

Ploutarchos, n.s.

Scholarly Journal of the International Plutarch Society

VOLUME 11 (2014) • ISSN 0258-655X



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

PLOUTARCHOS, n.s. 11 (2014)
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 Ginesti 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: Aison's Cup. Theseus and the Minotaur (Front cover) & Theseus' deeds on the Isthmus (Back cover). Photo: Fernando Velasco Mora. Museo Arqueológico Nacional (N.I. 11265).

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., 11 (2014)

I.- ARTICLES

- E. ALMAGOR, "Hold Your Horses: Characterization through Animals in Plutarch's *Artaxerxes*, Part II".....3-18
- ST. AMENDOLA, "Storia di un'esegesi: Nota a Plu., *Ser. Num.* 548B7-C4".....19-38
- M. BIRAUD, "Usages narratifs des clausules métriques et des égalités syllabiques dans l'*Eroticos* de Plutarque".....39-56
- G. GUARINO, "La simbologia dei *volatilia* in Plutarco".....57-86
- F. JOURDAN, "Woher kommt das Übel?: Platonische Psychogonie bei Plutarch".....87-122
- S. POSTIGLIONE, "Il *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: alcune note testuali".....123-134

II.- NOTES

- T. SILVA SÁNCHEZ, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE & R. J. GALLÉ CEJUDO, "†Prof. José Guillermo Montes Cala, *in memoriam*".....135-138

III.- BOOK REVIEWS

- A. LERNOULD, *Le visage qui apparaît dans le disque de la lune. Texte grec, traduction, notes et trois études de synthèse sous la direction de –*, Villeneuve d'Ascq, 2013 (L. LESAGE).....139-142
- H. OBSIEGER, *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apollontempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar*, Stuttgart, 2013 (A. GINESTÍ ROSELL)
- T. THUM, *Plutarchs Dialog De E apud Delphos*, Tübingen, 2013 (A. GINESTÍ ROSELL).....142-146
- NEW COLLECTIVE PUBLICATIONS (2013-2014).....146-150

IV.- BIBLIOGRAPHY SECTION

- ARTICLES. **An annotated bibliography 2010** (Stefano Amendola, Serena Citro, Christophe Chandezon, Franco Ferrari, Françoise Frazier, Angelo Giavatto, Rainer Hirsch-Luipold, Delfim Leão, Vicente Ramón, Thomas Schmidt, Fabio Tanga, Alessandra Tenore, Frances B. Titchener, Ana Vicente, Paola Volpe).....151-190

(Página deixada propositadamente em branco)

Hold Your Horses: Characterization through Animals in Plutarch's *Artaxerxes*, Part II

by

Eran Almagor

eranalmagor@gmail.com

Abstract

This paper is the second part of three dealing with the subject of characterization through animals in Plutarch's *Lives*. It argues that beasts have important narratological significance in the biographies, namely, to shed light on the character of the hero through their association with the realm of passions within the human soul. The text chosen to demonstrate this claim is Plutarch's most neglected biography, the *Life* of the Persian king Artaxerxes. This part addresses the presence of horses in the biography and how they indirectly characterize the hero.

Key-Words: Plutarch's *Artaxerxes*, Animals, horse, Phaedrus, Sun, Ancient Persia, Literary characterization, Platonism.

The animal typically used by Plutarch to portray the hero Artaxerxes in his *Life* by way of an indirect characterization of the hero is the stallion¹. This is no wonder, as the horse had numerous connotations

in ancient and in particular Greek mindset. Domesticated in the Eurasian steppes at about the fourth millennium BCE, and spreading to the Ancient Near East in the second millennium, and to Greece by the middle Helladic period (2,100-1,700 BCE)², the horse was associated with several activities

¹ This is the second part out of three dealing with this subject in *Ploutarchos*, aiming to show that all the living creatures mentioned by the Chaeronean are not included in the text simply in order to make the *Lives* livelier, but have important narratological significance. The second part was postponed to appear in this volume, which coincides with the Year of the Horse in the Chinese zodiac. I am again grateful to C. Pelling and T. Whitmarsh for their comments on earlier versions of sections of this paper.

² See GHEORGHU (1993); ANTHONY & BROWN (2000: 76). In Greece: DREWS (1994: 80-84).

and uses and with a certain stratum of society. It implied transportation and a necessary vehicle in hunting and war; it indicated the social status of the elite and hence had a political, social and military importance³. By way of metonymy, it came to represent the human emotions that formed the bases of these activities and pursuits (such as prowess and bravery)⁴ and even other emotions⁵, and was also to be a metaphor for voracity and ambition, bearing in mind its employment in games, races and shows of strength, ability and wealth⁶. Closely related to this image, the horse bore traces of a certain (vivid) memory of its pre-domesticated state, displaying features of violence, capriciousness, ungovern-

able primordial forces of nature, an unbridled spirit and freedom⁷. In view of its indispensable role within civilized society, it was also seen as a typical wild beast that can be tamed and broken; it was, indeed, a symbol of the civilizing process itself⁸, acting as a metaphor for the state of pre-civilized people, such as horsemen⁹. As riding a horse was an essential part of education (of the Aristocratic elite), the breaking of the stallion was connoted with the training of the youths¹⁰. Thus, the steed constantly rode along the border between *physis* and *nomos* and became a perfect symbol suitable both for passions and for their restraint through education and training¹¹. *Mutatis mutandis*, this

³ Social and economic rank and class was often defined in the ability to maintain a horse, as the *Hippeis* in Athens or the *Equites* in Rome. See DAVIES (1971: xxv-xvi), LOW (2012).

⁴ Cf. Soph., *Elect.* 25-26.

⁵ E.g., yearning, ποθέοντες; *Il.* 11.161; or delight, ἀγλαΐῃφι πεποιθώς; *Il.* 6.510 = 15.267.

⁶ In particular, book 23 of the *Iliad* or Sophocles, *Electra*, 680-763. Horseracing and chariot races figured prominently in all four of the Panhellenic games and in the Olympic games since 680 BCE. For their social importance cf. Hdt., VI 103, Pind., *Olymp.* 1-4, *Pyth.* 1-7, *Nem.* 1, 9, *Isth.* 1-3, Thuc., VI 16. There were also equestrian displays in other events, like the Panathenaea, in both races (cf. Athen., IV 168f), and the procession, a significance reflected in the unbalanced importance given them in the Parthenon frieze: OSBORNE (1987: 103-4). See Xen., *Anab.* 4.8.25, 5.5.5. Wealth: Aristoph., *Nub.* 61-62. See also Xen., *Oec.* 2.6, Isoc., XVI 33. Chariots and wealth: see HALL (1996: 280) on Timotheus' *Persians*.

⁷ E.g., Soph., *OT*, 467; *Antig.* 478, 985; *Ajas*, 143. Wild and destructive force: Eurip., *Orest.* 45; *Hippol.* 1355. Cf. Sen., *Phaedr.* 1101-1102.

⁸ Cf. Soph., *Antig.* 351.

⁹ Cf. Eurip., *Hecub.* 710.

¹⁰ See BUGH (1988), SPENCE (1993: 192-8). Horsemanship became an art known by the elite fraction of society. The difficulty involved in the skill was increased by the lack of saddle or stirrups. Cf. the works of Xenophon, *On Horsemanship (Peri Hippiakon)* and *The Cavalry Commander (Hipparchikos)*. Cf. *Od.* 9.49 50 (quoted by Plut., *De fort. Rom.* 326C).

¹¹ Symbol for education and training: cf. Xenophon, *Mem.* 4.1,3, Plut., *Ages.* 1.2, *Them.* 2.7.

image was common to both Greek and Persian worldviews, even though it had other meanings in the east.

A Kingdom for a Horse

The Persians were among the first civilizations to breed heavier, superior horses, and the art of mastering a horse was considered an important aspect of the social and political life of the aristocracy¹². According to Plato (*Alc.* 1, 121e-122a), the military education among the Persians included

horsemanship and hunt (for seven year old boys), and was also aimed to induce courage (age fourteen)¹³. Horsemanship was part of the royal ideology and, reflecting physical strength and bravery in war, it was regarded as a proper justification for holding the crown¹⁴. Herodotus relates how the seven conspirators' decision on electing a king was based on horsemanship: they agreed that he whose horse neighed first in the day should have the throne¹⁵. The Great King is usually depicted as

¹² See the description of Persia by Darius (DPd, 8): "This country... which Ahuramazda bestowed upon me, good, possessed of good horses (uvaspâ), possessed of good men". Cf. DSf, 11; DSp, 3: "possessed of good charioteers, of good horses". Cf. also in royal inscription AmH 6-9 (Ariaramnes' inscription from Hamadan): "This country Persia which I hold, which is possessed of good horses, of good men". Cf. AsH 10 (Arsames, Hamadan). See the depiction of Ahuramazda by Darius (DSs, 5): "A great god is Ahuramazda, who makes excellence in this earth, who makes man in this earth, who makes happiness for man, who makes good horses and good chariots". Note the many names derived from the stem 'Asp-' (OP horses) traceable in the Avesta. Xenoph., *Cyr.* 1.3,3 reports that this knowledge came only by influence of the Medes. BRIANT (2002: 14, 19-20) is justified in finding these statements hard to accept. See the figure on the seal of "Kuraš of Anšan" (= Cyrus I) of a horseman jumping over two fallen warriors. Horsemen were an important factor in the Persian Empire. In the archives of the house of Murašû, the plots of land referred to bear the names 'horse estate' (*bit sisi*), 'chariot estate' (*bit narkabti*) which indicate their original function to supply soldiers for the king. Cf. BRIANT (2002: 598). Cf. Xen., *Cyr.* 8.6.10. Note that the delegations of the Medes, Lydians, Cappadocians, Scythians and Sagartians on the west panel of the Apadana bring horses. See Polyb., X 27.1-2. See the 'ten thousand Persian horse' mentioned by Herodotus (VII 41).

¹³ Cf. Xen., *Cyr.* 1.4,14 on the hunt as occasions for the young noble's initiation into the adult world.

¹⁴ See the way Darius presents himself in the Naqsh-e Rostam inscription (DNb, 41-44): "As a horseman I am a good horseman (*asabâra uvâsabâra ami*). As a bowman I am a good bowman both afoot and on horseback." Cf. Xen., *Anab.* 1.7,9, 1.8,12. BRIANT (2002: 90, 227-228). On the notion of linking or exchanging kingdom for a horse see the episode of Pheraulas and the Sacian (Xen., *Cyr.* 8.3,35-50) and GERA (1993: 174-175).

¹⁵ See Hdt., III 84. Cf. III 85-88 on the ruse employed by Darius. Cf. Ctesias, *FGrH* 688 F 13.17.

hunting mounted on horseback (Hdt., III 129, Arr., *Anab.* 4.13,1)¹⁶. In the royal personnel, there were special people in charge of the royal horses¹⁷. The stallion was, thus, an essential part of both the royal ideology and the imperial practice, and it is no surprise to find this animal in the *Life* of the Persian monarch.

Specifically, it is the image of the king's unstable position on his horse which recurs three times in the biography of Artaxerxes¹⁸. The first time this great fall from a horse is introduced in the *Artaxerxes* is in the letter Cyrus the Younger sends to the Spartans (6.4) with the aim of obtaining their support in his effort to overthrow

his brother the king¹⁹. Cyrus glorifies himself while denigrating Artaxerxes, listing his own royal qualities as opposed to the shortcomings of his brother. In particular, Cyrus presents the king as someone who cannot keep his place on a horse²⁰. As this disparaging portrayal closely follows the mention of Cyrus' courage and general restrained demeanour, one would assume that by contrast, the flaw attributed to Artaxerxes, namely, his inability to control a horse, would allude to the king's incapability of containing his passions, in particular his cowardice. This negative portrayal of Artaxerxes, which may come originally from one of the *Persica* works²¹, appears to be

¹⁶ Cf. GABRIELLI, 2006: 14-15. Other descriptions, however, have the king riding in a chariot (see SPAWFORTH, 2012 on Ehippus, Fr 5.), as one can see in the Neo-Assyrian reliefs (cf. BM 124532, 124851-124853, 124858).

¹⁷ See BRIANT (2002: 426, 457, 1023). See the Persepolis fortification tablets which refer to "royal horses" (PF 1668-1669, 1675, 1765, 1784-1787, 1793, 1942); cf. PFa 24, 29.

¹⁸ The methodological implications of assuming a recurrent imagery in a biography are clear. It is not just an incidental single occurrence which may signify the mental backdrop and literary milieu of the author. This recurrence has an important role in promoting an understanding of the work, acting as a sort of a subtext which is introduced in parallel to the main storyline with its own meanings and rules of progression. It cannot help but push the reader back and forward in the work, subverting the course of the narrative, and forcing him or her to re-evaluate former interpretations. Sometimes the subtext may refer to another work (as in the *Artaxerxes*) and in this case involves intertextuality, or a moulding of its significance by other texts.

¹⁹ Cf. Xen., *Hell.* 3.1,1 and Diod., XIV 19.4.

²⁰ ἐν μὲν τοῖς κυνηγεσίοις μὴδ' ἐφ' ἵππου, ἐν δὲ τοῖς κινδύνοις μὴδ' ἐπὶ τοῦ θρόνου καθῆσθαι. There were many risks involved in horse riding, especially during hunt. See Xen., *Cyr.* 1.4.7-8, *Anab.* 1.9.6. Darius I is said to jump from his horse too quickly during a hunting expedition and to severely twist his foot (Hdt., III 129).

²¹ Probably Deinon. Note the thematic similarity between this letter and that of Glos to the Spartans (Diod., XV 9.4), which may originate from Deinon. Cf. TUPLIN (1999: 344) who believes the source is Ctesias. Plutarch plausibly found this description in one of his sources. Note that the letter appears again in *Reg. et Imp. Apoph.* (173EF) and *Quaest. Conv.* (620C). But cf. MOSSMAN (2010: 150-151).

a mirror image of his younger brother and his well-known love of horses, as depicted by Xenophon in the *Anabasis*. First, Xenophon mentions (*Anab.* 1.2,7) that Cyrus partook in hunting ‘whenever he wished to give himself and his horses exercise’, and in the elaborate panegyric of chapter 9, he states:

[Cyrus was] the most devoted to horses and the most skilful in managing horses... when he was of suitable age, he was the fondest of hunting and, more than that, the fondest of incurring danger in his pursuit of wild animals” (1.9,5-6)²².

This image is designed to present Cyrus as regal and majestic, through his handling and use of horses. Echoing, and perhaps corresponding to this portrait, the rest of Cyrus’ letter to the Spartans has the following promises (*Art.* 6.2):

he would give to those who came, if they were footmen, horses; if they were horsemen, chariots and pairs²³.

Cyrus appears to seek kingdom by allocating horses. In reality, by this presentation Plutarch subtly displays

Cyrus’ self destructive tendency, for when the prince promises to give his horseman chariots, he in effect unhorses his own men – the very vice he attributes to his brother. He therefore appears to be just as unsuitable to the throne. Furthermore, no rational self restraint is shown by increasing the presence and number of horses, with all their connotations of emotions²⁴.

Cyrus’ portrayal of the king has to be judged against other descriptions in the *Life*. In fact, during the battle of Cunaxa, fought between the brothers and depicted by the historian Deinon (*Art.* 10.1-2), Artaxerxes is seen as actually thrown off from his horse twice before he mounts another one and charges against his brother²⁵. As this dramatic scene is essential in presenting the change which takes place in the character of Artaxerxes and in marking the beginning of an intense honour-seeking phase in his life, the mention of his falling from his steed may well be taken to represent the fact that he is thrown off balance, letting his passions take over, while incidentally proving Cyrus’ description correct.

²² φιλιππότατος καὶ τοῖς ἵπποις ἄριστα χρῆσθαι...ἐπεὶ δὲ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεπε, καὶ φιλοθηρότατος ἦν καὶ πρὸς τὰ θηρίαμέντοι φιλοκινδυνότατος. Loeb Classical Library Translation.

²³ οἷς ἔφη δώσειν, ἂν μὲν πεζοῖπαρῶσιν, ἵππους, ἂν δὲ ἱππεῖς, συνωρίδας.

²⁴ Cf. MOSSMAN (2010: 151) on the way Plutarch undercuts Cyrus’ claims to philosophy “by introducing this self-praise as μεγαληγορῶν (‘talking big’) – a contrast to Xenophon’s ‘most respectful’...”

²⁵ εἰσελάσας βιαίως ὁ Κῦρος εἰς τοὺς προτεταγμένους τοῦ βασιλέως κατέτρωσεν αὐτοῦ τὸν ἵππον, ὃ δ’ ἀπερρῦη... πάλιν ὁ Κῦρος ἐνσεῖσας τῷ ἵππῳ κατέβαλε τὸν Ἀρτοξέρξην.

One of the last scenes in the *Life* depicts Artaxerxes as willingly stepping down from his horse and proceeding on foot, walking as many as two hundred *stadia* daily over mountainous roads like his common soldiers (24.10)²⁶. This behaviour is commended by Plutarch, and may suggest the monarch's ability to endure hardships and to demonstrate a measure of self-control. It might even indicate that the king is not dominated by passion and a life of comfort, as he is able to postpone or renounce an immediate satisfaction of his appetites²⁷. At first glance, it would seem that Cyrus was wrong, and that Artaxerxes can curb his emotions. Alternatively, this conduct may imply a change in the king. The picture can be interpreted in another way, and may be viewed as entirely ironic. After all, the demeanour of Artaxerxes only confirms the claim made by the prince, to the effect that the king is indeed incapable of holding his seat upon the horse. The scene clearly insinuates that Artaxerxes

willingly lets his passions, such as pride, take control. This impression arises from the mention of the twelve thousand talents' worth of jewellery enveloping the body of the monarch, which do not detain him from marching. One would imagine that this is the irony intimated in the incident: it is the *way* in which Artaxerxes restrains himself that lets his emotions take hold of him. By releasing his horse from a rider and by walking on foot like his beast of burden, Artaxerxes both frees his stallion from a rein and lets loose the animal within his own soul²⁸. A plain interpretation of the king's behaviour proves evasive, as his conduct defies any clear-cut designation. Due to the way Plutarch presents his actions, they show at the time both a natural inclination or appetite and a propensity toward self-control.

Platonic Horses

The employment of a steed to represent passion at once calls to mind

²⁶ οὔτε γὰρ χρυσὸς οὔτε κἀνδύς οὔθ' ὁ τῶν μυρίων καὶ δισχιλίων ταλάντων περικείμενος ἀεὶ τῷ βασιλέως σώματι κόσμος ἐκεῖνον ἀπεκάλυψε πονεῖν καὶ ταλαιπωρεῖν ὥσπερ οἱ τυχόντες, ἀλλὰ τὴν τε φαρέτρην ἐνημμένος καὶ τὴν πέλτην φέρων αὐτὸς ἐβάδιζε πρῶτος ὁδοὺς ὀρεινὰς καὶ προσάντεις, ἀπολιπὼν τὸν ἵππον... καὶ γὰρ διακοσίῳ καὶ πλείονων σταδίων κατήνυεν ἡμέρας ἐκάστης πορείαν.

²⁷ BRIANT (2002: 228, cf. 608) assumes that this picture reflects Achaemenid Imperial ideology and court propaganda. But the image of a hero stepping down from his horse and proceeding by foot is fairly common in Plutarch. Cf. *Cat. Min.* 63.9 and especially *Philop.* 30.6. Cf. *Alex.* 24.11. These instances would imply that our passage has more to do with the psychological make-up Plutarch wishes to convey and ultimately with the *Phaedrus*' chariot image (below).

²⁸ An interpretation which may be taken as a sardonic allusion to the Stoic argument (mentioned in *De sollert.* 964a) that humans shall be living the lives of beasts once they give up the use of animals. Cf. Porph., *De abst.* 1.4, 13.

the Platonic imagery of the soul in the *Phaedrus* as a chariot driven by a team of winged horses (246a)²⁹. In the Platonic picture, human souls strive to follow gods in seeing the true being, but one of the steeds, the evil, unrestrained one, evidently representing the passionate part of the soul, pulls down his driver (247b). In consequence, the soul sheds its wings and plummets down to earth, without a full vision of the truth (248bc). Plutarch seems to be fond of this image and employs it elsewhere in his works³⁰. There are many verbal echoes between the Platonic dialogue and the biography. Cyrus promises the Spartans the two horses chariot *Synoris*, which evokes the Platonic image (246b: καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ).

The allusion is then strengthened by the fact that Cyrus attributes to his brother the vices of cowardice and softness (δειλίας καὶ μαλακίας), which recalls the censure of the evil horse against the charioteer and his mate (254c)³¹. After the king's fall at the battle of Cunaxa, Tiribazus, one of his men, advises him to remember that day, "for it is unworthy of forgetfulness" (οὐ γὰρ ἀξία λήθης ἐστὶ), words which also seem to hint at the *Phaedrus* again, and to the mythic description of the soul's plummet. In that dialogue it is recounted that the human *psyche* not only moves away from the plain of Truth (τὸ ἀληθείας... πεδῖον: 248b) - typically seen as the negation of forgetfulness (*lethe/ alethe*) - but also fails to recall what little it saw (250a)³².

²⁹ I have already dealt with some of the manifestations of this image in the *Artaxerxes* in ALMAGOR (2009).

³⁰ Cf. *Ant.* 36.2 with PELLING, 1988: 217 and DUFF, 1999: 78-9, 85. TRAPP (1990: 157-61, 171-173) deals with other places where Plutarch appears to be alluding to the *Phaedrus*, which provided a rich point of reference for second century AD literature and culture. Most of the passages are in the *Moralia* (especially the *Amatorius*), and among the *Lives* mention is made of *Alc.* 4.4, and *Per.* 8.1. Yet, the horse imagery of the Platonic dialogue implicitly recurs numerous times in Plutarch's *Lives*. See ASH, 1997: 192-96 on its appearance in *Galba* 6.4. Cf. *Cim.* 5.2, where Cimon sacrifices the bridle of a horse (ἵππου τινὰ χαλινὸν ἀναθεῖναι τῇ θεῷ διὰ χειρῶν κομίζων). Ostensibly this picture symbolizes Athens' substitution of a cavalry force for a naval one, yet this figure also carries with it a hidden meaning, namely, that no restraint of passions is to be assumed in his (and his country's) conduct. In the chapter of the Cimon it is presumably the word 'phaidros', cheerful (φαιδρὸς ἀνίων εἰς τὴν ἀκρόπολιν: 5.2) that is designed to 'trigger off' this interpretation.

³¹ "But the other, as soon as he is recovered from the pain of the bit and the fail, before he has fairly taken breath, breaks forth into angry reproaches, bitterly reviling his mate and the charioteer for their cowardice and lack of manhood..." (ὁ δὲ λήξας τῆς ὀδύνης, ἦν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ τοῦ πτόματος, μόγῃς ἐξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῇ, πολλὰ κακίζων τὸν τε ἡνιοχὸν καὶ τὸν ὁμόζυγα ὡς δειλία τε καὶ ἀνανδρία...).

³² ὥστε ὑπὸ τινῶν ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν.

The allusion to memory is echoed in Tiribazus' injunction ("remember this day"; μέμνησο τῆς ἡμέρας ταύτης), again suggesting the Platonic description of the charioteer, whose memory is turned to the true nature of beauty (254bc)³³. Tiribazus' further act of providing another horse for the king to mount strengthens this link between lack of memory and falling from a horse to the earth.

When describing the king's demeanour in stepping down from his horse after the Cadusian Campaign, the narrator uses a metaphor to depict the effect of this royal gesture. His metaphor is not straightforward. It is said that upon seeing the eagerness and energy of the Great King, the rest of the army had wings given them and the soldiers felt their burdens lightened³⁴. Apparently, this scene might imply that the Phaedran image is referred to again, though in an inverted manner. In other words, it would seem that it is not a case of a soul shedding its wings because of an uninhibited horse, but that of a steed kept in check, which affects in turn the growing of wings³⁵. The prospect of the soul restoring its wings as part of its spiritual ascent is described in the

Phaedrus (249de, 251b-d; cf. 256de) as effected in the *psyche* of the lover after its contemplation of the form of beauty. Plato dwells on the dynamics occurring between the lover and the beloved, who answers with his "counter-love" (ἀντέρως) and the growing of wings (ἀναπτερῶσαν: 255cd). It is interesting to apply this model to the relations between the king and his soldiers at the focus of the next section (24.10-25.3). Plato speaks of ensuing licence and sursuit of pleasure in violation of nature (251a)³⁶, triggered by the vision of an earthly beauty. Yet, if the wings are not only to be taken as a sign of an allusion to the heavenly entities in the Platonic allegory, but also of an animal simile, the metaphor here may also show that some animalistic passion is hinted, brought to the fore in the following chapter (25) with the behaviour of the king towards his soldiers and the simile there³⁷.

Once the Platonic imagery and connotations are activated, it would seem that almost any reference to stallions in the *Life* could be taken to mean emotions and the passionate part of the soul. This assumption can be

³³ ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἡνέχθη.

³⁴ ὥστε τοὺς ἄλλους πετεροῦσθαι καὶ συνεπικουρίζεσθαι, τὴν ἐκείνου προθυμίαν καὶ ῥώμην ὀρῶντας.

³⁵ Plutarch may also have been influenced here by a passage in Xenophon's *Cyropaedia* (2.3,14), where Pheraulas addresses Cyrus and describes the results of the soldiers' harsh conditions, which make the carrying of arms a light task, almost like having wings: ... ὥστε νῦν ἐμοὶ δοκεῖν τὸ τῶν ὅπλων φόρημα πετεροῖς μᾶλλον εὐικεῖναι ἢ φορτίῳ.

³⁶ οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων.

³⁷ See ALMAGOR (2009/2010).

corroborated in two cases where animals not only portray the king through his interaction with them, but also involve minor figures in the biography. I consider this mode a *Two-Step Indirect Characterization*, in which animals as passions incarnated underline a feature of other characters, who, in turn, shed light on a specific trait of the hero. The act of the noble courtier Tiribazus in giving another steed for the king to mount after he has fallen off (10.1)³⁸ could closely correspond to his function in the biography as someone who provokes desires and passions. This behaviour is apparent when he encourages the king both before (7.3) and during (10.1) the battle to stand out against his brother, and later on, when he sets Darius the crown prince against his father (28.1-5). Another person is a young soldier named Mithridates, who delivers a blow to Cyrus during the battle (11.5) but is not credited for the deed, since the king appropriates the glory for it. In the aftermath of the war, Mithridates is given gifts for another feat, namely, that of presenting the monarch with the blood-stained saddle-cloth of Cyrus, which has

fallen off the prince's horse (14.5)³⁹. Strictly speaking, this cloth is one of the means of restraining the horse and is symbolically relevant to the behaviour of the king. The act of giving it to the monarch would imply that this young soldier curtails Artaxerxes' uncurbed love of fame, as is soon evident in his relating of the true account of the events in a banquet (15.6)⁴⁰.

There is more than one manner, however, in which the *ethos* of the king is characterized through these two minor figures and the horse imagery. By the use of the device of *Synkrisis*, Tiribazus could be made to be seen as bringing into light the king's traits of ambition and pursuit of power, while Mithridates would, in opposition, underscore the aspect of restraint. Yet, as Tiribazus consciously offers a horse to the king so that he would mount it, hold his place upon it and eradicate Cyrus' sedition, the comparison could equally establish that it is this courtier who emphasizes the facet of control. Similarly, as Mithridates is said to hand over the saddle of Cyrus' horse, it may

³⁸ Τιριβάζου δ' ἀναβαλόντος αὐτὸν ἐπ' ἄλλον ἵππον ταχὺ... It was Tiribazus' privileged position to assist the king onto his horse (Xen., *Anab.* 4.4,4). The Persian practice, as Curtius Rufus (III 11.11) and Arrian (*Anab.* 2.11) relate, was to provide the king with a horse so that he would leave the battlefield safe.

³⁹ οἰόμενος (scil. ὁ βασιλεύς) δὲ καὶ βουλόμενος δοκεῖν καὶ λέγειν πάντας ἀνθρώπους, ὥς αὐτὸς ἀπεκτόνοι Κῦρον, Μιθριδάτη τε τῷ βαλόντι πρῶτῳ Κῦρον ἐξέπεμψε δῶρα καὶ λέγειν ἐκέλευσε τοὺς διδόντας ὥς “τούτοις σε τιμᾷ [ὁ] βασιλεύς, ὅτι τὸν ἐφίππειον Κύρου πῖλον εὐρὼν ἀνήνεγκας”. Cf. 11.6: τὸν δ' ἐφίππειον πῖλον ἀπορρυέντα λαμβάνει τοῦ τὸν Κῦρον βαλόντος ἀκόλουθος αἵματος περίπλεω.

⁴⁰ Cf. ALMAGOR (2009).

be the case that he himself is to be judged as unbridled, as his feeling of discontent and his conduct during the symposium show him to be. This two-edged interpretation similarly applies in the case of the king. As he is obviously in need of another stallion during the battle, this fact would allegorically mean that his natural hesitancy requires some sort of a thrust to balance it, a conclusion that would portray him as naturally cautious. Conversely, the rein brought to him by Mithridates would implicitly suggest the existence of an unbound desire in the king's soul that needs to be restrained.

The portrayal of the minor figures in a similar manner to that of Artaxerxes becomes even more slippery in a distorted world. The horse handed to the king is intended to be employed in the war against Cyrus. Its use is calculated to hold back the passions displayed by the young prince. The steed thus turns from being an allegory of appetites, to a tool of restraint. By contrast, the saddle-cloth brought to Artaxerxes is an object which provides proof of Cyrus' death. Instead of curtailing the monarch's emotions, its presence only leads to the intensification of his ambitions and the growth of his love of glory. The remarkable outcome would be that a bridle incites passion. Through this horse imagery, Tiribazus and Mithridates seem to pull the king in

different directions within an on-going allusion to Plato's *Phaedrus*. They both pull towards the truth and away from passion and towards forgetfulness away from reason and restraint, constantly switching roles.

Love, Marriage, Horses and Carriage

As seen above, Artaxerxes' mode of submission to Hera in chapter 23 may not be suitable for a king. The same image can be interpreted in two manners: an act of self humiliation of the extreme kind on the part of the king can simultaneously be construed as an indication of his unconstrained appetites. It is the employment of horses in the image that brings out this elusiveness, in the same way it does in the *Phaedrus*⁴¹. Bearing in mind the fact that Artaxerxes' behaviour may be seen as unkingly, another allusion to the *Phaedrus* might be ironic, for the reference to "followers of Hera who seek a kingly nature" (253b: ὅσοι δ' αὖ μεθ' Ἡρας εἶποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι) does not fit here. Moreover, the picture of the king falling down to the ground while horses are set free is another allusion to the Platonic image. Even though the steeds are to be given to the deity as a means of pacification, they are not portrayed as sacrificed to Hera, but are brought to the road. They are shown out in the open, very much like the incestuous passion of Artaxerxes for his own daughter Atossa, which is

⁴¹ Cf. Plat., *Phaedr.* 252a, and HACKFORTH (1952: 98) on the Platonic passage: "...a passionate self-surrender, which is nevertheless a profound satisfying of the self".

made public through their marriage. The association of passionate love and horses in this passage would be clear to any reader of the *Phaedrus*, as the chariot image is meant to depict the internal conflict and irrational frenzy of the lover's soul (253c-256e). One could say that horses are used here as intertextual markers, as if the narrator, emulating the king's candid behaviour, puts the hidden allusion now in the open. Indeed, the connection of horses and love is suggested by a comparison of the items set upon the road for Hera with a former description of Persia in the *Life* (20.1), this time depicting the court as filled with gold and luxury and women (τὰ Περσῶν καὶ βασιλέως πράγματα χρυσὸν ὄντα πολὺν καὶ τρυφὴν καὶ γυναικάς). The list in chapter 23 has "gold and silver and purple and horses."⁴² Thus, the second list exchanges silver for luxury, and horses for women (with the addition of 'purple').

This picture points at a well-known Greek imagery connecting women and unbridled horses in sexual and marital contexts. Aristophanes' *Lysistrata* (677-

679) contains a comment on the amazonomachy scene depicted in the Painted Stoa, beginning with the statement "woman is the most horsey thing" (ἱππικώτατον γὰρ ἐστὶ χρῆμα κάποχον γυνή)⁴³. Women falling in love or being unable to curb their emotions are portrayed sometimes as losing control of horses⁴⁴. Marriage itself is depicted as an act of breaking the horse⁴⁵, and in a subtle extension of this metaphor, the bride may be shown to arrive in a chariot⁴⁶. In the biography, the character of Artaxerxes and a possible change in his conduct may be discernible through this allegory of women/horses and its extension. At the outset of the *Life*, the king gives free rein to the royal women (5.3) and even permits his wife to expose herself in her chariot (5.3: γυμνῇ). On the other hand, while there is a hunting scene, no horse is mentioned, though one would expect the monarch to hunt on a horseback and there was most probably a story involving the king's stallions⁴⁷. The depiction of Cyrus is like a mirror image: the prince stresses the presence of horses (6.3),

⁴² τὰ μεταξὺ τοῦ ἱεροῦ καὶ τῶν βασιλείων ἐκκαίδεκα στάδια χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ πορφύρας καὶ ἵππων ἐμπλησθῆναι.

⁴³ This image insinuates a form of copulation in which the woman is "on top", as if riding a horse. See ROSEN (1997:157-8). See CAMP (1998: 14).

⁴⁴ See Sen., *Phaed.* 309-316, 785-794 with the interpretation of PASCHALIS (1994). Cf. Eurip., *Hipp.* 229-236.

⁴⁵ E.g., Eurip., *Androm.* 619-620 on married woman as a "foal" (πῶλον). Cf. *Hipp.* 545-554 and *Troj.* 665-670 with its comparison of a woman who loses her former husband and a horse who loses a stablemate.

⁴⁶ See Eurip., *IA* 607-23 on the transition of the bride from the chariot to her groom.

⁴⁷ Presumably the hunt mentioned in Diod., XV 10.3, where two lions leaped at the king's chariot and tore apart two horses of the team. Cf. BRIANT (2002: 321-322) who believes it is a different hunt and ALMAGOR (2009).

but hides his mother's support and his special relationship with her (4.1, 6.6). In the latter part of the biography, the roles change. While horses are visible (23.7, 24.10), now it is Artaxerxes who tends to curb (27.3-4) and hide his royal women in their chariots (27.1):

it is death for a man, not only to come up and touch one of the royal concubines, but even in journeying to go along past the carriages on which they are conveyed⁴⁸.

The *analepsis* involving Cyrus (26.5-9) displays his love affair with Aspasia, which became well-known and was done in the open; no horse is associated with Cyrus in these sections, though the reader may remember that the prince's steed rode freely at the battle of Cunaxa (11.6: καὶ ὁ μὲν ἵππος ὑπεκφυγὼν ἐπλάζετο) with no further mention of its eventual fate. The episode which may mark the juncture of this reversal is at chapter 14, which dwells on the case of Arbaces, one of the king's supporters, who changed sides during the battle. Artaxerxes orders him to walk about in the market-place, carrying a naked (γυμνή) prostitute astride his neck for a whole day (14.3)⁴⁹.

This punishment is explicitly designed to rectify Arbaces' vices of cowardice and softness (δελίαν καὶ μαλακίαν), the exact same features attributed to the king by Cyrus. It effectively turns Arbaces into a beast of burden. Accepting the working of the Greek association of women and (unbridled) horses in the imagery found in the biography, one has to acknowledge that this picture spells a reversal of human rider and his steed. Thus, Artaxerxes is characterized by Plutarch not only via the use of real animals, but also through his actions, which aim to turn a man into a beast. While a punitive measure usually intends to discipline and restrain the manifestations of inhibited appetites, here it produces passions, exposing the animal within the condemned, and highlighting, by the cruelty or evil of the deed, the animalistic nature of the king himself.

Equine, Human and Divine Beings

Another mode of characterizing the hero is done through *personification* of animals, namely, making beasts virtually *dramatis personae* of the biography⁵⁰. It involves not a presentation of the-

⁴⁸ μὴ μόνον τὸν προσελθόντα καὶ θιγόντα παλλακῆς βασιλέως, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐν πορείᾳ προεξελθόντα καὶ διεξέλασαντα τὰς ἀμάξας ἐφ' αἷς κομίζονται, θανάτῳ κολάζεσθαι. LCL Translation slightly changed.

⁴⁹ Ἀρβάκην μὲν γάρ τινα Μῆδον ἐν τῇ μάχῃ πρὸς Κῦρον φυγόντα καὶ πάλιν ἐκείνου πεσόντος μεταστάντα, δελίαν καὶ μαλακίαν καταγνοῦς, οὐ προδοσίαν οὐδὲ κακόνοιαν, ἐκέλευσε γυμνὴν ἀναλαμβάνοντα πόρνην περιβάδην ἐπὶ τοῦ τραχήλου δι' ἡμέρας ὅλης ἐν ἀγορᾷ περιφέρειν.

⁵⁰ See LONSDALE (1990: 74) on the presence of horses in the Iliad: "The horse is a ubiquitous and indispensable actor in the plot... Homeric horses are flesh and blood creatures with a will and a way of their own, individuals [with] a rich system of epithets and sometimes accorded names and lineage".

riomorphic men, alluding to the beast within the human, but rather of anthropomorphic animals, hinting at the man within the beast. It is seen in the biography through Cyrus' steed, a horse with a name, that is, *Pasacas* (9.1)⁵¹. In the chapter where the name of the animal appears, that of the Cyrus and its derivation from his great Persian namesake are also mentioned, creating another similarity between the prince and his horse (9.2)⁵². The personal name of the stallion evokes other notable named horses in Greek tradition, in particular Alexander's Bucephalus⁵³ and those of the Achaeans in the Trojan War⁵⁴. This beast is closely linked to the prince. The unruly character of the stallion (ἄστομον δὲ καὶ ὑβριστήν) reflects that of Cyrus (cf. 6.1), who pushes ahead to his unattainable goal with no restraint. Echoing Plato's image again, the steed is described as ὑβριστής, the exact same term characterizing the unrestrained horse of the *Phaedrus*

(254c)⁵⁵. The ambition and pursuit of honour of Cyrus and the unruliness of his horse accentuate in turn these very traits of his brother, Artaxerxes.

Moreover, it would appear that after Cyrus is hit, thrown off his horse and dies, his spirit lives on in the horse that runs wild into the area of the enemy⁵⁶ without its saddle cloth (11.6-8)⁵⁷. The fact that no end is mentioned of this stallion turns this creature into a powerful symbol of the fallen prince's soul, which continues and permeates the rest of the biography. As Platonic concepts are still at the background of the scene, it may be suspected that the relation between Cyrus and his horse alludes to the idea of the transmigration of souls found at the end of the *Phaedran* picture. According to this view, presented in the myth, souls as immortal entities (cf. 245c) that transcend corporeal existence can move back and forth between animal and human embodiments (249b)⁵⁸. These

⁵¹ Herodotus mentions (III 88) that upon the accession of Darius I, a monument was erected of a man on horseback and that "the horse's name was included". See BRIANT (2002: 217).

⁵² Κύρω δὲ γενναῖον ἵππον, ἄστομον δὲ καὶ ὑβριστήν ἐλαύνοντι, Πασακᾶν καλούμενον, ὡς Κτησίας φησὶν, ἀντεξήλασεν ὁ Καδουσίῳ ἀρχῶν Ἀρταγέρσης, μέγα βοῶν· "ὃ τὸ κάλλιστον ἐν Πέρσῃς ὄνομα Κύρου κατασχόνων."

⁵³ Three chapters of the *Alexander* are devoted to this horse: 6.1-8, 44.3-5, 61.1-3. Cf. also Arr., *Anab.* 5.19; Aul. Gel., *NA* 5.2.

⁵⁴ The reference to the horses of Hector (*Il.* 8.185) was excised by Aristarchus and may be a late interpolation (three out of the four names also belong to famous Achaean steeds).

⁵⁵ On ἄστομος see Soph., *Elect.* 724-725.

⁵⁶ Ctesias, who is the author of this riderless horse image, may allude to the Homeric lines at *Il.* 11.159-162. Cf. 8.127.

⁵⁷ καὶ ὁ μὲν ἵππος ὑπεκφυγὼν ἐπλάζετο...

⁵⁸ Cf. *Phaed.* 81d-82b, *Tim.* 42bc, 90e ff. Cf. the myth of Er at the end of the *Rep.* (X 617d

philosophical ideas of immortality, travel of soul and transformation are put into literary use, serving the author as a basis for maintaining the existence of Cyrus' character traits beyond the death of the prince, and introducing later manifestation of these features in other figures. One should also recall that most of the mythic named steeds are immortal, like Achilles' Xanthus and Balias (*Il.* 16.149, 19.400-420) and Adrastus' Arion (*Il.* 23.346-347), so that the reference to Pasacas' name may allude to these beasts and may also serve to strengthen the possibility that the horse is to assume the transmigrated soul of Cyrus⁵⁹.

Part of this doctrine includes the belief in the transmigration of souls into heavenly bodies⁶⁰. There is a sense in which one such celestial entity interacts in

particular with horses. Chapter 16 of the biography presents the punishment meted out to Mithridates for daring to disclose the truth about the death of Cyrus. It may be that this depiction is a clever allusion to the Persian rite of sacrificing horses to the sun. This sacrifice is attested in Greek literature⁶¹, as well as a similar ritual for the god Mithra⁶², which is probably to be identified with the sun (Strabo, *XV* 3.13)⁶³. Like the Greeks⁶⁴, the Persians too associated the sun with horses⁶⁵. Mithridates is associated with the horse's saddle cloth of Cyrus. In his torture, the king forces him to gaze at the sun, not letting him avert his look from it (16.5). With the Phaedran overtones of the entire *Life* (together with an allusion to *Rep.* VII 515c-516b) the reader comprehends that Mithridates does not only see the physical sun but also the true being

ff.), in which animal form is chosen as the incarnation of certain persons. See HACKFORTH (1952: 89-91); OSBORNE (2007: 54-61).

⁵⁹ For Plutarch's attitude towards these ideas see *De esu* 997E, 998C. See SORABJI (1993: 178-179). See the criticism of transmigration by Aristotle, *De an.* 407b22.

⁶⁰ Cf. cf. Plat., *Tim.* 42bc, *Rep.* X 621b.

⁶¹ See Xen., *Anab.* 4.5,35; *Cyr.* 8.3,12, 24; Philost., *VA* 1.31; cf. Hdt., I 216, on the Massagetae, and also BRIANT (2002: 94-96, 245-246, 281) on Hdt., I 189-190; cf. BOYCE (1975: 122, 151).

⁶² Strabo (XI 14.9) claims that the satrap of Armenia sent 20,000 colts to the Great King for the feasts of Mithra (Mithrakana) each year.

⁶³ But cf. Curtius Rufus (IV13.12), who differentiates the two in Darius III's invocation to Sun and Mithras. Cf. Plut., *Alex.* 30.7. See BRIANT (2002: 251-2) who concludes that in the Achaemenid period, Mithra was closely related to the Sun (but without any formal or exclusive assimilation). See GNOLI (1979).

⁶⁴ See *Il.* 16.779; Parmenides (DK fr. 28b1); Pind., *Olymp.* 7.71; Eurip., *Electr.* 866; *Ion*, 82, 1148; *Helen*, 341-342, *Orest.* 1001-1004; *IA* 159.

⁶⁵ See that Curtius Rufus (III 3.11) refers to a large horse in Darius III's procession, called "the steed of the sun". Herodotus (III 90) states that Cilicia had to supply 360 white horses to the king, "one for each day in the year", whereby a reference is made to the solar calendar of 360 days plus 5 epagomenal days.

this astral body represents. Ostensibly, this punishment constitutes a decisive moment in the *Life*, one that upsets the previous portrayal of Artaxerxes. If we trace, however, the implicit horse imagery throughout the biography, we find that this cruelty had some previous manifestation, namely, in the penalty of Arbaces, who is literally turned into a beast of burden. This understanding helps the reader see that the real brutal character of Artaxerxes is gradually disclosed. The Mithridates scene foreshadows the last one, in which Artaxerxes has his son Darius executed (29.11-12), before he goes out and prostrates himself before the sun. The king appears unable to control his inner passions (both spirited and appetitive), which are allegorized by horses, as we have seen. While Cyrus' real horse runs uncurbed, Artaxerxes executes two people (one of whom is his son) as surrogate horses in a substitute sacrifice to the sun. When he finally prostrates himself before the sun (= 'Cyrus' in Persian, as we are told, ch. 1.3), he proves his brother was right: Artaxerxes can hold his place neither on the horse nor on the throne.

Conclusion

Utilizing all the connotations associated with the horse, namely, cultural, cross-cultural, literary, political, religious and philosophical, Plutarch is able to link diverse images and scenes within his description and add significant layers to his characterization of his protagonists. The method he uses is 'triggering off' certain allusions and notions that work

in the readers' mind. The stallion is not an outlandish beast, nor is it overtly symbolic like the lion. It is for this reason that its presence and its importance for the understanding of the meaning of the narrative are ever more evasive. True to the symbol the animal has come to represent, that is, of a wild beast on the one hand and of a manageable creature, on the other, the horse imagery within Plutarch's text is hard to control and stabilize, yet once the layers are visible, reading can steadily progress along interpretive roads.

BIBLIOGRAPHY

- ALMAGOR, E.,
- "A 'Barbarian' Symposium and the Absence of Philanthropia (*Artaxerxes* 15)", in J. R. FERREIRA, A. D. F. LEÃO, M. TÖSTER & P. B. DIAS (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, Classica Digitalia/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009, pp. 131-146.
 - "Characterization Through Animals: The Case of Plutarch's *Artaxerxes*: Part I" *Ploutarchos*, n. s., 7, (2009/2010) 3-22.
- ANTHONY, D. W. & BROWN, D. R.,
- "Eneolithic horse exploitation in the Eurasian steppes: diet, ritual and riding", *Antiquity*, 74 (2000) 75-86.
- ASH, R.,
- "Severed Heads: Individual Portraits and Irrational Forces in Plutarch's *Galba* and *Otho*", in J. M. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, 1997, pp. 189-214.
- BOYCE, M.,
- *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden, 1975.
- BRIANT, P.,
- *From Cyrus to Alexander*, Winona Lake, IN, 2002 (an English translation of *Histoire de l'Empire Perse: De Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996).

- BUGH, G. R.,
- *The Horsemen of Athens*, Princeton, 1988.
- CAMP, J. M.,
- *Horses and Horsemanship in the Athenian Agora*, Agora Picture Book, 1998.
- DAVIES, J. K.,
- *Athenian Propertied Families 600–300 B.C.*, Oxford, 1971.
- DREWS, R.,
- *The Coming of the Greeks: Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- DUFF, T.,
- *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999.
- GABRIELLI, M.,
- *Le cheval dans l'Empire achéménide*, Istanbul: Ege Yayınları, 2006.
- GERA, D.,
- *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, Oxford, 1993.
- GHEORGHIU, D.,
- "A First Representation of a Domesticated Horse in the Fifth Millenium B.C. in Eastern Europe? Ceramic evidence", in L. BODSON (ed.), *The History of the Knowledge of Animal Behavior*, Liège, 1993, pp. 93–115.
- GNOLI, G.,
- "Sol Persice Mithra," in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, pp. 725–740.
- HACKFORTH, R.,
- *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1952.
- HALL, E.,
- *Inventing the Barbarian*, Oxford, 1989.
- *Aeschylus: Persians*, Aris and Phillips, Warminster, 1996.
- LONSDALE, S. H.,
- *Creatures of speech. Lion, herding, and hunting similes in the Iliad*, Stuttgart, 1990.
- LOW, P.,
- "Cavalry identity and democratic ideology in early fourth-century Athens", *PCPhS*, 48 (2002) 102–19.
- MOSSMAN, J.,
- "A Life Unparalleled: Plutarch's Artaxerxes" in N. HUMBLE (ed.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*, Swansea: Classical Press of Wales, 2010, pp. 145–168.
- OSBORNE, C.,
- *Dumb beasts and dead philosophers: humanity and the humane in ancient philosophy and Literature*, Oxford, 2007.
- OSBORNE, R.,
- "The viewing and obscuring of the Parthenon frieze", *JHS*, 107 (1987) 98–105.
- PASCHALIS, M.,
- "The bull and the horse: animal theme and imagery in Seneca's Phaedra", *AJPh*, 115 (1994) 105–128.
- PELLING, C.,
- *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge, 1988.
- *Plutarch and History*, London, 2002.
- ROSEN, R.,
- "The Gendered Polis in Eupolis' Cities", in G. W. DOBROV (ed.), *The City as Comedy*, Chapel Hill and London, 1997, 149–76.
- SAID, S.,
- "Plutarch and the People in the *Parallel Lives*", in L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS, D. M. SCHENKEVELD, *The Statesman in Plutarch's Works. Volume I: Plutarch's Statesman and His Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*, Leiden: Brill, 2004, pp. 7–25.
- SORABJI, R.,
- *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- SPAWFORTH, A.,
- "The Pamphleteer Ephippus, King Alexander and the Persian Royal Hunt", *Histos*, 6 (2012) 169–203.
- SPENCE, I. G.,
- *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford, 1993.
- TRAPP, M. B.,
- "Plato's Phaedrus in second-century Greek literature" in D. A. RUSSELL (ed.), *Antonine Literature*, Oxford, 1990, pp. 141–73.
- TUPLIN, C. J.,
- "On the Track of the Ten Thousand", *REA*, 101 (1999) 331–366.

Storia di un'esegesi:
Nota a Plu., *Ser. Num.* 548B7-C4*

da

Stefano Amendola
Università di Salerno
stefano.amendola@alice.it

Abstract

Starting from Humanism this paper retraces the exegetical history of *ser. num.* 548B7-C4 and examines the semantic problems of the text. The main issue is the meaning of the verb ἀμύνεσθαι, whose semantic value is determined by the anecdote, just-mentioned by Timon, about the Spartan king Brasidas.

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

L'incipit
Nella *praefatio* alla
editio singularis del *De*
Sera numinis vindicta,
Daniel Wytttenbach¹ re-
spinge l'ipotesi che il testo dell'opuscolo,
come tràdito dai manoscritti, fosse

mutilo della parte iniziale². Il dialogo,
infatti, si apre *ex abrupto* con l'improvviso
allontanarsi di Epicuro (548B2: ὄχρε'
ἀπίων...), omonimo del fondatore del
Giardino³, personaggio che avrebbe do-
vuto e potuto essere uno dei protagonisti
della discussione. Costui, però, lascia

* Qui, come in tutte le citazioni seguenti, per il numero indicante le righe si fa riferimento all'edizione di M. POHLENZ, 1929 (ristampata nel 1972).

¹ *Nam primo quidem, ne dicam abruptum initium suas habere veneres, nihil ad ipsius disputationis integritatem requiras, cum qui colloquentes inducuntur, Epicureorum objectiones recitent (...) Sic non mutilus, sed omnibus partibus integer libellus est habendus:* D. WYTTENBACH, 1772, p. 3 delle *Animadversiones* (= D. WYTTENBACH, 1821, pp. 305-306).

² Cf. J.A. FABRICIUS, 1717, p. 357; J.J. REISKE, 1759, pp. 330-331 (= J.J. REISKE 1777, pp. 165-166).

³ I manoscritti hanno Ἐπίκουρος, mentre ἐπικούρειος, congettura di J.A. FABRICIUS, è stampato da M. POHLENZ, 1929, p. 394 e Y. VERNIÈRE, 1974, p. 130. Tra i moderni editori dell'opuscolo la lezione tràdita Ἐπίκουρος è conservata sia da PH. DE LACY-B. EINARSON,

in eredità agli altri interlocutori (Plutarco stesso, Timone, Olimpico e Patroclea) un *logos*, che viene inizialmente celato al lettore nella generica espressione incipitaria τοιαῦτα ... εἰπὼν (548A): l'inizio del trattato acquista così la funzione di svelare forme e contenuti di questo misterioso discorso, che verrà rivelato nelle sue caratteristiche essenziali grazie agli interventi degli altri personaggi⁴. Il *logos* epicureo viene qualificato come *stravagante* o *falso* (così Timone, 548C3), bollato quale *accozzaglia di parole priva di ordine, proprio di un uomo che, preso dall'ira e dalla rabbia, denigra la pronia divina* (così Plutarco-personaggio, 548C5-8). A Patroclea (548C9-11) spetta infine indicare l'argomento più grave e nocivo della critica epicurea alla divinità, ossia il presunto ritardo con cui castigherebbe i malvagi: così, all'inizio del secondo capitolo, Plutarco chiude un percorso narrativo che conduce il lettore dall'ini-

ziale e vago τοιαῦτα ... εἰπὼν fino alla 'rivelazione' del tema principale del trattato.

Il primo intervento di Timone

In questa costruzione retorica, che appare tanto ben congegnata da potersi ritenere assolutamente integra, riveste a mio avviso una peculiare importanza il già menzionato primo intervento di Timone: si devono infatti ad esso sia il superamento dell'incertezza, espressa da Patroclea, sulla possibilità o meno di poter proseguire la discussione in assenza di Epicuro (548B6-7: «ebbene, dobbiamo lasciar cadere il problema, o rispondere al discorso come se il suo autore fosse ancora qui con noi?») sia, conseguentemente, il prosieguo del dialogo.

Queste le parole del fratello maggiore di Plutarco, su cui desidero soffermarmi in questa sede:

ὑπολαβὼν δὲ ὁ Τίμων ἄλλ'
οὐδ' εἰ βαλὼν εἶπεν ἄπηλλάγη,

1959, p. 180 (cf. inoltre p. 175 e n.) sia da H. GÖRGEMANNS, 2003, p. 44 che in nota (p. 363 n. 1.1) segnala opportunamente come in *De facie in orbe lunae* Plutarco dia nome 'Aristotele' al personaggio che si fa portatore nel dialogo della posizione peripatetica: sull'Aristotele del *De facie* cf. recentemente P. DONINI, 2011, pp. 253-254 n. 15. Il parallelo con il *De facie* è richiamato già da H.A. FISCHER, 1973, p. 115 n. 13, dove lo studioso discute il termine ebraico *Apikoros*, trascrizione del nome greco Ἐπίκουρος, il cui significato sarebbe *miscredente, scettico* (cf. A. MOMIGLIANO, 1980, p. 452). Fischer ricorda inoltre Cic., *In Pis.*, XVI 37 (dove Cicerone bolla come epicureo Lucio Calpurnio Pisone, amico e patrono di Filodemo di Gadara, apostrofandolo quale *Epicure noster, ex hara producte, non ex schola*) e *In Pis.*, XXV 9 (dove si legge - ancora contro Pisone - *quid cessat hic homullus, ex argilla et luto fictus Epicurus*): in entrambi i casi il nome del maestro (Epicuro) viene impiegato da Cicerone per porre in ridicolo il presunto allievo (Pisone). La congettura di Fabricius in conclusione può forse ritenersi non necessaria: «le fait essentiel reste l'assignation d'origines épicuriennes aux arguments hostiles à la Providence» (F. FRAZIER, 2010, p. 2 n. 2).

⁴ Cf. *supra* n. 1. Cf., inoltre, recentemente, F. FRAZIER, 2010, pp. XI-XII.

καλῶς εἶχε περιορᾶν τὸ βέλος ἐγκείμενον. ὁ μὲν γὰρ Βρασίδης ὡς ἔοικεν ἐξελκύσας τὸ δόρυ τοῦ σώματος αὐτῷ τούτῳ τὸν βαλόντα πατάξας ἀνείλεν· ἡμῶν δὲ ἀμύνασθαι μὲν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ δῆπου τοὺς ἄτοπον ἢ ψευδῇ λόγον εἰς ἡμᾶς ἀφέντας, ἀρκεῖ δὲ αὐτοῖς πρὶν ἄψασθαι τὴν δόξαν, ἂν ἐκβάλλωμεν'.

Timone replicò: “Neanche nel caso che ci avesse colpito prima di fuggire si dovrebbe trascurare la freccia nella piaga! Brasida, a quanto si dice, si strappò la lancia dal corpo, e con quella colpì e uccise chi l’aveva ferito. Ma noi non abbiamo certo bisogno di difenderci da coloro che ci rivolgono discorsi assurdi e menzogneri: basta respingere le loro opinioni prima che ci tocchino”⁵.

Il testo riprodotto è quello offerto dalla maggioranza dei manoscritti e accolto concordemente dalle edizioni a stampa

fino al XVII secolo⁶. Dal punto di vista ecdotico, i primi e più rilevanti dubbi su questa paradossi risalgono a Reiske e a Wyttenbach (XVIII secolo), i quali si soffermano entrambi sull’ultima parte del brano (ἀρκεῖ δὲ αὐτοῖς πρὶν ἄψασθαι τὴν δόξαν, ἂν ἐκβάλλωμεν): se il primo propone di anticipare la particella ἂν scrivendo αὐτοῖς ἂν, πρὶν ἄψασθαι, τὴν δόξαν ἐκβάλλωμεν, il secondo sospetta invece di αὐτοῖς, suggerendo o di mutarne lo spirito e leggere αὐτοῖς o di espungerlo⁷. Che αὐτοῖς possa essere corrotto è ipotesi che si ritrova anche successivamente: Emperius ne propone la sostituzione con l’avverbio αὐθις, suggerendo «ἂν αὐθις deletο ἂν post δόξαν»⁸, soluzione adottata nella seconda edizione didotiana curata da Dübner⁹, il quale, peraltro, fin dalla prima del 1841, sostituisce il congiuntivo presente ἐκβάλλωμεν con il congiuntivo aoristo ἐκβάλωμεν¹⁰, che in seguito verrà indicato quale lezione dei codici **Ry N**²(o

⁵ Per maggiore chiarezza riporto da subito la traduzione italiana di G. GUIDORIZZI, 1982, p. 127, che si fonda sostanzialmente sull’edizione teubneriana di M. POHLENZ, 1929: da ciò naturalmente consegue che la traduzione di Guidorizzi presenti qualche scarto - seppur minimo - nella resa rispetto al testo che la precede. Tali differenze, tuttavia, saranno evidenziate e discusse nel corso di questo contributo

⁶ Questo testo si ritrova in *Ald.*, 1509, p. 421; *Basil.*, 1542, p. 355; H. ESTIENNE, 1572, p. 974; G. XYLANDER, 1574, p. 281; *Francofurtana*, 1599, p. 458 con minime differenze relative alla punteggiatura. È da segnalare inoltre che *Aldina*, *Basileense* e Xylander stampano erroneamente ἀπηλλάγη, mentre Estienne e la Francofortiana hanno il corretto ἀπηλλάγη.

⁷ J.J. REISKE, 1759, pp. 330-331 (= J.J. REISKE, 1777, pp. 165-166); D. WYTTEBACH, 1772, p. 3 delle *Animadversiones* (= D. WYTTEBACH, 1821, pp. 305-306).

⁸ A. EMERIUS, 1847, p. 332.

⁹ F. DÜBNER, 1868, p. 663.

¹⁰ F. DÜBNER, 1841, p. 663.

N¹) M e Y¹¹. Madvig corregge αὐτοῖς in αὐτοί, proponendo ἄρκει δ', αὐτοί, πρὶν ἄψασθαι τὴν δόξαν, ἂν ἐκβάλωμεν¹²: questa correzione (αὐτοί *pro* αὐτοῖς) si ritrova nelle edizioni teubneriane di Bernardakis e Pohlenz¹³; de Lacy ed Enairson stampano invece αὐτοῖς, come suggerito da Wyttenbach, scelta adottata anche dagli editori successivi¹⁴.

L'esegesi umanistica

Vincolata alle vicende di *constitutio textus* è la storia esegetica del passo, che appare forse ancor più tormentata di quella ecdotica: a partire dalle traduzioni umanistiche¹⁵ si possono infatti incontrare interpretazioni fortemente diver-

sificate. Non priva di evidenti errori è la prima traduzione latina dell'opuscolo plutarco, pubblicata nel 1513, con il titolo *De his qui tarde a numine corripuntur libellus*, ad opera di Willibald Pirckheimer:

*Suscipiens vero Timon, sed minime (infit) recte se habet protectio, si iaculans, imminentem nescit evitare sagittam. Brasidas etenim, ut cernere licet, evulsa e corpore hasta, eadem ipsa, iaculantem percutiens sustulit. Nos vero verbis temerariis ac mendacibus in nos emissis, repugnare operae precium haud est: sat erit, si opinionem istam intactam explodamus*¹⁶.

¹¹ Così si apprende dall'apparato di PH. DE LACY-B. EINARSON, 1959, p. 182, alla cui edizione si rinvia anche per i *sigla codicum*. Appare difficile determinare con certezza se l'intervento di Dübner si basi sulla conoscenza della lezione di un qualche testimone manoscritto (conoscenza non diretta, ma mediata dalle collazioni di un poco noto erudito greco, il cui cognome - stando al frontespizio dell'edizione dübneriana - sarebbe Kontos) oppure sia frutto dell'attività congetturale dell'editore, dato che l'edizione didotiana è priva di apparato critico: cf. a tal proposito S. MARTINELLI TEMPESTA, 2010, pp. 33-35.

¹² J.N. MADVIG, 1871, p. 646.

¹³ G.N. BERNARDAKIS, 1891, p. 417; M. POHLENZ 1929, p. 395. Entrambi gli editori però non menzionano in apparato Madvig: se Bernardakis segnala αὐτοί come proprio emendamento, Pohlenz attribuisce la correzione a Wilamowitz *secutus* Bernardakis.

¹⁴ PH. DE LACY-B. EINARSON, 1959, p. 182; Y. VERNIÈRE, 1974, p. 130; H. GÖRGEMANN, 2003, p. 44; F. FRAZIER, 2010, p. 3.

¹⁵ Cfr. R. AULOTTE, 1965, p. 28 n. 3. Del *De his qui tarde a numine corripuntur libellus* si hanno altre due edizioni: una stampata a Strasburgo nel 1514, l'altra a Norimberga nel 1523, in un volume che raccoglie anche le altre traduzioni latine di opuscoli plutarco realizzati da Pirckheimer (*De compescenda ira*, *De curiositate*, *De garrulitate*, *De vitanda usura*). La *versio* di Pirckheimer è inoltre ristampata (con correzioni: cf. *infra*) in H. ESTIENNE, 1572: la traduzione del *De sera numinis vindicta* si trova nel secondo volume delle *interpretationes* latine, pp. 196-231.

¹⁶ W. PIRCKHEIMER, 1513, senza numero di pagina (la stessa traduzione, senza alcuna modifica, è ristampata nel 1514 e nel 1523). Sempre nel XVI secolo la *versio* latina di Pirckheimer è tradotta in francese da J. MARCONVILLE, 1563, che così rende il passo:

Pirckheimer fraintende completamente il primo periodo: in particolare, è ipotizzabile che egli confonda l'aoristo passivo ἀπηλλάγη con il sostantivo ἀπαλλαγή, reso con *protectio*, così da compromettere la comprensione del passaggio¹⁷. Alcuni elementi di maggiore interesse - soprattutto al fine di un confronto con le interpretazioni successive - possono invece evidenziarsi nella traduzione dell'ultimo periodo:

Pirckheimer rende la proposizione ἡμῶν δ' ἀμύνασθαι μὲν οὐδὲν ἔργον ἐστί (...) con *Nos vero (...) repugnare operae precium haud est*, intendendo così *non vale la pena (operae pretium) opporsi (repugnare)* alle critiche audaci e menzognere di Epicuro: a Plutarco e agli altri protagonisti sarà sufficiente rigettare interamente (*intactam: senza toccarla, ossia senza discuterla*)¹⁸ l'opinione epicurea;

l'interprete sembra non tradurre αὐτοῖς, l'elemento più discusso a livello

ecdotico.

Ben diversa è la *traduzione* di Xylander:

*Sub haec Timon: Non sane ait, si coniecto in aliquem nostrum iaculo abiisset, iaculum inhaerens corpori negligere conveniebat. Brasidas quidem, ut fertur, hasta e suo extracta corpore eum ipsum perculit ac necavit, a quo in ipsum fuerat missa. nos quidem nullo negotio ulcisci possumus eos, qui absurdo et falso convicio nos impetunt: quod satis est a nobis profligari, ante quam attingat*¹⁹.

Il periodo εἰ βαλὼν ... ἀπηλλάγη è giustamente riferito da Xylander al comportamento di Epicuro ed il verbo ἀπηλλάγη è reso correttamente con *abiisset*. Relativamente ai punti già evidenziati nella traduzione di Pirckheimer, si può constatare che a) differente è l'interpretazione dell'espressione ἡμῶν ... οὐδὲν ἔργον ἐστί, resa con *nos quidem*

«Timon parlant en son reng dist, que la defence sembloit estre mal à propos quant celuy qui tiroit ne pouvoit destourner le dard lequel il veioyt venir, à l'exemple de Brasidas qui fut atteint en certaine partie de son corps d'une sagette laquelle il retira, et retorqua si vivement contre son ennemy qu'il le tua. Aussi ne nous est il maintenant besoing de faire cas des paroles vaines et frivoles que lon a temerairement contre nous proferées sans les debatre et repoulser, car il suffira de laisser ceste opinion sans la discuter» (p. 13^v). Sulla traduzione di Marconville cfr. R. AULOTTE, 1965, pp. 63-64.

¹⁷ La traduzione di Pirckheimer viene parzialmente corretta in H. ESTIENNE, 1572, dove si legge «Suscipiens vero Timon: Sed minime, inquit, pulchre factum fuerit, si etiam inultum relinquamus eum qui nobis infixio iaculo discessit. Brasidas etenim, ut cernere licet, evulsa e corpore hasta, eadem ipsa iaculantem percutiens, sustulit. Nos vero verbis temerariis ac mendacibus in nos emissis, repugnare operae precium haud est: sat erit, si opinionem istam intactam explodamus».

¹⁸ Pirckheimer con *intactam* sembrerebbe attribuire valore passivo al medio ἄμυνασθαι, che invece possiede significato attivo (cf. LSJ s.v.): cf. *infra attingat* di Xylander.

¹⁹ G. XYLANDER, 1570, p. 376.

nullo negotio possumus, ossia senza sforzo alcuno noi possiamo (...): per Xylander i protagonisti del *De sera* potrebbero facilmente vendicarsi (*ulcisci*) di Epicuro, che li ha assaliti con un discorso folle e menzognero (*absurdo et falso*); b) Xylander, traducendo *a nobis profligari*, sembrerebbe interpretare αὐτοῖς come retto da ἐκβάλλωμεν, nonostante l'ordo verborum, per l'eccessiva distanza tra pronome e verbo, sembri sconsigliare tale soluzione²⁰.

Due anni dopo la *versio latina* di Xylander viene pubblicata quella *gallica* di Amyot²¹, che così traduce il passo:

“...Voire mais, dit-il, si quelqu'un après nous avoir tiré et assené s'en alloit, encores ne seroit il pas bon de laisser son traict dedans nostre corps: car on dit bien que Brasidas aiant esté blessé d'un coup de iaveline à travers le corps, arracha luy mesme la iaveline de sa playe, et en

donna si grand coup à celuy qui la luy avoit lancée, qu'il l'en tua sur le champ: mais, quant à nous, il n'est pas question de nous venger de ceulx qui auroient osé mettre en avant parmy nous aucuns propos estrangers et faulx, ains nous suffit de les reietter arrière de nous, avant que nostre opinion s'y attache..

Nella resa di ἡμῶν ... ἀμύνασθαι ... οὐδὲν ἔργον ἐστὶ. Amyot si discosta sia da Pirckheimer sia - ancor più - da Xylander intendendo *quant à nous*, *il n'est pas question de ... venger*: secondo il dotto francese, l'obiettivo indicato da Timone ai propri compagni non deve essere il vendicarsi (*venger*, seguendo *ulcisci* di Xylander), ma piuttosto il *gettarsi alle spalle (rigettare)* le false argomentazioni di Epicuro. Riguardo ad αὐτοῖς, invece, l'interpretazione amyotiana non sembra discostarsi da quella di Xylander (*reietter arrière de nous = a nobis profligari*)²².

²⁰ Non si può escludere, tuttavia, che con *nobis profligari* Xylander possa aver reso il solo ἐκβάλλωμεν.

²¹ J. AMYOT, 1572, p. 258^r. Su Amyot traduttore di Plutarco cf. recentemente O. GUERRIER-F. FRAZIER, 2013, pp. 187-202. Sulla diversità di approccio ermeneutico di Xylander e Amyot ad alcuni passi del *De sera numinis vindicta* cf. inoltre M. TAUFER, 2013, pp. 433-438.

²² Differentemente sia da Pirckheimer sia da Xylander, Amyot, traducendo πρὶν ἄρασθαι τὴν δόξαν in «avant que nostre opinion s'y attache» (il pericolo per Plutarco e gli altri risiederebbe in un loro possibile concordare con l'opinione epicurea), riferisce il sostantivo δόξα non al logos epicureo, ma al pensiero/mente di Timone e compagni, una scelta interpretativa che, sebbene minoritaria, si ritrova anche nei secoli successivi (cf. *infra* le interpretazioni di Peabody, Méautis e Vernière). Ritengo però maggiormente credibile che all'interno del paragone plutarcheo tra le parole epicuree e le armi da lancio (cf. i precedenti sostantivi βέλος e δόρυ) il sostantivo δόξα, 'caricato' di un'accezione negativa (*opinione fallace*), riprenda il precedente ἄτοπον ἢ ψευδὴ λόγον, il discorso che Epicuro ha scagliato contro i suoi avversari, come si scaglia una freccia o una lancia (cf.

La traduzione francese potrebbe però riflettere, più o meno esplicitamente, i dubbi nutriti dall'umanista sulla correttezza del testo vulgato; si deve a tal proposito evidenziare che in una copia dell'edizione basileense del 1542, annotata da Amyot e oggi conservata presso la Bibliothèque nationale de France - si possono leggere due correzioni proposte in margine dall'umanista francese relative al nostro passo²³:

548C2, ἡμῖν per ἡμῶν: Amyot anticipa Madvig, a cui questa correzione viene attribuita in apparato da Pohlenz²⁴. La traduzione «mais, quant à nous, il n'est pas question de nous venger ...» potrebbe in effetti rimandare ad un testo con il pronome ἡμῖν interpretato come dativo di relazione o d'interesse (*quant à nous* = *per quanto ci riguarda*), sciolto dalla successiva espressione οὐδὲν ἔργον ἐστί, come evidenziato dalle virgole, che nella *versio gallica* rendono *quant à nous* una sorta d'inciso parentetico;

548C4, *forte* αὐτῶν per αὐτοῖς: Amyot sarebbe dunque il primo a sospettare di αὐτοῖς, precedendo Reiske e Wytttenbach (cf. *supra*). Traducendo «reietter arrière de nous ...» l'umanista potrebbe voler rendere un costrutto più lineare e consueto, ossia ἐκβάλλειν con genitivo di separazione/allontanamento (αὐτῶν).

Il contributo di Daniel Wytttenbach

La breve ricognizione compiuta su alcune tra le prime traduzioni del *De sera* mostra come già nel XVI secolo emergano le più significative questioni ecdotiche ed esegetiche del passo qui discusso (1. il valore da attribuire a ἡμῶν ... οὐδὲν ἔργον ἐστί ..., espressione interpretata in maniera differente da Pirkheimer, Xylander e Amyot; 2. la genuinità o meno di αὐτοῖς). Non è certo un caso che a rispondere a questi quesiti sollevati in età umanistica sia Wytttenbach, la cui opera plutarchea «può a buon diritto essere considerata una sorta di summa di tutti gli sforzi critici ed ecdotici compiuti sino alla seconda metà del Settecento a partire dall'*editio princeps* del 1509 (...)»²⁵. Nell'edizione del solo *De sera*, pubblicata nel 1772, lo studioso svizzero traduce così il brano:

Sub haec Timon, Non sane, ait, si coniecto in aliquem nostrum jaculo abiisset, jaculum inhaerens corpori negligere conveniebat. Brasidas quidem, ut fertur, hasta e suo extracta corpore, eum ipsum perculit ac necavit, a quo in ipsum fuerat missa: nos vero non est quod eos ulciscamur qui falsam atque insolentem sententiam in nos velut immiserunt;

LSJ s.v. ἀφίημι: «*send forth, discharge, of missiles*») e che Plutarco e soci non devono far giungere a bersaglio (ᾗψασθαι, sul cui significato cf. *infra*).

²³ Tali *marginalia* mi sono stati segnalati da Françoise Frazier, che ringrazio sentitamente.

²⁴ J.N. MADVIG, 1871 p. 646.

²⁵ Così S. MARTINELLI TEMPESTA, 2010, p. 8.

*quam ejici e nobis satis est, priusquam radices agere queat*²⁶.

Alla già ricordata posizione dello studioso riguardo al pronome αὐτοῖς di 548C4, è opportuno ora aggiungere anche la nota di commento dedicata all'espressione ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ:

*Itaque ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ accepit (scilicet Xylander) pro non difficile est nobis; qua quidem significatione saepius occurrit, sed nunquam cum genitivo personae, semper cum dativo. Haec ergo si germana esset interpretatio, ἡμῖν non ἡμῶν scripsisset Plutarchus (...) ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ h. l. notat nostrum non est, vel, non est necesse nobis (...)*²⁷.

Wytttenbach si distanzia chiaramente dall'interpretazione di Xylander ed interpreta ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ con *nostrum non est* o *non est necesse nobis*: questa esegesi non sembra molto dissimile da quelle già avanzate da Pirckheimer (*nos ... operaeprecium haud est ...*) e soprattutto da Amyot (*quant à nous, il n'est pas question de...*).

Nel 1797, anno di pubblicazione del terzo volume della sua edizione oxoniense dei *Moralia*, Wytttenbach riscrive la parte

conclusiva della sua traduzione:

*... nos vero non est quod ulciscamur eos qui falsam et insolentem in nos sententiam emisunt; quam nobis rursum ejicere satis est antequam radices agat*²⁸.

Rispetto all'interpretazione precedente, la modifica principale risiede nel valore assegnato ad αὐτοῖς (o αὐτοῖς, come proposto in nota dall'editore): tradotto prima con *e nobis* e considerato quindi come complemento di allontanamento in regime con *ejici*, il pronome è invece reso semplicemente con *nobis*, da riferirsi però all'impersonale *satis est*.

Nel XIX secolo questa seconda traduzione di Wytttenbach viene ristampata senza alcuna modifica in entrambe le edizioni didotiane di Dübner, sebbene in quella del 1868 lo studioso accolga l'intervento di Emperius (cf. *supra*) e stampi ἀρκεῖ δ' ἂν αὐθις, πρὶν ἄψασθαι τὴν δόξαν, ἐκβάλλωμεν²⁹: a tal proposito è forse legittimo domandarsi se alla base della congettura di Emperius, con αὐτοῖς sostituito dall'avverbio αὐθις, non vi sia proprio l'interpretazione di Wytttenbach, dove si ha *rursum*, di cui αὐθις potrebbe rappresentare il corrispettivo greco³⁰.

²⁶ D. WYTTTENBACH, 1772, pp. 2-3.

²⁷ D. WYTTTENBACH, 1772, pp. 10-11 delle *Animadversiones* (= D. WYTTTENBACH, 1821, pp. 314-315).

²⁸ D. WYTTTENBACH, 1797, p. 214.

²⁹ F. DÜBNER, 1841 e 1868, p. 663. Sulle diverse edizioni di Dübner cf. S. MARTINELLI TEMPESTA, 2010, pp. 33-35 (in particolare si veda p. 33 n. 81).

³⁰ Anche a 556B5 la congettura περιμανής, avanzata sempre da Emperius e accolta dalla totalità

Tra fine settecento e ottocento vanno ancora ricordate le traduzioni in francese e inglese ad opera di Ricard e Peabody:

Si en nous quittant il eût percé d'une flèche quelqu'un de nous, n'ôterions-nous pas bien vite le trait dont il l'aurait blessé? Brasidas, dit-on, atteint d'un javelot, l'arracha à l'instant même, en frappa son ennemi et l'abattit à ses pieds. Pour nous, sans penser à nous venger de ceux qui ont voulu jeter dans notre âme des opinions fausses et ridicules, qu'il nous suffise de les en arracher avant, qu'elles aient eu le temps d'y prendre racine³¹.

If he threw a javelin at us as he went away, it certainly would not be well for us to take no notice of the weapon still sticking in our sides. Brasidas, indeed, as we are told, drew out the spear from his own body, and killed with it the man who had hurled it at him. But it is no concern of ours to retaliate on those who fling at us misplaced and false reasoning; it is enough for them if we reject their arguments before they affect our belief³².

Da un confronto con l'esegesi di Wytttenbach si può notare come i due interpreti concordino con l'editore oxoniense nel leggere ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ quale espressione indicante la 'non-necessità' di compiere una determinata azione (Wytttenbach: ... *nos vero non est quod ulciscamur...*; Ricard: *Pour nous, sans penser à nous venger...*; Peabody: ... *it is no concern of ours to retaliate...*). Diverse invece le soluzioni adottate per ἀρκεῖ αὐτοῖς / αὐτοῖς: se l'esegeta francese con *qu'il nous suffise* potrebbe rinviare ad ἀρκεῖ ... αὐτοῖς proposto da Wytttenbach, quello inglese, scrivendo *it is enough for them*, sembra intendere il tradito αὐτοῖς quale dativo di relazione o svantaggio (αὐτοῖς = *for them: per loro, nei loro confronti*). Un'esegesi simile a quella di Peabody si ritrova già nel commento *ad locum* di Hackett, che difende αὐτοῖς interpretato come *dativus incommodi*: il senso probabile del passo sarebbe "but it is not necessary for us certainly to have revenge on those who have directed an absurd or false discourse against us, but it is sufficient for them, if we expel the sentiment before it has fastened itself upon us"³³.

degli editori moderni, sembra ricalcare *effusior* che si legge nella *versio* di Xylander (per una più ampia trattazione mi sia consentito rimandare a S. AMENDOLA, 2006, pp.13-25).

³¹ D. RICARD, 1787, p. 143 (= D. RICARD, 1844, pp. 1-2).

³² A.P. PEABODY, 1885, p. 2.

³³ H.B. HACKETT, 1844, pp. 77-78. Ad Hackett si deve inoltre un significativo quanto raro tentativo di analisi complessiva dell'intervento di Timone, un'esegesi 'dimenticata' che mi pare opportuno recuperare. Secondo lo studioso Plutarco, instaurando un parallelo tra la freccia/lancia e l'ignoto discorso di Epicuro, procederebbe *a minore ad maius*, evidenziando così come le argomentazioni epicuree, che corrompono mente e anima, siano potenzialmente

L'esegesi recente: XX e XXI secolo

Numerose sono le traduzioni pubblicate del *De sera* negli ultimi due secoli: di seguito riporto le interpretazioni del passo in discussione, limitatamente all'ultima parte, ossia quella in cui sono emersi i maggiori dubbi interpretativi.

- Prickard 1918: "Now perhaps it is no business of ours to punish those who have discharged a monstrous or a false argument at us; enough if we eject it from ourselves before it has taken hold."³⁴;
- Méautis 1935: "Pour nous ce n'est sans doute pas difficile de nous défendre contre ceux qui lancent contre nous des paroles incongrues ou mensongères. Il nous suffit de les rejeter avant même d'y avoir attaché notre attention."³⁵;
- Ziegler 1952: "Wir hingegen haben es wohl nicht nötig, uns gegen diejenigen, die eine ungereimte oder unwahre These auf uns losgelassen haben, zur Wehr zu setzen, sondern es genügt, wenn wir selbst die Meinung, bevor sie sich in uns festsetzen kann, ausscheiden."³⁶;
- De Lacy-Einarson 1959: "It is, however, no business of ours to strike back at those who have let fly at us an absurd or false argument; for us it is enough to get rid of the doctrine before it becomes lodged in us."³⁷;
- Vernière 1974: "Pour nous, à vrai dire, point n'est besoin même de nous défendre contre les absurdes mensonges qu'on nous lance: il nous suffit de les rejeter sans attendre qu'ils aient pénétré notre entendement."³⁸;
- Guidorizzi 1982: "Ma noi non abbiamo certo bisogno di difenderci da coloro che ci rivolgono discorsi assurdi e menzogneri: basta respingere le loro opinioni prima che ci tocchino."³⁹;
- Aguilar 1996: "Nosotros no tenemos por qué defendernos de quienes nos lanzan un discurso absurdo y mentiroso. Nos basta con rechazarlo antes de que nos toque."⁴⁰;

più pericolose di armi che possono ferire esclusivamente il corpo. L'aneddoto di Brasida - continua Hackett - insegna come debba reagire chi vede assaliti i propri principi morali: l'*exemplum* dello spartano, però, non può essere imitato; sarà quindi una *vendetta sufficiente* smascherare immediatamente le argomentazioni del proprio avversario e contrastarne gli effetti che possono provocare in chi le ascolta.

³⁴ A.O. PRICKARD, 1918, p. 175.

³⁵ G. MÉAUTIS, 1935, pp. 75-76.

³⁶ K. ZIEGLER, 1952, p. 170.

³⁷ PH. DE LACY-B. EINARSON, 1959, pp. 181-183.

³⁸ Y. VERNIÈRE, 1974, p. 131.

³⁹ G. GUIDORIZZI, 1982, p. 127.

⁴⁰ R.M. AGUILAR, 1996, p. 116.

- Görgemanns 2003: "Wir dagegen haben es gar nicht nötig, unsere Gegner niederzuringen, die ja nur absurde oder falsche Argumente gegen uns schleudern; es genügt, wenn wir die Vorstellung, die sie vertreten, von unserem eigenen Geist abschütteln, bevor sie dort ihre verderbliche Wirkung entfalten kann."⁴¹;
- Frazier 2010: "Pour nous, je pense, ce n'est pas de riposte contre ceux qui nous ont décoché un discours étrange et faux qu'il est question: il nous suffit d'écarter cette opinion sans attendre qu'elle nous ait atteints."⁴².

Confrontando tra loro queste diverse esegesi è possibile ricavare ulteriori riflessioni sulle criticità interpretative finora evidenziate: a) tutti gli esegeti, ad eccezione di Méautis, che recupera l'interpretazione di Xylander, concordano con Wytttenbach nell'attribuire al sintagma il significato di *non è nostro dovere, necessità/bisogno*; b) una significativa diversificazione si riscontra nella traduzione di ἀμύνασθαι: se Méautis, Ziegler, Vernière, Guidorizzi e Aguilar assegnano all'infinito il significato di *difendere*, gli

altri traduttori moderni propendono per un'accezione più marcatamente ostile (Prickard: *punish*; de Lacy-Einarson: *strike back*; Görgemanns *niederzuringen*; Frazier: *riposte contre*); c) i soli Ziegler e Guidorizzi operano sul testo stabilito da Pohlenz, dove, come detto, si ha αὐτοῖς per αὐτοῖς; gli altri interpreti traducono αὐτοῖς suggerito da Wytttenbach.

Se i punti (a) e (c) evidenziano come ecdotica ed esegesi moderne siano ancora debitorie al lavoro settecentesco di Wytttenbach, il dubbio interpretativo relativo ad ἀμύνασθαι - punto (b) - viene sollevato proprio a partire dalle traduzioni novecentesche, considerato che fin dalla vulgata di Xylander ad affermarsi è il solo significato di vendicarsi (*ulcisci* Xylander e Wytttenbach, *venger* Amyot e Ricard, *retaliate* Peabody)⁴³.

Verso un'interpretazione complessiva

Anche al fine di meglio determinare valore e funzione del verbo ἀμύνασθαι mi pare opportuno avanzare un'analisi complessiva della struttura in cui Plutarco sembra aver organizzato l'intervento di Timone: esso è incentrato

⁴¹ H. GÖRGEMANNS, 2003, p. 45.

⁴² F. FRAZIER, 2010, pp. 3-5.

⁴³ In realtà, i significati di *difendersi* e *vendicarsi* coesistono nella traduzione di J. PHILLIPS, 1704, p. 141: "But as for our selves, with far less Difficulty may we defend, with far more Ease may we revenge our selves on them that pelt us with absurd and fallacious Reasonings (...)". Questa traduzione viene poi corretta in W.W. GOODWIN, 1871, p. 140, dove si legge "But as for ourselves, we surely have no need to revenge ourselves on them that pelt us with absurd and fallacious reasonings (...)".

sul paragone tra il *logos* di Epicuro e la freccia/lancia⁴⁴, che viene istituito dal Cheronese mediante il ricorso a espressioni ed immagini di valenza proverbiale.

Nel periodo ἀλλ' οὐδ' εἰ βαλὼν ... ἀπηλλάγη, καλῶς εἶχε περιορᾶν τὸ βέλος ἐγκείμενον la prima frase rinvia al detto βαλὼν φεύξεσθαι οἶει, registrato in Zenob. II 71, Diogen. Vind. II 3, Apost. IV 83: il breve *interpretamentum* paremiografico ἐπὶ τῶν κακόν τι δρασάντων καὶ οἰομένων ἐκφυγεῖν⁴⁵ spiega come il proverbio si impieghi a proposito di un comportamento certamente negativo, da condannare. In età umanistica Erasmo, nella più ampia spiegazione di *Adag. I i 5 (infixo aculeo fugere)*⁴⁶, sottolinea come il motto si attagli non soltanto a chi ha concretamente compiuto una malefatta (τῶν κακόν τι δρασάντων del commento dei paremiografi), ma anche a chi abbandona una conversazione dopo aver pronunciato qualcosa di ingiurioso così da non dover difendere quanto detto:

Βαλὼν φεύξεσθαι οἶει; *id est Iaculo immisso fugituum te putas? Metaphora proverbialis, ubi quis dicto convitio seu maleficio quopiam peracto statim subducit sese, ne vel tueri cogatur quod dixerit aut ne mutuum recipiat (...)*⁴⁷.

L'impiego dell'espressione appare funzionale a bollare negativamente l'epicureo quale interlocutore malevolo, autore di un discorso che, sebbene quasi totalmente ignoto, non può che essere menzognero e offensivo. Per questo motivo il *logos* epicureo non va ignorato, come non va ignorata la freccia che si è conficcata nel bersaglio (ἐγκείμενον): vi è dunque la necessità di una reazione, di una risposta efficace. Questa necessità è illustrata con il celebre esempio di Brasida (ὁ μὲν γὰρ Βρασίδας ... ἀνείλεν), che prosegue il parallelo tra discussione e combattimento, tra parole e armi da getto (prima τὸ βέλος, *la freccia*, poi τὸ δόρυ, *l'asta*) e possiede anch'esso un evidente valore proverbiale. Un'interessante chiave di lettura per l'aneddoto sul sovrano di Sparta è offerta nuovamente

⁴⁴ Di questa comparazione D. WYTTEBACH, 1772, p. 3 delle *Animadversiones* (= D. WYTTEBACH, 1821, pp. 305-306), loda la "eximia ... elegantia".

⁴⁵ "Per quelli che compiono un'azione malvagia e pensano di fuggire": traduzione italiana in E. LELLI, 2006, p. 119.

⁴⁶ ASD, 1993, pp. 117-188.

⁴⁷ "Svignarsela dopo aver fatto partire il colpo. È una metafora proverbiale riferita al comportamento di uno che, dopo aver proferito un'ingiuria o commesso qualche malefatta, subito dopo si sottrae, per non essere costretto a sostenere quanto ha detto o a subire un pari trattamento": traduzione italiana in E. LELLI, 2013, p. 99. L'umanista, a conferma di questo valore dell'espressione, cita, oltre al *De sera*, passi di tre dialoghi platonici contenenti l'esortazione rivolta ad uno dei personaggi affinché non lasci improvvisamente la discussione in atto: si tratta di Pl., *Smp.* 189B-C; *Phdr.* 91C; *Rep.* I 344D.

dagli *Adagia* erasmiani. L'atto eroico di Brasida, narrato da Plutarco sia nel *De sera* sia negli *Apophthegmata regum et imperatorum* e negli *Apophthegmata Laconica* (190B e 219C: Ἐν δὲ μάχῃ διὰ τῆς ἀσπίδος ἀκοντισθεὶς καὶ τὸ δόρυ τοῦ τραύματος ἐξελκύσας αὐτῷ τούτῳ τὸν πολέμιον ἀπέκτεινεν⁴⁸) viene infatti citato dall'umanista nell'ampio commento in *Adag.* I i 51, *Suo sibi hunc iugulo gladio, suo telo*⁴⁹:

*Tradit Plutarchus Brasidam
ducem educto e corpore telo eo-
dem confodisse eum, qui miserat*⁵⁰.

Secondo la spiegazione erasmiana l'espressione è da riferirsi a *qui suis ipsius dictis revincitur aut qui suopte invento dolove capitur; denique in quem quocunque modo seu dictum seu factum retorquetur, quod ab ipso profectum sit, veluti si quis exemplo Protagorae antistrephon dilemma in eum, qui proposuerit, retorqueat*⁵¹. Per Erasmo, dunque, *uccidere qualcuno con la sua*

stessa lancia (come ha fatto appunto Brasida) equivale in una discussione a *ritorcere contro qualcuno i suoi stessi argomenti*. Ed è quasi certamente questo il valore attribuito all'episodio di Brasida anche dal Timone plutarcheo, forse ipotizzando, solo inizialmente, che si possa rivolgere contro Epicuro il discorso che questi ha appena terminato.

La frase successiva (ἡμῶν δ' ἀμύνασθαι μὲν ... ἀφέντας) 'adeguata' però l'*exemplum* di Brasida alle reali esigenze/possibilità di Plutarco e compagni. L'espressione ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ è infatti funzionale a descrivere quanto compiuto dallo Spartano come qualcosa di inimitabile: il discusso costruito evidenza come non sia *compito* per Plutarco e compagni (ἡμῶν οὐδὲν ἔργον) ripetere l'impresa di Brasida, che acquista un valore paradigmatico proprio dall'essere irripetibile. Al contempo l'infinito ἀμύνασθαι, retto appunto da ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ, riassume l'intera azione eroica di Brasida (composta da ben tre

⁴⁸ I due testi sono quasi del tutto simili: riporto qui quello di 190B; in 219C si ha invece ἐν δὲ τινὶ μάχῃ. La battaglia, non specificata da Plutarco, è probabilmente quella di Anfipoli (422 a.C.).

⁴⁹ ASD, 1993, pp. 166-168.

⁵⁰ ASD, 1993, p. 166 ("Plutarco tramanda che il generale Brasida, dopo essersi tirata fuori dal corpo una lancia, con quella stessa aveva trafitto chi gliel'aveva lanciata addosso": traduzione italiana in E. LELLI, 2013, p. 147). Erasmo riporta l'episodio anche nei suoi *Apophthegmata*: [160] 60 *In praelio quodam per clypeum vulneratus, eduxit hastam e vulnere et eadem hostem interemit qui vulneraverat. Pulcherrimum est inimicum suis ipsius armis opprimere. Hoc apophthegma non est.* (ASD, 2010, p. 98).

⁵¹ ASD, 1993, p. 166 («Si dice che "viene ucciso con la sua spada o con la sua lancia" chi resta impaniato nelle sue stesse parole o intrappolato a seguito di una sua iniziativa o di un inganno, e infine colui contro il quale in qualsiasi modo ricade un detto o un fatto che sia partito da lui: come se, seguendo l'esempio di Protagora, uno ritorce un argomento a doppio taglio contro colui che l'ha proposto...»: traduzione italiana in E. LELLI, 2013, p. 147).

momenti, scanditi dai verbi ἐξεκύσας, πατάξας e ἀνεῖλεν), ossia l'aver ucciso il proprio nemico con la stessa lancia con cui era stato colpito. Il verbo ἀμύνασθαι non può significare semplicemente *difendersi*, considerato che il re spartano non si è affatto difeso, venendo finanche ferito dal colpo del nemico: esso varrà piuttosto vendicarsi (*ulcisci* di Xylander, cf. *supra*) o, ancor meglio, *rivalersi*, *ripagare con la stessa moneta* l'avversario, ossia ritorcendo contro di lui la sua stessa arma. Ed è con questo significato che l'infinito ἀμύνασθαι è nuovamente impiegato poco dopo all'interno di una citazione tucididea (III 38,1), che viene richiamata per ben due volte nel *De sera*, la prima da Patroclea (548D8-9: ἀμύνασθαι τῷ παθεῖν ... ὅτι ἐγγυτάτω κείμενον), la seconda dallo stesso Plutarco (551A4: ἐγγυτάτω τὸ ἀμύνασθαι τῷ παθεῖν)⁵². Posto in stretta relazione con παθεῖν (ἐγγυτάτω), *soffrire un colpo o un'offesa*, ἀμύνασθαι non può che indicare il *vendicarsi*, inteso come il castigo, la punizione che s'inflette ad altri in contraccambio a seguito del colpo ricevuto o dell'offesa patita: appare evidente come il verbo così inteso

esprima un concetto chiave dell'intero trattato, quel *rivalersi* che viene appunto illustrato con l'esempio di Brasida.

A ulteriore conferma del valore 'commutativo' insito nel verbo ἀμύνασθαι in 548C2 mi appare opportuno ricordare due passi di età bizantina (il primo appartenente ai *Materiali per una storia* di Niceforo Briennio, il secondo all'orazione 16 di Niceta Coniata), che appaiono riprendere - riadattandolo e in un certo senso abbreviandolo - il racconto plutarco su Brasida⁵³:

Niceforo Briennio 2.13,7-9 (ed. P. GAUTIER, 1975, p. 163): ὁ δ' ἐκεῖθεν τὸ βέλος ἐλκύσας αὐτῷ τούτῳ τὸν βάρβαρον, καθάπερ ὁ Βρασίδης πάλαι, ἡμύνατο.

Niceta Coniata OE 172.7-10 (ed. J. VAN DIETEN, 1972, p. 172): (...) καὶ ἀναιρῶν πολλῶ τοῦ Βρασίδου νεανικώτερος ὃς ἐξεκύσας δόρυ τοῦ σώματος αὐτῷ τούτῳ τὸν βαλόντα ἡμύνητο.

Si noti come sia Niceta sia Niceforo impieghino, recuperandolo probabilmente dal testo del *De sera*⁵⁴, il verbo

⁵² Opportunamente F. FRAZIER, 2010, pp. 5 e 19, nel tradurre ἀμύνασθαι nei tre passi citati impiega costantemente il sostantivo *riposte*, ossia *risposta*, ma anche *reazione* e *contrattacco*.

⁵³ In entrambi i testi bizantini il riferimento all'impresa di Brasida è funzionale ad esaltare l'eroismo di un personaggio: in Niceforo si tratta del mercenario alano Arabate, in Niceta dello stesso imperatore Teodoro Lascari, a cui l'orazione è dedicata.

⁵⁴ Per il testo di Niceta *ser. num.* 550B-C è il solo passo plutarco segnalato nell'apparato delle fonti di J. VAN DIETEN, 1972, p. 172 (sulla presenza plutarco in Niceta cf. recentemente A. CATANZARO, 2013, pp. 111-117, in part. p. 113). Diversamente L. NEVILLE, 2012, p. 43, che ritiene la comparazione tra Brasida e Arabate una prova primaria di una familiarità di Niceforo con il *corpus* plutarco, segnala come unica fonte dell'aneddoto

ἀμύνασθαι lì dove in Plutarco si ha πατάξας ἀνεῖλεν (*De sera*) e ἀπέκτεινε (*Apoph. reg. imp.* e *apoph. lac.*): anche nei testi bizantini il verbo, costruito con l'accusativo, indica il contrattaccare di Brasida e non il suo difendersi.

Venendo alla parte conclusiva dell'intervento di Timone, essa svela in che modo, secondo il genere di Plutarco, dovrebbero realmente comportarsi i partecipanti alla discussione, i quali non devono/possono né ignorare le parole di Epicuro né ritorcerle contro quest'ultimo: i verbi περιτοῶν e ἀμύνασθαι rappresentano due azioni 'estreme', entrambe per motivi opposti non adatte a Plutarco e compagni. Se la prima (περιτοῶν) appare totalmente negativa e quindi assolutamente da evitare, la seconda, ἀμύνασθαι è sì pienamente positiva, ma tuttavia è ugualmente inattuabile, dato che è propria di uomini straordinari come il ricordato Brasida.

Tra questi due estremi un *tertium* è rappresentato dalla proposta finale di Timone: (...) πρὶν ἄψασθαι τὴν δόξαν ἂν ἐκβάλλωμεν. I verbi ἐκβάλλειν e ἄπτεισθαι, il cui impiego con armi da lancio è già attestato e.g. nell'*Iliade*⁵⁵, consentono a Plutarco di continuare ancora la comparazione tra l'opinione epicurea e la lancia, ma con una evidente differenza di significato rispetto agli altri precedentemente utilizzati da Timone. Ἐκβάλλειν indica il semplice *gettare in terra, respingere/allontanare* immediatamente⁵⁶ il discorso di Epicuro senza la necessità di "rispedirlo al mittente", provando a colpire a propria volta l'avversario, azione cui fanno invece riferimento sia πατάξας ἀνεῖλεν sia ἀμύνασθαι. La frase πρὶν ἄψασθαι, inoltre, si 'contrappone' alle precedenti espressioni βέλος ἐγκείμενον e ἐξελέκυσας τὸ δόρυ τοῦ σώματος, evidenziando come le parole epicuree vadano

sul re Spartano Plu. *Apophth. Lac.* 219C10, tralasciando invece il passo del *De sera*, da cui Niceforo (come Niceta) può aver 'recuperato' il verbo ἀμύνασθαι. Purtroppo mi pare opportuno segnalare che l'infinito presente ἀμύνεσθαι compare in *Apophth. reg. et imp.* 190B4 e *Apophth. Lac.* 219C8 all'interno del primo aneddoto riportato su Brasida. In esso si narra come il sovrano, morso da un topo nascosto tra i fichi, lasci fuggire il piccolo animale e, rivolgendosi a chi era con lui, affermi οὐδὲν οὕτως ... μικρόν ἐστιν, ὃ μὴ σφύζεται τολμῶν ἀμύνεσθαι τοὺς ἐπιχειροῦντας, ossia *non c'è animale così piccolo da non salvarsi se osi attaccare a sua volta chi lo assale*. Anche qui ἀμύνεσθαι mi sembra indicare non una difesa, ma un contrattacco e anche in questo caso non solo G. XYLANDER, 1570, p. 200, ma lo stesso Erasmo, sia nei suoi *Apophthegmata* (ASD, 2010, p. 98) sia in *Adag.* II v 32 (*Manu fingere*: ASD, 2005, p. 426), dove l'aneddoto è ripreso, traducono *ulcisci*.

⁵⁵ Cf. *Il.* 8.67 (ἀμφοτέρων βέλε' ἤπτετο); 14.419 (χειρὸς δ' ἐκβαλεν ἔγχος ...); 17.631 (τῶν μὲν γὰρ πάντων βέλε' ἄπτεται ὅς τις ἀφήη ...).

⁵⁶ Il congiuntivo aoristo ἐκβάλλωμεν, stampato per la prima volta da Dübner e confermato da parte della tradizione manoscritta (cf. *supra*), è da preferirsi al congiuntivo presente ἐκβάλλωμεν, in quanto il suo valore aspettuale esprime efficacemente la puntualità/immediatezza con cui i partecipanti alla discussione devono sbarazzarsi dell'opinione epicurea.

respinte immediatamente, prima che esse possano raggiungere il bersaglio (ferendo Plutarco e soci), come invece accade alla freccia e alla lancia citate proverbialmente da Timone, che giungono entrambe a colpire l'obiettivo. È perciò facile notare come quanto proposto da Timone sia ben diverso da quanto esemplificato con l'aneddoto proverbiale di Brasida (ritorcere contro Epicuro le sue stesse parole): se l'espressione ἡμῶν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ (...) ha evidenziato l'impossibilità per i protagonisti del dialogo di seguire l'esempio dello spartano (cf. *supra*), ἀρκεῖ αὐτοῖς - con il pronome riflessivo che richiama il precedente ἡμῶν - introduce a sua volta la proposta di una reazione che, pur non essendo eroica come quella di Brasida, è sufficientemente opportuna e adeguata per Plutarco e compagni (αὐτοῖς).

In conclusione, in base alle considerazioni fin qui svolte, proporrei di stampare il passo discusso come già de Lacy-Enairson:

ὕπολαβὼν δὲ ὁ Τίμων ‘ἀλλ’ οὐδ’ εἰ βαλὼν’ εἶπεν ‘ἀπηλλάγη, καλῶς εἶχε περιορᾶν τὸ βέλος ἐγκείμενον. ὁ μὲν γὰρ Βρασίδης ὡς ἔοικεν ἐξελκύσας τὸ δόρυ τοῦ σώματος αὐτῷ τούτῳ τὸν βαλόντα πατάξας ἀνεῖλεν· ἡμῶν δὲ ἀμύνασθαι μὲν οὐδὲν ἔργον ἐστὶ δήπου τοὺς ἄτοπον ἢ ψευδῆ λόγον εἰς ἡμᾶς ἀφέντας, ἀρκεῖ δὲ αὐτοῖς πρὶν ἄψασθαι τὴν δόξαν ἂν ἐκβάλλωμεν’.

e di tradurre:

Timone rispose: “Neppure se, si fosse allontanato” disse “dopo averci colpito sarebbe giusto non preoccuparsi della freccia che rimane conficcata. Brasida, infatti, come si racconta, tirò fuori la lancia dal suo corpo e sempre con quella colpì e uccise chi l’aveva ferito (chi l’aveva scagliata): ma non è nostro compito rivalerci su chi ci scaglia contro un discorso folle o fallace, a noi di certo basta confutare tale opinione prima che ci colpisca.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR, R.M.,
 - Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, introducciones, traducciones y notas por R. M. Aguilar, VIII, Madrid, 1996.
 ALD. 1509,
 - *Plutarchi Opuscula LXXXII. Index Moraliū omnium, et eorum quae in ipsis tractantur, habetur hoc quaternione. Venetiis*, 1509.
 AMENDOLA, S.,
 - “Nota esegetica a Plut. *ser. vind.* 556B”, *Paideia*, 61 (2006) 13-25.
 AMYOT, J.,
 - *Les oeuvres morales et meslées de Plutarque*, traduites du grec en français, par Messire Jacques Amyot, Paris, 1572.
 ASD
 - *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, II.1 (*Adagia* 1-500; edd. M.L. van Poll-van de

- Lisdonk – M. Mann Phillips – Chr. Robinson), Amsterdam [etc.], 1993.
- *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, II.3 (*Adagia* 1001-1500; ed. M. Szymański), Amsterdam [etc.], 2005.
 - *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, IV.4 (*Apothegmatum libri I-IV*; ed. T. L. ter Meer), Leiden-Boston, 2010.
- AULOTTE, R.,
- *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève, 1965.
- BASIL, 1542,
- *Plutarchi Moralia opuscula, multis mendarum milibus expurgata*, Basileae, 1542.
- BERNARDAKIS, G.N.,
- *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, recognovit G.N. Bernardakis, III, Lipsiae, 1891.
- DE LACY, PH.,- EINARSON, B.,
- *Plutarch's Moralia*, with an English Translation by Ph. de Lacy and B. Einarson, VII, London-Cambridge, 1959.
- CATANZARO, A.,
- "Plutarch at Byzantium in XII century: Niketa Choniates and Plutarchean political areté in the Chronikè Diégheis", in G. Pace & P. Volpe Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*. Atti del IX Convegno Internazionale della *International Plutarch Society* (Ravello - Auditorium Oscar Niemeyer 29 settembre - 1° ottobre 2011), Napoli, 2013, pp. 111-117.
- DONINI, P.,
- *Plutarco, Il volto della luna*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di P. Donini, Napoli, 2011.
- DÜBNER, F.,
- *Plutarchi Scripta Moralia*, ex codicibus quos possidet Regia Bibliotheca omnibus [...] cum Reiskiana editione collatis emendavit F. Dübner, Graece et Latine, I, Parisiis, 1841.
 - *Plutarchi Scripta Moralia*, ex codicibus quos possidet Regia Bibliotheca omnibus [...] cum Reiskiana editione collatis emendavit F. Dübner, Graece et Latine, I, Parisiis, 1868.
- EMPERIUS, A.,
- "Adversaria. Ad Plutarchi Moralia", in F.G. Schneidewin (ed.), *Adolphi Emperii opuscula philologica et historica*, Gottingae, 1847, pp. 323-341.
- ESTIENNE, H.,
- *Plutarchi Chaeronensis quae extant opera*, Cum Latina interpretatione. Ex vetustis codicibus plurima nunc primum emendata sunt, ut ex H. Stephani Annotationibus intelliges: quibus et suam quorundam libellorum interpretationem adiunxit, s.l., Genevae, 1572.
- FABRICIUS, J.A.,
- *Jo. Alberti Fabricii (...) Bibliothecae Graecae Liber IV*, Hamburgi, 1717.
- FISCHEL, H.A.,
- *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*, Leiden, 1973.
- Francofurtana, 1599,
- *Plutarchi Chaeronensis quae extant omnia*. Cum latina interpretatione Hermannii Crusarii, Gulielmi Xylandri et doctorum virorum notis, et libellis variantium lectionum ex mss. codd. diligenter collectarum, et indicibus accuratis, Francofurti, 1599.
- FRAZIER, F.,
- *Plutarque, Sur les délais de la justice divine*. Texte établi par Y. Vernière. Traduction, introduction et notes par F. Frazier, Paris, 2010.
- GAUTIER, P.,
- Nicéphore Bryennios, *Histoire*. Introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier, Bruxelles, 1975 (CFHB 9).

- GOODWIN, W.W.,
- *Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by W.W. Goodwin, with an Introduction by Ralph Waldo Emerson, Boston, 1871.
- GÖRGEMANNS, H.,
- Plutarch, *Drei religionsphilosophische Schriften: Über den Aberglauben – Über die späte Strafe der Gottheit – Über Isis und Osiris*, Griechisch-deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Görgemanns unter Mitarbeit von R. Feldmeier und J. Assmann, Düsseldorf-Zürich, 2003.
- GUERRIER, O., & FRAZIER, F.,
- "Amyot 'sçavant translateur'", in G. Pace & P. Volpe Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*. Atti del IX Convegno Internazionale della *International Plutarch Society* (Ravello - Auditorium Oscar Niemeyer 29 settembre - 1° ottobre 2011), Napoli, 2013, pp. 187-203.
- GUIDORIZZI, G.,
- Plutarco, *Il demone di Socrate* (trad. e note di A. Aloni), *I ritardi della punizione divina* (trad. e note di G. Guidorizzi), introduzione e nota informativa di D. Del Corno, Milano, 1982.
- HACKETT, H.B.,
- *Plutarch on the Delay of the Deity in the Punishment of the Wicked*, with notes, by H.B. Hackett, New York, 1844 (rev. ed. 1968).
- LELLI, E.,
- *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, a cura di E. Lelli, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2006.
 - Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, prima traduzione italiana completa a cura di E. Lelli, Milano, 2013.
- MADVIG, J.N.,
- *Adversaria critica ad scriptores Graecos et Latinos, I, De arte coniecturali. Emendationes Graecae*, Hauniae, 1871.
- MARCONVILLE, J.,
- *Excellent opusculum de Plutarque, de la tardive vengeance de Dieu*, traduit de Grec en Latin par B. Piriheimer (sic) Aleman Sénateur de Mirembert, et fait Francoys par I. de Marconville Gentilhomme Percheron, Paris, 1563.
- MARTINELLI TEMPESTA, S.,
- "Pubblicare Plutarco. L'eredità di Daniel Wytttenbach e l'ecdotica plutarchea moderna", in S. Martinelli Tempesta & G. Zanetto (eds.), *Plutarco. Lingua e testo*, Atti dell'XI Convegno plutarcheo della International Plutarch Society - Sezione italiana (Milano, 18-20 giugno 2009), Milano, 2010, pp. 5-68.
- MÉAUTIS, G.,
- *Des délais de la justice divine par Plutarque*. Traduction nouvelle, précédée d'une introduction et accompagnée de notes explicatives par G. Méautis, Lausanne, 1935.
- MOMIGLIANO, A.,
- *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, II, Roma, 1980.
- NEVILLE, L.,
- *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History of Nikephoros Bryennios*, Cambridge, 2012.
- PEABODY, A.P.,
- *Plutarch on the Delay of the Divine Justice*, translated, with an introduction and notes, by A.P. Peabody, Boston (Mass.), 1885.
- PHILLIPS, J.,
- *Plutarch's Morals: Translated from the Greek by Several Hands*, IV, London, 1704.
- POHLENZ, M.,
- *Plutarchi Moralia*, III, recensuerunt et emendaverunt W.R. Paton-M. Pohlenz-W. Sieveking, Lipsiae, 1929.

PIRCKHEIMER, W.,

- *Plutarchi Chaeronei stoici ac viri clarissimi De his qui tarde a numine corripiuntur libellus*, Nurenbergae, 1513.

PRICKARD, A.O.,

- *Selected Essays of Plutarch*. Vol. II. Translated with Introduction by A. O. Prickard, Oxford, 1918.

REISKE, J.J.,

- *Animadversiones ad Graecos auctores*, II, Lipsiae 1759.
- *Plutarchi Chaeronensis, quae supersunt, omnia, Graece et Latine*. Principibus ex editionibus castigavit, virorumque doctorum suisque annotationibus instruxit Io.I. Reiske, Vol. VIII, *operum moralium et philosophicorum* partem tertiam tenens. Cum notis Gul. Xylandri, H. Stephani et Io.Iac. Reiskii, Lipsiae, 1777.

RICARD, D.,

- *Oeuvres morales de Plutarque*, traduites en françois par M. l'abbé Ricard, III, Paris, 1787.

TAUFER, M.,

- "Diversità d'approcci di Xylander e Amyot alla *vulgata* di due passi plutarchei (ser. num. vind. 565 C e 567 A)", in G. Pace & P. Volpe Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*. Atti del IX Convegno Internazionale della *International Plutarch Society* (Ravello - Auditorium Oscar Niemeyer 29 settembre - 1° ottobre 2011), Napoli, 2013, pp. 433-438.

VAN DIETEN, J.V.,

- Nicetae Choniates, *Orationes et epistulae*, recensuit J.V. Van Dieten (CFHB. Series Berolinensis, III), Berlin-New York, 1972.

VERNIÈRE, Y.,

- Plutarque, *Oeuvres Morales*, VII.2, texte établi et traduit par R. Klaerr et Y. Vernière, Paris, 1974.

WYTTEBACH, D.,

- *Plutarchi liber de sera numinis vindicta*, recensuit, emendavit, illustravit D. Wytttenbach, Lugduni Batavorum, 1772.
- *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis Vitis, reliqua*. Graeca emendavit, notationem emendationum, et Latinam Xylandri interpretationem castigatam, subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos, adjecit D. Wytttenbach, III, Oxonii, 1797.
- *Danielis Wytttenbachii animadversiones in Plutarchi Moralia*, Oxonii, 1821.

XYLANDER, G.,

- *Plutarchi Chaeronensis Moralia, quae usurpantur*. Sunt autem omnis elegantis doctrinae penus. Id est, varij libri: morales, historici, physici, mathematici, denique ad politioem litteraturam pertinentes et humanitatem: omnes de Graeca in Latinam linguam transcripti summo labore, cura, ac fide: G. Xylandro Augustano interprete, Basileae, 1570.
- *Plutarchi Chaeronensis philosophorum & historicum principis varia scripta, quae Moralia vulgo dicuntur* ... multis mendarum millibus expurgata, indicibus locupletissimis instructa a Guillemo Xylandro, Basileae, 1574.

ZIEGLER, K.,

- *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*. Religionsphilosophische Schriften eingeleitet und neu übertragen von K. Ziegler, Zürich-Stuttgart, 1952.

(Página deixada propositadamente em branco)

Usages narratifs des clausules métriques et des égalités syllabiques dans l'*Eroticos* de Plutarque

par

Michèle Biraud

Université Nice Sophia Antipolis

Institut Universitaire de France

biraud@unice.fr

Abstract

Some important pages in the stories of *Eroticos* are remarkable by the echoes which clausulae weave from a colon to another one; some recurrences of rhythmic sequences are also made more striking by means of the isosyllaby of cola. Mostly these echoes allow Plutarch to underline the periodical organization of his stories and their articulations, but a few rhythms are also ironic allusions to hymns or songs.

Key-Words: *Eroticos*, Metrical rhythm, *Clausula*, *Drama*, *Locus amoenus*, Irony.

Il y a deux façons de donner du rythme à un texte en prose, soit d'harmoniser la longueur syllabique de ses éléments, soit de jouer de la différence entre des syllabes longues et des syllabes brèves. La prose ornée de la Grèce antique use de ces deux types de facteurs depuis cinq siècles à l'époque de Plutarque. Un texte étant fait d'une succession de côla, on cherchait à égaliser la longueur de plusieurs côla voisins

(isosyllabie) et on établissait des échos rythmiques entre fin de côla proches (les clausules métriques). Nous allons voir que Plutarque pratique ces deux procédés¹, qu'il peut le faire avec les degrés de densité différents, et qu'il se sert des récurrences pour créer des rapprochements au niveau textuel ou pour structurer l'organisation de son texte.

Réservant pour la fin l'étude du prologue et de l'épilogue, qui sont en principe les deux morceaux les plus

¹ Plutarque admet lui-même implicitement qu'il se soucie de *kalligraphia* puisqu'il écrit, dans le *De tranquillitate animi* (464F) qu'exceptionnellement, il envoie à son ami un texte qu'il avait écrit pour lui-même sans se soucier d'ornementation stylistique.

travaillés, je vais commencer par une étude suivie d'un *exemplum*, car la clôture et la brièveté de cette histoire rendent plus assurées les conclusions qu'on peut tirer de la confrontation de l'étude des procédés rythmiques avec celle de l'organisation textuelle. Je me mettrai ensuite en quête des événements rythmiques importants dans le début du récit (l'exposé des circonstances dans lesquelles Plutarque et ses amis se sont retrouvés à Thespies), et dans l'épisode le plus sensationnel du récit principal, le moment où la jeune veuve fait enlever le jeune homme et où il est habillé pour la noce.

Les clausules métriques

Dans la prose soignée, les Anciens attachaient une grande importance au rythme des fins de périodes et parfois de côla. Et également à leur début, commencement et fin étant les deux endroits où le rythme est davantage perceptible et mémorisable. Il est probable que les auditeurs des performances orales entendaient ces séquences rythmiques précédant ou suivant une pause de la même façon que le public européen moderne reconnaît des reprises mélodiques et/ou rythmiques dans un concerto, c'est-à-dire de façon variable selon la compétence des gens, qui ont des capacités inégales dans la

perception du rythme ou de la mélodie et dont le degré de culture musicale est variable, et aussi selon le niveau de complexité du morceau musical.

Par ailleurs un auditeur peut percevoir deux séquences rythmiques comme comparables même s'il y a une petite différence : une légère variation peut être perçue sans remettre en cause le sentiment de la similitude des deux séquences (c'est sur ce principe que fonctionne la poésie mélique, où non seulement deux brèves valent une longue, mais aussi tous les mètres à six temps de brève sont équivalents ; c'est aussi le cas dans la musique symphonique de l'Europe moderne). Ceci a amené les théoriciens de la métrique antique à admettre que la *resolutio* d'une longue en deux brèves n'affecte pas le rythme bien qu'il y ait une syllabe de plus : pourtant, à la différence de ce qui se passe dans le chant, dans la parole cette syllabe en plus modifie la perception rythmique, mais il reste néanmoins possible de la considérer comme une *variation* qui n'empêche pas la conscience du retour du même rythme. Il est cependant notable que la *resolutio* ne fait pas partie des concepts d'Aristote ou de Cicéron² ; leur façon de concevoir les clausules métriques repose simplement sur la perception prosodique, sans

² Ils parlent de péons premier ou quatrième et non de crétique résolu pour les structures rythmiques q kkk et kkk q (Cic. *Orator*, 215). A.W. DE GROOT (1919, pp. 123-124) considère qu'on gagne à les distinguer, sans négliger toutefois leur parenté.

nécessairement élaborer une structure métrique abstraite. Il est d'ailleurs probable que cette approche correspondait à la façon dont l'auditeur non-spécialiste appréhendait le rythme.

A l'époque de Plutarque, il existe une théorie des clausules de la prose³. En voici les grandes lignes. Les clausules de la prose doivent éviter les rythmes poétiques tels que les mètres iambiques⁴, la fin de l'hexamètre dactylique (*clausule héroïque*), la fin du distique élégiaque (*hémiepès*) ; en revanche toutes les finales en forme de *trochée* (*et spondée*) ou *crétique* sont admises. Les rythmes qui ont de la noblesse font alterner au moins autant de syllabes longues que de syllabes brèves⁵ ; les successions de plus

de trois syllabes de même durée n'ont d'ailleurs plus un rythme bien net et sont difficiles à mémoriser s'il ne s'ajoute pas une différenciation mélodique.

Les rhéteurs anciens avaient ainsi recensé des configurations d'une étendue de quatre à six syllabes généralement appréciées⁶. J'en propose ici un inventaire⁷ classé selon la longueur de la syllabe pénultième⁸ :

Clausules à pénultième longue : *ditrochée* (éventuellement précédé d'un trochée ou d'un autre ditrochée) ; *trochée* (ou *spondée*) précédé d'un *crétique* (l'ensemble peut être précédée d'un autre crétique, d'un choriamb ou d'un molosse) ; *dipodie spondaïque* ;

³ Cf. E. NORDEN, 1898 et H. LAUSBERG, 1973².

⁴ Les rhéteurs ont si bien proscrit les séquences finales de prosodie iambique que leurs théories les réinterprètent comme des *tripodies trochaïques catalectiques*.

⁵ Cela ressort assez nettement des rythmes qu'écarte Denys d'Halicarnasse (*De comp. verb.* VI, 17-20) et de l'usage de Cicéron qui, même s'il déclare apprécier le péon, le combine avec d'autres pieds à dominante de longues ; ainsi sa préférence va à la clausule péon premier suivi de spondée (*Orator* 232), qui a globalement un nombre égal de longues et de brèves.

⁶ Ces dénominations traditionnelles sont adaptées des mètres poétiques, mais il faut avoir conscience qu'elles n'ont pas la même valeur : par exemple, dans un chant choral, une des deux longues d'un *crétique* vaut trois brèves, dans une clausule de prose toute longue n'en vaut en principe que deux.

⁷ Je l'ai constitué en fonction de ce que l'on trouve effectivement chez des prosateurs grecs de l'époque impériale, à partir des inventaires de A.W. DE GROOT (o.c.), S. HEIBGES (1911), M. CYTOWSKA (1952) et de l'étude de F.H. SANDBACH (1939). A.W. De Groot souligne que les textes latins montrent l'usage de certaines clausules évitées par les auteurs grecs, et réciproquement. Et toutes les études mettent en lumière des variations d'usage et de fréquence selon les auteurs (sur lesquelles, par des études statistiques, certains ont essayé de fonder des critères de reconnaissance stylistique et d'attribution des œuvres).

⁸ En effet la longueur de la syllabe finale n'est pas pertinente car une syllabe brève suivie d'une pause est perçue comme longue (c'est la raison pour laquelle, en métrique, elle est considérée comme de quantité indifférente).

*molosse*⁹ ; *péon 1^{er} + spondée*¹⁰.

Clausules à pénultième brève : *crétique*, souvent précédé d'un crétique, d'un choriambre ou d'un molosse ; *péon 4^e*, précédé d'une syllabe longue (q kkk q)¹¹ ; *double dactyle* (q kk q ku)¹² ; *dochmie* (désignation de la suite *iambe + crétique* k q q k q) (Cic. *Orator*, 217). En outre, bien que la dipodie iambique soit toujours évitée, les théoriciens 'sauvent' la structure q k q k q, qui est attestée en prose, en la considérant comme une tripodie trochaïque catalectique (*hypodochmius*). Ajoutons encore, parmi les clausules observées chez Plutarque, le *choriambre*, le plus souvent précédé d'un trochée.

Selon A.W. de Groot, Plutarque évite les séries de longues et les séries de brèves (pp. 12-13), ce qui prouve qu'il a le souci du rythme des clausules, et il préfère trois clausules (pp. 49, 194 et 223) : le ditrochée, le péon 4^e, la suite crétique + trochée.

Les événements rythmiques

Ce qui m'intéressera ici, ce n'est pas l'existence des clausules métriques, *ce*

sont les usages divers qui en sont faits à chaque point du texte pour accompagner (ou démentir) les autres niveaux d'interprétation du message porté par le texte. Quelques récurrences de clausules à faibles intervalles, se détachant sur un fond homogène mais différent, sont le phénomène capital, celui qui sera à coup sûr perçu et retenu par tous les auditeurs. D'où mon projet de focaliser sur l'étude de ces récurrences de clausules et de la combiner à celle de l'organisation rhétorique du texte et la structuration textuelle.

Il existe plusieurs types d'événements rythmiques :

- L'apparition d'un rythme 'interdit', i.e. poétique (ou en clausule, ou sur tout le reste du cōlon) : c'est un marquage de discordance, ou un soulignement d'intertextualité poétique... Ainsi, quand on évoque un nouvel Achille ou un Matamore, l'emploi de la clausule héroïque (celle qui ressemble à la fin de l'hexamètre épique) est certainement volontaire mais il peut relever de deux intentions opposées, glorifier ou ridiculiser.

⁹ La dipodie spondaïque est une clausule rare d'après A.W. de Groot, mais Denys d'Halicarnasse considère le spondée et le molosse comme des rythmes nobles (*De comp. verb.* VI, 17-20), et Cicéron qualifie le spondée de digne (*Orator*, 216).

¹⁰ C'est l'une des clausules favorites de Cicéron (*Orator*, 232) ; Plutarque l'emploie parfois. De nombreux chercheurs l'ayant assimilée, en admettant la *resolutio*, à crétique + spondée, il est difficile d'en connaître la fréquence exacte.

¹¹ Clausule répertoriée par Aristote et Cicéron (*Orator*, 192-194 et 215) (cf. DE GROOT, 1919, p. 56).

¹² Cette clausule est fréquente chez Platon, Philon et Chariton, mais elle est évitée par Hégésias de Magnésie, donc par Cicéron, et par conséquent peu appréciée par les théoriciens latins.

- Un rythme mimétique : par ex., la clausule toute en longues évoque la solennité, la clausule toute en brèves la précipitation.
- Un rythme remarquable par sa seule apparition : c'est le cas des clausules à rythme double (ditrochée, double crétique, double dactyle ou tout autre pied doublé) et des unités rythmiques (cola ou clausules) *rétrogradables* (elles présentent la même succession de brèves et de longues qu'on les lise du début à la fin ou de la fin au début).
- Un rythme répété, ce qui est fréquent à la fin de plusieurs cola encadrants (au début et à la fin d'une unité textuelle), ou à la fin de plusieurs unités successives (par ex. des périodes) ; ce rôle de balisage est important pour souligner les articulations du texte. De façon un peu plus complexe, on peut observer l'alternance régulée de deux ou trois rythmes, par ex. des échos en séries (clausules suivies, alternées ou embrassées), ou des échos plus lointains (d'une période à une autre, par ex. ab ab ; ab ba ; abac abc ; abbc abc ; abb acc ...), dont les fonctions sont diverses (mise en valeur du passage, écho entre passages, construction structurée d'un ensemble...).

L'histoire tragique de Camma (768 B-D)

Clausules et isosyllabiques y interviennent en soulignement d'une structure de fable tragique.

La première période¹³ du récit relate qu'un prince Galate fit assassiner le mari de Camma dans l'espoir de parvenir ainsi à l'épouser, la seconde période que la jeune veuve se retira alors dans un temple dont elle devint la prêtresse. Le prince entra en pourparlers avec elle sans susciter son indignation (période C) ; il se présenta donc pour l'épouser et elle le conduisit devant l'autel de la déesse, où se trouvait une coupe d'hydromel ... empoisonnée ; elle en but une moitié et lui l'autre ; alors elle poussa un violent cri de joie (le récit de ces événements couvre les périodes D et E). La période F consiste en une adresse de la veuve à son mari défunt, où elle lui dit sa joie de le retrouver dans la mort après avoir pu triompher du criminel. La dernière période (G) relate la mort de l'assassin et de la princesse.

Selon la théorie aristotélicienne de l'organisation de la fiction tragique (*Poétique*, 18, 1455 b, 24-29), « toute tragédie se compose d'un *nouement* (δέσις) et d'un *dénouement* (λύσις)... J'appelle nouement ce qui va du début jusqu'à la partie qui précède immédiatement le renversement qui conduit au bonheur ou au malheur, dénouement ce qui va du début de ce *renversement* (μετάβασις) jusqu'à la fin ». La période E correspond au renversement (ils boivent la coupe qui pour l'un symbolise l'hyménée et pour

¹³ Voir en annexe le tableau présentant le texte en périodes et en cola, avec l'analyse rythmique des fins de cola.

l'autre la vengeance et la mort), les périodes qui la précèdent au *nouement*, celles qui la suivent au dénouement. Or des isosyllabes soulignent la coïncidence de la progression de cette fiction avec le triptyque du *muthos* tragique. Les périodes F et G totalisent ensemble 128 syllabes, et la période E juste la moitié (64) ; quant aux périodes A à D, elles en comptent 252 (soit à peu près le double de 128, qui serait 256). Ces proportions sont trop remarquables pour ne pas avoir été intentionnellement liées à la structure dramatique.

Il est vrai que pour arriver à ce résultat, je ne suis pas la syntaxe, qui ne prévoit aucune pause forte entre les côla 20 et 21, et que je m'appuie seulement sur un indice énonciatif, l'incise auctoriale *ὥς ἔοικε*, par laquelle Plutarque dissocie les deux termes du groupe nominal "l'hydromel ... empoisonné", mais ce mélange préalable et prémédité de la boisson de l'engagement nuptial avec du poison étant la donnée cruciale de l'histoire, il constitue dans ce récit le début du virage (*metabasis*) entre le nouement de l'intrigue et son dénouement. Autre indice de l'importance du retournement, la rupture dans la métrique des clausules le souligne aussi. En effet, dans la période D

alternent des clausules spondée + crétique et crétique + spondée, puis en rupture totale, la période E présente par deux fois l'association d'un hypodochmius et de deux ditrochées¹⁴.

Un autre phénomène métrique remarquable dans ce récit, ce sont les huit¹⁵ occurrences de la finale *q kkk q* (le péon 4^e toujours précédé d'une voyelle longue), en limite initiale ou finale de périodes¹⁶ (éventuellement doublé). Sa présence s'accompagne d'une isosyllabie des côla dans les occurrences de la période C (18 syllabes), pour les deux derniers côla de la période F (10 syllabes) ainsi qu'à la fin du premier et du dernier côlon du récit (15 syllabes cette fois).

Enfin la situation initiale, développée dans les périodes A et B, montre un bel ordonnancement. La période liminaire comporte trois paires de clausules, toutes inhabituelles et, si l'on met à part le second côlon (dont la clausule n'a pas d'écho), organisées d'une façon comparable à celle d'un sizain (abbacc). La deuxième période s'achève par la même clausule que la première (un molosse) ; cette récurrence d'écho final les associe ; on retrouve par ailleurs au côlon 9 la clausule trochée + choriambes des côla 3 et 4.

¹⁴ Le *ditrochée* final est par ailleurs absent de ce texte, sauf au côlon 29, alors que par ailleurs c'est une des clausules préférées de Plutarque.

¹⁵ Ou peut-être neuf avec celle du côlon 11, si l'on prononce le *iota* comme un *yod*. Ce qui m'amène à cette hypothèse de prononciation, c'est la rareté des groupes de quatre syllabes brèves en clausule quand un auteur est soucieux de rythmer ses fins de côla.

¹⁶ Le côlon 5 est un début de rallonge.

Quant à la *lusis*, la dernière période reprend trois des types de cōla de l'avant-dernière période dans leur ordre d'apparition. Malgré le contraste énonciatif entre discours et récit, cela met en parallèle deux périodes de contenu semblable, le dénouement ne faisant que réaliser le projet de vengeance et de suicide révélé dans le discours.

On voit par cette première étude combien un auteur habile savait à cette époque-là faire converger les différents niveaux de construction de son message (signification d'ensemble, construction narrative, structuration syntaxique), avec des organisations de clausules en séries à forte récurrence dans une même période, ou en écho d'une période à une autre, ou encore en associations différentes pour établir un contraste entre deux périodes successives.

Le début du récit (749B-750A)

Autoboulos énumère les protagonistes du dialogue philosophique qui va avoir lieu et du récit d'amour qui se tressera avec lui au fil du texte, et il ébauche la relation des circonstances du dialogue. Certaines clausules mettent en saillance des informations marquantes.

Le premier cōlon commence par la succession de cinq iambes : l'auditeur devait se demander si l'on n'était pas en train de lui lire un trimètre iambique, vers caractéristique d'une scène de comédie. Même si la situation serait bien celle d'une comédie, Plutarque n'a pas l'intention d'écrire une comédie en vers

mais un dialogue philosophique ; aussi il substitue au sixième iambe attendu une dipodie trochaïque, l'une des clausules métriques les plus reconnaissables de la prose ornée. Ainsi le caractère léger et amusant du contenu, mais aussi sa forme de prose, sont signifiés par le rythme de ces 14 premières syllabes.

La première période (A) expose les raisons pour lesquelles Plutarque et son épouse sont venus à Thespies : elle se résume à deux termes, une dissension familiale (στάσις) et un sacrifice pour l'effacer (θυσία). Or ces mots achèvent les cōla 4 et 7, c'est-à-dire les deux moitiés de la période, et leurs formes sont le support d'une clausule inhabituelle en prose ornée, un choriambique. Comme les autres clausules de fin de cōla, dans les deux parties de la période, sont des ditrochées et des doubles crétiques, les choriambes permettent à la fois de souligner la bipartition de la période, de délimiter les deux parties et de mettre en vedette les deux mots importants.

Considérons maintenant les cōla 8 à 31, c'est-à-dire les cinq périodes suivantes, qui présentent le cadre et les personnages du dialogue philosophique. On y trouve deux structures isosyllabiques en miroir pour présenter les participants affectivement impliqués à dialoguer sur l'amour. Les cōla 8 à 12, qui constituent la totalité d'une période, ont une configuration d'isosyllabie particulière, une structure en miroir (17-15-10-15-17 syllabes) ; et on en retrouve la

moitié (15-17-10 syllabes) dans les trois cōla qui achèvent le passage (cōla 29-31). La structure en miroir correspond à deux paires de cōla s'achevant par des dimètres trochaïques qui encadrent un cōlon central s'achevant par un molosse ; c'est le début de l'inventaire des participants au dialogue, avec la présentation de deux Thespiens, dont l'un, Daphnaïos, est présenté dans les trois cōla centraux comme l'amoureux privilégié d'une jeune fille très courtisée. À l'autre bout, les cōla 27-31 achèvent la présentation des participants du dialogue par les deux personnages qui vont jouer le rôle le plus actif dans l'intrigue amoureuse principale (celle de Bacchon et Isménodora), puisqu'ils sont les amis du jeune homme au point qu'il y a de l'animosité entre eux ; comme dans les cōla 9-11, on retrouve les thèmes de l'amour et de la rivalité ; ces cōla en 15, 17 et 10 syllabes sont ici aussi associés à un agencement de clausules de type aba.

Dans l'intervalle, les clausules des périodes C et D s'achèvent toutes (sauf celle du colon 19) par un ditrochée ou un crétique : celles de la période C ont une organisation abba, et le début de D reprend ba, ce qui lie la fin de l'énumération des participants et la présentation narrativisée des premiers échanges philosophiques dans les palestres de la ville. Les rythmes changent avec la période E : trois des clausules comptent un spondée final, et il y a quatre suites de trois voyelles brèves pour cinq clausules ; ces accélérations et frei-

nages imitent peut-être l'agitation liée au concours de citharèdes et à la fuite du groupe des philosophes.

Le récit de l'enlèvement du jeune Bacchon (754E-755B)

En alternance avec le dialogue philosophique, Plutarque raconte une étonnante histoire d'amour entre une veuve fortunée et bien née, Isménodora, et un tout jeune homme qui n'a guère plus de la moitié de son âge à elle. Le jeune homme est le cousin d'Anthémion. Isménodora s'est éprise de lui en ayant l'occasion d'apprécier ses qualités intellectuelles et morales, et elle souhaite l'épouser. C'est l'inversion de la situation classique de mariage, tant pour l'âge des protagonistes que pour celui qui prend l'initiative. L'affaire fait beaucoup jaser les familiers du jeune homme ; et ce dernier est assez réticent bien qu'Anthémion trouve que ce mariage présente beaucoup d'avantages, mais il n'y est pas pour autant hostile, et la jeune femme l'a bien compris. Alors, à l'image d'un homme amoureux, elle décide l'enlèvement de la personne aimée. La narration de cet épisode de crise comporte quelques effets rythmiques remarquables.

Le phénomène rythmique le plus saisissant se trouve au début de la période A. Les trois premiers cōla s'achèvent par une tripodie trochaïque, elle-même précédée d'un dactyle dans le premier et le troisième cōla. C'est proche de la structure métrique d'un *encomiologicon*,

vers fait de *deux* dactyles suivis de trois trochées, et qui est propre aux cérémonies religieuses (A. Dain, 1965, § 105 et 190) : ici, il s'en faut de très peu puisque la seule différence est qu'on a un trochée ou un spondée à la place du premier dactyle. Faut-il voir dans cette allusion rythmique (un peu boiteuse) à une sorte de marche nuptiale une anticipation du projet et des préparatifs de mariage ?

Quant au quatrième cōlon (πρᾶγμα θαυμαστὸν ἀπαγγέλλοντα τετολμημέ-
vov), il est de rythme rétrogradable¹⁷, et en outre toutes ses consonnes initiales de syllabes sauf trois entrent dans un réseau d'allitérations ; l'attention est ainsi attirée sur l'audace sans pareille de la jeune veuve, car c'est cela qui intéresse Plutarque, cette sorte d'enthousiasme divin dû à la puissance de l'amour, même chez une personne qui n'est pas censée l'exprimer.

L'autre principal fait rythmique structurant est au centre¹⁸ : c'est la clausule à huit syllabes brèves du cōlon 20 (χλαμύδος ἔθιγε μόνον). Cette accélération du rythme est mimétique du geste vif de la jeune femme pour désigner le jeune homme à ses ravisseurs. Le cōlon qui s'achève par cette clausule constitue le revirement (*metabasis*).

Dans les périodes de la première partie (B, C, D), qui relatent le projet soigneusement prémédité par Isménodora, les clausules sont soigneusement agencées : dans les cōla 4 à 9, deux trios de clausules (crétique, ditrochée, choriambre) ; en charnière entre B et C, deux choriambes ; puis des paires de ditrochées et de crétique + spondée ; et aux cōla 15-19, une alternance de ditrochées et de crétiques. La scène de l'enlèvement (E), les préparatifs de fête (F) et la réaction de leurs concitoyens (G-H) présentent en revanche des clausules diverses dans un ordre apparemment aléatoire. Seules les clausules des trois derniers cōla renouent avec la régularité du début : un ditrochée, puis deux crétique + spondée. L'ordre puis le désordre dans l'agencement des clausules sont à l'image d'une part de la planification soigneuse du rapt, d'autre part de la frénésie qui s'ensuit.

L'épilogue du récit (771D-E)

A l'approche de Thespies, tandis que les propos sur l'amour s'achèvent, on voit approcher un ami de Pisias, Diogénès, qui annonce que les noces vont commencer et qu'il faut se hâter pour le sacrifice. Ceci réjouit tout le monde¹⁹. Ensuite, Zeuxippe demande si Pisias est toujours en colère, et on lui

¹⁷ Ici, la huitième syllabe sert de pivot (q w q q ww q √ q √ q ww q q w q). Son symbole dans la marge des tableaux est ><.

¹⁸ La fin de ce cōlon est au centre syllabique du texte (233/241 syllabes).

¹⁹ C'est comme un *exodos* de comédie, avec invitation au sexe et au banquet. Voir G. ZANETTO, "Plutarch's Dialogues as comic dramas", in L. VAN DER STOCKT (éd.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Louvain-Namur, 2000, pp. 533-542.

répond qu'il est maintenant l'un des plus actifs en faveur du mariage ; le père d'Autoboulos déclare alors qu'il faudra se moquer de lui, et honorer le dieu dont la bienveillance a favorisé l'affaire.

L'attention est attirée d'abord par deux réseaux d'isosyllabiques de cōla organisés en diptyques :

- nombre de syllabes des cōla 2-9 : 22-16-13, 16-13-22
- nombre de syllabes des cōla 12-24 : 8-8-11-11-7-9, 15, 8-8-11-9-7-11.

Le tournant du premier réseau correspond à la limite entre l'exposé de la situation et la réaction de Soclaros, et ces deux périodes sont de longueur presque égale (60/63 syllabes) ; le tournant du second réseau est assuré par le cōlon 18 (de 15 syllabes) qui dit l'apothéose du projet d'Isménodora. De part et d'autre de ce cōlon 18, on a d'un côté le dialogue de Zeuxippe et de Diogénès sur l'attitude de Pisias, de l'autre la réplique du père d'Autoboulos, qui tire la conclusion de l'affaire ; et ces deux parties sont exactement isosyllabiques (54 syllabes). Les isosyllabiques ne concernent donc pas seulement la longueur

des cōla, mais aussi le volume des périodes, et l'ordonnancement général du texte, puisque les périodes A+B ont un nombre de syllabes égal à celui des périodes D+E+F (123 syllabes). De plus, la phrase heptasyllabique qui les sépare (C) est encadrée de deux paires de clausules rares : clausule héroïque pour les cōla 9 et 12, péon 1^{er} + spondée pour les cōla 10 et 13²⁰. Le centre est donc particulièrement bien souligné par l'isosyllabique des ensembles textuels, les diptyques de séries de nombres de syllabes et de cōla et la disposition concentrique de clausules de forme exceptionnelle.

Par ailleurs, chaque période a son originalité en matière de clausules : dans la dernière (F), deux choriambes encadrent trois ditrochées ; les cōla 14-18 reprennent dans le désordre les clausules de la période A ; les trois premiers cōla de B répètent la même clausule (crétique + spondée)²¹.

Le prologue (748E – 749A)

La répartition des tours de parole de ce dialogue correspond à quatre ensembles syllabiques à peu près égaux deux à deux : A et D (62/64 syllabes),

²⁰ Au cōlon 13, le ms E donne ἔτι, le ms O ὅτι : le copiste de E a écrit ce qu'il croyait déchiffrer, et qui s'accorde au sens (Pisias est-il *encore* en colère ?) ; le copiste de O a été sensible au besoin de subordonnant, mais n'emploie pas le subordonnant interrogatif indirect attendu (εἰ), qui est rajouté par les éditeurs modernes. Je pense que le manuscrit original devait avoir εἰ à la place de ἔτι (et peut-être le nom de Pisias, en prolepse, avant εἰ, ce qui rendrait le sens serait plus clair). Le remplacement de ἔτι par εἰ donne la clausule symétrique (εἰ χαλεπός ἐστι· péon 1^{er} + spondée) de celle du cōlon 10.

²¹ Avec la *resolutio* de la première longue du crétique au cōlon 7.

B et C (90/95 syllabes), suivis d'une brève prière à la déesse Mémoire (E : 27 syllabes).

La partie C, où Flavianus demande à son ami de rapporter un dialogue sur l'amour sans la ritournelle du *locus amoenus*, est une *charge* contre toutes les variations qui ont pu être faites depuis le *Phèdre* de Platon sur son décor champêtre ; et ses clausules, et parfois même ses côla entiers, ont une structure rythmique remarquable.

Cela commence par deux dimètres trochaïques catalectiques (côla 17 et 19) encadrant une tripodie trochaïque catalectique (côlon 18). Le côlon 20 est d'un rythme différent (clausule faite de deux crétiques – dont l'un est résolu – suivis d'un ditrochée), qui sera repris au côlon 24. Entre les deux reparaissent trois clausules proches du dimètre trochaïque catalectique mais cette fois avec une variante, une syllabe longue à l'avant-dernier pied ; le côlon 22 n'a cette structure qu'à condition de supposer que la première voyelle de ἐκεῖνος soit allongée, mais cet allongement expressif²² est plausible puisque le démonstratif a probablement une valeur emphatique. Cette structure a a a b a'a'b, bien mise en valeur par des clausules de sept à dix syllabes²³, est re-

marquable.

Dans les côla 17 à 19, le dimètre final ne correspondait qu'à une partie du côlon ; dans les côla 21 à 23, il en constitue la totalité, c'est-à-dire que cette fois il ne s'agit plus de clausules mais d'une sorte de vers. Le côlon 23 a en plus la particularité poétique d'être rétrogradable : ses 14 syllabes présentent avant la variante du dimètre trochaïque catalectique sa forme inversée.

La raison de ces variations insistantes sur le dimètre trochaïque catalectique est que, en série, le *dimètre trochaïque* (catalectique ou non) est un vers de chant, voire de chanson²⁴ : par l'usage de ce rythme, Flavianus se met au niveau de la poésie, comme les œuvres qu'il parodie, mais peut-être d'une poésie de bas étage, ce qui correspondrait à son intention critique.

Toutefois Autoboulos ne lui laisse pas le dernier mot car sa réplique des côla 25-32 reprend à plusieurs reprises le même type de rythme. Le côlon 26 est un dimètre trochaïque. Le côlon 28, qui est de rythme rétrogradable, reprend dans l'ordre inverse les deux parties du côlon 23. Le côlon 30 s'achève par un dimètre trochaïque catalectique à variante à pénultième longue, les côla

²² Il faut imaginer une prononciation analogue à celle de « aadmirable ».

²³ L'attention est attirée également par les isosyllabies de côla (7-7-14-14 syllabes) des côla 21-24.

²⁴ Par exemple en système lyrique (DAIN, 1965, § 187-188) ou dans certains poèmes des Anacreontea, ou des vers de chansons populaires (DAIN, § 80).

27 et 31 par une tripodie trochaïque catalectique à pénultième longue. Est-ce une réutilisation parodique ? Un concours de variations ? Ou, si l'on prend en compte le caractère apparemment sérieux du contenu²⁵, une structure isosyllabique soignée²⁶ et les variations et inversions dans les reprises rythmiques, une réhabilitation de ce rythme dans son usage lyrique ?

BIBLIOGRAPHIE

BALDASSARI, M.,

- "Osservazioni sulla struttura del periodo e sulla costruzione ritmica del discorso nei *Moralia* di Plutarco", in L. VAN DER STOCKT (éd.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Louvain-Namur, 2000, pp. 1-13.

CYTOWSKA, M.,

- *De Dionis Chrysostomi rhythmo oratorio*, Varsovie, 1952.

DAIN, A.,

- *Traité de métrique grecque*, Paris, 1965.

DE GROOT, A.W.,

- *A Handbook of Antique Prose Rhythm*, Groningen, 1919.

HEIBGES, S.,

- *De clausulis Charitoneis*, thèse, Munster, 1911.

LAUSBERG, H.,

- *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1973² (1960), pp. 478-507.

NORDEN, E.,

- *Die antike Kuntsprosa*, Leipzig, 1898.

SANDBACH, F.H.,

- "Rhythm and authenticity in Plutarch's *Moralia*", *Classical Quarterly*, 33 (1939) 194-203.

²⁵ Il y a annonce d'une tragédie, et invocation à Mémoire, la mère des Muses. De plus, les côla 25, 29 et 32 ont la même clause à cinq longues, qui passe pour solennelle.

²⁶ Les cinq derniers côla constituent une structure isosyllabique en miroir (15-12-11-12-15 syllabes).

TABLEAUX

1. L'histoire tragique de Camma (768 B-D)

A	1	ταύτης γὰρ ἐκπρεπεστάτης τὴν ὄψιν γενομένης,	15	... www
73	2	Σινάτω δὲ τῷ τετράγῃ γαμηθείσης,	12	... w
	3	Σινόριζ ἔρασθεις δυνατώτατος Γαλατῶν	14	... w w w
	4	ἀπέκτεινε τὸν Σινάτον,	8	... w w w
	5	ὥς οὔτε βιάσασθαι δυνάμενος	11	... www
	6	οὔτε πεῖσαι τὴν ἄνθρωπον	8	
	7	ἐκείνου ζῶντος.	5	...
B	8	ἦν δὲ τῇ Κάμμῃ καταφυγὴ καὶ παραμυθία τοῦ πάθους	18	... w w
64	9	ἱερωσύνη πατρῶος Ἀρτέμιδος·	11	... w w w
	10	καὶ τὰ πολλὰ παρὰ τῇ θεῷ διέτριβεν,	13	... w w
	11	οὐδένα προσιεμένη,	7	w w (w) w w
	12	μνωμένων πολλῶν βασιλέων καὶ δυναστῶν αὐτήν.	15	... w
C	13	τοῦ μέντοι Σινόριγος τολμήσαντος ἐντυχεῖν περὶ γάμου	18	... w www
64	14	τὴν πείραν οὐκ ἔφυγεν οὐδ' ἐμέμψατο περὶ τῶν γεγονότων,	18	... www - www
	15	ὥς δι' εὐνοίαν αὐτῆς καὶ πόθον	10	... w
	16	οὐκ ἄλλη τινὶ μοχθηρίᾳ προαχθέντας τοῦ Σινόριγος.	18	... www
D	17	ἦκεν οὖν πιστεύσας ἐκείνος καὶ ἥτει τὸν γάμον·	15	... w
50	18	ἡ δ' ἀπήντησε	5	w
	19	καὶ δεξιωσαμένη καὶ προσαγοῦσα τῷ βωμῷ τῆς θεᾶς	19	... w
	20	ἔσπεισεν ἐκ φιάλης μελίκρατον,	11	... w
E	21	ὥς ἔοικε, πεφαρμακωμένον·	10	... w w
64	22	εἰθ' ὅσον ἥμισυ μέρος αὐτὴ προεκπιούσα	15	... w
	23	παρέδωκε τῷ Γαλάτῃ τὸ λοιπόν·	11	... w
	24	ὥς δ' εἶδεν ἐκπεπωκότα,	8	... w w
	25	λαμπρὸν ἀνωλόλυξε	7	... w
	26	καὶ φθεγξαμένη τοῦνομα τοῦ τεθνεῶτος	13	... w
F	27	ἡ ταύτην· εἶπεν ἡγὼ τὴν ἡμέραν, ὃ φίλτατ' ἄνερ,	15	... w
71	28	προσμένουσα σοῦ χωρὶς ἔζων ἀνιαρῶς·	13	... w
	29	νῦν δὲ κομίσαι με χαίρων·	8	... w
	30	ἡμυνάμην γὰρ ὑπὲρ σοῦ τὸν κάκιστον ἀνθρώπων,	15	... w
	31	σοὶ μὲν βίου τούτῳ δὲ θανάτῳ	10	... www
	32	κοινῶνός ἡδέως γενομένη·	10	... w w w
G	33	ὁ μὲν οὖν Σινόριξ ἐν φορεῖᾳ κομιζόμενος	15	... w w w
57	34	μετὰ μικρὸν ἐτελεύτησεν,	9	... t w
	35	ἡ δὲ Κάμμα τὴν ἡμέραν ἐπιβίωσασα καὶ τὴν νύκτα	18	... w
	36	λέγεται μάλ' εὐθαρσῶς καὶ ἰλαρῶς ἀποθανεῖν.	15	... www www

2. Le début du récit (749B-750A)

A 81	1	Ὁ γὰρ πατὴρ, ἐπεὶ πάλοι, πρὶν ἡμᾶς γενέσθαι,	14	w w w w w
	2	τὴν μητέρα νεωστὶ κεκομισμένος	12	... www w
	3	ἐκ τῆς γενομένης τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν	12	... w l
	4	διαφορᾶς καὶ στάσεως,	8	www l ww
	5	ἀφίκετο τῷ Ἑρωτι θύσων,	10	... w l
	6	ἐπὶ τὴν ἐορτὴν ἤγε τὴν μητέρα·	11	... w l w
	7	καὶ γὰρ ἦν ἐκείνης ἡ εὐχὴ καὶ ἡ θυσιάα..	14	... ww
B 74	8	τῶν δὲ φίλων οἴκοθεν μὲν αὐτῷ παρήσαν οἱ συνήθεις,	17	... w w w l
	9	ἐν δὲ Θεσπιαῖς εὗρε Δαφναῖον τὸν Ἀρχιδάμου	15	... w l l
	10	[καὶ] Λυσάνδρας ἐρῶντα τῆς Σίμωνος	10	... w l l l
	11	καὶ μάλιστα τῶν μνωμένων αὐτὴν εὐήμεροῦντα,	15	... w l l
	12	καὶ Σώκλαρον ἐκ Τιθόρας ἤκοντα τὸν Ἀριστίωνος·	17	... w l l
C 41	13	ἦν δὲ καὶ Πρωτογένης ὁ Ταρσεύς,	10	... w l l
	14	καὶ Ζεύξιππος ὁ Λακεδαιμόνιος, ξένοι·	13	... ww w l
	15	Βοιωτῶν δ' ὁ πατὴρ ἔφη τῶν γνωρίμων	12	... l l w l
	16	τοὺς πλείστους παρεῖναι.	6	... w l l
D 44	17	δύο μὲν οὖν ἦ τρεῖς ἡμέρας·	9	... l l w l
	18	κατὰ πόλιν, ὥς ἔοικεν,	8	... w l l
	19	ἡσυχῇ πῶς φιλοσοφοῦντες	9	... w t l l
	20	ἐν ταῖς παλαίστραις καὶ διὰ τῶν θεάτρων	12	... w l l
	21	ἀλλήλοις συνῆσαν·	6	... w l l
E 60	22	ἔπειτα φεύγοντες ἀργαλέον ἀγῶνα κιθαρωδῶν,	17	... w t l l
	23	ἐντεύξεσι καὶ σπουδαῖς προειλημμένον,	12	... w l w l
	24	ἀνέζευξαν οἱ πλείους ὥσπερ ἐκ πολεμίας	14	... w l t w l
	25	εἰς τὸν Ἑλικῶνα	6	... w t l l
	26	καὶ κατηγλίσαντο παρὰ ταῖς Μούσαις.	11	... t w l l
F 66	27	ἔωθεν οὖν ἀφίκετο πρὸς αὐτοὺς Ἀνθεμίων,	15	... l l ww l
	28	καὶ Πεισίας ἄνδρες ἔνδοξοι,	9	... w l l l
	29	Βάκχωνι δὲ τῷ καλῷ λεγομένῳ προσήκοντες	15	... w l l l
	30	καὶ τρόπον τινὰ δι' εὐνοίαν ἀνφότεροι τὴν ἐκείνου	17	... w l l l
	31	διαφερόμενοι πρὸς ἀλλήλους.	10	... w l l l

3. Isménodore fait enlever Bacchon et le fait préparer pour la noce (754E-755B)

A	1	Τοιούτων λόγων ὁ πατήρ ἔφη παρόντων	13	ww w w l
48	2	αὐτοῖς ἐλθεῖν τῷ Πεισίᾳ ἐταῖρον	11	... l w w l
	3	ἐκ πόλεως ἵππῳ θέοντα,	9	ww l l w l
><	4	πρᾶγμα θαυμαστὸν ἀπαγγέλλοντα τετολμημένον.	15	w ww l l
				ww w
B	5	ἡ γὰρ Ἴσμηνοδώρα, ὥς ἔοικεν,	11	... w w w l
54	6	αὐτὸν μὲν οὐκ ἀηδῶς ἔχειν οἰομένη	13	... w w l ww
	7	τὸν Βάκχωνα πρὸς τὸν γάμον,	8	l w l w l
	8	αἰσχύνεσθαι δὲ τοὺς ἀποτρέποντας,	11	... w w w l
	9	ἔγνω μὴ προέσθαι τὸ μειράκιον.	11	... w ww l
C	10	τῶν οὖν φίλων τοὺς μάλιστα τοῖς βίοις νεαροὺς	14	... w w w w ww
81	11	καὶ συνερῶντας αὐτῇ	7	ww w l
	12	καὶ τῶν γυναικῶν τὰς συνήθεις	9	... w l w l
	13	μεταπεμψαμένη καὶ συγκροτήσασα	12	... w l l
	14	παρεφύλαττε τὴν ὥραν,	8	... w l l
	15	ἣν ὁ Βάκχων ἔθος εἶχεν ἀπιὼν ἐκ παλαιίστρας	15	... w l l
	16	παρὰ τὴν οἰκίαν αὐτῆς παρεξίεναι κοσμίως.	16	... ww w l
D	17	ὥς οὖν τότε προσῆει	7	... w w w l
50	18	μετὰ δυοῖν ἡ τριῶν ἐταίρων ἀληλιμμένος,	15	... w l w l w l
	19	αὐτὴ μὲν ἐπὶ τὰς θύρας ἀπήντησεν ἡ Ἴσμηνοδώρα	18	... w l w l l
	20	καὶ τῆς χλαμύδος ἔθιγε μόνον.	10	... l l wwwwwwww
E	21	οἱ δὲ φίλοι καλὸν	6	... ww l l
79	22	καλῶς ἐν τῇ χλαμύδι καὶ τῇ διβολίᾳ συναρπάσαντες	18	... w w w l
	23	εἰς τὴν οἰκίαν παρήνεγκαν ἀθρόοι	12	... w w w l
	24	καὶ τὰς θύρας εὐθὺς ἀπέκλεισαν·	10	... ww l l
	25	ἅμα δ' αἱ μὲν γυναῖκες ἔνδον	9	... w w w l
	26	αὐτοῦ τὸ χλαμύδιον ἀφαρπάσασαι	12	l l wwwwww w l l
	27	περιέβαλον ἱμάτιον νυμφικόν·	12	wwwwww ww l w l
F	28	οἰκέται δὲ περικύκλω δραμόντες	11	... w l l
57	29	ἀνέστεφον ἐλαίᾳ καὶ δάφνῃ τὰς θύρας	13	... l l w l
	30	οὐ μόνον τὰς τῆς Ἴσμηνοδώρας	10	w l l l w l l
	31	ἀλλὰ καὶ τὰς τοῦ Βάκχωνος·	8	... l l l l l
	32	ἡ δ' αὐλητρίς αὐλοῦσα διεξῆλθε τὸν στενωπόν.	15	... w w w l l
G	33	τῶν δὲ Θεσπιέων καὶ τῶν ξένων	10	... l l w l
59	34	οἱ μὲν ἐγέλων,	5	... wwww l
	35	οἱ δ' ἠγανάκτουν	5	... l w l l
	36	καὶ τοὺς γυμνασιάρχους παρῶξυνον·	11	... w l l
	37	ἄρχουσι γὰρ ἰσχυρῶς τῶν ἐφήβων	11	... l l w l l
	38	καὶ προσέχουσι τὸν νοῦν σφόδρα	9	... w l l l
	39	τοῖς ὑπ' αὐτῶν πραττομένοις.	8	... w l l ww l
H	40	ἣν δὲ λόγος οὐθεὶς τῶν ἀγωνιζομένων,	13	... w l ww l
46	41	ἀλλ' ἀφέντες τὸ θέατρον	8	... w l wwww l
	42	ἐπὶ τῶν θυρῶν τῆς Ἴσμηνοδώρας	10	... l l w l l
	43	ἐν λόγοις ἦσαν	5	... w l l l
	44	καὶ φιλονεικίαις πρὸς ἀλλήλους.	10	... w l l l

4. L'épilogue heureux du récit (771D-E)

A	1	Ἐνταῦθα μὲν ὁ πατὴρ ἔφη	9	I I www I w I
81	2	τὸν περὶ Ἑρωτος αὐτοῖς τελευτῆσαι λόγον,		I www I w I I w I I I w I
	3	τῶν Θεσπιῶν ἐγγὺς οὓσιν·	22	I I w I I w I I
	4	ὀφθῆναι δὲ προσιόντα θάπτον ἢ βάδην πρὸς αὐτοὺς	16	I I I I w w I w I w I w I w I I
	5	ἓνα τῶν Πεισίου ἐταίρων Διογένη·	13	ww I I www I I www I
B	6	τοῦ δὲ Σωκλάρου πρὸς αὐτὸν ἔτι	16	I w I I I w I www I
		πόρρωθεν εἰπόντος		I w I I I
63	7	‘οὐ πόλεμόν γ’, ὦ Διόγενες, ἀπαγγέλλων’,	13	I w w I I w w t w I I I
	8	ἐκεῖνον ‘οὐκ εὐφημήσετε’ φάναι ‘γάμων ὄντων		I w I w I I I www I w I I I
	9	καὶ προάξετε θάσσον,	22	I w I w w I I
	10	ὥς ὑμᾶς τῆς θυσίας περιμενούσης;’	12	I I I I w w I www I I I
C7	11	πάντας μὲν οὖν ἡσθῆναι,	07	I w w I I I I
D	12	τὸν δὲ Ζεύξιππον ἐρέσθαι,	8	I w I I w w I I
54	13	<εἰ> ἔτι χαλεπὸς ἐστι.	8	I www I I I
	14	‘πρῶτος μὲν οὖν’ <φάναι τὸν Διογ>ένη	11	I I w I w I I www I
	15	‘συνεχώρησε τῇ Ἰσμηνοδώρα·	11	ww I I w I I I w I I
	16	καὶ νῦν ἐκὼν στέφανον	7	I I w I w w I
	17	καὶ λευκὸν ἱμάτιον λαβὼν	9	I I w I w (w) w w I
E	18	οἷός ἐστιν ἡγεῖσθαι δι’ ἀγορᾶς πρὸς τὸν θεόν.’	15	I w I w I I I www I I I w I
	15			
F	19	‘ἀλλ’ ἴωμεν, ναὶ μὰ Δία’,	8	I w I I I w w I
54	20	τὸν πατέρ’ εἰπεῖν ἴωμεν,	8	I w w I I w I I
	21	ὅπως ἐπεγγελάσωμεν τῷ ἀνδρὶ	11	w I w I w w I I w I I
	22	καὶ τὸν θεὸν προσκυνήσωμεν·	9	I I w I I w I I I
	23	δῆλος γάρ ἐστι χαίρων	7	I I w I w I I
	24	καὶ παρὼν εὐμενῆς τοῖς πραττομένοις.’	11	I w I I w I I I w w I

5. Le prologue (748E-749A): dialogue de Flavianus et d'Autoboulos

A	1	Φ. Ἐν Ἑλικῶνι φής,		www w
64	2	ὦ Αὐτόβουλε,	11	w w
	3	τοὺς περὶ Ἑρωτος λόγους γενέσθαι,	11	www w w
	4	οὕς εἶτε γραψάμενος		w w
	5	εἶτε καταμνημονεύσας	15	w w w
	6	τῷ πολλὰκίς ἐπανερέσθαι τὸν πατέρα	13	www w w w
	7	νυνὶ μέλλεις ἡμῖν δεηθεῖσιν ἀπγγέλλειν;	14	w w w
B	8	ΑΥ. Ἐν Ἑλικῶνι παρὰ ταῖς Μούσαις,		www www
90	9	ὦ Φλαουιανέ,	15	w
	10	τὰ Ἑρωτίδια Θεσπιέων ἀγόντων·	13	ww www ww w
	11	ἄγουσι γὰρ ἀγῶνα πενταετηρικὸν	13	w www w ww w
	12	ὥσπερ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ τῷ Ἑρωτι	11	w
	13	φιλοτίμως πάνυ καὶ λαμπρῶς.	9	w ww
	14	Φ. Οἶσθ' οὖν ὃ σοὺ μέλλομεν δεῖσθαι	9	w w
	15	πάντες οἱ πρὸς τὴν ἀκρόασιν ἦκοντες;	12	w w w
	16	ΑΥ. Οὐκ, ἀλλ' εἴσομαι λεγόντων.	8	w w
C	17	Φ. Ἀφελε τοῦ λόγου τὸ νῦν ἔχον	10	www w w w
95	18	ἐποποιῶν τε λειμῶνας καὶ σκιάς	11	ww w w w
	19	καὶ ἅμα κιττοῦ τε καὶ σμιλάκων διαδρομὰς	14	t w w w w w
	20	καὶ ὅς' ἄλλα τοιούτων τόπων ἐπιλαβόμενοι γλίσχονταί	18	w w w t w t w
	21	τὸν Πλάτωνος Ἰλισσὸν	7	w w
	22	καὶ τὸν ἄγνον ἐκεῖνον	7	w w
>	23	καὶ τὴν ἡρέμα προσάντη πόαν πεφυκυῖαν	14	w w w w
	24	προθυμότερον ἢ κάλλιον ἐπιγράφεσθαι.	14	w t w w t w
D	25	ΑΥ. Τί δὲ δεῖται τοιούτων,	7	ww
62	26	ὦ ἄριστε Φλαουιανέ,	8	w w w
	27	προοιμίων ἢ διήγησις;	9	w w w
>	28	εὐθύς ἢ πρόφασις, ἐξ ἧς ὠρμήθησαν οἱ λόγοι,	15	w w t w w
	29	χορὸν αἰτεῖ τῷ πάθει καὶ σκηνῆς δεῖται,	12	ww w
	30	τά τ' ἄλλα δράματος οὐδὲν ἐλλείπει·	11	w www w
E	31	μόνον εὐχόμεθα τῇ μητρὶ τῶν Μουσῶν	12	ww ww w
27	32	ἴλω παρεῖναι καὶ συνανασφάζειν τὸν μῦθον.	15	w w www

(Página deixada propositadamente em branco)

La simbologia dei *volatilia* in Plutarco

da

Gabriella Guarino

Università degli Studi di Salerno

gabriella.guarino@email.it

Abstract

The animal's multifunctionality in Plutarch is irrefutable: the animal can be object of pseudo-scientific and ethological studies; it can be a symbol, a metaphor, the similitude's object, an *instrumentum* used to refute the ideas and to persuade the reader, a filo-animalistic object. Interesting is the zoological repertoire's re-use. In other words, the zoological repertoire is reused with a different meaning from its origin and is forced to take those characteristics fixed by the author. In this article I focus on the description of some birds that have their name (in the greek language) starting with the letter alpha, such as the eagle, the cormorant and the nightingale.

Key-Words: Plutarch, *Moralia*, Symbolism, Ethology, Virtues, Birds, *De solertia animalium*.

L'*imaginaire* zoologico in Plutarco è vastissimo e denso di spunti. Ricollegandosi ad una tradizione fortemente radicata nella cultura greca, che promuove il mondo animale quale specchio dei comportamenti¹, delle attitudini, dei

caratteri degli esseri umani, il Cherone non esita a servirsi del paragone etologico tra uomo ed animale, per giustificare, valorizzare, condannare una tipologia di comportamento. Come per i suoi predecessori, la riflessione plutarchea sugli animali non proviene quasi certamente o quasi mai da una

¹ cfr. Sulla similitudine legata agli animali cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963, pp. 269–312. Inoltre per lo studio della similitudine zoologica nei poemi omerici, cfr. C. FRANCO, “Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca”, *Annali online dell'Università di Ferrara Lettere*, 3 (2008) 73–94, in cui la Franco si è occupata di metafore animali in Omero ed ha rilevato come la comparazione omerica con l'etologia animale attivi un duplice movimento, un'implicita costruzione degli animali quali modelli etici ed un rispecchiamento dell'uomo nell'ethos animale così costruito. Si pensi all'associazione del cervo al motivo del fuga che determina l'identificazione dell'animale con uno specifico comportamento etico, la codardia, da cui si creano le modellizzazioni alla base di alcune espressioni comuni riferite al genere umano, per es. “cuore di cervo”.

conoscenza diretta, ma da un retroterra di credenze, da un insieme di rappresentazioni, che ha saputo osservare e catturare i movimenti degli animali cristallizzandoli in un sistema semantico². La polifunzionalità dell'animale nell'uso plutarcheo è dato inconfutabile: l'animale in Plutarco può essere al centro di studi di matrice pseudo-scientifica ed etologica; può essere un simbolo, una metafora, l'oggetto di una similitudine, un *instrumentum* di cui l'autore si serve per confutare le proprie idee e per attuare la *persuasio* sul suo pubblico, l'oggetto di riflessioni in chiave zopsicologica e filo-animalistica³. Nelle rappresentazioni pseudo - scientifiche, l'autore rimarca volontariamente alcune qualità degli animali, esplicitando sovente paragoni con gli essere umani: in *soll. anim.* 966 D Plutarco afferma che l'icneumone non ha nulla da invidiare ad un oplita che si armi in battaglia, per la quantità di fango di cui si riveste e che fa apprendere attorno al proprio corpo, come una tunica militare, quando ha intenzione di attaccare il coccodrillo. Talora Plutarco volutamente mette in rilievo quanto l'abilità dell'animale si riveli utile per l'uomo stesso. La descrizione scientifica del comportamento della volpe è esemplificativa in tal senso: in *pr. frig.* 949 D e in *soll. anim.* 968 F si

racconta che i Traci, quando si accingono ad attraversare un fiume ghiacciato, usano la volpe per attestare la solidità del ghiaccio. Essa avanza lentamente e, con l'orecchio accostato alla superficie ghiacciata, se si accorge dal rumore che il flusso sotterraneo della corrente è vicino, capendo che la parte solida non è dotata di grande spessore, si ferma e cerca di tornare indietro. Se però è tranquillizzata dall'assenza di rumore, attraversa il fiume. Nell'uso plutarcheo non è insolito che l'animale possa racchiudere nello stesso passo le diverse funzioni; nel *De sollertia animalium* infatti curiosità pseudo-scientifiche si uniscono a spunti etologici, a spunti filo-animalistici, al metaforismo zoologico: l'elefante, oltre ad essere oggetto di osservazioni scientifiche per le sue indiscutibili capacità mnemoniche, è simbolo di σύνεσις, di φιλάνθρωπία, di εὐσέβεια e di ἀνδρεία. La zoologia di Plutarco rappresenta, inoltre, un ricco repertorio da cui attingere riflessioni sull'etologia e sui comportamenti degli animali nei rapporti reciproci e con l'ambiente naturale. L'analogia con l'etologia animale può avere come scopo ed effetto quello di palesare all'ascoltatore la realtà psicologica ed etologica dei personaggi in azione sotto forma di un'immagine naturale concreta. Da

² Cfr. P. PINOTTI, "Gli animali in Platone: metafore e tassonomie", in S. CASTIGLIONE - G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, ETS, 1994, pp. 101-122.

³ Per lo studio degli animali nella cultura classica secondo una prospettiva antropologica cfr. G. GUARINO, *L'animale e l'ibrido nella cultura e letteratura. Prospettive teoriche dai Greci a Dante*, Casa editrice Aracne, 2013, cap. I.

Omero a Plutarco, attraverso Esiodo, Esopo, Platone ed Aristotele, il metaforismo zoologico si delinea come un modello esemplificativo ed un modello fondativo, adatto ad essere utilizzato per giustificare o condannare una tipologia di comportamento. Le descrizioni zoologiche plutarchee mirano ad attestare sovente la presenza di σύνεσις, di ἐγκράτεια, di φιλοσοργία⁴ nel mondo animale: talora, per attuare la *persuasio*, l'autore ricorre all'espedito retorico della *oppositio*, contrapponendo animali "virtuosi" ad animali "non virtuosi": in *soll. anim.* 962 E il confronto tra animali si esplica mediante un sistema semantico oppositivo; l'autore, per mettere in rilievo l'ἀρετή delle colombe

e delle cicogne, le paragona alle pernici e agli ippopotami, insistendo sulla loro incapacità di praticare la φιλοσοργία. L'ippopotamo e la pernice sono metafore dell'empietà, per i loro comportamenti irrispettosi sia verso la prole sia verso i loro procreatori. Il fine dell'autore, che insiste sulla crudeltà di taluni animali e la bontà di altri, è *commovere*⁵ il suo pubblico che, sconvolto ed inorridito dalle nefandezze delle pernici e degli ippopotami, è indotto a provare simpatia per le colombe e le cicogne. Talora l'autore, per rendere più convincente il suo discorso, conferisce agli animali una indiscutibile superiorità etica rispetto all'uomo, attraverso l'attribuzione di virtù mai riconosciute agli

⁴ Per lo studio della φιλοσοργία negli animali descritti da Plutarco cfr. G. GUARINO, "La φιλοσοργία negli animali: l'exemplum plutarcheo dell'ἄρκτος", *Euphrosyne*, 42 (2014) 49-66.

⁵ Per le strategie retoriche plutarchee cfr. M. LA MATINA, "Strategia discorsiva e matrici di mondi nel "De audiendo" di Plutarco: su alcuni aspetti dell'interpretazione teorica di un testo letterario antico", in G. D'IPPOLITO - I. GALLO (a cura di), *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio, 1989, pp. 381-408. Cfr. inoltre D. LARMOUR, "Metaphor and metonymy in the rhetoric of Plutarch's *Parallel Lives*" in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Editions Peeters, Société Des Études Classiques, Louvain, 2000, pp. 267-281. Cfr. inoltre G. MATINO, "Strutture retoriche e colloquiali nelle *Quaestiones convivales*", in G. D'IPPOLITO - I. GALLO (a cura di), *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989), pp. 295-314. A. M. MILAZZO, "Forme e funzioni retoriche dell'opuscolo *Aqua an ignis utilior* attribuito a Plutarco", in G. D'IPPOLITO - I. GALLO, *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989), pp. 419 - 434. L. VAN DER STOCKT, (ed.), *Rhetorical Theory and in Plutarch*, Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Editions Peeters, Societe Des Etudes Classiques, Louvain, 2000. Cfr. anche J. A. FERNANDEZ DELGADO, "On the Problematic Classification of Some Rhetorical Elements in Plutarch", in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, pp. 23-32.

animali, come la σωφροσύνη. Nel *Bruta animalia ratione uti* a parlare è un animale, Grillo, ex uomo, che affronta la discussione con la mente umana calata in un corpo animale e dopo aver sperimentato vita umana ed animale; il suo obiettivo è far cambiare opinione ad Odisseo, convincendolo della superiorità degli animali sugli uomini. Non stupisce che nella *persuasio* di Grillo vi siano riferimenti a virtù tipicamente umane come la σωφροσύνη, attribuite occasionalmente e strumentalmente alle bestie: l'animale, per essere considerato superiore all'uomo, non può essere difettoso di virtù normalmente attribuite all'uomo. L'animale in Plutarco può essere un simbolo religioso e sacro, un *instrumentum*, attraverso il quale l'autore mette in rilievo sia qualità positive (fedeltà, devozione, affetto riconoscen- te) sia qualità negative.

Tra i volatili spicca l'ἄετός, in Plutarco spesso legato alla religione⁷, là dove esso è strumento di manifestazione della volontà divina (*Thes.* 36, 2-3; *Dio* 24, 6; *mul. virt.* 252 E-F; *par. min.* 314 C; *Alex. fort. virt.* 340 C; *def. orac.* 409 F; *soll. anim.* 975 B). L'aquila, in qualità di messaggera degli dèi, interviene in riti sacrificali per impedire empietà ed inutili stragi; essa è strumento usato da Zeus⁸ contro la δεισδιαιμονία⁹. La similitudine zoologica è frequentemente attestata nel *corpus* e quando ne è protagonista l'ἄετός, è paragonato al genere umano per alcune sue peculiari qualità. Cinque sono le similitudini zoologiche che riguardano l'aquila¹⁰. In quanto latore di simbologia negativa, l'ἄετός è animale usato come metafora di crudeltà e spietatezza (*Rom.* 9, 6: ἄετός δὲ καὶ γλαῦκες καὶ κέρακες ζῶντα κόπτουσι

⁶ Ἀετός è lemma generico, poiché varie specie di aquila erano conosciute dagli antichi. In Plutarco tuttavia è attestata solo la forma ἄετός. Per un approfondimento sulle varie tipologie, per l'elenco degli epiteti e degli aggettivi attribuiti all'ἄετός dagli scrittori classici, per le storie, i miti, le leggende, i proverbi, le favole e le rappresentazioni sul rapace, cfr. THOMPSON, *Greek birds*, s.v.

⁷ Per uno studio completo sulla simbologia dell'aquila legata ai presagi da Archiloco ai tragici cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, "El tema del águila, de la épica acadia a Esquilo", *Emerita*, 32 (1964) 267-282. Inoltre per la figura dell'aquila in Omero e nella poesia lirica cfr. G. NAGY, "Aglaiā in Homer [and beyond] for Charlie from Greg", *NECJ*, 29 (2002) 10-15. Cfr. inoltre S. GOLDHILL, *The poet's voice: essays in poetics and Greek literature*, Cambridge, Univ. Pr., 1991 e J. MAZAS, M. CURTI, "Leoni, aquile e cani, Odisseo e i suoi doppi nel mondo animale", *MD*, 50 (2003) 9-54.

⁸ Per l'associazione aquila-Zeus cfr. G. E. MYLONAS, "The eagle of Zeus", *CJ*, 41 (1945-1946) 203-207. Inoltre cfr. THOMPSON, *Greek birds*, s.v.: l'autore nel paragrafo dedicato agli epiteti dell'aquila, riporta un elenco di passi in cui il rapace è associato a Zeus.

⁹ L'ἄετός è uccello legato alla fondazione di città (*par. min.* 307 A).

¹⁰ Cinque sono le similitudini zoologiche che riguardano l'aquila: *apophth. lac.* 223 E-F; *Curios.* 520 F; *Quaest. conv.* 680 E; *Amat.* 750 F; *Praec. ger. reip.* 806 F.

τὰ ὁμόφυλα καὶ φονεύουσι) per il fatto che si ciba dei propri simili¹¹; tuttavia la simbologia dell'aquila è legata quasi sempre ad eventi beneauguranti e propizi¹². Nel *soll. anim.* è simbolo della fedeltà (in *soll. anim.* 970 C l' autore elogia la fedeltà dell' uccello attraverso la storia commovente di un' aquila che, avendo perso il suo padrone, decide di uccidersi sul rogo allestito per il suo rito funebre). Nella funzione antonomastica Ἀετός è usato come soprannome di re e tiranni per indicarne la potenza¹³: Pirro era detto Ἀετός secondo due testimonianze plutarchee (*Pyrrh.* 10.1; *Pyrrh.* 31.7). In *Arist.* 6.2 Plutarco dà la spiegazione di quest' uso. Chiamare un re "Aquila" significa attribuirgli qualità quali la forza e la potenza, piuttosto che virtù e fama.

L'αἰγίθαλλος¹⁴ e l'ἀκανθολίς¹⁵ rappresentano, in Plutarco, l'emblema della spontaneità del mondo animale. Essi sono descritti da Plutarco in *inv. et od.* 537B, là dove si affronta il tema dell'odio e dell'invidia nel mondo animale. Gli animali si odiano, combatto-

no e si uccidono (μισοῦσι δ' ἄλληλα καὶ ἀπεχθάνονται καὶ πολεμοῦσιν ὥσπερ ἀσπείστους τινὰς πολέμους ἀετοὶ καὶ δράκοντες, κορῶναι καὶ γλαῦκες, αἰγιθαλλοὶ καὶ ἀκανθολίδες, ὥστε τούτων γέ φασι μηδὲ τὸ αἷμα κίρνασθαι σφαττομένων, ἀλλὰ κἄν μίξης, ἰδίᾳ πάλιν ἀπορρεῖν διακρινόμενον); essi tuttavia sono scevri dal provare il sentimento dell'invidia, attribuibile esclusivamente al genere umano. Sono citati tra gli animali l'aquila ed il serpente, le cornacchie e le civette, le cincallegre e i cardellini, specie considerate in eterna rivalità tra di loro, tanto da essere definiti "ἄσπειστοι πόλεμοι". L'ἄλέκτωρ è simbolo della viltà. Plutarco cita un trimetro giambico attribuito a Frinico¹⁶ in cui il gallo, descritto con le ali abbassate, sconfitto ed abbattuto, indica chi se l'ha a male per qualcosa¹⁷. Tale similitudine è inserita dal Cheronese in un contesto aneddotico, in cui racconta il rapporto tra Alcibiade e Socrate. Alcibiade si avvide del valore di Socrate, familiarizzando col filosofo e udendo i suoi discorsi, che non erano di un amante che cercava vani piaceri, ma di uno

¹¹ Lo stesso racconto è riportato anche in *aet. rom.* 286 B. In *Rom.* si racconta di Eracle che prima di compiere un' impresa vide un avvoltoio, segno premonitore benefico. Tale animale, a differenza dell'aquila, non si ciba di propri simili.

¹² Per uno studio completo sulla simbologia dell'aquila e la relativa schedatura in Plutarco, cfr. G. GUARINO, *L'aquila in Plutarco*, in corso di pubblicazione in *Zetesis*.

¹³ Non sempre tale usanza era interpretata positivamente. A tiranni e re spesso vengono attribuiti nomi di quegli animali che possano rappresentare le loro caratteristiche.

¹⁴ L'etimologia di αἰγίθαλλος è incerta; sappiamo solo che il termine è attestato anche nella forma αἰγιθαλ(λ)ός Cfr. THOMPSON, *Greek birds*, s.v.

¹⁵ È il diminutivo di ἀκανθίς, forma non attestata in Plutarco. Cfr. THOMPSON, *Greek birds*, s.v.

¹⁶ Frinico, fr. 17 NAUCK.

¹⁷ Tale interpretazione è proposta da Eliano, *N. H.* XIII, 17.

che rivelava i mali dell'anima. Accortosi della sensibilità del filosofo, gli si affidò completamente e "gli si accucciò dinanzi, come un gallo vinto, con le ali basse". In tale contesto, la similitudine indica la sottomissione di Alcibiade a Socrate, determinata dalla profonda ammirazione per le virtù riconosciute al filosofo. In *Pel.* 29.1 la stessa similitudine è utilizzata per indicare la sottomissione di Alessandro ad Epaminonda, noto per fama, nome e capacità militare (οὗτος μέντοι τὴν δόξαν αὐτὴν καὶ τοῦνομα καὶ τὸ πρόσχημα τῆς Ἑπαμεινώνδου στρατηγίας καταπλαγεῖς ἔπτηξ' ἀλέκτωρ δοῦλος ὥς κλῖνας πτερόν (Phryn., fr. 17 N²⁹) καὶ τοὺς ἀπολογησομένους ταχὺ πρὸς αὐτὸν ἔπεμπε). In *Amat.* 762 E la similitudine del gallo che si accuccia ed abbassa le ali è inserita in un contesto filosofico. Si discute di come l'amore riempia di timore e di paura l'innamorato quando si trova dinanzi l'oggetto del suo desiderio. Il timore fa tremare l'amante proprio come trepida ed abbassa le ali il gallo impaurito. Nel passo *def. orac.* 417 F Plutarco discute delle sofferenze e degli accidenti raccontati nei miti e negli inni, non attribuiti mai agli dèi, bensì a demoni ricordati per la loro forza ed il valore. Il verso in cui è citato il gallo è attribuito all'*Admeto* di Sofocle, una tragedia andata completamente perduta. L'immagine del gallo, che conduce la divinità presso la macina, esplicita un *adynaton*, una situazione irrealizzabile. Gli dèi infatti non sono mai protagonisti di rapimenti, di peregrinazioni, di nascondi-

menti, di detenzioni: ciò sta ad indicare metaforicamente l'erroneità di talune convinzioni religiose. In *tu. san. praec.* 129 A si discute sulla possibilità di affidarsi all'interpretazione dei comportamenti degli animali per anticipare fenomeni atmosferici o eventi terrestri. Se un'associazione infatti può esservi tra il modo di chiocciare di una gallina, il modo di gracchiare di una cornacchia o il ruzzare delle scrofe nel brago e la previsione di fenomeni naturali (Ἀτοπον γάρ ἐστι κοράκων μὲν λαρυγγισμοῖς καὶ κλωσμοῖς ἀλεκτορίδων καὶ "συσὶν ἐπὶ φορυτῷ μαργαρινούσαις," ὥς ἔφη Δημόκριτος, ἐπιμελῶς προσέχειν, σημεῖα ποιουμένους πνευμάτων καὶ ὄμβρων), allo stesso modo i moti, i sussulti ed i sintomi che il nostro corpo manifesta, potrebbero essere interpretati come un segnale di una tempesta futura che si scatenerà nel nostro corpo (τὰ δὲ τοῦ σώματος κινήματα καὶ σάλους καὶ προπαθείας μὴ προλαμβάνειν μηδὲ προφυλάττειν, μηδ' ἔχειν σημεῖα χειμῶνος ἐν ἑαυτῷ γενησομένου καὶ μέλλοντος). In *am. prol.* 494 E la gallina è annoverata tra gli animali più inclini alla filοστοργία, essa infatti protegge la prole aprendo le ali affinché i pulcini si riparino sotto di esse (τοῖς μὲν ἐνδῦναι χαλῶσαι τὰς πτέρυγας), accoglie i suoi piccoli sul dorso e il suo chiocciare è denso di gioia e tenerezza (τὰ δ' ἐπιβαίνοντα τῶν νώτων καὶ προστρέχοντα πανταχόθεν ἀναδεχόμεναι μετὰ τοῦ γεγηθός τι καὶ προσφιλὲς ἐπιφθέγγεσθαι), combatte per difendere la sua prole contro animali feroci, contro cani e serpen-

ti, di fronte ai quali solitamente scappa, in preda alla paura (κύνας δὲ καὶ δράκοντας, ἂν περὶ αὐτῶν φοβηθῶσι, φεύγουσιν, ἂν δὲ περὶ τῶν τέκνων, ἀμύνονται καὶ διαμάχονται παρὰ δύναμιν). In *am. prol.* 494F la φιλοστοργία dell' ἄλεκτορίς è esaltata in quanto prova della superiorità degli animali rispetto agli uomini, i quali non sanno amare disinteressatamente (εἴτα ταῦτ' οἰόμεθα τὰ πάθη τούτοις ἐνεργάσθαι τὴν φύσιν ἄλεκτορίδων ἐπιγονῆς καὶ κυνῶν καὶ ἄρκτων προνοοῦσαν, ἀλλ' οὐχ ἡμᾶς δυσωποῦσαν καὶ τιτρώσκουσαν ἐπιλογιζομένους ὅτι ταῦτα παραδείγματα τοῖς ἐπομένοις τοῖς δ' ἀναλήτοις ὀνειδίη περίεστι τῆς ἀπαθείας, δι' ὧν κατηγοροῦσι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μόνης μὴ προῖκα τὸ στέργειν ἐχούσης μὴδ' ἐπισταμένης φιλεῖν ἄνευ χρείας). In *quaest. conv.* 637 A si discute se sia nato prima l'uovo o la gallina. Sebbene all'uovo sia riconosciuta estrema importanza in qualità di principio creatore, tuttavia non si dice che la gallina sia dell'uovo, così come non si dice che l'uomo sia del seme, al contrario si dice che l'uovo sia della gallina e il seme sia dell'uomo (ὅθεν οὐθεὶς λέγει τοῦ σπέρματος εἶναι τὸν ἄνθρωπον οὐδὲ τοῦ ὥου τὴν ἄλεκτορίδα, τῆς δ' ἄλεκτορίδος τὸ ὥον εἶναι καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ἀνθρώπου λέγομεν). In *quaest. conv.* 674 B si discute dell' arte dell' imitazione. Ci si chiede perché alcuni suoni, rumori, visioni infastidiscano l'uomo e

perché tale fastidio svanisca se ascoltiamo l' imitazione dello stesso suono o la riproduzione di una determinata visione. Il verso della gallina come quello della cornacchia infastidisce l'uomo, ma se ascoltiamo l' imitazione della gallina o della cornacchia, essa suscita divertimento ed ilarità (ἄλεκτορίς γὰρ βοῶσα συνεχῶς καὶ κορώνη λυπηρὸν ἄκουσμα καὶ ἀηδὲς ἐστίν, ὁ δὲ μιμούμενος ἄλεκτορίδα βοῶσαν καὶ κορώνην εὐφραίνει). In *quaest. conv.* 700 D si narra di fatti inspiegabili e straordinari riguardanti il mondo animale: la gallina, fatto l'uovo, razzolando raccoglie intorno ad esso molta paglia; la foca, appena catturata, beve il gaglio; il cervo nasconde sotto la terra il corno; l' eringio fa immobilizzare il gregge¹⁸. In *quaest. conv.* 727 D si discute sul perché la rondine vada allontanata dalle abitazioni. La motivazione potrebbe risiedere nel fatto che essa gracchia e cigola: anche le cicale, le galline, le pernici sono animali rumorosi, ma ad essi non è riservato lo stesso trattamento (καὶ γὰρ ὃ μόνον τινὲς τῶν παλαιῶν ὥοντο λύειν τὸ σύμβολον, ὡς πρὸς τοὺς διαβόλους καὶ ψιθύρους τῶν συνήθων ἡνιγμένον, οὐδ' αὐτὸς ὁ Λεύκιος ἐδοκίμαζεν· ψιθυρισμοῦ μὲν γὰρ ἦκιστα χελιδόνι μέτεστι, λαλιᾷ καὶ πολυφωνίᾳ οὐ μᾶλλον ἢ κίτταις καὶ πέρδιξι καὶ ἄλεκτορίσιν). La rondine, a differenza degli altri animali, alloggia nelle case degli uomini finché le conviene, finché i

¹⁸ Cfr. Teofrasto, *de caus. plant.* IV 12, 13.

suoi rondinini ne hanno bisogno: essa è ingrata verso l'uomo e non lo ripaga in alcun modo dell'ospitalità ricevuta, abbandonando la casa al momento opportuno. In *quaest.conv.* 730 A si discute del Pitagorismo e della condanna del cibarsi di carne (σαρκοφαγία). Tuttavia in questo passo sono illustrati i danni derivanti dall'astensione dalla carne: se tutti se astenessero dal mangiare galline e conigli (εἰ μόνον ἀλεκτορίδων ἀπείχοντο πάντες ἢ δασυπόδων), in poco tempo le città sarebbero invivibili per gli uomini, per l'eccessivo numero di animali in essa presente (οὐκ ἂν ἦν χρόνου βραχέος ὑπὸ πλήθους οὔτε πόλιν οἰκεῖν), né si potrebbe più godere dei frutti (οὔτε καρπῶν ὄνασθαι). L'ἀλκυόν¹⁹ nelle similitudini è alquanto ricorrente. In *fort. Rom.* 321D la vita degli alcioni è paragonata alle origini di Roma: il mare dona tranquillità d'inverno agli alcioni affinché essi possano curarsi del proprio nido, come la Fortuna ha donato tranquillità e benessere alla città di Roma, nei primi tempi della sua esistenza, affinché potesse gettare le solide basi dell'Impero. In *am. prol.* 494 A - B si descrive l'astuzia dell'alcione: esso costruisce il proprio nido in modo così preciso che nessun animale più piccolo o più grande (in re-

lazione alla sua grandezza) possa accedervi. (ὃ δ' ἐστὶ θαυμασιώτερον, οὕτω τὸ στόμα τῆς νεοττιᾶς συμμέτρως πεπλάσθαι πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ μέτρον τῆς ἀλκυόνος, ὥστε μήτε μείζον ἄλλο μήτε μικρότερον ἐνδύεσθαι ζῷον). In *soll. anim.* 982 F l'elogio dell'alcione si articola nell'esaltazione del suo amore per la musica, della sua capacità di dimostrare amore verso il compagno, verso la prole e delle sua abilità tecnica nell'arte della costruzione. In *soll. anim.* 983A, l'alcione è definita la creatura più cara agli dèi ed agli uomini. Quando l'alcione depone le uova, nel periodo del solstizio invernale, Poseidone fa sì che l'intera distesa marina sia senza onde e calma. Grazie all'alcione femmina, gli uomini navigano senza paura per sette giorni e sette notti nel cuore dell'inverno e in quel periodo il viaggio per mare è più sicuro di quello per terra²⁰. Infine, in *soll. anim.* 983B²¹ è descritta la fedeltà della femmina dell'alcione al proprio compagno: tale sentimento è così profondo che essa non si accoppia con nessun altro maschio e quando il compagno invecchia essa lo carica sulle sue spalle e lo porta ovunque, prendendosene cura fino alla morte. In *soll.*

¹⁹ Per uno studio sull'alcione, cfr. THOMPSON, *Glossary of greek birds*, Oxford Univ. Press., 1897, s.v.; cfr. Plinio, *N. H.* X 89 ss; Eliano, *N.A.* VII, 17; Teocrito, VII, 57.

²⁰ Plutarco si riferisce ai cosiddetti "giorni dell'alcione", che includerebbero la settimana precedente e quella successiva al solstizio invernale. Durante questo periodo il mare è calmo e navigabile. Cfr. Aristotele, *N.A.*, 542 b 4 sgg.; Plinio, *N.H.*, I, 36.

²¹ La leggenda che Plutarco narra fu raccolta anche da Antigono di Caristo (*Hist. Mir.* 23, p. 8 KELLER) che cita il famoso frammento di Alcmane (Alcm., 26 PAGE, 26 PMG).

anim. 983 B–E si parla della cura per la prole e dell’istinto di conservazione. Si introduce la narrazione descrivendo le tecniche con cui l’alcione costruisce il suo nido e si rilevano le differenti tecniche di costruzione del nido tra ape, alcione e rondine²². L’alcione non impasta il fango, né appoggia il nido a tetti e mura come fanno le rondini, né esercita pressione con tutto il corpo quando entra nel nido, come fanno le api. L’alcione, solo con il becco, costruisce il proprio nido a guisa di nave, in modo che esso sia saldo ed inaffondabile. Raccolte le lische delle aguglie²³, le intreccia, le curva e le annoda in modo da creare una struttura arrotondata, dalla forma allungata, simile alla rete di un pescatore. Quando il nido è finito, lo porta vicino al mare e grazie ai colpi delle onde può verificare quali parti non siano ben saldate perché rallentate dagli urti, riuscendo così a rinforzarle. Nel nido dell’alcione nulla può penetrare, nemmeno uno spruzzo di acqua marina²⁴. L’ἀηδών è simbolo della φιλοστοργία. In *Apophth. Lac.* 212 F l’ἀηδών è protagonista di un aneddoto relativo a Callippon. Si discute del valore dell’imitazione

e si polemizza contro l’eccesso di *mimesis* riscontrabile in alcune espressioni della recitazione volgare. L’aneddoto è attribuito ad Agesilao, il quale rispose ad un imitatore di usignoli, che vantava la sua imitazione, di preferire l’originale al suono imitato (Τοῦ δὲ μιμουμένου τὴν τῆς ἀηδόνης φωνὴν ἀκοῦσαι παρακαλούμενος παρητήσατο φήσας ‘αὐτᾶς ἄκουκα πολλάκις’)²⁵. In *apophth. lac.* l’usignolo è rappresentato come animale “inutile”. Un tale, avendo trovato un usignolo, né mangiò la carne e notando la scarsità della stessa, affermò l’inutilità dell’uccello, dotato solo di voce ma privo di sostanza (Τίλας τις ἀηδόνα καὶ βραχεῖαν πάνυ σάρκα εὐρὼν εἶπε ‘φωναὶ τὴν τίς ἐσσι καὶ οὐδὲν ἄλλο’). L’ἀηδών è ricorrente nei contesti filo-animalistici e zoo-psicologici. L’usignolo, pur essendo simile alla rondine, non è né allontanato né scacciato “come straniero” dalle case degli uomini, in quanto ricambia l’ospitalità ricevuta, attraverso il suo canto melodioso. In *soll. anim.* 973 A–B si fa riferimento alla capacità di insegnare nel modo animale: non è raro vedere un usignolo insegnare l’arte del canto ai

²² Cfr. *am. prol.* 494 A–B; Aristotele, *H.A.* IX 13 (616a19 ss.); Eliano, *N.A.* IX, 17.

²³ Βελόνη, il pesce citato nel passo, è identificato con l’aguglia o con il pesce ago. Entrambi tuttavia non hanno lische, ragion per cui nel passo tale creatura marina risulta ambigua e indeterminabile. Cfr. *Del mangiar carne: trattati sugli animali*, introduzione di D. DEL CORNO, Milano, 2001, p. 289, nota 350.

²⁴ Aristotele, *H.A.* 616 a 19 sgg. sostiene che è l’apertura stretta del nido a garantire che l’acqua non entri.

²⁵ Inoltre l’aneddoto è riportato in *Lyc.* 20, 5 ove è però attribuito ad un ignoto spartano; in *Ag.* 21, 5 è attribuito ad Agesilao. Lo stesso aneddoto è in *apophth. lac.* 231 C (ed è attribuito ancora a Pleistarco, figlio di Leonida).

suoi pulcini (ὀφθῆναι γὰρ ἀηδόνα νεοσσὸν ἄδειν προδιδάσκουσιν. μαρτυρεῖ δ' αὐτῶ τὸ φαυλότερον ἄδειν ὅσαις συμβέβηκε μικραῖς ἀλούσαις ἀπο τρόφοις τῶν μητέρων γενέσθαι). Lo stesso comportamento è descritto in *Bruta anim.* 992 B, in cui si precisa che gli usignoli allevati dagli uomini non hanno le stesse “capacità canore” di quelli allevati direttamente dalla madre perché allontanati prematuramente dal loro maestro (αἱ δ' ἀηδόνες τοὺς νεοσσοὺς προδιδάσκουσιν ἄδειν· οἱ δὲ ληφθέντες ἔτι νήπιοι καὶ τραφέντες ἐν χερσὶν ἀνθρώπων χεῖρον ἄδουσιν, ὥσπερ πρὸ ὥρας ἀπὸ διδασκάλου γεγονότες). L'arte dell'insegnamento è attribuita a molti animali, considerati veri e propri maestri dagli uomini stessi, i quali non possono esimersi dal riconoscere che il ragno ha insegnato all'uomo l'arte del tessere e del rammendare, la rondine l'architettura, il cigno e l'usignolo il canto per imitazione (*soll. anim.* 974A: γελοῖοι δ' ἴσως ἐσμὲν ἐπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῷα σεμνύνοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος²⁶ ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης <ἐν> ὕφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίᾳ, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνος, ἐν ᾧδῇ κατὰ μίμησιν). In *Soll. anim.* 982 F avviene un confronto tra animali “virtuosi”: l'alcione è parago-

nato per specifiche attitudini (il canto, la cura della prole, la fedeltà all'uomo, l'abilità organizzativa) all'usignolo, alla rondine, alla colomba, all'ape. La contesa è vinta dall'alcione (ποίας γὰρ ἀηδόνας ἄξιον τῷ φιλομούσῳ τῆς ἀλκυόνος ἢ τῷ φιλοτέκνῳ χελιδόνος ἢ τῷ φιλόανδρῳ πελειάδας ἢ τῷ τεχνικῷ παραβάλλειν μελίττας;), ritenuto l'animale più virtuoso ed onorato dagli stessi dèi. Talora l'animale è usato da Plutarco come *exemplum*, utile a dare vigore alla *persuasio*: l'autore, per dimostrare che gli animali sono dotati d'intelligenza, offre al lettore del *De sollertia* una serie di esempi di virtù, procedendo per *enumeratio* e per *gradatio*: il suo fine è *move*re e talora *commovere* il lettore. Gli *exempla* talora sono usuali, talora eccezionali: quanto maggiore sarà il grado di eccezionalità dell'esempio zoologico, tanto più pregnante sarà l'effetto persuasorio sul lettore. Plutarco talora ri-usa il repertorio zoologico, estrapolandolo, adattandolo a nuovi discorsi e ricontestualizzandolo, così che esso si adatti di volta in volta alla tesi che vuole dimostrare. In altre parole, il repertorio zoologico viene ri-usato con un utilizzo altro dalla sua origine e viene forzato ad assumere quelle caratteristiche che l'autore vuole²⁷. Si

²⁶ Dem., 60 B 154 DIELS-KRANZ.

²⁷ H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Il Mulino, Bologna, 1969, pp. 16-17. Lo studioso rileva: “Il discorso di ri-uso è un discorso che viene tenuto in tipiche situazioni (solenni, celebrative) periodicamente o irregolarmente dallo stesso oratore o da oratori che cambiano: esso mantiene la sua “usabilità” per dominare una volta per tutte, queste situazioni tipiche

pensi all'aneddoto sulle oche narrato in *soll. anim.* 967B: le oche che sorvolano il monte Tauro, temendo di essere scoperte dalle aquile, introducono nel becco una pietra di considerevoli dimensioni, in modo da passare inosservate ed in silenzio: in tale contesto esse sono considerate positivamente dall'autore per la loro σύνεσις e δειλία. La stessa storia, con protagonisti umani, è narrata in *garr.* 510 A-B, in cui i ciarlieri vengono paragonati alle oche: essi dovrebbero zittirsi per evitare problemi e pericoli, come fanno i volatili quando sorvolano il monte Tauro, ricorrendo alla pietra nel becco per evitare di farsi sentire dalle aquile. Il repertorio zoologico serve, infine, all'autore per dimostrare una radicata convinzione: ogni creatura vivente merita, da parte dell'essere umano, rispetto e giustizia.

Interessante in questo studio sui volatili (limitato ai nomi cominciati per *alfa*) è stata la rilevazione del riuso del repertorio zoologico, adattato dal Cherone, di volta in volta, alla tesi che

vuole dimostrare. In altre parole, il repertorio zoologico sovente viene riutilizzato con un utilizzo altro dalla sua origine e viene forzato ad assumere quelle caratteristiche che all'autore servono. Lo studio del lessico zoologico usato per descrivere i volatili ha fatto rilevare la presenza di neologismi, degli *hapax*, di tecnicismi zoologici ed è stata evidenziata la possibile incidenza del lessico zoologico aristotelico su quello plutarco.

L'analisi è stata realizzata tramite una scheda articolata in tre livelli: 1) analisi testuale 2) analisi zoologica 3) analisi lessicale. Il primo livello comprende l'analisi del contesto e l'analisi della funzione dell'animale nel passo, il secondo include la classificazione della specie e il genere dell'animale, le associazioni zoologiche, le *affordances*²⁸ per identificare comportamenti, qualità fisiche, abitudini dell'animale che ben si prestano a veicolare significati simbolici di un certo tipo. Il concetto è elaborato da Gibson e dalla scuola di psi-

(all'interno di un ordine sociale che si presume costante). Ogni società di una certa forza ed intensità conosce questi discorsi di ri-uso che sono strumenti sociali per il mantenimento cosciente della pienezza e della continuità dell'ordine sociale e spesso anche del carattere necessariamente sociale dell'umanità in generale. Il ri-uso rende necessaria la conservazione dei discorsi della memoria di un quadro di funzionari incaricati oppure nella scrittura. Questa conservazione determina una "tradizione di discorsi di ri-uso" che per la letteratura e poesia diventa la "tradizione letteraria". La tradizione insieme alla conservazione, è il fenomeno proprio della "variazione", che già si realizza nella diversa articolazione possibile dello stesso suono della parola, per mezzo di diversi oratori e che può assumere numerosi gradi di intensità (per esempio nella modernizzazione del suono della parola in una società che si è trasformata). L'intenzione di provocare un mutamento della situazione nel discorso di ri-uso è resa tipica dalla convenzione in quanto valgono come situazioni tipiche anche le situazioni che devono essere modificate per mezzo del discorso di ri-uso".

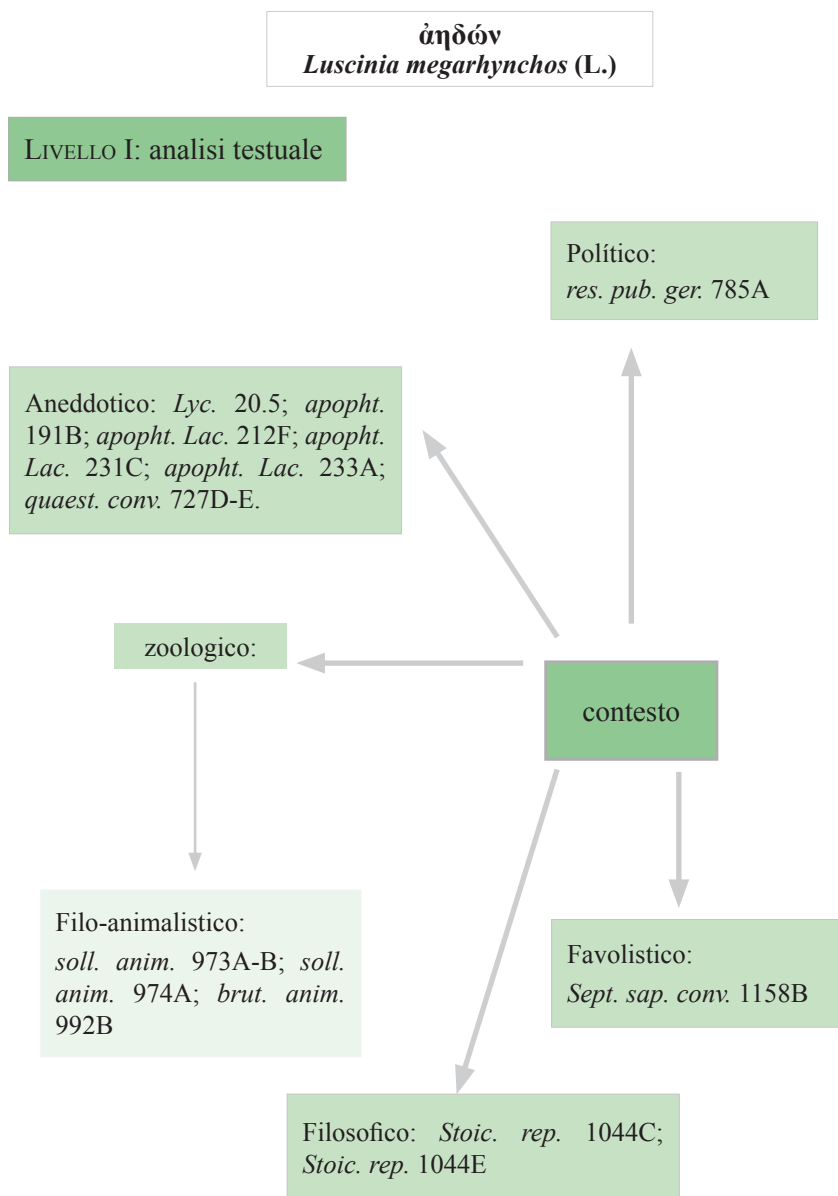
²⁸ M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino, 1998.

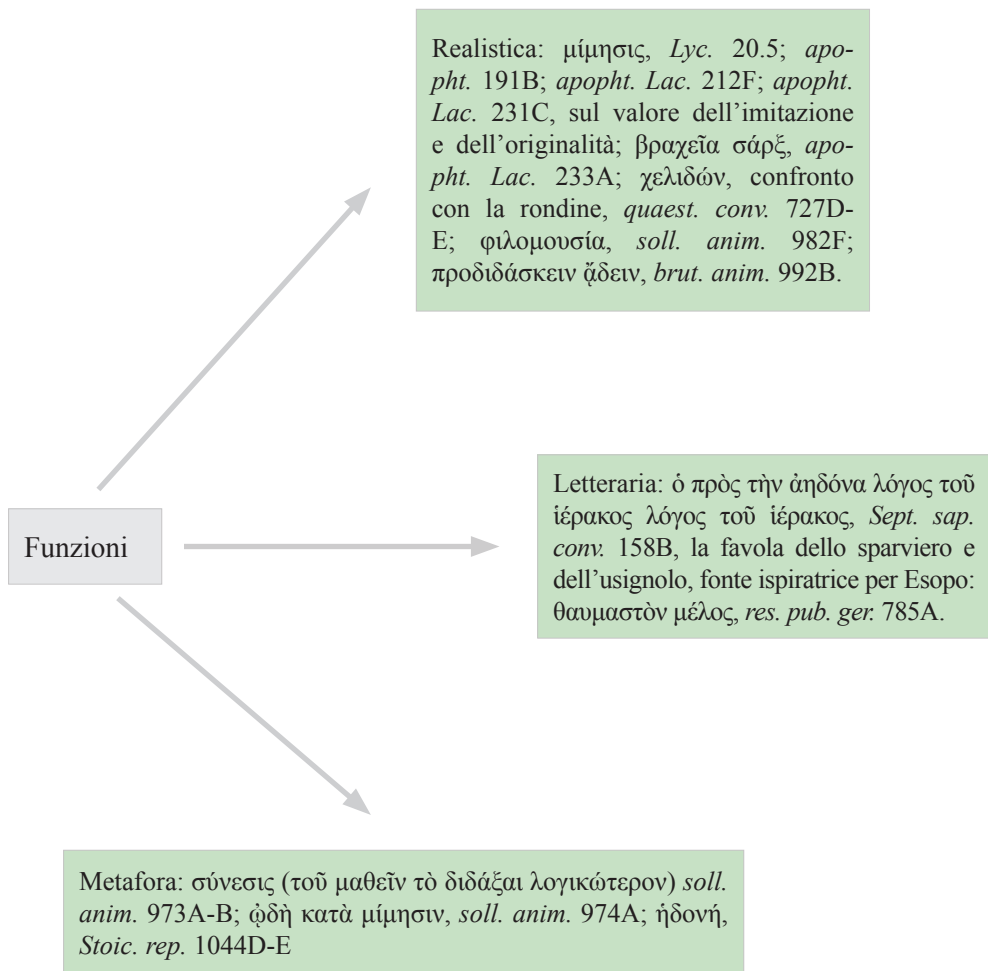
cologia ecologica. Le *affordances* sono le qualità di un oggetto di cui l'uomo si serve. Maurizio Bettini suggerisce di applicare l'idea di *affordance* alla zoologia per indicare l'animale che si presta a veicolare un significato simbolico o metaforico. Il terzo comprende l'analisi lessicale, utile a comprendere in quale modo Plutarco parli degli animali: sono stati rilevati i tecnicismi specifici (termini che indicano concetti specifici del settore zoologico) ed i tecnicismi collaterali (varianti determinate dal settore zoologico). L'analisi lessicale mira a rilevare il tasso di novità introdotto dall'autore rispetto ai modelli precedenti ed utile per cercare di stabilire quanto è il peso della tradizione orienti i punti di vista dell'autore in una direzione piuttosto che in un'altra. Oltre che nel *corpus* plutarco, si è valutata l'originalità lessicale dello scrittore in base al confronto con i modelli tenuti

presenti: come parametro di riferimento si è partiti dall'*Historia animalium* di Aristotele. Attraverso la progettazione di schede fisse si raccolgono e sintetizzano i dati acquisiti e con la progettazione di grafici si mostrano i dati relativi alla valutazione dell'incidenza del tecnicismo specifico e del tecnicismo collaterale sul lessico zoologico di Plutarco.

Per l'individuazione dei tecnicismi lessicali si ricorre ai seguenti criteri:

- 1) maggiore analiticità richiesta dalla lingua speciale rispetto a termini troppo generici.
- 2) tendenza alla mono- referenzialità (il tecnicismo non ha sinonimi e può essere sostituito solo da una definizione o una perifrasi).
- 3) Indicazioni fornite dai principali dizionari della lingua greca e dizionari etimologici.

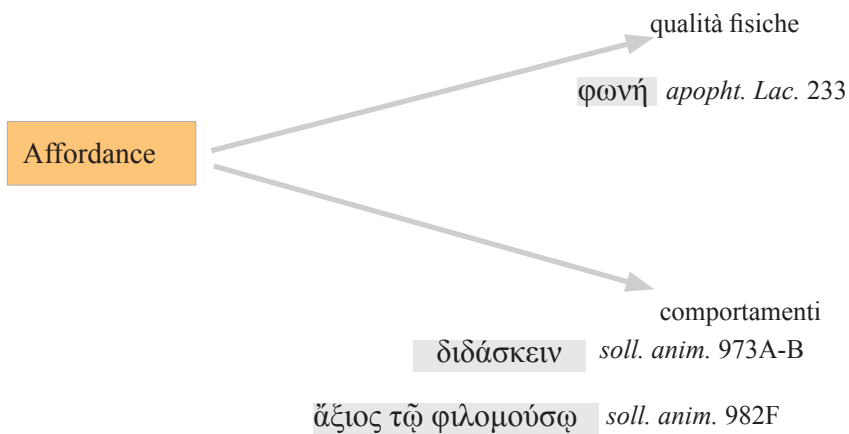




LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	ἀηδών	13

Genere: generalmente femminile; talvolta il genere non é specificato



animal vs.

χελιδών (σαρκοφάγος) *quaest conv.* 727D-E

ιέραξ (ὁ πρὸς τὴν ἀηδόνα λόγος) *sept. sap. conv.* 158B

Associazioni zoologiche

animal pro

ἀράχνη (ὕφαντική καὶ ἀκεστική)

χελιδών (οἰκοδομία)

κύκνος (ᾠδὴ κατὰ μίμησιν)

soll. anim. 974A

ἄλκυών (φιλομουσία)

χελιδών (φιλοτεκνία)

πελειάς (φιλανδρία)

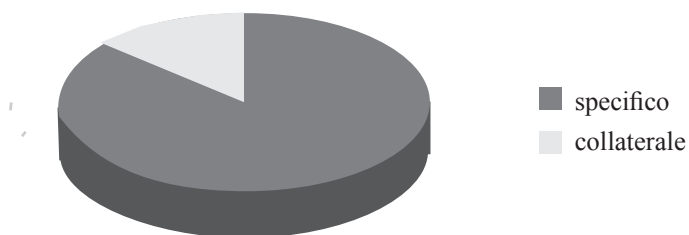
μέλιττα (τεχνικόν)

soll. anim. 982F

LIVELLO III: analisi lessicale

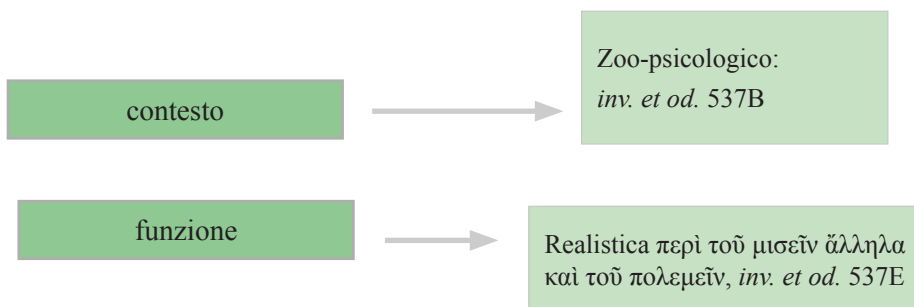
Lemma	Lessico specifico	Lessico collaterale	Passo
Sostantivi		νεοσσόν, οὐ “pulcino”	<i>soll. anim.</i> 973A-B
Verbi	κακκαβίζω “stridere”	ξενηλατέω “allontanare come straniero”	<i>Stoic. rep.</i> 1044E <i>quaest. conv.</i> 727D-E

Incidenza del lessico specifico e collaterale



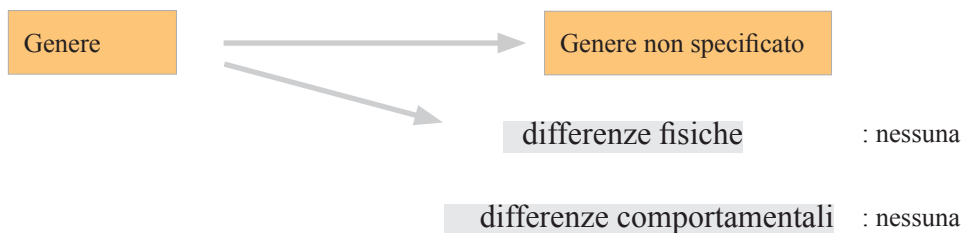
αἰγίθαλλος
Parus major (L.)
 ἄκανθυλλίς
Carduelis carduelis (L.)

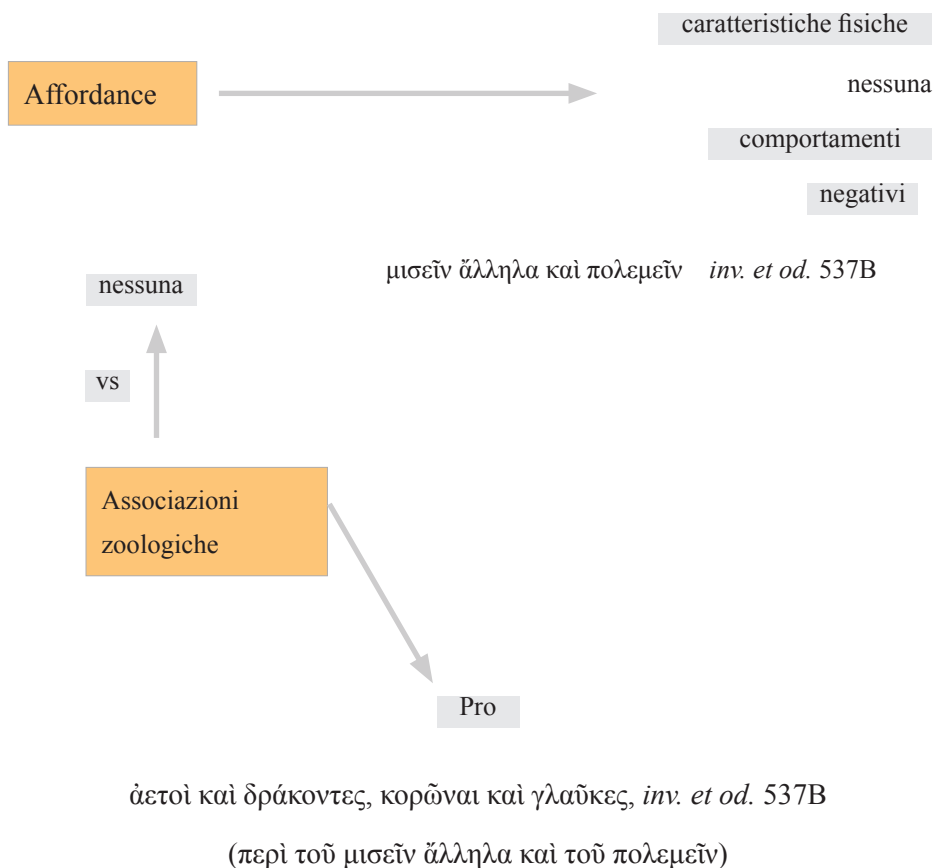
LIVELLO I: analisi testuale



LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	αἰγίθαλλος ἄκανθυλλίς	1





LIVELLO III: analisi lessicale

NESSUN TECNICISMO DA SEGNALARE

ἀλέκτωρ, ἀλεκτορίς
***Gallus gallus domesticus* o *Gallus sinae* (L.)**

LIVELLO I: analisi testuale

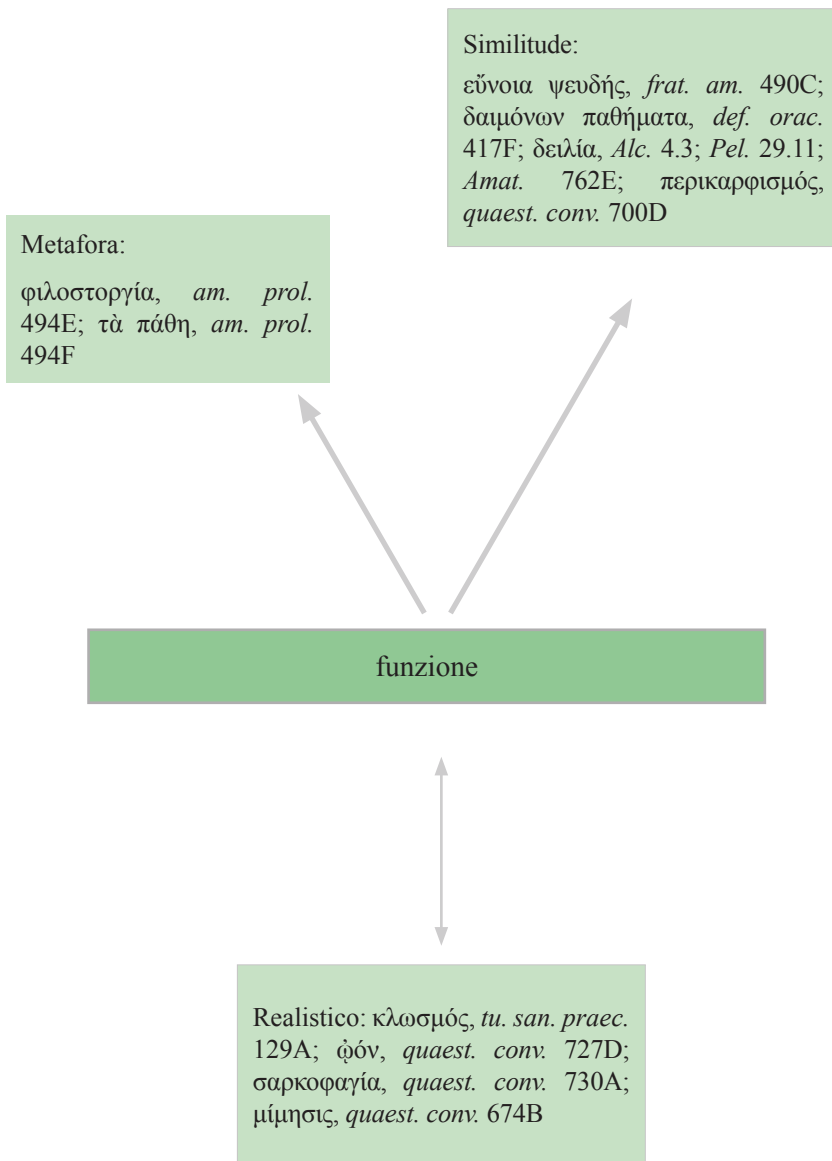
Anedddotico: *Alc.* 4.3; *Pel.* 29.11;
tu. san. praec. 129A; *quaest. conv.*
 700D

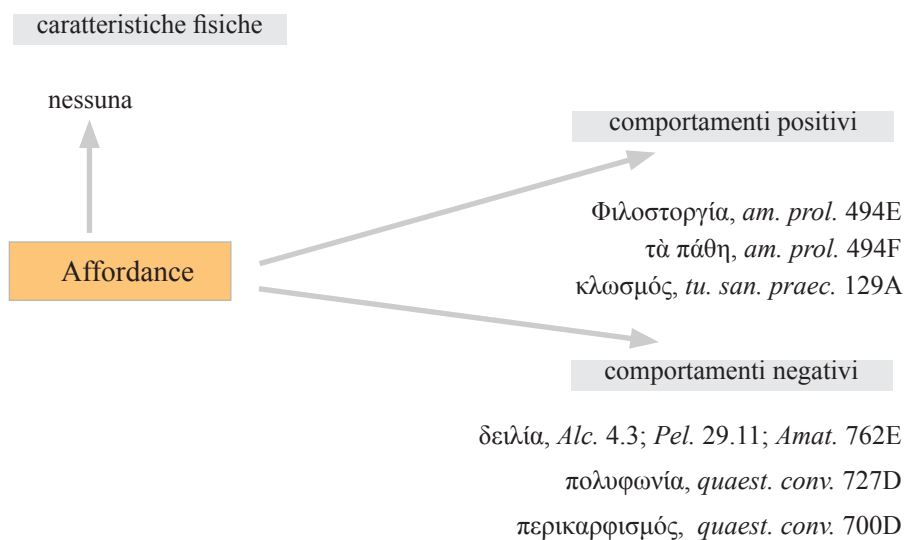
Zoo-psicologico:
am. prol. 494E; *am. prol.*
 494F; *quaest. conv.* 727D

contesto

Religioso:
def. orac. 417F

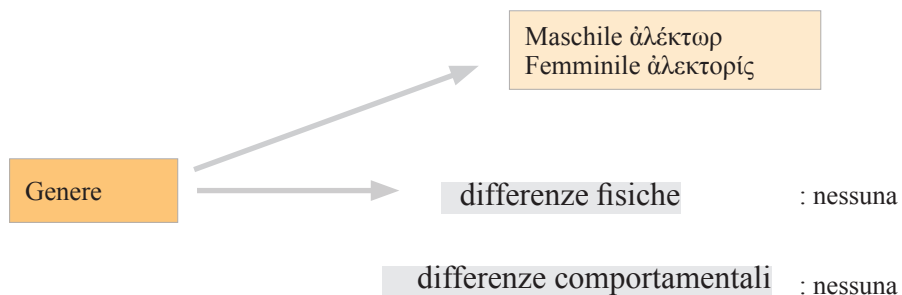
Filosofico: *Amat.* 762E; *frat. am.*
 490C; *quaest. conv.* 637A; *quaest.*
conv. 730A



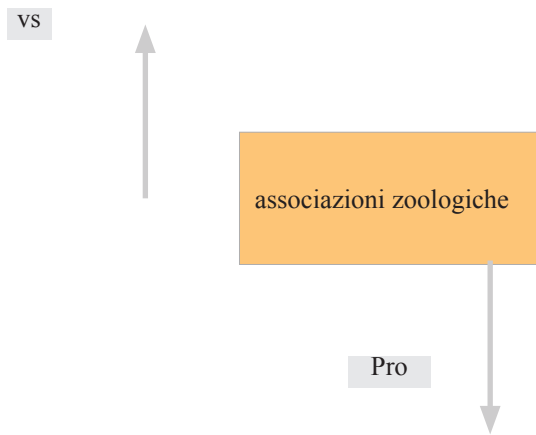


LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	ἀλέκτωρ / ἄλεκτορίς	12



κύων, δράκων, *am. prol.* 494E (περὶ τῶν τέκνων).



κόραξ, σῶς, *tu. san. praec.* 129A (σημεῖα πνευμάτων καὶ ὄμβρων)

κύων, ἄρκτος, *am. prol.* 494E (φιλοστοργία)

κορώνη, *quaest. conv.* 674B (λυπηρὸν ἄκουσμα καὶ ἀηδές)

φώκη, ἔλαφος, αἶξ, *quaest. conv.* 700B (αἰτία ἄπορος)

παγχάλεπος, αἴλουρος, *frat. am.* 490C (εὐνοία)

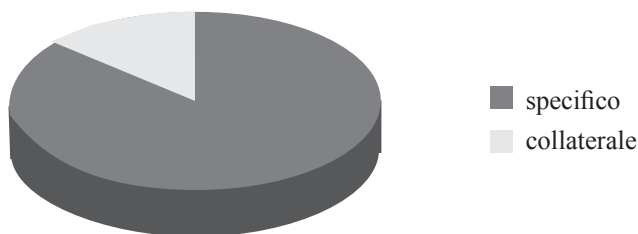
χελιδών, κίττα, πέρδιξ, *quaest. conv.* 727D (πολυφωνία)

δασυπόδους, *quaest. conv.* 730D (σαρκοφαγία)

LIVELLO III: analisi lessicale

Lemma	Lessico specifico	Lessico collaterale	Passo
Sostantivo	αἴπολον, ου “gregge di capre”		<i>quaest. conv.</i> 700D
	κέρας, ως “corno”		<i>quaest. conv.</i> 700D
	περικαρφισμός, ου ²⁹ “il coprirsi con pagliuzze”		<i>quaest. conv.</i> 700D
	ὄον, οῦ “uovo”	“pulcino”	<i>quaest. conv.</i> 727D
		πολυφωνία, ας ³⁰ “molteplicità di canti”	<i>quaest. conv.</i> 727D
	νεόττιον, ου “pulcino”		<i>am. prol.</i> 494E
	λαρυγγισμός, ου ³¹ “gracidio”		<i>tu. san. praec.</i> 129A
	κλωσμός, οῦ ³² “il chiocciare di gallina”		<i>tu. san. praec.</i> 129A

Incidenza del lessico specifico e collaterale



²⁹ *Hapax.*

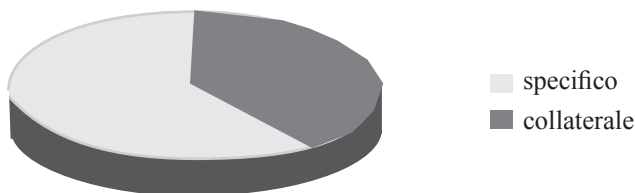
³⁰ Sulla πολυφωνία cfr. Arist., *HA* 536a24. “Ἐνια μὲν οὖν τὴν αὐτὴν ἀφῆσι φωνὴν τὰ τε θήλεα καὶ τὰ ἄρρενα, ἓνια δ’ ἑτέραν. Πολύφωνα δ’ ἐστὶ καὶ λαλίστερα τὰ ἐλάττω τῶν μεγάλων. Cfr. *PA* 660a34: Τῶν δ’ ὀρνίθων ἔνιοι πολύφωνοι, καὶ πλατυτέραν οἱ γαμψώνυχιοι ἔχουσιν. Πολύφωνοι δ’ οἱ μικρότεροι.

³¹ *Hapax.*

³² Unica attestazione del *corpus* plutarco. Solo in Plutarco il lemma sembra assumere il significato di “chiocciare”.

LIVELLO III: analisi lessicale			
Lemma	Tecnicismo specifico	Tecnicismo collaterale	Passo
Sostantivo	νεοσιιά, ἄς “nido per uccelli” ³³	λοχεία, ας, “parto” ³⁴ τόκος, ου, “parto” ³⁵ ἄκίς, ἴδος “lisca” ³⁶	<i>fort. Rom.</i> 321D <i>am. prol.</i> 494B <i>soll. anim.</i> 982F <i>soll. anim.</i> 983C-E
Verbo	γηροφορέω, “trasportare l’anziano (animale)” ³⁷	ναυπηγέω, “forgiare a guisa di nave”	<i>soll. anim.</i> 983A-B <i>soll. anim.</i> 983B
Aggettivi	ἄλιευτικός, η, ον, “da pescatore” ³⁸		<i>soll. anim.</i> 983C-E

Incidenza del tecnicismo specifico e collaterale



³³ Cfr. le espressioni νεοσιιά ποιῆσθαι e νεοσιῶν ποιεῖν, Arist., *HA* 613b6 e 618a8.

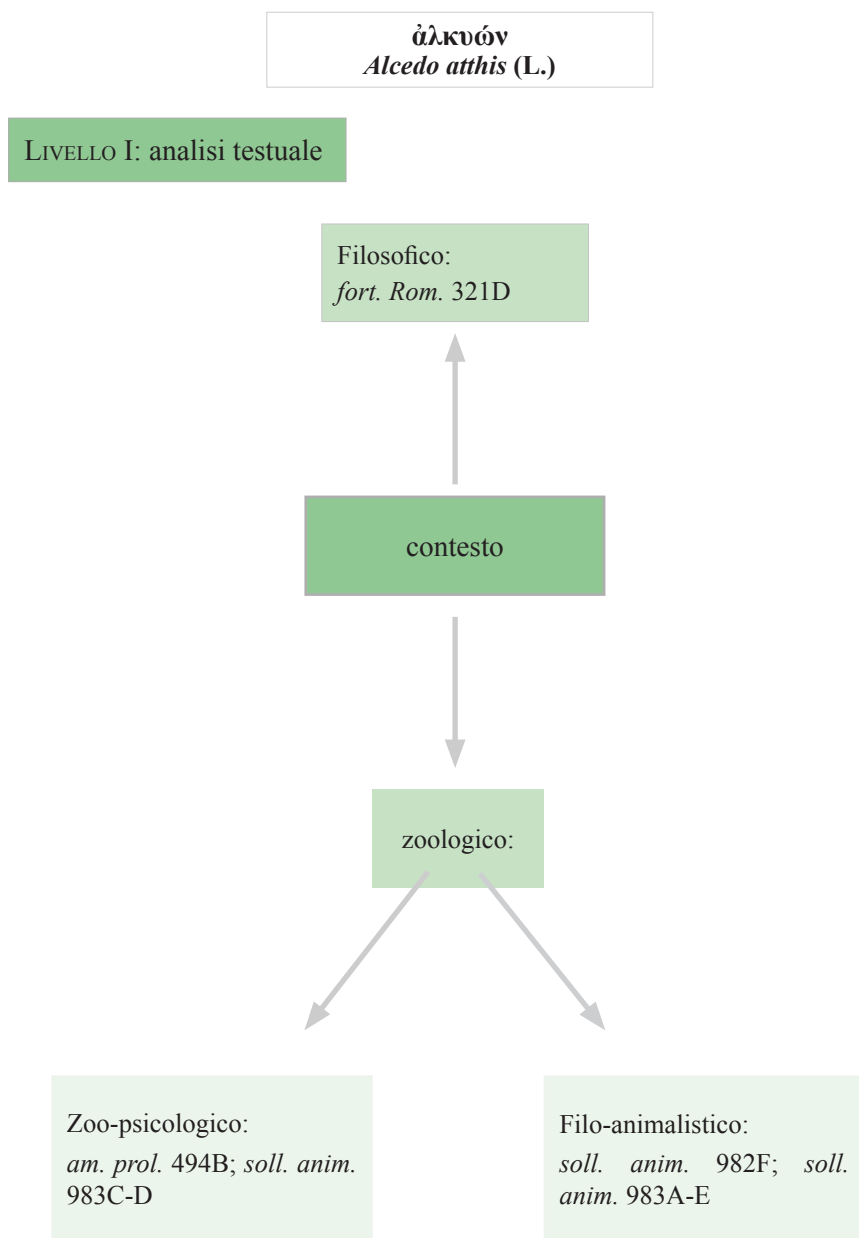
³⁴ Riferito al parto della colomba in *HA* 613a2.

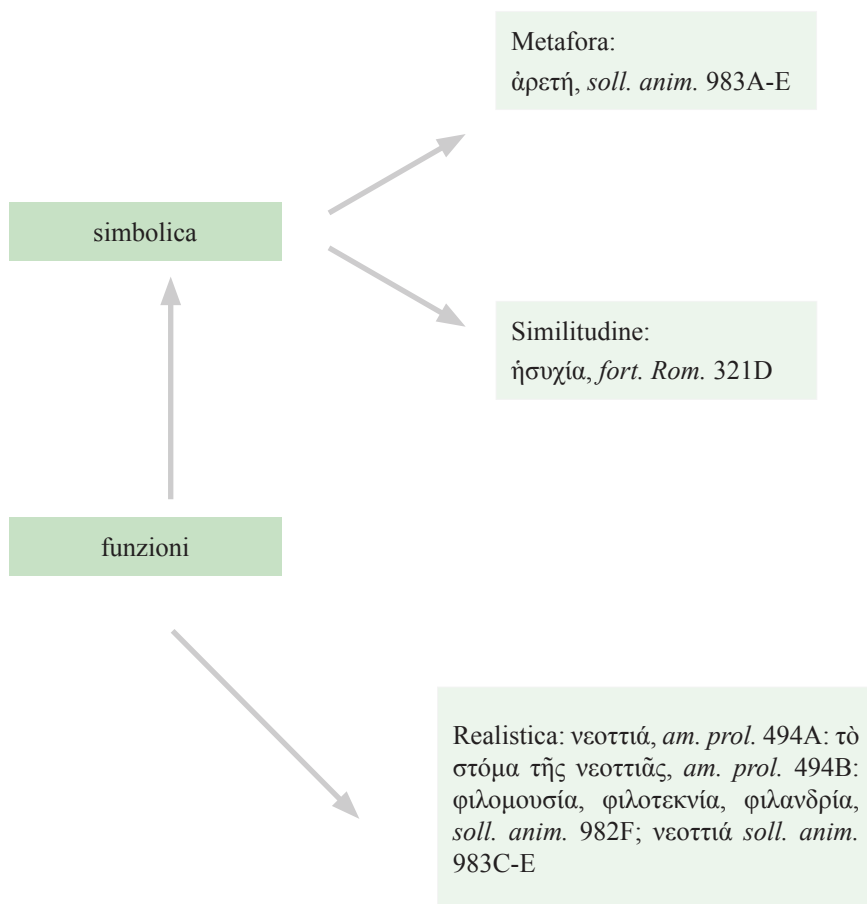
³⁵ In Aristotele indica il “periodo di gestazione” in *GA* 777b13; riferito anche alla riproduzione dei pesci *HA* 543a14: ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἰχθύων οἱ πλεῖστοι ἄπαξ, οἷον οἱ χυτοὶ (καλοῦνται δὲ χυτοὶ οἱ τῷ δικτύῳ περιεχόμενοι), θύννος, πηλαμύς, κεστρεύς, χαλκίδες, κολῖαι, χρομῖς, ψῆττα καὶ τὰ τοιαῦτα, πλὴν ὁ λάβραξ· οὗτος δὲ δις τούτων μόνος, γίνεται δ’ ὁ τόκος αὐτῷ ὁ ὕστερος ἀσθενέστερος.

³⁶ Solo in Plutarco il lemma è attestato nel significato di ‘lisca’; in *bruta anim.* 991F il lemma indica la punta della freccia che la capra espelle dal corpo ferito mangiando dittamo: τίς δὲ τὰς Κρητικὰς αἶγας, ὅταν περιπέσωσι τοῖς τοξεύμασι, τὸ διώκειν, οὗ βρωθέντος ἐκβάλλουσι τὰς ἀκίδας;

³⁷ *Hapax*.

³⁸ Aristotele indica con l’aggettivo sostantivato “la popolazione che vive di pesca”, *Pol.* 1291b22; inoltre indica “la canna da pesca” unito a κάλαμος, *PA* 693a23.

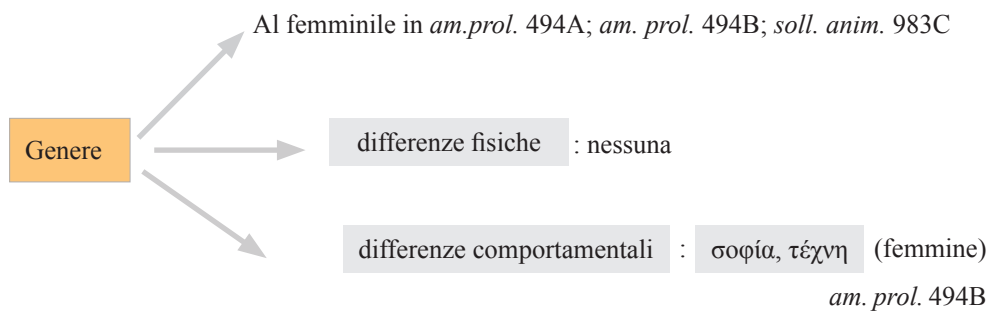


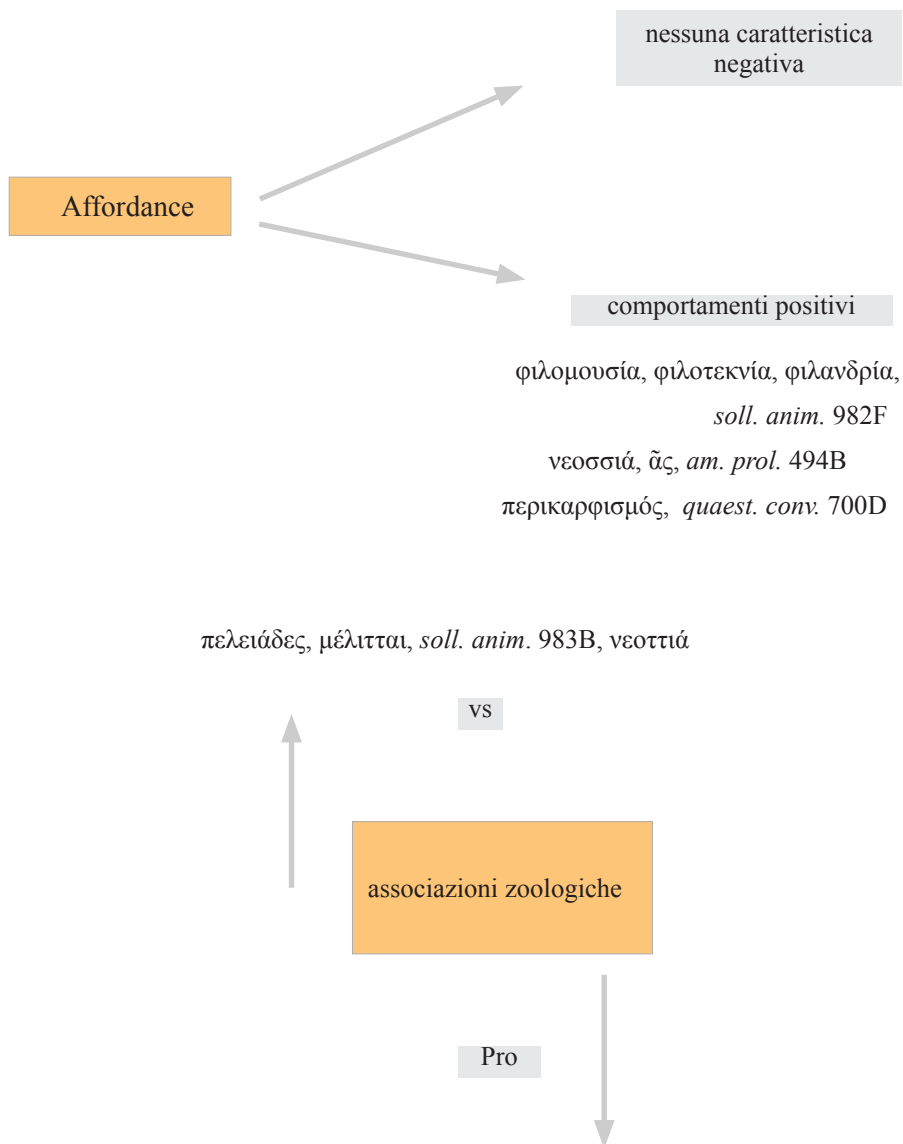


LIVELLO II: analisi zoologica

SPECIE	ANIMALE	PASSI
uccelli	ἀλκυών	7

Usato prevalentemente al maschile o genere non specificato





(Página deixada propositadamente em branco)

Woher kommt das Übel?: Platonische Psychogonie bei Plutarch*

von

Fabienne Jourdan

CNRS-Paris IV-Sorbonne

jourdan.fabienne@wanadoo.fr

Abstract

According to Plutarch, the cause of evil is not the demiurge's will, that is the divine, nor is it matter or the World-soul, but the precosmic, ungenerated evil soul which is at the origin of the World-soul. This very original interpretation of a passage from the *Timaeus* in which Plato describes the formation of the soul (*Tim.* 35a) is not merely supported by a partisan interpretation of the famous pages of the *Laws* (X 896 E-898 D). Its origin can be situated in a version of Plato's text circulating in the Old Academy since Xenocrates. The paper aims at throwing some light on the way in which this exegesis of *Timaeus* 35a — possibly inheriting from an already rewritten text — enables Plutarch to develop his views on the origin of evil: on the cosmic as well as on the human levels, evil is always first, innate and *already here*, whereas the good, whose origin is divine and intelligible, is a gift coming from the outside. In the process, the paper also intends to give credit to Plutarch against Proclus and his attacks aimed at his exegesis.

Key-Words: Plutarch, Evil, Soul, *De animae procreatione in Timaeo*, Xenocrates, Proclus.



inführung

Plutarchs (45-ca.125)
Philosophie entwickelt sich zum großen Teil als eine Interpreta-

tion von Platons Werk, sei es dass der Chaironeer eine gesamte Abhandlung der Lehre des Meisters widmet, sei es um seine eigenen Positionen durch Auslegung entsprechender Textstellen zu

* Dieser Aufsatz ist die schriftliche Fassung des Vortrags, den ich an der Georg-August-Universität Göttingen am 23. November 2009 im Rahmen der Vorlesungsreihe «Kosmogonie, Kosmologie, Schöpfung» gehalten habe. Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Andreas Grünscloß und Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold für Ihre Einladung und bei Sonja Froese-Brockmann (Göttingen), Dr. Hermann Krapoth (Göttingen) und Dr. Ralf Sedlak (Göttingen) für ihre Hilfe bei den deutschen Formulierungen.

stützen. Neben den *Platonicae quaestiones* stellt der Traktat *De animae procreatione in Timaeo* das Musterbeispiel schlechthin dar. Im *Timaios* lässt Platon den Hauptredner die Erschaffung des Weltalls durch einen göttlichen Demiurgen beschreiben. Wie seine Vorgänger in der platonischen Tradition rezipiert Plutarch diesen Text aber nicht, um das Entstehen der Welt oder eher des Körpers der Welt, zu behandeln — dieses Thema will er anderswo erörtert haben¹. Seine Auslegung des Dialogs betrifft ausschließlich die Bildung der Weltseele — oder fast ausschließlich, in dem Sinne dass diese Gestaltung nicht von der Weltentstehung zu trennen ist². Sie ist ebenso als Monographie zu seiner Auffassung von der kosmischen und vorkosmischen Seele verfasst³.

Am Anfang seiner Schrift weist Plutarch auf das Ungewöhnliche und Befremdliche⁴ seiner Deutung im Vergleich zu der von den anderen Platonikern ver-

tretenen hin. Diese Besonderheit ist vor allem durch das Zeugnis des Proklos berühmt geworden, welcher Plutarch und Attikos als Verteidiger der gleichen Position vorstellt⁵. Nach dem späteren Neuplatoniker besteht sie unter anderem in den zwei folgenden Standpunkten:

1) Plutarch habe eine wörtliche Auslegung von Timaios Rede verteidigt, nach welcher Platon ein wirkliches, zeitliches und einmaliges Entstehen des Kosmos und der Weltseele angenommen habe. Er habe zudem angesichts dieser zeitlichen Perspektive die Schlussfolgerung gezogen, es müsse eine vorkosmische Zeit gegeben haben, die als Zahl der vorkosmischen Bewegung gegolten habe⁶.

2) Zweitens habe Plutarch behauptet, es habe eine böartige (κακέργετις) Seele vor der Entstehung des Kosmos gegeben, welche das regellose vorkosmische Chaos bewegt habe.

¹ *De an.* 4, 1013 E (*Lampriaskatalog* Nr. 66). Die Schrift ist jedoch nicht erhalten (falls sie wirklich geschrieben wurde). Zu diesem Thema, s. *PQ* 4; 8, 4.

² Plutarch bestätigt nämlich seine Ansichten durch ständige Analogien zu Platons Lehre von der Erschaffung des kosmischen Körpers (s. z. B. *De an.* 9 und 25).

³ S. dazu FERRARI/BALDI, 2002, S. 10-11, 12-16. Plutarch stellt außerdem seinen Text einerseits als Brief an zwei seiner Söhne und andererseits als ἀναγραφή, d. h. als für das Publikum oder die Öffentlichkeit bestimmte Schrift, vor (s. OPSOMER, 2004, S. 139).

⁴ *De an.* 1, 1012 B; 4, 1013 E; 5, 1014 A (τὸ ἄηθες τοῦ λόγου καὶ παράδοξον).

⁵ Was die Frage aufwirft, ob die referierte Lehre nicht eher Attikos zuzuschreiben ist (dazu s. z. B. BALTES, 1976, S. 44; DEUSE, 1983, S. 52; DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), S. 415-416; OPSOMER, 2001, S. 190).

⁶ Proklos, *In Tim.* I 376, 30-277, 7 DIEHL. Dazu s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), Text. 137. 5 und Komm. S. 414-16; FERRARI/BALDI, 2002, S. 32; OPSOMER, 2001, S. 188-189.

Diese Darstellung der Ansichten Plutarchs hat sich oft in der Sekundärliteratur als glaubwürdige Wiedergabe durchgesetzt⁷. Ob die beiden ihm zugeschriebenen Standpunkte wirklich seiner Denkweise entsprechen, ist jedoch fraglich. Anhand einer erneuten Lektüre der Abhandlung kann ihre Richtigkeit geprüft werden.

Vor jeder Darlegung der Auffassung Plutarchs vom Ursprung des Übels und des Bösen ist noch die Bedeutung dieser Begriffe genauer zu bestimmen. Grundsätzlich können im platonischen Denken das Übel und das Böse keinesfalls auf der göttlichen, d. h. der intelligiblen Ebene, eingeordnet werden⁸. Übel und Böses gibt es nur im kosmischen und menschlichen Bereich. Die Frage nach der Ursache des Übels und des Bösen erweist sich außerdem in *De animae procreatione* eher als eine kosmische denn als eine moralische: Plutarch zieht die menschliche Ebene lediglich als Vergleichspunkt und als Bestätigung seiner kosmischen Lehre heran⁹. An-

statt vom „Bösen“ ist in diesem Kontext (im Deutschen) vom „Übel“ zu sprechen. Dieses Übel kann seinerseits näher definiert werden: Übel (κακόν, κακία) oder Schlechtes (φλαῦρον, φαῦλον, χείρων) ist hier im Sinne von Unordnung zu verstehen, eine Unordnung, die von einer ungeordneten Bewegung verursacht wird, welche schädigend auf den Kosmos einwirkt. In dieser Hinsicht würde (Plutarch zufolge) die Natur des Übels auf die Ursache des letzteren schließen lassen: Im platonischen Denken liegt nämlich der Ursprung der Bewegung in der Seele¹⁰ — es bleibt zu bestimmen, um welche Seele es sich beim Chaironeer handeln kann.

In diesem Zusammenhang gilt es die folgende Problematik zu erörtern: Wie kann Plutarch bei seiner Auslegung der Entstehung der Weltseele im *Timaios* die Frage nach dem Ursprung des Übels beantworten, denn er ordnet diesen Ursprung weder dem Göttlichen oder dem Demiurgen¹¹, noch der Materie und ebensowenig der Weltseele selbst zu,

⁷ Für eine ausführliche Kritik dieser Wiedergabe s. OPSOMER, 2001, mit diesbezüglicher Bibliographie.

⁸ S. Platon, *Politeia*, II 379 A-383 C.

⁹ *De an.* 24, 1024 E-1025 A; 26, 1025 C-F; 27, 1026 A-B; 28, 1027 A.

¹⁰ S. Platon, *Phaidros*, 245 C 5-246 A 2. Vgl. Plutarch, *De an.* 4, 1013 E-F; 7, 1015 E 5; vgl. 6, 1014 D; 9, 1016 C 5; 1017 A.

¹¹ Auf die Beziehungen zwischen dem Demiurgen, dem Intellekt, dem intelligiblen und dem göttlichen Bereich kann hier nicht eingegangen werden. Dazu s. z. B. THEVENAZ, 1938, S. 1; BRENK, 1987, S. 262-275 (zum Demiurgen s. vor allem S. 268-269); SCHOPPE, 1993, S. 144-180; FERRARI, 1995, S. 231-269; 1996b; 2005; OPSOMER, 2001, S. 192, A. 42, S. 196; 2004, S. 143; FERRARI/BALDI, 2002, S. 45-48, 242-243.

obwohl er dem Übel trotzdem ein Prinzip zuweist?

Um dieses Problem anzugehen, kann seine Schrift unter zwei Aspekten befragt werden:

- a) Einerseits ist Plutarchs Exegese der Entstehung der Weltseele in ihrem polemischen philosophischen Kontext wahrzunehmen und als Stellungnahme im Rahmen der Auseinandersetzungen über die Herkunft des Übels zu betrachten.
- b) Andererseits soll Plutarchs Umdeutung und sogar Veränderung des Platontextes im Hinblick auf den exegetischen Anspruch hervorgehoben werden, den Wortlaut des *Timaios* wiederzugeben.

Anhand dieser Methode wird die Psychogonie Plutarchs in folgender Weise erörtert. Nach einer kurzen Darlegung der Bildung der Weltseele bei Platon selbst wird der polemische Kontext der Ausführungen in *De animae procreatione* dargestellt. Anschließend ist Plutarchs Exegese der Gestaltung der Weltseele zu erklären. Dabei werden die Annahme einer vorkosmischen unentstandenen Seele und die ihr verliehene Bedeutung und Funktion für die kosmische Unordnung beleuchtet. Diese Untersuchung soll schließlich sowohl eine nähere Erläuterung der

Einwände Plutarchs gegen die anderen Deutungen des *Timaios*passus als auch die Bewertung der Richtigkeit von Proklos' Wiedergabe der plutarchischen Lehre ermöglichen.

Vorbemerkung: Die Beschreibung der ontologischen Bildung der Weltseele im Timaios

Im *Timaios* lässt Platon den gleichnamigen Hauptredner darüber sprechen, wie das All entstanden oder ob es unentstanden ist¹². Da der Kosmos nicht beharrlich und nicht unveränderlich sei, könne die ihn betreffende Rede keine Gewißheit gewähren. Aus diesem Grund erzählt Timaios einen „wahrscheinlichen“ Mythos, d. h. eine glaubwürdige Erklärung, seiner Erschaffung. Nach dieser Darstellung entsteht die Welt durch die Tätigkeit eines guten Demiurgen, der will, dass alles ihm möglichst ähnlich, d. h. möglichst gut, wird¹³. In dieser Absicht nimmt er den ihm vorliegenden Zustand des Alls, der sich in ordnungsloser und ungehöriger Bewegung befindet und vernunftlos ist, und gestaltet ihn als Welt, indem er ihn zur Ordnung führt und der Vernunft teilhaftig macht. Zu diesem Zweck verwendet er die Ideenwelt als Vorbild und die mathematischen Strukturen und Verhältnisse als Werkzeug. Obwohl seine Rede ihn zwingt, die Erschaffung

¹² 27 C. Timaios lässt mit dieser Anmerkung offen, ob die Welt wirklich entstanden oder nicht entstanden ist. Dazu s. z. B. BALTES, 1996.

¹³ 29 E-30 A.

der Weltseele nach der des Weltkörpers zu schildern, legt Timaios Nachdruck darauf, dass die Seele vor dem Körper gebildet wird, weil sie als künftige Beherrscherin des letzteren notwendig älter, d.h. ehrwürdiger, als er sein soll¹⁴: Die Welt erhält nämlich dadurch Anteil an der Vernunft, dass der Demiurg diese in die Seele versetzt.

Nur die Erschaffung der Weltseele soll hier erwähnt werden. Sie besteht aus zwei Phasen (deren jeder Plutarch einen Teil seiner Abhandlung widmet): einer ontologischen Bildung und einer Teilung nach mathematischen Verhältnissen, die dafür bestimmt ist, die Lenkung der himmlischen Bewegungen durch die Weltseele zu erklären. Da die Überlegungen Plutarchs zur Ursache des Übels nur mit seiner Auslegung des ersteren Prozesses verbunden sind, genügt es diesen zu schildern.

Nach dem heute allgemein angenommenen Verständnis dieser Stelle¹⁵ verfährt der Demiurg folgendermaßen¹⁶. Es gibt drei grundsätzliche Wesenheiten: das Sein (οὐσία), das Selbige (τὸ αὐτόν) und das Andere (τὸ ἕτερον)¹⁷. Jede hat zwei „Formen“: eine unteilbare und eine teilbare oder eher eine im Bereich

der Körper teilbare Art. Der Demiurg verfügt deshalb über sechs Bestandteile: das teilbare und das unteilbare Sein, das teilbare und das unteilbare Selbige, das teilbare und das unteilbare Andere. In einem ersten Schritt mischt er die teilbare und die unteilbare Form von jeder der drei grundsätzlichen Wesenheiten. Auf diese Weise erhält er drei „Zwischen- bzw. dritte Formen“: das mittlere Sein, das mittlere Selbige und das mittlere Andere. In einem zweiten Schritt mischt er diese drei neuen Komponenten zusammen und vereint sie zu einer einzigen Gestalt.

Diese ontologische Bildung der Weltseele spielt eine wesentliche Rolle in Platons Auffassung von der Welt: Sie verleiht der Weltseele eine Mittelstellung zwischen dem intelligiblen und dem wahrnehmbaren Bereich, die zwei Funktionen erfüllt, eine kosmologische und eine epistemologische. Einerseits ermöglicht diese Mittelstellung es der Weltseele, die in der intelligiblen Ebene herrschende Vernunft und Ordnung der wahrnehmbaren Ebene zu vermitteln. Andererseits gilt sie als Voraussetzung für das Erkenntnis- und Urteilsvermögen der Weltseele, durch welches sie ihre

¹⁴ 34 B-C.

¹⁵ Diese Stelle wird mit Hilfe der Auslegung des Proklos erklärt: s. vor allem GRUBE, 1932; CHERNISS, [1976] 2000, S. 161, A. c; SCHOPPE, 1993, S. 112-113; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 267, A. 2; BRISSON, [1974] 1998, S. 270-275.

¹⁶ S. den Text und die schematische Darlegung des beschriebenen Prozesses im Anhang, 1.

¹⁷ 37 A 2.

vermittelnde Rolle spielen kann¹⁸. Die anschließende mathematische Teilung verbürgt ihrerseits die Verwirklichung der beiden Funktionen¹⁹.

Dieser *Timaios*stelle wurden mehrere Interpretationen in der Antike gewidmet, und zwar schon bei den ersten Nachfolgern Platons, wie *De animae procreatione* selbst zu entnehmen ist, dem ersten erhaltenen Kommentar zu einem Platondialog überhaupt.

1. Plutarchs Auseinandersetzung mit den vorangehenden Interpretationen

In seiner Abhandlung über die moralische Tugend weist Plutarch auf seine gewöhnliche Methode hin²⁰: Er pflegt mit einer Zusammenfassung der gegne-

rischen Ansichten anzufangen, um dadurch seine eigenen Auffassungen zu verdeutlichen. Die Beschreibung des von ihm selbst dargelegten polemischen Zusammenhanges seiner *Timaios*deutung entspricht deshalb seinem eigenen Verfahren.

1.1 Platonische und stoische Auslegungen der Erschaffung der Weltseele im *Timaios*

Laut den Vertretern der Alten Akademie und offensichtlich auch laut Eudoros²¹, aus dessen Werk Plutarchs Kenntnisse über die Auslegungen der ersteren stammen sollen, führte Platon die Welt und die Weltseele im Entstehen nur aus didaktischen Gründen und zwecks Veranschaulichung vor²². Dieser

¹⁸ S. *Timaios*, 37 A 2- B 3. An dieser Stelle stellt sich heraus, dass die Bewegungsfähigkeit eine wesentliche Eigenschaft darstellt, um den Erkenntnisprozess zu ermöglichen, obwohl sich Platon im *Timaios* weigert, die Seele als Prinzip der Bewegung zu benennen, vielleicht um den gegen ihn später erhobenen Einwand zu vermeiden, als Prinzip der Bewegung könne die Seele nicht entstanden sein. Dieser wesentliche Zug der Seele tritt im *Phaidros* (245 C-D) und in den *Nomoi* (X, 896 A-B) auf. Im *Timaios* scheint das Bewegungsvermögen als Ergebnis der Dreiteilung zu verstehen zu sein.

¹⁹ Obwohl er sich darüber nicht unmittelbar äußert, spielt wahrscheinlich diese mathematische Teilung bei Platon eine wesentlichere Rolle als bei Plutarch in Hinsicht auf die Funktion der Weltseele als Bewegerin des Kosmos. Wie seine Vorläufer (zumindest Xenokrates) versucht Plutarch diese Bewegung verursachende Eigenschaft durch die erste, ontologische Phase der Bildung der Weltseele zu erklären, wahrscheinlich weil sie der Seele ihren wesentlichen Zug verleihen soll, der sie als Prinzip der Bewegung schlechthin definiert.

²⁰ *De virt. moral.* 1, 440 E — eine Methode, die wahrscheinlich von Aristoteles stammt (s. z. B. *Metaph.* A 3-6). Zur Beziehung zwischen Aristoteles' und Plutarchs exegetischen Methoden, s. z. B. DONINI, 1992.

²¹ Zu Eudoros, s. DÖRRIE, 1944; NAPOLITANO, 1985.

²² *De an.* 3, 1013 A-B (vgl. 10, 1017 B 5). Plutarch gibt keinen Aufschluss über Poseidonios' Stellungnahme in dieser Debatte. Laut M. Baltes (in DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), S. 384) hat jedoch die Stoa „die Weltentstehung im *Timaios* im zeitlich-realen Sinn“ verstanden.

Ansicht nach handelt es sich im *Timaios* nicht um eine wirkliche Erschaffung. Plutarch widersetzt sich nicht nur dieser allgemeinen Stellungnahme. Er verwirft zudem die anderen Interpretationen der Weltseeleentstehung im Einzelnen. Er wehrt sich vor allem gegen die Platoniker Xenokrates und Krantor, welche die beiden paradigmatischen Deutungen in der vorchristlichen platonischen Tradition liefern²³, und gegen den Stoiker Poseidonios.

Für Xenokrates ist die Seele eine selbstbewegte Zahl²⁴. Auf dieser Grundlage habe er (so Plutarch) die Bildung der Weltseele durch den Demiurgen in folgender Weise ausgelegt²⁵: Aus der Mischung des Unteilbaren, das Xenokrates mit dem Einen identifiziert habe, und des Teilbaren, das für ihn die Vielheit dargestellt habe, sei die Zahl entstanden. Durch eine zweite Mischung dieser erworbenen Zahl mit dem Selbigen und dem Anderen, die jeweils als Prinzipien der Ruhe und der Bewegung gälten, sei der zur Seele werdenden Zahl das Bewegungs- und Haltevermögen zuteil geworden.

Die Deutung Krantors habe ihrerseits darauf abgezielt²⁶, das Erkenntnisvermögen der Seele zu erklären. Die epistemologische Rolle der Seele bestehe darin, sowohl die intelligiblen und die wahrnehmbaren Dinge als auch deren Unterschiede und Ähnlichkeiten — zwischen ihnen selbst und untereinander — zu erkennen. Um diese verschiedenen Gegenstände fassen zu können, solle die Weltseele sie alle als Bestandteile enthalten (nach dem antiken Motto: „nur was etwas ähnlich ist, kann es als Ähnliches kennen“). Aufgrund dieser Überzeugung habe Krantor das Unteilbare mit dem Intelligiblen, das Teilbare mit dem Wahrnehmbaren identifiziert und ihrer Mischung das Selbige und das Andere hinzugefügt²⁷, wovon das erstere der Seele die Kenntnis der Ähnlichkeiten und das letztere die der Unterschiede ermöglicht habe.

Aus diesen beiden Auslegungen ergibt sich schon, dass die sechs von *Timaios* erwähnten Komponenten auf vier verringert wurden — eine Reduzierung, die sich auch bei Plutarch findet.

²³ *De an.* 1, 1012 D 1 (τῶν δοκιμωτάτων ἀνδρῶν).

²⁴ *De an.* 1, 1012, D 1-5; 2, 1012, D 10-F 2. Dazu s. z. B. MILLER JONES, 1916, S. 78; FERRARI/BALDI, 2002, S. 221-222-227 mit diesbezüglicher Bibliographie.

²⁵ S. die schematische Darlegung dieses Prozesses nach Xenokrates' Deutung im Anhang, 2.

²⁶ Nach der ihm von Plutarch zugeschriebenen Auslegung. Dazu s. DÖRRIE/BALTES, 1987 (1), Text. 5. 3 a, b und Komm. S. 332-334; FERRARI/BALDI, 2002, S. 222, 227-228 mit diesbezüglicher Bibliographie. Zu Poseidonios' Stellungnahme zur Weltseele im *Timaios*, s. auch MERLAN, 1934.

²⁷ S. die schematische Darlegung dieses Prozesses nach Krantors Deutung im Anhang, 3.

Was schließlich Plutarchs Auseinandersetzung mit Poseidonios angeht, betrifft sie einerseits die Bestimmung der Seele als mathematische Entität und Idee und andererseits vor allem die Deutung der teilbaren Wesenheit, welche der Stoiker als „Substanz der Grenzen“ qualifiziert habe²⁸.

Hier ist nicht der Ort zu klären, inwiefern Plutarch eine genaue Darstellung der Ansichten seiner Gegner gibt. Allem Anschein nach tut er ihnen meistens Unrecht²⁹. Nur seine Einwände sollen hier erwähnt und erklärt werden.

1.2. Plutarchs Einwände

Plutarch widerlegt nicht nur die Exegese, die von einer Bedeutung im übertragenen Sinne ausgeht³⁰. Gegen die erwähnten Auslegungen wendet er vor allem ein, sie gingen an dem Eigentlichen der Seele vorbei³¹. Es geht hier nicht darum, diese Einwände ausführlich zu kommentieren, sondern die wichtigsten von ihnen kurz zu nennen. Gegen Xenokrates³² und Po-

seidonios³³ betont Plutarch, dass die Seele auf keinen Fall eine Zahl oder eine mathematische Entität sei, sondern mithilfe der Zahlen in Ordnung gebracht werde. Dem ersteren entgegen er außerdem, dass das Selbstige und das Andere nicht mit den Ideen der Bewegung und der Ruhe gleichzusetzen seien; dem letzteren seinerseits, dass die Seele nicht mit einer Idee zu identifizieren sei. Krantors Deutung verwirft er aufgrund ihrer Gültigkeit für alle wahrnehmbaren Geschöpfe, die aus Intelligiblem und Wahrnehmbarem zusammengesetzt werden — die Seele hingegen sei nicht wahrnehmbar³⁴. Allen dreien, Xenokrates, Krantor und Poseidonios, wirft er zuletzt³⁵ vor, dass sie auf die eine oder die andere Weise der Seele Materie einfügen: sei es, dass der erste das Teilbare mit der Vielheit gleichsetze (die Plutarch zu Unrecht als eine Vielheit von körperlichen Punkten und Einheiten ansehen will), sei es, dass der zweite diese teilbare Wesenheit mit dem Wahrnehmbaren, d. h. mit etwas

²⁸ *De an.* 22, 1023 B-C. Über die besondere Bedeutung des Begriffes „Idee“ bei Poseidonios in diesem Rahmen, s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 219-220, A. c.

²⁹ Zu diesem Punkt s. die Anmerkungen von H. CHERNISS ([1976] 2000) zu den betroffenen Stellen.

³⁰ *De an.* 3, 1013 B; 4, 1013 E. Auf dieses Thema wird noch unten eingegangen werden.

³¹ Dazu s. z. B. DEUSE, 1983, S. 19-20; FERRARI/BALDI, 2002, S. 39-40.

³² *De an.* 3, 1013 C-D.

³³ *De an.* 22, 1023 B-D; 23, 1023 D.

³⁴ *De an.* 3, 1013 B-C.

³⁵ *De an.* 6, 1014 D; 21, 1022 F-1023B; 22, 1023 B.

Körperlichem³⁶, identifiziere, sei es schließlich, dass der dritte dieselbe Wesenheit als die Substanz der Grenzen betrachte (welche für Plutarch auch zu Unrecht etwas Materielles darstellen³⁷).

Diese Einwände sind in den Auseinandersetzungen über den Wortlaut der Platonschriften³⁸ und in dem Versuch, sowohl die Bestandteile³⁹ als auch das Erkenntnisvermögen⁴⁰ der Seele zu erklären, begründet. Sie können jedoch auch in Bezug auf die Suche nach dem Ursprung des Übels verstanden werden. Ein Blick in Plutarchs Auslegung der Psychogonie Platons wird eine nähere Erläuterung der Gründe dieser Einwände ermöglichen.

2. Plutarchs Auslegung der Bildung der Weltseele im *Timaos* und seine Lehre vom Ursprung der Unordnung

Plutarchs Exegese der Erschaffung der Weltseele im *Timaos* will eine Verteidigung Platons gegen die Anschuldigung der Inkonsequenz sein⁴¹: Der Meister habe einerseits im *Timaos* von einer entstandenen, andererseits im *Phaidros* von einer unentstandenen Seele gesprochen — wobei letztere als ewiges Prinzip der Bewegung gelte. Plutarchs Auflösung dieses anscheinenden Widerspruchs besteht darin, die vom Demiurgen erschaffene Weltseele im *Timaos* von der im *Phaidros* angeblich erwähnten bloßen Seele, d. h. von „der Seele an sich“, zu unterscheiden⁴². Die

³⁶ Die Widerlegung der im Kapitel 21 erwähnten Stellungnahme, nach welcher die teilbare Wesenheit etwas Materielles oder Körperliches ist, kann unter anderem als Kritik der Ansichten Krantors betrachtet werden.

³⁷ *De an.* 6, 1014 D (die Erwähnung der „Länge und Breite“ ist wahrscheinlich als Plutarchs Auslegung der Grenzen in Poseidonios' Denken zu verstehen. Dazu s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 186, A. c); 22, 1023 B, 7, C 3; 23, 1023 D 4. Zu dieser „materiellen“ Konnotation des Begriffes der Grenzen bei den Stoikern nach Plutarch, s. CHERNISS, S. 218-219, A. b. Dieser „materielle“ Aspekt betrifft jedoch bei Plutarch nur die im Plural erwähnten „stoischen“ Grenzen (*De an.* 22, 1023 B, 7, C 3; 23, 1023 D 4). Wenn der Chaironeer von der Grenze im Singular spricht (*De an.* 2, 1012 E 4; 6, 1014 D 5; 27, 1026 A 10; 28, 1027 A 5), betrachtet er sie als vernünftiges „Werkzeug“, das benutzt wird, um die teilbare Wesenheit in Ordnung zu bringen. Er verknüpft die Grenze mit dem Einen und der Vernunft, was jeden materiellen Sinn des Begriffes ausschließt.

³⁸ *De an.* 3, 1013 C-D; 21, 1023 A-B.

³⁹ Dazu s. z. B. DEUSE, 1983, S. 14-15; DÖRRIE/BALTES, 2002 (6. 1), S. 259-262.

⁴⁰ *De an.* 23, 1023 D-E.

⁴¹ *De an.* 8, 1016 A. Dazu s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), S. 408-409. Diese Anschuldigung könnte auf Aristoteles zurückgeführt werden, dazu s. MILLER JONES, 1916, S. 72; FERRARI/BALDI, 2002, S. 261.

⁴² *De an.* 9, 1016 C. Zu dieser Aussage Plutarchs s. OPSOMER, 2004, S. 153. Zur exegetischen

letztere sei ein Erstes, unentstanden und mit dem göttlichen Intellekt, den Ideen und der Materie gleich-ewig. Plutarch versucht, ihr Vorkommen im *Timaios* auch zu beweisen, indem er sie in den Bestandteilen der Weltseele finden will. Seine Unterscheidung tritt in einer ganz eigenartigen Auslegung von der Erschaffung der Weltseele auf.

2.1. Die Bildung der Weltseele im *Timaios* nach Plutarch

Plutarchs Auslegung der Bildung der Weltseele im *Timaios* bedient sich dreier in der platonischen Exegese üblicher Methoden: einen Passus zu zitieren und seinen wörtlichen Inhalt zu explizieren; eine Platonstelle mithilfe anderer Platonstellen zu verdeutlichen (*Platonem ex Platone*); und schließlich die „Enthüllung“ des Ungeschriebenen aus dem Geschriebenen (*ex eo quod scriptum est ad id quod non est scriptum pervenire*)⁴³. Diese drei Methoden wer-

den in der Auslegung der Bildung der Weltseele im *Timaios* verwendet.

2.1.1. Die schöpferische Mischung

Um die Gestaltung der Weltseele im *Timaios* zu erklären, stellt Plutarch eine Reihe von Analogien mit der des Weltkörpers im selben Dialog an. Ebenso wie der Demiurg (ihm zufolge) nicht aus dem Unkörperlichen den Körper mache, erschaffe er auch nicht die Weltseele aus dem Unbeseelten⁴⁴. Genauso wie er der trüben und dunklen vorkosmischen Substanz des Körpers, d. h. der Materie⁴⁵, Gestalt und Schönheit verleihe, so dass sie zum Weltkörper werde, gebe er der wirren und vernunftlosen vorausgehenden psychischen Substanz Anteil an Ordnung und Vernunft, so dass sie zur Weltseele werde⁴⁶.

Plutarch erläutert dieses Verfahren durch die folgende Auslegung der schöpferischen Mischung, der die Weltseele ihre Entstehung verdankt⁴⁷: Da das

Methode, die von Aristoteles stammt (*Poetik*, 25, 1061 B 15-18) und die darin besteht zu beobachten, ob zwei Aussagen wirklich dieselbe Entität unter demselben Blickwinkel und auf dieselbe Weise betreffen, s. z. B. FERRARI, 2000, S. 159; FERRARI/BALDI, 2002, S. 24-25, 266, A. 121.

⁴³ Dazu s. z. B. DONINI, 1992; FERRARI/BALDI, 2002, S. 22-24 mit diesbezüglicher Bibliographie.

⁴⁴ *De an.* 5, 1014 B-D.

⁴⁵ Zur Beziehung zwischen Körper und Materie an dieser Stelle s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 184-185, A. c; BALTES, 1976, S. 42, der erklärt, dass die kosmische Materie nach Plutarch körperhaft ist.

⁴⁶ Diese Annahme löst den Platon zugeschriebenen Widerspruch auf: Ihren Grundbestandteilen nach seien Weltkörper und Weltseele unentstanden, ihrer Ordnung nach entstanden (s. BALTES, 1976, S. 41).

⁴⁷ *De an.* 25, 1025 B. S. die schematische Darlegung dieses Prozesses nach Plutarch im Anhang, 4.

Selbige und das Andere als Gegensätze schwer zu mischen seien, bereite der Demiurg eine dritte Substanz vor, um sie aufzunehmen. Er bringe zuvor das Teilbare und das Unteilbare zusammen, die jeweils mit dem Anderen und dem Selbigen in Beziehung seien, oder ihnen „entsprechen“, d. h. die jeweils mit ihnen Ähnlichkeiten oder eine gewisse Verwandtschaft teilten⁴⁸. Das Produkt dieser ersten Mischung werde zu einer Substanz, d. h. einer Art von Materie⁴⁹, welche die Mischung des Selbigen mit dem Anderen ermögliche. In einem zweiten Schritt setze nämlich der De-

miurg das Selbige und das Andere vor die ihnen jeweils entsprechenden Komponenten und füge auf diese Weise der ersten Mischung das Selbige und das Andere hinzu, so dass sie schließlich auch gemischt würden. Hieraus werde die Weltseele erschaffen.

Hier soll eine Bemerkung hinzugefügt werden: Plutarch identifiziert offensichtlich das Unteilbare mit dem Intellekt⁵⁰, d. h. eigentlich mit einem Teil „des Gottes“⁵¹. Die Erschaffung der Weltseele bedeutet deswegen vor allem, dem ursprünglichen Zustand der Seele

⁴⁸ *De an.* 25, 1025 B.

⁴⁹ *De an.* 26, 1025 E-F (διὰ τοῦτο τῆς οὐσίας τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς μεριστῆς ὁ θεὸς ὑποδοχὴν τῷ ταύτῳ καὶ τῷ θατέρῳ συνέστησεν, [...] ἀλλὰ δεῖται τρίτης τινὸς οἷον ὕλης ὑποδεχομένης καὶ διατιθεμένης ὑπ' ἀμφοτέρων). Dieser *homonyme* Gebrauch des Wortes ὕλη bei Plutarch kann als geschickte Umdeutung der Auslegung seiner Gegner verstanden werden, durch welche die von ihnen in die Seele eingefügte Materie bei ihm zwar Materie bleibt, aber keine Materie im materiellen Sinne ist. Vgl. den Gebrauch desselben Wortes auf eine *homonyme* Weise, um die teilbare Wesenheit zu bezeichnen (*De an.* 21, 1022 F 4).

⁵⁰ *De an.* 23, 1024 A-B. Dazu s. z. B. OPSOMER, 2001, S. 196; 2004, S. 143 (gegen BALTES, 2000, der das Unteilbare mit einer vernünftigen Seele identifizieren will); FERRARI/BALDI, 2002, S. 45-47; S. 289-90, A. 162.

⁵¹ In diesem Aufsatz verwenden wir das Wort „Gott“ mit dem bestimmten Artikel, um den Gott, von welchem Platon, Plutarch und die Mittel-Platoniker insgesamt sprechen, von dem alleinigen Gott der monotheistischen Religionen zu unterscheiden, an welchen das Substantiv ohne Artikel sofort denken lässt. Den Ausdruck „der Gott“ durch „die Gottheit“ oder durch „das Göttlich“ zu ersetzen, stellt keine zufriedenstellende Lösung dar. Einerseits ist „Gottheit“ ein zu abstrakter Begriff (s. BORDT, 2006, S. 94-95), während die genannten griechischen Philosophen die individualisierte Figur des Demiurgen mit „der Gott“ bezeichnen. Andererseits ist das semantische Feld des Adjektivs „göttlich“ zu breit, was zu vorschnellen Identifikationen führen kann: Etwas kann „göttlich“ sein, ohne selbst ein Gott zu sein. Bei Platon sind nämlich die Ideen göttliche Wesenheiten, und den Demiurgen mit dem Adjektiv „göttlich“ zu benennen, birgt die Gefahr, diesen vor allem mit der Idee des Guten gleichzusetzen, was Platon unserer Ansicht nach nicht tut. Trotz des unüblichen und problematischen Charakters des Ausdrucks „der Gott“ im Deutschen, ziehen wir hier ihn aus diesem Grunde vor (unsere Entscheidung steht im Gegensatz zu der von M. BORDT, 2006, S. 94-95).

Anteil an der Vernunft und dabei an dem Gott selbst zu geben. In ihrem neuen Zustand ist die Seele oder, genauer gesagt, die Weltseele „aus dem Gott geworden“⁵².

Um diesen Prozess zu verdeutlichen, vergleicht ihn Plutarch mit der von Timaios dargestellten Verbindung der vier Elemente, aus welcher (Plutarch zufolge) der Weltkörper entsteht⁵³. Die Reduzierung der sechs Seelenbestandteile bei Platon auf vier und die daraus folgende Behauptung, die Elementenordnung sei ein Abbild der Mischung der Seeleningredienzien⁵⁴,

ermöglicht ihm, diese Analogie zu bilden⁵⁵. Plutarchs Darstellung dieser bei ihm sogar zu einer „Vermischung“ gewordenen Elementenordnung lautet nämlich folgendermaßen: Da Feuer und Erde wegen ihrer gegensätzlichen Züge schwierig zusammenzubinden seien, setze ihnen der Demiurg zuvor Luft und Wasser gegenüber (Luft gegenüber Feuer, Wasser gegenüber Wasser), welche er dann zusammenbringe. Dann füge er den letzteren Feuer und Erde hinzu, was zuletzt die Mischung dieser beiden gegensätzlichen Elemente ermögliche⁵⁶. Daraus werde der Körper

⁵² *De an.* 9, 1016 C 10 (τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον ἀφ’ αὐτοῦ [ἀπ’ αὐτοῦ mss.] παρασχὼν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς ἐγκατέστησεν); vgl. *PQ* II, 1001 C (ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ’ ὑπ’ αὐτοῦ ἀλλ’ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν). S. dazu Alt, 1983, S. 18-19; FERRARI, 1996c, S. 403-409; FERRARI/BALDI, 2002, S. 263, A. 115; OPSOMER, 2004, S. 143.

⁵³ *De an.* 25, 1025 A. Hier werden die exegetischen Methode *Platonem ex Platone* und *ex eo quod scriptum est ad id quod non est scriptum pervenire* benutzt (dazu DONINI, 1992, S. 82, 84; FERRARI, 2000, S. 172; FERRARI/BALDI, 2002, S. 302, A. 181). Zu der in dieser Stelle entwickelten Analogie s. DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 365-368, HELMER, 1937, S. 48-49; SCHOPPE, 1993, 109-114; FERRARI/BALDI, 2002, S. 23. Es ist hier bemerkenswert, dass die Auslegung der Bildung der Weltseele das Verständnis der Bildung des Weltkörpers tatsächlich beeinflusst. Diese Tatsache ist mit der Überzeugung verbunden, dass die Seele und ihre Bildung Vorbild des Körpers und seiner Bildung sein sollen (DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 367) — eine Überzeugung, welche mehr Harmonie im All herstellt als es bei Platon der Fall ist.

⁵⁴ *De an.* 25, 1025 A (εἰκόνα).

⁵⁵ S. SCHOPPE, 1993, S. 112-113.

⁵⁶ Mit dieser Auslegung des Passus stimmen wir mit HELMER (1937, S. 48) und BALTES (DÖRRIE/BALTES, 1996 [4], S. 366-7) überein, während wir von SCHOPPE (1993, S. 111-112), FERRARI und BALDI, (2002, S. 304, A. 183) im folgenden Punkt abweichen. Letztere verstehen offensichtlich den Ausdruck πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλλα συναμίξε (*De an.* 25, 1025 B 1) so, dass er auf eine zwischen den beiden anderen Mischungen stehende Mischung hinweist: Nach der ersten Mischung der Mittelglieder und vor der „zweiten“ Mischung der Extreme mit dem Produkt dieser ersten Mischung würde eine Mischung jedes Extrems mit seinem entsprechenden Mittelgliede stattfinden. Dasselbe würde für die Seelenmischung gelten. Aber einerseits kann der Ausdruck die Hinzufügung

des Kosmos hervorgebracht.

Den anderen Platoninterpreten wirft Plutarch vor, sie klügelten alles Mögliche aus, täten Platons Lehre Gewalt an und verdrehten sie⁵⁷. Trotz des Anspruchs, den Wortlaut wiederzugeben, scheint dennoch seine eigene Auslegung den platonischen Text umzudeuten und ihn sogar umzuschreiben⁵⁸.

2.1.2. Die Umschreibung des *Timaios*passus

Diese Umdeutung des Platonpassus

wurde schon ausführlich untersucht⁵⁹. Es genügt, hier die Änderungen zu nennen, die eine wesentliche Bedeutung mit sich bringen⁶⁰.

Außer der Tatsache, dass die Analogie mit dem Körper nicht zutrifft, weil bei Platon die Einordnung von Luft und Wasser zwischen Feuer und Erde eine mathematische Funktion erfüllt und gar nicht als Vermischung dargestellt wird⁶¹, stützt sich diese Auslegung auf eine Umschreibung des im ersten Kapitel zitierten Passus. Im Vergleich

der Extreme zu der ersten Mischung der Mittelglieder (πρὸς τε ταῦτα) beschreiben, welche die Zusammenmischung der Extreme (πρὸς ἄλληλα) zur Folge hat, ohne eine Zwischenphase zu erwähnen. Andererseits, wenn Plutarch den Prozess im Falle der Seele schildert, spricht er von einer Ordnungstat (τάξας, 25, 1025 B 6), nach welcher der Demiurg jedes Mittelglied (die unteilbare und die teilbare Wesenheit) vor das ihm entsprechende Extrem (das Selbige und das Andere) stellte, und nicht von einer zusätzlichen mittleren Mischung. In aller Knappheit schließt er danach, dass der Demiurg nach (εἶτα) dieser Ordnungstat das Selbige und das Andere der Mischung der zwei Mittelinstanzen (μυχθεῖσας ἐκείναις) hinzufüge und dabei die ersteren mit den letzteren und folglich miteinander mische (ἐπεγκεραννύμενος).

⁵⁷ *De an.* 4, 1013 E.

⁵⁸ Die Umschreibung und die Umdeutung sind jedoch nicht immer so scharf, wie es H. Cherniss behauptet, dazu s. OPSOMER, 2004.

⁵⁹ Dazu s. z. B. THEVENAZ, 1938, S. 37-38; CHERNISS, [1976] 2000, S. 158-161, A. b-b; GIOÈ, 1996, S. 304; FERRARI, 1999 und 2001, S. 544-49; FERRARI/BALDI, 2002, S. 29 (mit diesbezüglicher Bibliographie); S. 217-221; OPSOMER, 2004.

⁶⁰ Im Gegensatz zu P. THEVENAZ (1938, S. 38) betrachten wir einige dieser Umschreibungen nicht als bloße bedeutungslose Varianten, sondern als bewusste und entscheidende Änderungen, die Plutarchs Auffassung von der Seele und ihrer Rolle dienen, obwohl unserer Meinung nach einige davon ihm aus der platonischen Überlieferung überkommen sind (dazu s. unten).

⁶¹ Zu dieser Abweichung von Platons Darstellung der Anordnung der vier Elemente s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 241, A. f; SCHOPPE, 1993, S. 110; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 365-366; FERRARI/BALDI, 2002, S. 23-24, 302, A. 181. Es wurde schon angemerkt, dass Platon keinesfalls eine Vermischung (σύντηξιν, κραθῆναι, ἐκέρασεν συνέμιξε, *De an.* 25, 1025 A-B), wie es Plutarch ausdrückt, sondern eine Anordnung und eine Zusammenfügung (συνιστάναι, συνδεῖν, συναρμόττουσιν, *Timaios*, 31 B-32 C) beschreibt.

zum Wortlaut des *Timaios* fallen unter anderem vier Änderungen auf:

- a) Wie bei Xenokrates und Krantor bleiben hier anstelle von sechs Bestandteilen nur vier übrig, die den ursprünglichen nicht entsprechen: unteilbares Sein und teilbares Sein, unteilbares Selbiges und teilbares Selbiges, unteilbares Anderes und teilbares Anderes verschwinden und werden durch das Teilbare, das Unteilbare, das Selbige an sich und das Andere an sich ersetzt.

Diese Reduzierung zieht mehrere Folgen nach sich:

- b) Der Bestandteil „Sein“ (οὐσία) fällt nämlich ganz und gar aus. In diesem Zusammenhang erhält οὐσία eine durchaus neue Bedeutung: Sie weist einerseits auf die erste Mischung, andererseits auf das Teilbare hin.

Dabei wird sie zum Synonym der Materie im Sinne von aufnehmender Substanz⁶².

Wenn die Worte des zitierten Textes betrachtet werden, sind außerdem zwei Umschreibungen auffällig⁶³:

- c) Während Platon zwei verschiedene Adjektive gebraucht, um die unteilbaren Komponenten zu bezeichnen (ἀμέριστος und ἀμερής), benutzt Plutarch nur ein einziges: ἀμερής. Dabei wird seine Ersetzung von den im *Timaios* erwähnten unteilbaren Komponenten durch das Unteilbare an sich untermauert⁶⁴.

- d) Noch bedeutsamer vielleicht ist die Ersetzung des Genitivs αὐτῶν durch den Akkusativ αὐτήν⁶⁵. Dabei wird Plutarchs Auslegung der ersten Mischung als Zusammenfügung des Teilbaren mit dem Unteilbaren begründet.

⁶² S. dazu Anmerkung 49. Es ist bemerkenswert, dass der kosmologische Charakter der Auffassung vom All dabei den metaphysischen zu verdrängen scheint.

⁶³ τῆς ἀμεροῦς καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου· καὶ **κατὰ ταῦτα** συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς **αὐτήν** καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν **εἰς ταὐτὸ** συναρμόττων βίᾳ· μὴ γὰρ δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας **εἰς ἃς** προσῆκε διένειμεν, ἐκάστην δὲ **τούτων** ἓκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην· ἦρχετο δὲ διαίρειν ὥδε, *De an.* 1, 1012 B-C. Fett gedruckt werden die gegenüber dem Platontexte geänderten Stellen (s. den Text des *Timaios*, 35 A, im Anhang, 1).

⁶⁴ Dazu s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 159, 1. c; FERRARI, 1999, S. 333-334; FERRARI/BALDI, 2002, S. 217-218, A. 5 gegen OPSOMER, 2004, S. 141, A. 20.

⁶⁵ ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ, Platon, *Timaios*, 35 A; ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτήν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ, Plutarch, *De an.* 1, 1012 C. Zur Umschreibung des zitierten Textes bei Plutarch, s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 160, A. a; FERRARI, 1999, S. 336; BALDI/FERRARI, 2002, S. 218-219, A. 7; OPSOMER, 2004, S. 141-142.

Durch diese Umschreibung bekommt nämlich das Verb „zusammenmischen“ ein weibliches Objekt, so dass nun nicht mehr zu verstehen ist, dass der Demiurg eine Mischung aus dem Unteilbaren und dem Teilbaren vom Sein, vom Selbigen und vom Anderen — eine Mischung aus *ihnen* (αὐτῶν) — macht, sondern dass er *sie* (αὐτήν) in der Mitte von dem Teilbaren und dem Unteilbaren erhält, *sie*, d. h. die aufnehmende Substanz als Ergebnis ihrer Mischung.

Da diese beiden Ersetzungen auch den Auslegungen von Xenokrates und Krantor entsprechen und sogar dienen, ist es sehr wahrscheinlich, dass Plutarch einen Text deutet, den er in dieser schon verarbeiteten Fassung aus der platonischen Tradition übernimmt — was bedeuten würde, dass er Platons Schriften nicht derart misshandelt, wie es ihm meistens vorgeworfen wird⁶⁶. Das Eigentümliche seiner Exegese liegt deswegen anderswo: nämlich in der Entdeckung einer vorkosmischen Seele, d. h. einer Seele an sich, die er mit dem Teilbaren oder genauer mit der „im Bereich der Körper auftretenden

teilbaren Wesenheit“ (περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή [ουσία]) identifiziert.

Durch einen Blick auf die Definition und Funktion, die er dieser teilbaren Wesenheit, d. h. der von ihm sogenannten unentstandenen Seele an sich, zuschreibt, wird sich herausstellen, warum er sie als verantwortlich für die Entstehung des Übels ansieht.

2.2. Das vorkosmische psychische Substrat

Plutarchs Meinung nach erschafft der Demiurg nicht das, was die Seele zur Seele macht⁶⁷, sondern übernimmt sie als Substrat, um die Weltseele aus ihr und aus den anderen Bestandteilen hervorzubringen. Was ihm zufolge die Seele zur Seele macht, ist eigentlich der teilbare Bestandteil oder die „im Bereich der Körper entstehende teilbare Wesenheit“, die er „Seele an sich“ nennt und als unentstandene Seele im Unterschied zur erschaffenen Weltseele betrachtet.

2.2.1. Die Definition der Seele an sich

Diese Seele an sich ist durch zwei grundsätzliche Vermögen gekennzeichnet: Sie ist das Prinzip der Bewegung⁶⁸ und das Prinzip des

⁶⁶ Diese Bemerkung könnte J. OPSOMERS Sicht (2004) unterstützen, nach welcher Plutarch zu Unrecht der „Manipulation“ des platonischen Textes bezichtigt wird, während er sich bemühe, dessen Wortlaut zu verdeutlichen. Ob er dadurch diesem Wortlaut wirklich gerecht wird, bleibt trotzdem fraglich.

⁶⁷ S. DÖRRIE/BALTES, 2002, (6.1), S. 253.

⁶⁸ Dabei vereinigt Plutarch die Aussagen des *Timaios* mit denen des *Phaidros*, wobei Platon im *Timaios* die Seele nicht als *Prinzip* der Bewegung bezeichnet, vielleicht um zu

Wahrnehmens, wovon letzteres sich als Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Meinungs- Vermögen verstehen lässt. Im menschlichen Bereich gilt sie als Leidensfähigkeit (παθητικόν)⁶⁹.

2. Synonyme der Seele an sich

Um seine Bestimmung der Seele an sich zu verdeutlichen und zu begründen, arbeitet Plutarch eine Reihe von Entsprechungen aus Platontexten heraus⁷⁰. Er will sie nicht nur in der Unregelmäßigkeit (ἀνωμαλία) des vorkosmischen Chaos

finden, welche die vorkosmische Materie erschüttert⁷¹. Im *Philebos* habe sie Platon „Grenzenlosigkeit“ genannt⁷², weil sie die Beraubung von Zahl, Maß und mathematischen Verhältnissen sei; im *Timaios* sei sie nicht nur die teilbare Wesenheit oder „die im Bereich der Körper entstehende teilbare Substanz“⁷³, sondern auch die Notwendigkeit, die sich (Plutarchs Meinung nach)⁷⁴ der ordnungsbringenden schöpferischen Tätigkeit des Demiurgen widersetze. Im *Politikos* trete sie in der Form der antiken Natur

vermeiden, eine Seele als für die vorkosmische Unordnung verantwortlich zu machen. S. Anmerkung 18. Mit dieser Verknüpfung zweier verschiedener Platonstellen neigt Plutarch dazu, Platons Werke als ein System auszulegen, was die beste Waffe gegen die Anschuldigung der Inkonsistenz darstellt (dazu s. DONINI, 1994, S. 5033-34; 5056-63; 5073-75; FERRARI/BALDI, 2002, S. 20-21; OPSOMER, 2004, S. 138).

⁶⁹ *De an.* 27, 1026 D 10 und E 1. Zu den strukturellen Beziehungen zwischen der weltlichen und der menschlichen Seele bei Plutarch, s. z. B. OPSOMER, 1994; BALTES, 2000; FERRARI, 2007.

⁷⁰ *De an.* 6, 1014 D-1015 A. Zu dieser Reihe von Vergleichen oder Synonymen, s. z. B. DEL RE, 1950, S. 40; FERRARI, 1995, S. 76-76; 1996a, S. 47-48; BALTES, 2000, S. 248-50; OPSOMER, 2004, S. 150-153.

⁷¹ *De an.* 9, 1016 D. Es ist zu anzumerken, dass, wo Platon das Adverb ἀνωμάλως (*Timaios*, 52 E 3) benutzt, Plutarch daraus ein Nomen macht und ἀνωμαλία schreibt, um mit dem letzteren die Seele an sich zu erwähnen, und sie als Unregelmäßigkeit an sich, welche für die vorkosmische ordnungslose Bewegung verantwortlich ist, zu bezeichnen (dazu s. FERRARI/BALDI, 2002, S. 264, A. 117).

⁷² *De an.* 6, 1014 D 3-5; vgl. 26, 1026 A.

⁷³ Dieser Ausdruck wird im 24. Kapitel erklärt. Er hat zwei Bedeutungen: Die Seele an sich wird in Beziehung mit den Körpern teilbar einerseits, weil sie die vom Seienden stammenden Abbilder an die Materie weiterleitet, und andererseits, weil sie mit den wahrnehmbaren Dingen notwendigerweise geteilt wird, wenn sie sich ihnen mit ihrem Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen hingibt (dazu s. DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 284-285; OPSOMER, 2004, S. 152-153).

⁷⁴ Im *Timaios* widersetzt sich zwar die Notwendigkeit der Tätigkeit des Demiurgen, aber Plutarch legt deutlich mehr als Platon Nachdruck auf diesen Widerstand und übersieht, dass sich die Notwendigkeit bei Platon durch die vernünftige Tätigkeit des Demiurgen überreden lässt (*Timaios*, 48 A; dazu s. z. B. Alt, 1983, S. 13; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 400).

oder des angeborenen Verlangens auf, die den Himmel rückwärts drehe. In den *Nomoi* sei sie schließlich in der erwähnten ungeordneten und übeltäterischen Seele⁷⁵ zu erkennen.

Diese Reihe von Synonymen trägt nicht nur dazu bei, das Vorhandensein der Seele an sich bei Platon nachzuweisen. Die Wahl dieser Bezeichnungen dient Plutarchs Absicht, die „Seele an sich“ und kein anderes Wesen als Urheber des Übels zu bezeichnen.

2.3. Die Ursache des Übels, d. h. der Unordnung, in *De animae procreatione*

2.3.1. Die mögliche Ursache des Übels nach Plutarch

Grundsätzlich verwirft Plutarch vier

Erklärungsversuche zur Herkunft des Übels:

- a) Ihm zufolge kann das Übel auf keinen Fall auf das Göttliche (d. h. hier auf den Gott-Demiurgen) zurückgeführt werden.
- b) Es kann auch nicht in der Vernunft (λογος, νοῦς) seinen Ursprung haben, weil für Plutarch Göttliches und Vernunft untrennbar sind.
- c) Die Materie soll ihrerseits auch nicht als Ursache des Übels gelten, weil sie wirkungslos und eigenschaftslos sei⁷⁶.
- d) Zuletzt lehnt Plutarch heftig die Sicht ab, nach welcher das Übel keine Ursache habe — eine Sicht,

⁷⁵ *De an.* 6, 1014 E 1-2 (ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἀντικρυς ψυχὴν ἄτακτον εἶρηκε καὶ κακοποιόν· αὕτη γὰρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν); 7, 1015 E 3-4 (ἦν ἐν Νόμοις ὥσπερ εἶρηται ψυχὴν ἐναντίαν καὶ ἀντίπαλον τῇ ἀγαθοῦργῳ προσεῖπε); cf. Platon, *Nomoi*, X 896 D 5-898 C 8 (896 E 5-6: δοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μὴδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι; vgl. 897 B 3-4; 897 D 1: τὴν κακίην; 898 C 4-5).

⁷⁶ Plutarch gibt zwei anscheinend gegensätzliche Definitionen der Materie (zu der verschiedenen Definitionen der Materie bei Plutarch s. z. B. THEVENAZ, 1938, S. 108-114; FERRARI, 1995, S. 90-98). In *De animae procreatione* (6, 1014 F-1015 A) bezeichnet er sie als qualitätsloses und wirkungsloses Wesen, das sich folglich dem Guten nicht widersetzen könne. In *De Iside* (58, 374 E) hingegen widerlegt er diese stoische Definition, und zwar nicht um die mögliche Rolle der Materie hinsichtlich des Übels zu erwägen, sondern im Gegenteil um ihren Hang zum Guten zu betonen (58, 374 F-375 A). Da beide Definitionen zwei verschiedene Wesenheiten betreffen (die Materie in *De Iside* ist beseelt), sind sie eigentlich nicht widersprüchlich. Auf welche der beiden Plutarch auch zurückgreift, er strebt immer danach, die Materie von jeder Verantwortlichkeit für das Übel zu befreien. Aus diesem Grund soll sie nicht mit der Notwendigkeit identifiziert werden, die Plutarchs Meinung nach gegen den Demiurgen Widerstand leistet (s. Anmerkung 74). Hierbei wehrt sich Plutarch zwar ausdrücklich gegen die Aussagen des Aristotelikers Eudemos, aber diese Gleichsetzung kennzeichnet auch die meisten zeitgenössischen dualistischen Ansichten über den Ursprung des Bösen, die aus der aristotelischen Auslegung der Lehre Platons stammen (dazu S. THEVENAZ, 1938, S. 118; FERRARI/BALDI, 2002, S. 250-252, A. 82).

die er den Stoikern zuschreibt⁷⁷.

So liegt die Ursache des Übels weder im Gott noch in der Vernunft und noch auch in der Materie. Trotzdem ist Übel vorhanden. Die tägliche Erfahrung weist auf seine Wirklichkeit sowohl auf der menschlichen als auch auf der kosmischen Ebene hin. Außerdem kann das Übel nicht völlig vernichtet werden⁷⁸. Es soll deswegen eine Ursache besitzen, welche den Prinzipien zuzuordnen ist. Es bleibt nur eine Lösung: diesen Ursprung in die Seele zu setzen. Da die Weltseele aber das Produkt eines guten göttlichen Demiurgen ist und sogar einen Teil des Gottes beinhaltet, kann sie diese Rolle nicht erfüllen. Eine Voläuerin zu ihr muss gefunden werden, die nicht vom Demiurgen erschaffen wäre und den ewigen unausrottbaren Charakter des Übels erklären könnte: Aus solchen Überlegungen stammt Plutarchs Entdeckung der unentstandenen Seele an sich.

In diesem Zusammenhang ist die Wahl der oben erwähnten Synonyme dieser Seele einfacher zu verstehen. Sie machen nämlich aus ihr ein Wesen,

- das überhaupt nicht göttlicher Her-

kunft ist (wie die unentstandene „antike Natur“) und sich sogar dem Göttlichen widersetzt (wie die Notwendigkeit im *Timaios* nach Plutarchs Auslegung);

- das überhaupt keinen Anteil an der Vernunft hat (ein Zustand, der vor allem die Unregelmäßigkeit und die Grenzenlosigkeit kennzeichnet);
- das keinen materiellen Stoff beinhaltet, was Plutarch andeutet, wenn er von einem angeborenen Verlangen spricht, das er jedes körperlichen Sinns beraubt, indem er den Platoncontext absichtlich verkürzt⁷⁹, oder wenn er sich seinen Vorgängern widersetzt, welche die teilbare Wesenheit und die Notwendigkeit mit etwas Materiellem gleichsetzen wollten.

2.3.2. Die Umdeutung der zitierten Platonstellen

Um diese Definition der Seele an sich zu erlangen, deutet Plutarch erneut die herangezogenen Platonstellen um:

- a) Wenn Platon in den *Nomoi* eine übeltäterische Seele erwähnt, handelt es sich bei ihm um eine reine Hypothese, die er jedoch nicht annimmt⁸⁰ — was

⁷⁷ *De an.* 6, 1015 B-C. Auf dieses Thema wird noch eingegangen werden. Vgl. *De Stoic. rep.* 34, 1050 A-B; 35, 1050 F, 1051 A; *De comm. not.* 13-15, 1065 D-1066 D; 33, 1076 C, wo die stoische pantheistische Sichtweise dazu führen soll, das Vorhandensein des Übels zu verharmlosen und letztlich die Gottheit dafür verantwortlich zu machen (dazu s. BABUT, 1969, S. 287-301; CHERNISS, [1976] 2000, S. 187, A. f; OPSOMER/STEEL, 1999, S. 240, 242, A. 76).

⁷⁸ *De an.* 28, 1026 E.

⁷⁹ S. unten.

⁸⁰ Platon, *Nomoi*, X 896 E-898 D. Die Erwähnung einer übeltäterischen Weltseele ist eine

Plutarch aber übersieht⁸¹.

- b) Um das Fehlen von jeglichem Anteil an der Vernunft beider unentstandenen Seele zu betonen, deutet und schreibt er die Platontexte zweifach um. Einerseits verbindet er die Seele an sich mit der Grenzenlosigkeit, die Mangel an Maß, Grenzen und mathematischen Verhältnissen schlechthin ausmacht — eine Gleichsetzung, die bei Platon nicht auftaucht⁸². Andererseits verändert er den zitierten Text des *Politikos* selbst: wo Platon εἰμαρμένη schreibt, ersetzt Plutarch dieses Wort durch ἀνάγκη⁸³, sicherlich weil, wie er nachher erklärt, unter εἰμαρμένη die Verbindung von ἀνάγκη und Überzeugung, d. h. von Notwendigkeit und Unterwerfung unter die Vernunft, zu verstehen sei⁸⁴ — eine Verbindung, welche die

Weltseele kennzeichne, und darum der Seele an sich nicht entsprechen könne.

- c) Um jede Beziehung zwischen der Seele an sich als Ursache des Übels und der Materie zu vermeiden, beginnt er sein Zitat des *Politikos* nach der Erwähnung des Körperlichen (τὸ σωματοειδές)⁸⁵ — eine bedeutsame Auslassung, welche, wie schon vorhin angedeutet, das angeborene Verlangen jedes materiellen Sinns beraubt. Im selben Zusammenhang ist zu beachten, dass es im vorkosmischen Zustand des *Timaios* keine Unterscheidung zwischen einem körperlichen Substrat und einem psychischen gibt⁸⁶. Diese von Plutarch herausgelesene Trennung dient dem Zweck, die Seele an sich allein als Urheberin der Unordnung zu bezichtigen⁸⁷.

sofort aufgegebene Hypothese. Dazu s. z. B. FESTUGIÈRE, [1949] 1981, S. 125; MELDRUM, 1950, S. 71; BRISSON, [1974] 1998, S. 501; CARONE, 1994, S. 283-286.

⁸¹ Oder, anders gesagt, er entwickelt eine von Platon erwogene Hypothese, dazu s. z. B. THEVENAZ, 1939, S. 69; OPSOMER, 2004, S. 148, A. 51; 153-154.

⁸² Nach Jan Opsomer wäre Plutarchs Gleichsetzung nicht völlig unberechtigt, insofern als der Chaironeer die Seele an sich als Ursache der Bewegung schlechthin betrachte und bei Platon die Grenzenlosigkeit mit einer Art von Bewegung verbunden werde (*Philebus*, 24 D-E). Dasselbe würde für die Gleichsetzung mit der γένεσις (*De an.* 24, 1024 C) gelten (s. OPSOMER, 2004, S. 150-152). Unberechtigt jedoch scheint uns die Systematisierung, die aus solch einer Gleichsetzung entsteht und dadurch den Sinn der Aussagen und Auffassungen Platons vor dem Hintergrund des plutarchischen Denkens verändert.

⁸³ *De an.* 6, 1015 A; vgl. Platon, *Politikos*, 272 E 5-6 (dazu s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 191, A. e).

⁸⁴ *De an.* 27, 1026 B.

⁸⁵ *De an.* 6, 1015 A; vgl. Platon, *Politikos*, 273 B 4-6 (dazu s. z. B. CHERNISS, [1976] 2000, S. 191, A. f; FERRARI/BALDI, 2002, S. 253, A. 86).

⁸⁶ S. dazu FERRARI/BALDI, 2002, S. 42-43.

⁸⁷ Eine wirkliche Beziehung zwischen Seele und Materie in der Entstehung des Übels ist

- d) Schließlich ist es kein Zufall, dass Plutarch die Seele an sich mit dem angeborenen Verlangen oder der ordnungslosen ursprünglichen Natur gleichsetzen will: Solch eine Identifizierung unterstützt seine Überzeugung, dass die Ursache des Bösen etwas Unentstandenes, Primäres, der Welt Angeborenes ist und deswegen nie völlig vernichtet werden kann.

Es ist deswegen auch kein Zufall, dass die Frage nach dem Ursprung des Übels nach dem Zitat dieser Politikosstelle auftritt, d.h. genau dann, wenn es darum geht, die Seele an sich besser zu definieren, sie mit etwas Eingeborenem zu identifizieren und dadurch ein drittes Prinzip zwischen dem Gott und der Materie zu nennen, welches für die Unordnung verantwortlich sein soll.

2.3.3. Das Auftreten eines dritten Prinzips

Das Auffälligste an Plutarchs Auslegung ist wahrscheinlich, dass seine Entdeckung des eigentlichen Seins der Seele dazu dient, die Ursache des Übels ausfindig zu machen, oder wie Werner Deuse es formuliert, dass dieses Wesen „an einem negativ bestimmten Prinzip zutage tritt“⁸⁸.

Wie schon angedeutet, taucht die Frage nach dem Ursprung der Unordnung

im Versuch auf, die Seele an sich näher zu bestimmen. Diese Frage erweist sich genauer als Versuch, die Schlechtes bewirkende Rückwärtsdrehung der Welt im Politikosmythos zu erklären. Im *Politikos* wird erzählt, dass der Gott von Zeit zu Zeit seine Aufsicht über den Kosmos aufgibt. Das hat zur Folge, dass sich allmählich die vernunftlose und ordnungslose vorkosmische Natur wieder durchsetzt und dabei die Umkehrung der Himmelsbewegung verursacht, d. h. die Welt auf Gegenkurs zum üblichen oder guten Kurs bringt. Während er an diesen Mythos erinnert, wirft Plutarch folgende Frage auf: Die Notwendigkeit, d. h. das angeborene Verlangen oder die ursprüngliche Natur, die diese schädliche Gegenbewegung auslöse, könne weder aus dem materiellen Substrat, das eine qualitätslose und aller Ursächlichkeit bare Materie sei, noch aus dem Demiurgen, der seinerseits gut und willens sei, alles nach Möglichkeit sich selbst gleich zu machen, stammen. Welche Herkunft könne sie nun haben? Woher könne sie in die Dinge gelangt sein, wenn kein drittes Prinzip neben den beiden genannten existiere?

In der Absicht, diese Frage zu beantworten, ohne sich derselben Kritik wie die Stoiker auszusetzen, nach welcher das Übel keine Ursache habe, aus dem

jedoch zu beobachten, s. *De an.* 7, 1015 E; 23, 1024 A; 27, 1026 D; 28, 1026 E. Plutarch will aber hier eine logische Trennung machen, um ein reines Prinzip des Übels (der Unordnung) zu bezeichnen.

⁸⁸ DEUSE, 1983, S. 16. S. auch BALTES, 1976, S. 43.

Nichtseienden hervorzuzaubern sei und deshalb seiner Natur nach ein von außen eintretender Zwischenfall, d. h. ein zufälliges, akzidentelles und unwesentliches Ereignis, sei⁸⁹ (was der täglichen Erfahrung widerspreche), „entdeckt“ Plutarch die unentstandene Seele an sich als drittes Prinzip, welches das Vorhandensein des Übels grundsätzlich erklären könne.

2.34. Bemerkung zur Prinzipienlehre Plutarchs

Diese Auffassung hat eine weitere Bedeutung, welche die Bestimmung der Prinzipienlehre Plutarchs betrifft. Sie kann hier nur kurz erwähnt werden⁹⁰: Obwohl ihm meistens die Annahme des Dualismus zugeschrieben wird⁹¹, ist es bemerkenswert, dass Plutarch genau dann, wenn er die Ursache des Übels herausfinden will, ein drittes Prinzip

heranzieht, ein Prinzip, das er wirklich als drittes und nicht als zweites betrachtet. Diese Tatsache wird noch deutlicher, wenn er die Seele an sich mit der *γενέσις*, d. h. mit dem Werden, identifiziert⁹², das Platon neben dem Seienden (*ὄν*) und dem Raum (*χώρα*) (oder dem in der aristotelisch-platonischen Tradition eigentlich Materie (*ὕλη*) genannten Raum) als vorkosmisches Grundelement nennt. Dadurch scheint er nicht nur den Dualismus aufzuheben, den er seinen Gegnern vorwirft, welche als „materialistisch“ qualifiziert werden können, insofern als sie dem Intelligiblen das Materielle als Ursache des Bösen gegenüberstellen, sondern auch jede Art von strengem Dualismus, der die ganze Realität auf den Spielraum von zwei jeweils für das Gute und das Böse verantwortlichen gegensätzlichen Prinzipien reduzieren würde⁹³. Ohne

⁸⁹ *De an.* 6, 1015 A-C. Vgl. *De comm. not.* 34, 1076 B-C.

⁹⁰ S. F. JOURDAN, « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ? », in F. JOURDAN, A. VASILIU, [hrsg.], *Le dualisme dans l'histoire de la pensée, de l'Antiquité à nos jours*, demnächst. Hier sei nur erwähnt, dass wir uns in Übereinstimmung mit den Forschern befinden, die bei Plutarch mehr eine Dreiprinzipienlehre als einen Dualismus sehen (wie z. B. auf eine bestimmte Weise ALT, 1983, S. 23-29; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), Text. S. 124-127 und Komm. S. 399-407). Auch R. CHLUP (2000) bestreitet, dass Plutarch einen Dualismus vertreten habe. Seine Argumentation verläuft jedoch auf eine ganz andere Weise: Er betont die Einheit des Prinzips im transzendenten Bereich.

⁹¹ S. z. B. HAGER, 1962, S. 80-84; 1987, S. 33; DILLON, [1977] 1996, S. 199, 214-15; DEUSE, 1983, S. 38-40; BIANCHI, 1987; MANSFELD, 1992, S. 279, A. 116 (der aber von „mitigated dualism“ spricht); 274-290; FERRARI, 1995, S. 74-80; OPSOMER/STEEL, 1999, S. 238; OPSOMER, 2001, S. 193, A. 44 (in Übereinstimmung mit J. MANSFELD); 2007; FERRARI/BALDI, 2002, S. 53-54.

⁹² *De an.* 24, 1024 C (und nicht mit dem Werdenden oder dem Kosmos, wie es in *De Iside* (56, 373 E-F) der Fall ist. S. dazu CHERNISS, [1976] 2000, S. 232, A. c; DÖRRIE/BALTES, 1996 (4), S. 284; OPSOMER, 2007, S. 182.

⁹³ Es ist übrigens bemerkenswert, dass Jamblichus (*Περὶ ψυχῆ*, ap. Stob. *Anthol.* I 49, 37 = Numenius, Fr. 43 DES PLACES) dem Numenius Plutarch und Attikos gegenüberstellt,

drittes Prinzip wäre eigentlich für Plutarch weder die Verwirklichung des Übels noch die des Guten möglich.

Vor diesem Hintergrund können seine Einwände gegen die anderen Auslegungen der Bildung der Weltseele erneut erörtert und die Richtigkeit der ihm von Proklos zugeschriebenen Lehre geprüft werden.

3. *Plutarchs Auffassung vom Ursprung des Übels*

3.1 Plutarchs Einwände gegen seine Vorgänger

Was die Bestimmung der Ursache des Übels betrifft, erhebt Plutarch allgemein zwei Vorwürfe gegen seine Vorgänger und Gegner: Entweder nähmen sie eine „materialistisch“ dualistische Auffassung an, nach welcher die Materie

eine aktive Kraft darstelle, während sie eigentlich eigenschaftslos und passiv sei; oder sie scheiterten daran, das Vorhandensein des Übels in der Welt zu erklären. Seine Einwände gegen ihre Auslegung der Bildung der Weltseele bei Platon sind gerade in diesem gedanklichen Kontext zu verstehen. Da die Seele an sich als Ursprung des Übels oder der Unordnung gelten soll, zeichnet sie sich notwendigerweise (wie schon festgestellt wurde) einerseits durch Mangel an allem, was Ordnung gewährt, und andererseits durch Fehlen jegliches materiellen Bestandteils aus. Ihr eigentliches Sein kann deswegen weder in Zahl, Grenze, mathematischer Entität oder Idee noch in Wahrnehmbarem, körperlicher Vielheit oder materiellen Grenzen bestehen. Plutarch zufolge haben Xenokrates⁹⁴, Krantor und Po-

insofern als der erstere eine streng dualistische Sichtweise vertreten habe, während die beiden letzteren aus dem ständigen Kampf des Vernünftigen mit dem Unvernünftigen eine Harmonie entstehen sehen wollten.

⁹⁴ Bei Xenokrates sei zwar die Zahl das Produkt der Mischung des Unteilbaren, d. h. des Einen, mit dem Teilbaren, d. h. der Zweiheit. Aber Xenokrates habe trotzdem das Eigentliche der Seele als Zahl bezeichnet, was daran hindere, den Ursprung des Übels in ihr zu verorten. Dieselbe Kritik kann gegen Poseidonios und seine Darstellung der Seele als mathematischer Entität gerichtet werden. Die Gleichsetzung mit einer Idee, die Plutarch zu Unrecht als eine Idee im platonischen Sinn betrachten will, zieht denselben Nachteil nach sich: Ideen seien Vorbilder, mit denen die Welt erschaffen, d. h. der chaotische vorkosmische Zustand in Ordnung gebracht werde (*De an.* 22, 1023 C-D). Als Ursprung der Bewegung und dabei der Unordnung kann deshalb die Seele keinesfalls eine Idee sein. Außerdem will Plutarch die Vielheit, mit der Xenokrates die Zweiheit und dabei die teilbare Wesenheit gleichsetzt, als Vielheit von körperlichen Punkten und Einzelheiten, d. h. von etwas Materiellem, verstehen, was auch daran hindert, die Ursache des Übels in ihr zu verorten. Darum identifiziert er selbst die Zweiheit nicht mit der Vielheit (und nicht einmal mit der teilbaren Wesenheit: In *De an.* 24, 1024 D ist die erwähnte Zweiheit nicht die teilbare Wesenheit, sondern ein mit ihr verwandtes höheres Prinzip. Vgl. *De an.* 26,

seidonios diese Tatsache übersehen.

Die Ablehnung des Verständnisses der Erschaffung der Welt und der Weltseele im *Timaios* im übertragenen Sinne kann auch in diesem Zusammenhang erörtert werden. Darauf wird nach der Prüfung der proklischen Wiedergabe der Auslegung Plutarchs eingegangen werden.

3.2 Bewertung der proklischen Wiedergabe der Auslegung Plutarchs

Proklos schreibt Plutarch zwei Lehren⁹⁵ zu: die Qualifizierung der vorkosmischen Seele als κακέργετις und die Annahme einer zeitlichen Erschaffung der Welt. Ihre Richtigkeit kann jedoch in Frage gestellt werden.

3.2.1. Bösertige (κακέργετις) Seele oder vernunftloser Seelenzustand?

Die Qualifizierung der plutarchischen vorkosmischen Seele als κακέργετις (als „bösertige“) ist bei Proklos sehr problematisch. Zunächst sei angemerkt, dass das von Proklos verwendete Wort κακέργετις in Plutarchs erhaltenen Schriften nicht auftaucht. Immerhin stellt bei ihm der Versuch, den Ursprung des kosmischen Übels zu bestimmen, den Anlass dar, eine vorkosmische Seele im platonischen Dialog zu finden, welche dem Demiurgen einen wirklichen Widerstand leistet, der nie aufhört. Sie wird deshalb von Plutarch als echtes Prinzip des weltlichen Übels angesehen. Diese Tatsache wird durch ihre Bestimmung als *dynamisches* Prinzip ausgedrückt⁹⁶. Daraus ergibt sich, dass sie wirklich „übeltäterisch“ (κακοποιόν) sei, wie es Plutarch bei Platon in den *Nomoi*

1025 C, dazu s. OPSOMER, 2007, S. 182). Der Vorwurf gegen Poseidonios' Auffassung von der teilbaren Wesenheit hat die gleiche zweifache Bedeutung: Einerseits gelten prinzipiell die Grenzen als Werkzeug der Ordnungstat; andererseits will sie Plutarch als etwas Materielles bei dem Stoiker ansehen. Zuletzt kann die Verwerfung der xenokratischen Identifizierung des Selbigen und des Anderen jeweils mit der Ruhe und der Bewegung auch in diesem Zusammenhang verstanden werden. Sie widerspricht nicht nur Platons Unterscheidung zwischen allen vier Entitäten als vier verschiedenen Ideen im *Sophistès* (*De an.* 3, 1013 D). Sie lässt sich außerdem nicht mit Plutarchs Überzeugung vereinbaren, dass es die Seele an sich ist, welche die Quelle der Bewegung in der Welt darstellt, und nicht etwas anderes, wie das Andere (oder die Erscheinung des Anderen in der Seele: Über den genauen Status des Anderen als Bestandteil der Seele und die Frage, ob es in diesem Rahmen als das Andere an sich oder als eine Erscheinung des letzteren betrachtet werden muss, s. z. B. SCHOPPE, 1993, S. 103; FERRARI/BALDI, 2002, S. 48-52, 299, A. 176). Da Plutarch das Übel als ordnungslose Bewegung definiert, soll die Bewegung mit der Seele an sich eng verbunden werden. Die letztere ist zwar nicht die Bewegung selbst und kann schwerlich als Abbild von deren Idee betrachtet werden, aber ihre wesentliche Beziehung zu ihr ist dafür zwingend, das Andere von der Bewegung zu unterscheiden.

⁹⁵ Für eine ausführliche Analyse der proklischen Wiedergabe der Lehre Plutarchs, s. OPSOMER, 2001.

⁹⁶ *De an.* 6, 1015 B (τὴν μεταξύ τῆς ὕλης καὶ τοῦ θεοῦ τρίτην ἀρχὴν καὶ δύναμιν).

liest⁹⁷. Ob Plutarch sie als κακέργεις („böartig“) betrachtet, wie Proklos sie bei ihm qualifiziert, ist jedoch zweifelhaft, zumindest wenn man dieses Adjektiv als Gegenteil von εὐεργέτης versteht und dieser Bestimmung eine absichtliche oder subjektive Dimension verleiht: Das verursachte Übel ist nicht etwas Gewolltes, zumal seine Urheberin, die Seele an sich, mit der Notwendigkeit gleichgesetzt wird. Es erweist sich folglich als Ergebnis der Notwendigkeit. Unter Absehung von diesem Untersinn von Absicht, welchen das Adjektiv bei Proklos nicht unbedingt besitzt, kann beobachtet werden, dass Plutarch die Seele an sich als κακοποιόν nur einmal bezeichnet, und zwar wenn er die Platonstelle zitiert⁹⁸. Er nennt sie seinerseits zwar *Prinzip des Übels*, aber qualifiziert sie nicht als „übel“ oder „böse“ und sagt nicht, dass das Übeltun ihre wesentliche Tätigkeit darstelle. Es soll nämlich daran erinnert werden, dass sie auch eine positive vermittelnde Funktion als Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen erfüllt. Sie ist des-

wegen *nicht nur* Prinzip der Unordnung.

Mit dem Adjektiv κακέργεις, das er dreimal in einem kleinen Abschnitt wiederholt, erweckt Proklos auf zweierlei Weise den Eindruck, Plutarch habe ein dualistisches System entwickelt⁹⁹:

- Einerseits scheint dieses Adjektiv die Existenz von zwei Seelen bei Plutarch zu implizieren, eine gutwillige und eine böswillige¹⁰⁰: im Vergleich zum Partizip κακοποιόν, das als Verbalform nur die Tätigkeit eines Wesens und nicht sein eigentliches Sein beschreibt, ist κακέργεις ein Adjektiv, das dazu bestimmt ist und dafür benutzt wird, dieses eigentliche Sein der vorkosmischen Seele zu bezeichnen;
- Andererseits scheint das Adjektiv die Seele an sich als Gegenkraft zum guten Demiurgen zu bezeichnen.

Dieser zweifachen Sicht kann Folgendes entgegengesetzt werden:

- Einerseits spricht Plutarch nie von zwei Seelen: Er benutzt nie den

⁹⁷ *De an.* 6, 1014 E.

⁹⁸ 6, 1014 E ; Vgl. 7, 1015 E.

⁹⁹ Dieser Eindruck kann bei den modernen Lesern hervorgerufen werden, was nicht oder nicht unbedingt bedeutet, dass Proklos selbst die plutarchische Lehre so versteht. Es sei nämlich angemerkt, dass die Wiedergabe des Ordnungsschaffens durch den Demiurgen, das darin besteht, der vorkosmischen Seele Anteil an der Vernunft zu geben (*In Tim.* I 382, 1-12 DIEHL), der Lehre Plutarchs völlig entspricht. Wir wollen hier nur vor einer vorschnellen modernen Aneignung der proklischen Wiedergabe warnen.

¹⁰⁰ Proklos (*In Tim.* I 382 DIEHL; DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text. 137. 6) erwähnt auch die *Nomoi*, um an Platons (vorläufige) Unterscheidung zwischen einer gutartigen (ἀγαθοειδὴ ψυχὴν) und einer böartigen (κακέργετιν ψυχὴν) Seele zu erinnern.

Plural¹⁰¹. Es handelt sich eher bei ihm um zwei aufeinanderfolgende Aspekte der Seele, einen vorkosmischen eingeborenen und einen kosmischen erschaffenen, welcher eigentlich die in Ordnung gebrachte Version des ersteren ist¹⁰², obwohl Spuren des ersten Zustands an ihm bleiben, welche die kosmische Unordnung veranlassen.

- Andererseits erlangt die Seele an sich bei Plutarch nicht den Status eines Gegenspielers des Demiurgen: Prinzip des Übels zu sein, bedeutet nicht, gleichrangiges Gegenprinzip gegenüber dem Prinzip des Guten zu sein, unter anderem weil es Übel und Böses nur im weltlichen und nicht im intelligiblen Bereich gibt und weil das Übel trotz seiner

Unausrottbarkeit nie (oder nicht lange¹⁰³) herrschen kann.

3.2.2. Zeitliches Verständnis der Entstehung der Weltseele oder moralische Perspektive?

Proklos behauptet außerdem, Plutarch habe ein zeitliches Verständnis der Entstehung der Weltseele verteidigt¹⁰⁴. Der Chaironeer tritt zwar für eine wörtliche Exegese der Worte Timaios ein: Seines Erachtens ist bei Platon ein unentstandener Zustand des Kosmos von einem entstandenen zu unterscheiden, dessen Erschaffung der „wahrscheinliche Mythos“ darlegt¹⁰⁵. Er spricht jedoch nicht von einer *zeitlichen* Erschaffung der Welt oder der Weltseele: Er hängt am platonischen Grundgedanken, nach welchem die Zeit *mit* der Welt ent-

¹⁰¹ Der Gegensatz zwischen zwei Seelen erscheint nur, wenn die *Nomoi* zitiert werden (*De an.* 6, 1014 E; 7, 1015 E). Allerdings werden hier auch nicht zwei Seelen im Plural erwähnt.

¹⁰² S. *De an.* 9, 1017 A-B, wo der Ausdruck τὴν μὲν ... τὴν δ' auf diese Unterscheidung zweier Aspekte der Seele hinweist.

¹⁰³ Der Auslegung des *Politikos* nach (*De an.* 28, 1026 F-1027 A) gibt es weltliche Perioden, in welchen die Unordnung sich durchsetzt, das Gute aber soll schließlich mithilfe des Gottes den ersten Rang wiedererlangen. Dasselbe gilt auch im menschlichen Bereich (s. *De an.* 26, 1025 C-D).

¹⁰⁴ In *Tim.* I 276, 31-277, 7 DIEHL.

¹⁰⁵ Aristoteles verteidigt auch diese Auslegung, obwohl er die damit implizierte Auffassung ablehnt (dazu s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), Text. 136. 0 und Komm. S. 377-385). Diese Interpretation des *Timaios* hätte zudem bei den Stoikern und den Epikureern vorgeherrscht, s. dazu DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), S. 384, mit A. 46; 386. Diese „reale“ Auffassung von der Weltentstehung im *Timaios* ist auch bei Cicero und Philon zu finden (Cicero, *Tusc.* 1, 63, 70; *Tim.* 5, 9; *Lucullus*, 118, s. BALTES, 1976, I 28 ff; DÖRRIE/BALTES, 1998, (5), S. 384; Philon, *De prov.* 1, 20-22; *De aet. mundi*, 7, 13-17, s. z. B. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), 137. 1-2, S. 94-100 und 384, 398-406).

steht¹⁰⁶. Es kann deswegen von einer zeitlichen Entstehung nicht die Rede sein, geschweige denn von einer vorkosmischen Zeit — eine Auffassung, die er sogar deutlich verwirft¹⁰⁷. Sein Festhalten am wörtlichen Verständnis des *Timaios* soll deshalb eine andere Bedeutung haben. Ich möchte die folgende These vertreten. Diese Unterscheidung zwischen zwei Zuständen der Welt ermöglicht es ihm, eine eingeborene, verwurzelte von einer erworbenen Anlage zu unterscheiden, was nicht (oder nicht unbedingt nur) als Erwähnung einer *einmaligen* Erschaffung zu verstehen ist: Was eingeboren ist, ist das Ordnungslose und Vernunftlose, was erworben ist, ist das Vernünftige, die vom Demiurgen gegebene Ordnung und auch die Unterwerfung unter die Vernunft. Anders gesagt: was eingeboren ist, ist die Nei-

gung zum Übel, was erworben ist oder was vom Göttlichen gewährt wird, ist die Neigung zum Guten.

Diese Auffassung hat eine kosmische und vor allem eine moralische Bedeutung. Sie ist zudem im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Stoikern zu verstehen.

3.3. Die Unterscheidung zwischen eingeborenem und erworbenem Zustand der Seele

3.3.1. Kosmische Bedeutung des wörtlichen Verständnisses der Erschaffung der Welt und der Weltseele im *Timaios*

Was die kosmische Ebene angeht, dächten die Stoiker, die Welt werde nur durch ein einziges vernünftiges Prinzip regiert und gebe es demzufolge keine Ursache des Übels — so nach

¹⁰⁶ *Timaios*, 38 B 6.

¹⁰⁷ Plutarch betrachtet zwar die ungeordnete Bewegung als eine Art von vorkosmischem Substrat der Zeit (s. *PQ* 8, 4, 1007 C-D). Er spricht aber nicht von einer vorkosmischen Zeit, was in sich widersprüchlich wäre, da die Zeit seiner Platonauslegung nach mit dem Himmel entstanden ist. S. dazu BALTES, 1976, S. 43-44; DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text 137. 4, Komm. S. 412-416; OPSOMER, 2001, S. 188-190 gegen FERRARI/BALDI, 2002, S. 32. Der Leser könnte den Eindruck gewinnen, Plutarch erwähne eigene Schriften, die nicht erhalten seien. Wenn er aber in *De an.* 4, 1013 E auf seine in einer anderen Abhandlung (ἰδίᾳ τε λόγῳ) ausgedrückten Ansichten über das Thema der Weltentstehung hindeutet, kann er an bestimmte Stellen seines erhaltenen Werkes denken (wie z. B. *PQ* 8, 4). Da diese Frage nicht beantwortet werden kann, wäre es im Prinzip nicht auszuschließen, dass er in solchen Abhandlungen diese zeitliche Perspektive verteidigt hätte. Wenn wir uns aber auf die erhaltenen Schriften beschränken, wo Plutarch die Annahme einer vorkosmischen Zeit ausdrücklich ablehnt, ist es naheliegend, dass er eine Entstehung der Welt *in der Zeit*, d. h. eine *zeitorientierte* Exegese des *Timaios*, nicht vertreten haben kann. Diese Auffassung ist eher Attikos zuzuschreiben (s. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), S. 416 ; OPSOMER, 2001, S. 190).

Plutarchs Darstellung ihrer Lehre¹⁰⁸. Im Gegensatz zu dieser Einstellung ermöglicht es die wörtliche Auslegung, ein unentstandenes Element auszumachen, das von der Materie und vom Intellekt verschieden, aber genauso unabhängig und „ewig“ wie sie ist, was ihm den Status eines Prinzips verleiht. Dadurch wird das (Plutarch zufolge) unausrottbare und nicht zufällige Vorhandensein des Übels erklärt. Auf der anderen Seite erweist sich dabei die Ordnung als das Ergebnis eines Bemühens oder als eine göttliche Erwerbung, die manchmal wiederholt werden müsste, wie es die Berufung auf den Politikosmythos nahelegt¹⁰⁹. In diesem Zusammenhang ist die Ordnung als eine entstandene zu verstehen, was nicht (oder nicht unbedingt) bedeutet, dass Plutarch sie als ein für allemal *entstandene* oder erworbene Ordnung betrachtet¹¹⁰. Daraus ergibt sich (im Gegensatz zu den den Stoikern zugeschriebenen Ansichten), dass das, was eigentlich von außen eintritt oder eingeführt wird, auf keinen Fall die

Unordnung (das Übel), sondern die durch die Vernunft erlangte Ordnung ist. Dieser Sachverhalt wird deutlicher, wenn er auf der menschlichen Ebene betrachtet wird.

3.3.2. Moralische Bedeutung des wörtlichen Verständnisses der Erschaffung der Welt und der Weltseele im *Timaos*

Laut Plutarch gehen die Stoiker davon aus, dass es in der menschlichen Seele nur ein Vernünftiges, nämlich den λόγος (die Vernunft), gibt, und kein Unvernünftiges, nämlich das ἄλογον¹¹¹. Dieser Ansicht nach wären die in die Irre führenden Affekte oder Leidenschaften ein Nebenprodukt der Vernunft, im Sinne von Fehlern, die durch sie verursacht würden und durch die Ausübung ihres Urteilsvermögens korrigiert werden könnten. Anhand der wörtlichen Auslegung der Erschaffung der Weltseele im *Timaos* kann Plutarch den Stoikern erwidern, dass die Leidenschaften einen wesentlichen Teil des Menschen oder der Menschenseele darstellen, die „unentstanden“ sind, in dem

¹⁰⁸ S. z. B. *De an.* 6, 1015 B-C. Vgl. *De comm. not.* 34, 1076 C-D; *De Stoic. rep.* 33, 1049 E.

¹⁰⁹ *De an.* 28, 1026 E (πολλάκις).

¹¹⁰ γενετός sollte in diesem Zusammenhang weder im zeitlichen Sinne noch im Sinne einer einmaligen Erschaffung ausgelegt werden. Unter γενετός ist vor allem *verursacht* zu verstehen: das Partizip weist auf eine Abhängigkeit von einem höheren Prinzip hin. Über die verschiedenen Bedeutungen dieser Verbform, s. z. B. die vier, die Taurus (bei Iohannes Philoponus, *De aet. mundi*, 6, 8, 145, 1-147, 25 RABE) vorgeschlagen hat (s. DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text. 140. 2, Komm. S. 454-459). Vgl. Porphyrios, bei Iohannes Philoponus, *De aet. mundi*, 6, 8, 148, 7-149, 6. 12-16 RABE; DÖRRIE/BALTES, 1998 (5), Text. 140. 2, Komm. S. 460-464.

¹¹¹ *De virt. mor.* 3, 441 C-D; 7, 446 F-447 A.

Sinne, dass sie nicht die Folge eines falschen Urteils ausmachen, während die Unterwerfung unter die Vernunft etwas mühsam und nachträglich Erworbenes ist¹¹². Plutarch beruft sich auf eine weitere Platonstelle¹¹³, um diese Ansicht anders zu formulieren: Das Begehren nach den Lüsten sei im Menschen eingeboren, die Kenntnis des Guten dagegen erworben, d. h. etwas Eingeführtes oder Zusätzliches¹¹⁴ (ἐπεΐσακτον) — eine Auffassung, die deutlich mehr als die stoische oder als die als stoisch dargestellte der täglichen Erfahrung entsprechen will¹¹⁵. Plutarch verbindet dann das platonische Zitat mit seinen

Ansichten über die Rolle der Seele als Ursprung des Bösen, indem er behauptet, ein böser Teil¹¹⁶ sei sowohl in der menschlichen als auch in der kosmischen Seele eingeboren.

Diese Stellungnahme spiegelt sich in seiner gesamten moralischen Lehre wider¹¹⁷. Sie erlaubt ihm einerseits, den Leidenschaften und den Affekten eine Autonomie zu gewähren, die ihre Unvermeidlichkeit begründet. Sie macht andererseits den Hintergrund seiner Sicht aus, nach welcher die moralische Tugend mittels der Erziehung und mittels der Zähmung der Leidenschaften durch die Vernunft und nicht durch den Kampf der letzteren gegen die ersteren

¹¹² Was nicht daran hindert, dass der λόγος etwas Göttliches im Menschen ist, das von Natur aus oder notwendigerweise das Unvernünftige in ihm überwinden soll (s. *De virt. mor.* 11, 450 E) — genauso wie das Unteilbare das Teilbare in der Weltseele. Im menschlichen Bereich soll auch das Gute herrschen, es hängt aber von jedem ab, ob er die Vernunft in ihm herrschen lässt. In diesem Sinn stellt ihre Herrschaft etwas zu Erlangendes dar.

¹¹³ *De an.* 27, 1026 E (*Phaidros*, 237 D 7-9); vgl. 28, 1027 A.

¹¹⁴ *De an.* 27, 1026 E. Es ist hier anzumerken, dass wo Platon ἐπίκτητος schreibt, Plutarch ἐπεΐσακτον benutzt (wie in *CQ* 746 D, s. CHERNISS, [1976] 2000, S. 258, A. d). Diese Änderung bringt m. E. zwei Bedeutungen mit sich, die nicht zu trennen sind. Einerseits erinnert das gewählte Partizip an das Adjektiv ἐπεισόδιον, das Plutarch verwendet, um die von ihm abgelehnte angeblich stoische Auffassung vom Übel als etwas von außen Eingetretenes oder als etw. Zusätzliches zu erwähnen (*De an.* 6, 1015B) — hier ist es im Gegensatz zu dieser Ansicht das, was von außen hinzugefügt wird, eigentlich das Gute. Andererseits ist das Partizip ἐπεΐσακτον eine Passivform, was bedeutet, dass ein Agent impliziert wird, und zwar der Gott, der die Vernunft (d. h. hier das Streben nach dem Guten) in den Menschen einfügt — eine Dimension, die sich nicht im ἐπίκτητος findet (Auf letzteres hat mich Rainer Hirsch-Luipold dankenswerterweise hingewiesen).

¹¹⁵ S. z. B. *De virt. mor.* 7, 447 B 1. S. INGENKAMP, 1999, S. 83, 87-90; OPSOMER, 2007, S. 387; FERRARI, 2007, S. 26.

¹¹⁶ *De an.* 28, 1027 A (τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν).

¹¹⁷ S. vor allem *De virt. mor.* 12, 451 B-C.

zu erlangen sei¹¹⁸: Zu diesem Zweck soll der Mensch den Demiurgen nachahmen, welcher den unvernünftigen Teil der Seele anhand angemessener Mischung und mathematischer Verhältnisse mit der Vernunft in Übereinstimmung bringt. Dass Plutarch die Ethik der εὐπάθεια oder der μετριοπάθεια dem Streben nach der ἀπάθεια vorzieht, ist schließlich in diesem Zusammenhang zu verstehen¹¹⁹: Da die Leidenschaften prinzipiell unausrottbar sind, gilt es, sie mit der Vernunft in Einklang zu bringen, genauso wie es der Demiurg mit der ungeordneten vorkosmischen Seele macht. Auf diese Weise können sie sogar die vernünftigen Entscheidungen und Tätigkeiten unterstützen¹²⁰.

So verstanden hätte die Besonderheit der plutarchischen wörtlichen Exegese des *Timaios*passus eine ganz andere Bedeutung, als die, die ihm (neben an-

deren) von Proklos verliehen wird. Sie würde nicht auf eine zeitliche und vielleicht auch nicht unbedingt oder nicht nur auf eine einmalige¹²¹ Erschaffung der Weltseele hinweisen. Vielmehr würde die Abgrenzung eines unentstandenen Zustandes von einem entstandenen vor allem auf die Unterscheidung zwischen einer eingeborenen und einer erworbenen Anlage hindeuten, wovon die letztere nicht unbedingt ein für allemal gewonnen wäre, sondern gegen die ordnungslose und vernunftlose erstere zu erringen wäre, und zwar vielleicht mehrmals, sei es auf eine zyklische Weise¹²² im kosmischen Bereich, sei es durch Ausübung der Vernunft und Erziehung auf der menschlichen Ebene. Die gesamte plutarchische Kosmologie und Ethik scheinen in solch einer Unterscheidung verankert zu sein.

¹¹⁸ *De virt. mor.* 6, 445 B-F.

¹¹⁹ S. dazu FERRARI, 2007.

¹²⁰ *De virt. mor.* 12, 451 C-452 D.

¹²¹ Diese Auslegung ist jedoch auch gültig, weil sie erklärt, was für Plutarch wesentlich ist, und zwar dass die Welt und die Weltseele im Gegensatz zum Intelligiblen dem Werden angehören.

¹²² Die Berufung auf den Politikosmythos in *De an.* 28, 1026 E-1027 A legt nämlich diese Auslegung nahe. S. auch ALT, 1993, S. 14-16 mit der folgenden Aussage: „Die göttliche Ordnungstat — gemäß dem Timaios — kann nicht als einmaliger Akt, sondern nur im Sinne unablässigen Wirkens verstanden werden.“ Wie K. Alt erklärt, handelt es sich dabei jedoch nicht um eine Entwicklung der Welt. Das Wichtigste liegt nicht in der zeitlichen Frage, die eigentlich irrelevant ist, sondern in der Annahme eines Eingreifens des Gottes, welche durch die wirkliche Erschaffung am besten dargestellt wird. Dadurch wird deutlich gezeigt, wie aus der Unordnung der Gott bzw. die Vernunft die Ordnung hervorbringt, und folglich, dass die Ordnung wirklich eine Errungenschaft darstellt.

Schluss

Plutarch nimmt bei seiner Auslegung der im *Timaios* dargestellten Psychogonie eine Umdeutung des platonischen Textes vor, die ihn dort eine neue Entität zu entdecken lässt: die unentstandene „Seele an sich“, welche die Funktion erfüllt, das Bestehen des weltlichen Übels, d. h. der Unordnung, deren Prinzip sie ausmacht, zu erklären. Hier liegt die Originalität seiner Deutung. Die beiden Besonderheiten, die Proklos seiner Lehre zuschreibt, treffen ihrerseits nicht völlig zu. Plutarchs Festhalten am wörtlichen Verständnis des *Timaios* weist weniger auf eine zeitliche Auffassung hin als auf eine Unterscheidung zwischen eingeborenem, unausrottbarem Charakter des Übels und erworbener Anlage zum Guten. Was die Bestimmung der Seele an sich als *bösartig* angeht, verweist sie auf eine Eigenschaft, die dem eigentlichen Sein dieser Seele nicht entspricht. Diese Bestimmung erweckt den Eindruck, dass Plutarch eine dualistische Lehre vertreten habe, was in Widerspruch zu der in *De animae procreatione* entwickelten Dreiprinzipienlehre zu stehen scheint.

Zum Schluss kann die plutarchische Lehre über das Übel und das Böse folgendermaßen zusammengefasst werden. Sie zeichnet sich durch zwei Grundsätze aus, nämlich durch einen beun-

ruhigenden Kern: die Ursache des Bösen liegt in der eigentlichen Seele; und durch einen beruhigenden Kern: das Böse kann größtenteils mithilfe der Vernunft, d.h. eigentlich mithilfe des Gottes, entfernt werden¹²³.

Anhang

1. Die ontologische Bildung der Weltseele im *Timaios*

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὐτῆς περὶ] καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὐσαν εἰς ταὐτὸν συναρμότων βίᾳ.

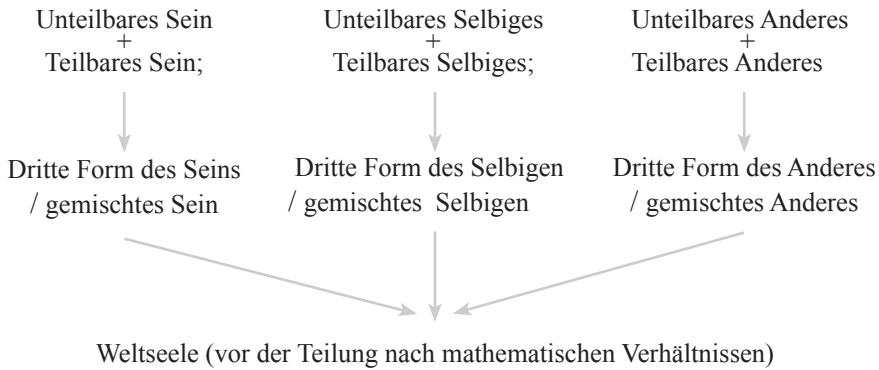
„Zwischen dem unteilbaren und immer sich gleich verhaltenden Sein und dem teilbaren, im Bereich der Körper werdenden, mischte er aus beiden eine dritte Form des Seins. Was aber wiederum die Natur des Selbigen und die des Anderen angeht, so stellte er entsprechend auch bei diesem je eine dritte Gattung zusammen zwischen dem Unteilbaren von ihnen und dem in den

¹²³ *De an.* 28, 1026 E (ἀλλ' ἀνήνεγκεν αὐτῆς τὰ βελτίω καὶ ἀνέβλεψε πρὸς τὸ παράδειγμα θεοῦ συνεπιστρέφοντος καὶ συναπευθύνοντος).

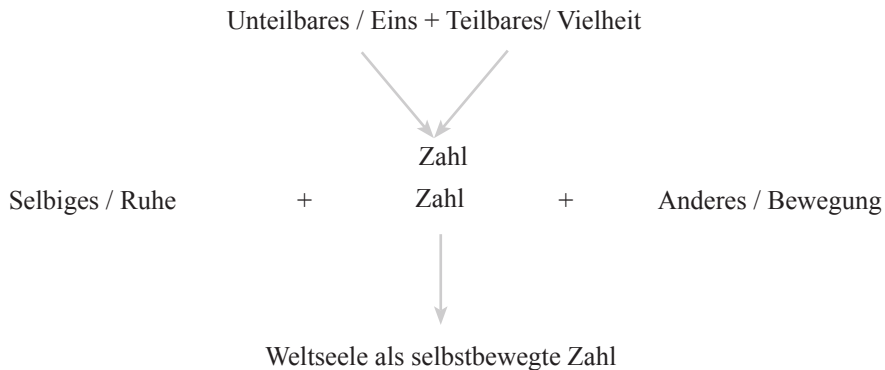
Körpern Teilbaren. Und diese drei nahm er und vereinte alle zu einer Gestalt, indem er die schlecht mischbare Natur des Anderen gewaltsam mit der des Selbigen

harmonisch zusammenfügte und sie mit dem Sein vermischte.“

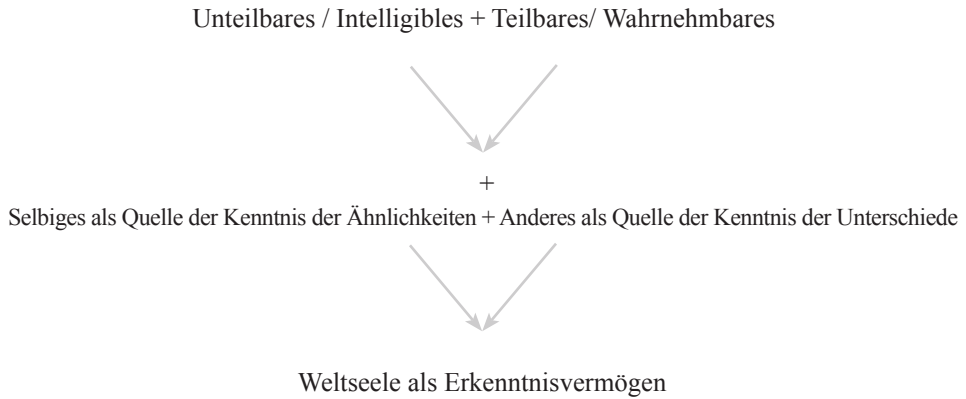
(Platon, *Timaios* 35 a, Ü.: H. Müller und Fr. Schleiermacher, leicht geändert)



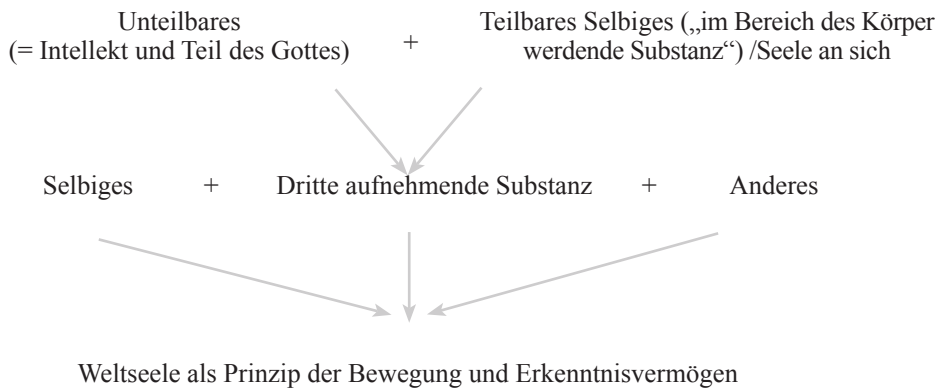
2. Die ontologische Bildung der Weltseele im Timaios nach Xenokrates



3. Die ontologische Bildung der Weltseele im Timaios nach Krantor



4. Die ontologische Bildung der Weltseele im Timaios nach Plutarch



BIBLIOGRAPHIE

- ALT, K.,
- *Weltflucht und Weltbejahung, Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin* (Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 8), Stuttgart, 1983.
- BABUT, D.,
- *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969.
- BALTES, M.,
- *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten* (Philosophia Antiqua, 30), Leiden, 1976.
 - „Gegonen (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?“, in: K. A. ALGRA, P. W. VAN DER HORST, D. RUNIA (Hgg.), *Polyhistor, Studies in the history and historiography of ancient philosophy, presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leiden / New York / Köln, 1996, pp. 76-96.
 - „La dottrina dell'anima in Plutarco“, *Elenchos*, 21 (2000) 245-270.
- BIANCHI, U.,
- „Plutarch und der Dualismus“, *ANRW* II 36, 1 (1987), 350- 365 (Erweiterte Fassung von „Plutarco e il Dualismo“, in: F. E. BRENNK, I. GALLO (Hgg.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del Convegno di Studi su Plutarco (Roma, 23 Novembre 1985), Giornale filologico Ferrarese* (Quaderni 8), Ferrara, 1986, pp. 111-120.
- BORDT, M.,
- *Platons Theologie*, Alber (Symposium 126), Freiburg/München, 2006.
- BRENNK, F.,
- „An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia“, *ANRW* II 36, 1 (1987), pp. 248-349.
- BRISSON, L.,
- *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, [1974] 1998.
- CARAONE, G. R.,
- „Teleology and evil in *Laws X*“, *Review of Metaphysics*, 48 (1994) 275-298.
- CHERNISS, H.,
- *Plutarch, Moralia*, Vol. XIII, Part I (LOEB Classical Library), London, [1976] 2000.
- DEL RE, R.,
- „Il Pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la Natura, il male“, *Studi italiani di Filologia Classica*, 24 (1950) 33-64.
- CHLUP, R.,
- „Plutarch's Dualism and the Delphic Cult“, *Phronesis*, 45 (2000) 138-158.
- DEUSE, W.,
- *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 3), Mainz / Wiesbaden, 1983.
- DILLON, J.,
- *The Middle Platonists, A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220*, London, [1977] 1996².
- DONINI, P. L.,
- „Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica“, in: I. GALLO, R. LAURENTI (Hgg.), *I 'Moralia' di Plutarco tra filologia e filosofia* (Strumenti per la ricerca plutarchea 1), Napoli, (1992), pp. 79-96.
 - „Testi e commenti, manuali et insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica“, *ANRW* II 36, 7 (1994), pp. 5027-5100.
- DÖRRIE, H.,
- „Der Platoniker Eudoros von Alexandria“, *Hermès*, 79 (1944) 25-39.
- DÖRRIE, H. & BALTES, M.,
- *Der Platonismus in der Antike*, Grundlagen—System—Entwicklung, 1-6, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1987-2002:
 - 1987 (1), *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*.

- 1996 (4), *Die Philosophische Lehre des Platonismus, Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*.
 - 1998 (5), *Die Philosophische Lehre des Platonismus, Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*.
 - 2002 (6, 1. 2), *Die philosophische Lehre des Platonismus, Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe*.
- FERRARI, Fr.,
- Dio, idee e materia. La Struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea, Napoli, 1995.
 - „La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco“, *MH*, 53 (1996a) 44-55.
 - „La teoria delle idee in Plutarco“, *Elenchos* (1996b) 121-142.
 - „Dio Padre e Artifice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*“, in: I. GALLO (Hg.), *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno Plutarco, Napoli (1996c), pp. 395-409.
 - „Platone, *Tim.* 35 A 1-6 in Plutarco, *An. Procr.* 1012 BC: citazione ed esegesi“, *RhM*, 142 (1999) 326-329.
 - „La letteratura filosofica di carattere esegetico in Plutarco“, in: I. GALLO, C. MORESCHINI (Hgg.), *I generi letterari di Plutarco*, Atti del VIII Convegno Plutarco, Napoli, 2000, pp. 147-175.
 - „La funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*“, *Athenaeum*, 89 (2001) 525-574.
 - „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch, Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder* (RGVV 54), Berlin / New York, 2005, pp. 13-25.
 - „I fondamenti metafisici dell'etica di Plutarco“, *Ploutarchos*, n.s., 5 (2007) 19-32.
- FERRARI, Fr. & BALDI, L.,
- *La Generazione dell'anima nel Timeo, Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, 2002.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
- *La Révélation d'Hermès trismégiste II, Le Dieu cosmique*, Paris, [1949] 1981.
- GIOÉ, A.,
- „Aspetti dell'esegesi medioplatonica: la manipolazione e l'adattamento delle citazioni“, *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 393 (1996) 287-309.
- GRUBE, G. M. A.,
- „The Composition of the World-Soul in *Timaeus* 35 A-B“, *CPh*, 27 (1932) 80-82.
- HAGER, Fr.-P.,
- „Die Materie und das Böse im antiken Platonismus“, *MH*, 19 (1962) 73-103.
 - *Gott und das Böse im antiken Platonismus* (Elementa, Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Band XLIII), Würzburg / Amsterdam, 1987.
- HELMER, J.,
- *Zu Plutarchs 'De animae procreatione in Timaeo'*, Würzburg, 1937.
- MANSFELD, J.,
- *Heresiography in Context, Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden / New York / Köln, 1992.
- MELDRUM, M.,
- „Plato and the ARCHE KAKÔN“, *JHS*, 70 (1950) 65-74.
- MERLAN, Ph.,
- „Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus II, Poseidonios über die Weltseele in Platons *Timaios*“, *Philologus*, 89 (1934) 187-214.
- MILLER JONES, R.,
- *The Platonism of Plutarch*, Menasha, 1916.

NAPOLITANO, L. M.,

- „Il platonismo di Eudoro: tradizione protoaccademica e medioplatonismo alessandrino“, *Museum Patavinum*, 3 (1985) 27-49.

OPSOMER, J.,

- „L'âme du Monde et l'âme de l'Homme chez Plutarque“, in: M. GARCÍA VALDÉS (Hg.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas Religiosas* (Actas del III. Simposio Internacional sobre Plutarco, Oviedo 30 de Abril a 2 de Mayo de 1992), (Sociedad española de Plutarquistas, Sección de la international Plutarch Society), Madrid, 1994, pp. 33- 49.
- „Neoplatonist criticisms of Plutarch“, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ, Fr. CASADESÚS BORDOY (Hgg.), *Estudios sobre Plutarco misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco* (Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000), (Charta Antiqua), Madrid, 2001, pp. 187-199.
- „Plutarch's *De Animae Procreatione in Timaeo*: Manipulation or search for consistency?“, in: S. ADAMSON, H. BALTUSSEN, M. W. F. STONE (Hgg.), *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*,

Vol. I, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 83, 1, London 2004, pp. 137-162.

- „Plutarch on the one and the dyad“, in: R. W. SHARPLES, R. SORABJI (Hgg.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD*, Vol. II, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 94, London 2007, pp. 379-395.

OPSOMER, J. & STEEL, C.,

- „Evil without a cause: Proclus' Doctrine on the origin of evil and its antecedent in hellenistic philosophy“, in: Th. FUHRER, M. ERLER (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier), Stuttgart, 1999, pp. 229-260.

SCHOPPE, C.,

- *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, (Münsteraner Beiträge zur klassischen Philologie 2), Münster / Hamburg, 1994.

THÉVENAZ, P.,

- *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque (avec une traduction du traité De la Genèse de l'Âme dans le Timée (1^{ère} partie)*, Paris, 1938.

(Página deixada propositadamente em branco)

Il *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: alcune note testuali

da

Simona Postiglione
Università di Salerno
simonapost@hotmail.com

Abstract

This article is based on some text annotations related to parts of the first chapters of the anti-epicurean polemic work *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, written by Plutarch.

Far from proposing a conclusive inference about some of the controversial interpretations made out of Plutarch's work, this article aims - on the contrary - to present some observations of the text for contributing to further discussions on this matter.

Key-Words: Plutarch. Epicurus. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*.

1. Nell'incipit del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* è presente un riferimento all'opera polemica di Colote, che Plutarco aveva confutato nell'*Adversus Colotem*, intervenendo a favore dei filosofi accusati dall'autore (ὅσα τοίνυν ἡμῖν ἐπῆλθεν εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ τῶν φιλοσόφων ἐγράφη πρότερον, *suav. viv. Epic.* 1086D 1- 3). Nel *Non posse*, invece, Plutarco riporta i discorsi scaturiti da un confronto tra gli allievi in un momento successivo alla conclusione della lezione: il tema è arricchito di ulteriori argomenti addotti

contro i fondamenti della dottrina del Giardino (*suav. viv. Epic.* 1086D 3- 5), proposti con la dichiarata intenzione di fornire un modello di confutazione, basato su una profonda conoscenza delle idee degli avversari e sul rispetto per i loro enunciati e per i contesti di scrittura relativi.

1086D 3 ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς σχολῆς διαλυθείσης ἐγένοντο <λόγοι> πλείονες ἐν τῷ περιπάτῳ πρὸς τὴν αἴρεσιν, ἔδοξέ μοι καὶ τούτους ἀναλαβεῖν, εἰ καὶ δι' ἄλλο μὴθὲν ἀλλ' ἐνδείξεως ἕνεκα τοῖς εὐθύνουσιν ἑτέρους ὅτι δεῖ τοὺς λόγους ἕκαστον ὧν ἐλέγχει καὶ τὰ γράμματα μὴ παρέργως διελθεῖν,

μηδὲ φωνὰς ἀλλαχόθεν ἄλλας
ἀποσπῶντα καὶ ῥήμασιν (D10)
ἄνευ γραμμάτων ἐπιτιθέμενον
ἀποκρούεσθαι τοὺς ἀπείρους.

1086D 10 γραμμάτων Ω :
πραγμάτων σ^{2ss} || ἀποκρούεσθαι Ω
: παρακρούεσθαι con. Xylander

Ma poiché anche dopo la fine della lezione, durante la passeggiata, si profilarono numerosi discorsi contro la setta, ho creduto giusto riassumere anche questi, per nessun altro motivo se non quello di dimostrare, a chi intende criticare gli altri, che ognuno non deve esaminare superficialmente i discorsi e gli scritti di coloro che vuole confutare, né deve confutare gli inesperti estrapolando frasi da contesti disparati e contestando parole avulse dagli scritti in cui esse si trovano¹.

1086D 10 γραμμάτων: l'esistenza di una variante πραγμάτων è segnalata per la prima volta da Wyttenbach², che, pur non accogliendola nel testo, ad essa riconosce un certo valore. Le edizioni più recenti³ accolgono la lezione πραγμάτων: Pohlenz⁴ la attribuisce genericamente a "viri docti s. XV- XVI", mentre Einarson- De Lacy⁵ la riconducono più precisamente alla seconda mano riconoscibile nel codice *Marcianus Graecus* 248 (coll. 328) (σ), identificata con quella del dotto bizantino Giovanni Rhosos⁶. Bernardakis⁷ cita a sostegno di πραγμάτων *Col.* 1108D 7 – 8, dove si legge φωνὰς τινὰς ἐρήμους πραγμάτων. A tale passo Pohlenz⁸ aggiunge 1114D 3- 4 (καὶ τῷ ῥήματι διώκων οὐ τῷ πράγματι τὸν λόγον)⁹. Nei due testi si stabilisce una generica relazione di

¹ Ove non altrimenti indicato, il testo critico e la traduzione sono a cura di chi scrive. I *sigla* sono di EINARSON-DE LACY, 1967.

² WYTTEBACH, 1800.

³ POHLENZ, 1959; EINARSON DE LACY, 1967.

⁴ POHLENZ, 1959.

⁵ EINARSON- DE LACY, 1967.

⁶ Scrivano del cardinale Bessarione, nativo di Creta, attivo nella seconda metà del XV secolo a Roma, Firenze, Venezia e in altre città italiane; cfr. G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, 1893² (1859¹), II p. 131 (ed. it. *Il risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'umanismo*, trad. a cura di D. VALBUSA, Firenze, 1888 II, pp. 99); E. M. THOMPSON, *Handbook of Latin and Greek Palæography*, London, 1893, p.177; E.S. AVLONITI, *Joannes Rhosos: his life and his works*, Dissertation (MA), University of London (Courtauld Institute of Art), 1997.

⁷ BERNARDAKIS, 1895.

⁸ POHLENZ, 1959.

⁹ In realtà Pohlenz inserisce anche un riferimento a 1116E, in cui tuttavia compare una sola volta il solo termine πᾶγμα, in un contesto che non sembra chiarisca il motivo della preferenza accordata a πραγμάτων rispetto a γραμμάτων.

opposizione tra parole (φωναί e ῥήματα) e fatti (πράγματα), ed essendo il contesto molto diverso essi non costituiscono un elemento determinante per accogliere la lezione πραγμάτων. Pohlenz allude ancora genericamente all'esistenza di altri passi dell'*Adversus Colotem* a sostegno di πραγμάτων. Si può pensare che il riferimento sia ad alcuni luoghi nei quali πῶμα è accostato a φωνή (1119F 1, 1119F 7, 1120B 10), ma ivi i due termini compaiono ad una certa distanza e non sono in diretta relazione tra loro. Non si può escludere d'altronde che πραγμάτων sia congettura banalizzante di Giovanni Rhosos.

Già prima di Wyttenbach, la lezione γραμμάτων era stata interpretata in modo leggermente differente: chi confuta utilizza singole affermazioni degli avversari avulse dal contesto di scrittura (Xylander¹⁰), o riferisce parole ascoltate da loro e non contenute nei loro scritti (Amyot¹¹ e Adriani¹²), o ancora adotta singole enunciazioni che sono del tutto assenti dalle loro opere (Kaltwasser¹³). La lezione γραμμάτων non gode di grande fortuna dopo la diffusione della variante πραγμάτων: essa è accolta

soltanto da Hutten¹⁴, che non motiva tale scelta, e da Dübner¹⁵, che lascia emergere nella traduzione l'idea di una confutazione per la quale vengano adoperate affermazioni estratte dagli scritti degli avversari, ma private della relazione logica che intrattenevano nel discorso originario.

γραμμάτων rispetto a πραγμάτων sembra più coerente con il contesto: Plutarco intende riferirsi alle espressioni estrapolate dal contesto concreto di scrittura in cui esse si trovano, piuttosto che, genericamente, a frasi prive di relazione con le realtà cui si riferiscono. Questa interpretazione trova sostegno nel confronto con τὰ γράμματα μὴ παρέργως διελθεῖν immediatamente precedente (1086D 8), espressione rispetto alla quale μηδὲ φωνὰς ἀλλαχόθεν ἄλλας ἀποσπῶντα καὶ ῥήμασιν ἄνευ πραγμάτων ἐπιτιθέμενον rappresenta una sorta di ampliamento, di commento.

Poco convincente sembra invece l'interpretazione di Giangrande, che attribuisce a γραμμάτων il senso di "competence resting on the correct knowledge of the relevant written text" e quindi

¹⁰ XYLANDER, 1570 e 1572 « dictiones absque scriptura adoriri » e 1573 « verbaque non adhibit scriptis capranti ».

¹¹ AMYOT, 1572 « ou s'attacher à des paroles dites en devisant, et non couchées par escripts de ceulx qu'ils entreprennent de refuter ».

¹² ADRIANI, 1829 « né riprendere le parole pronunziate in disputando, e non messe in iscrittura ».

¹³ KALTWASSER, 1798 « oder einzelne Reden, die nicht in ihren Schriften stehen, angreifen ».

¹⁴ HUTTEN, 1804.

¹⁵ DÜBNER, 1856 « dictiones sine tenore scripturae ».

ad ἄνευ γραμμάτων quello di “without competence”¹⁶; tale interpretazione, oltre a presupporre un valore di γράμμα non altrimenti attestato, non sembra coerente con la precedente espressione μηδὲ φωνὰς ἀλλαχόθεν ἄλλας ἀποσπῶντα (*suav. viv. Epic.* 1086D 9).

1086D 10 ἀποκρούεσθαι: la congettura di Xylander¹⁷ παρακρούεσθαι «fraudem [...] facere»¹⁸ è ripresa in alcune delle più importanti edizioni successive¹⁹.

παρακρούω in diatesi media presenta numerose occorrenze in Plutarco, con valori riconducibili al significato di “trarre in inganno”²⁰.

ἀποκρούω in diatesi media è invece usato da Plutarco nell’accezione di

“respingere, allontanare”²¹.

La fortuna della congettura παρακρούεσθαι si basa evidentemente sulla considerazione che ἀποκρούεσθαι nel senso di “allontanare” non sarebbe adeguato al contesto, poiché non si avrebbe motivo di allontanare gli inesperti, mentre παρακρούεσθαι “ingannare” restituirebbe un senso accettabile.

È tuttavia possibile difendere la lezione ἀποκρούεσθαι attribuendo ad essa il senso di “confutare”, “dimostrare qualcosa come falso”, attestato in Dionigi d’Alicarnasso²². Meno probante è un passo di Gregorio Nazianzeno²³ in cui il verbo presenta il significato di “difendersi” (da un’accusa)²⁴, che si accosta

¹⁶ GIANGRANDE, 1990, p. 62.

¹⁷ XYLANDER, 1572.

¹⁸ XYLANDER, 1570.

¹⁹ WYTTEBACH, 1800; DÜBNER, 1804; BERNARDAKIS, 1895; POHLENZ, 1959; EINARSON-DE LACY, 1967; cfr. anche le annotazioni di REISKE, 1759.

²⁰ Cfr. *Thes.* 10, 3 (ciruire con un inganno) e 26, 2 (catturare a tradimento); *Sol.* 30, 1 (truffare); *Them.* 19, 1; *Fab.* 19, 5; *Alc.* 17, 5 e *Brut.* 50, 4 (raggirare); *Comp. Alc. Cor.* 2, 1 (deludere); *Lys.* 8, 4 (sedurre); *Aet. Rom. Gr.* 282D 5 (distrarre, disorientare); *soll. anim.* 978F 6 e *bruta anim.* 987C 7 (ingannare). Παρακρούεσθαι, inoltre, annovera tra i suoi significati in Plutarco anche quello di “respingere”, “allontanare”: cfr. *Sull.* 28, 4: τῶν δὲ Ῥωμαίων τοὺς μὲν ὕσσοις αὐτοῦ καταβαλόντων, σπασαμένων δὲ τὰς μαχαίρας καὶ παρακρουομένων τὰς σαρίσσας e *Luc.* 28, 2: Θράκας μὲν ἵππεις καὶ Γαλάτας, οὓς εἶχεν, ἐκέλευσεν ἐκ πλαγίου προσφερομένους παρακρούεσθαι ταῖς μαχαίραις τοὺς κοντοῦς.

²¹ Cfr. *Cor.* 32, 2; *Sert.* 7, 3; *Oth.* 6, 2.

²² Dion. *Comp. Verb.* 25, 31: ταῦτα δὴ καὶ τὰ τούτοις παραπλησία κωμωδοῦντας αὐτοὺς καὶ καταχλευάζοντας οὐ χαλεπῶς ἂν τις ἀποκρούσαιτο ταῦτα εἰπών). Nel passo, l’autore ritiene di poter contestare facilmente (e lo fa sulla base di successive argomentazioni) coloro che considerano ornamenti e fronzoli le particolari scelte metriche e ritmiche in base alle quali gli oratori costruiscono la struttura dei loro enunciati (25. 29 ἡλίθιος μὲν τῶν εἰς τὴν τοσαύτην σκευωρίαν καὶ φλυαρίαν ὁ τηλικούτος).

²³ Greg. *De spiritu sancto* (*Or.* 31, 13): Οἷς γὰρ ἂν ὑμεῖς τὴν διθείαν ἀποκρούσησθε λόγοις, οὗτοι καὶ ἡμῖν κατὰ τῆς τριθείας ἀρκέσουσιν.

²⁴ Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours* 27- 31 (*Discours Théologiques*), introduction, texte critique,

a “confutare”, ma che può anche essere ricondotto a “respingere”²⁵. Altrettanto dubbio sembra il valore di ἀποκρούεσθαι in un passo di Coricio²⁶, nel quale il verbo, che ha come oggetto κατηγορίαν, potrebbe avere il significato di “confutare”, ma non sembra possibile escludere del tutto anche quello di “respingere”.

ἀποκρούεσθαι, nell’accezione di “confutare”, appare più adeguato di παρακρούεσθαι in relazione all’oggetto τοὺς

ἀπείρους. ἄπειρος è infatti l’inesperto, ma non la persona totalmente estranea ad un argomento²⁷. Il termine ἄπειρος ricorre frequentemente in Plutarco, sia nelle *Vite*, sia nei *Moralia*. Significativi sono i passi in cui il termine si riferisce alla mancanza di conoscenza e di esperienza in un particolare settore²⁸. A tal proposito, ad esempio, esso può indicare le persone che hanno una competenza poco profonda in ambito letterario²⁹ o scientifico³⁰

traduction et notes par P. GALLAY, Paris, 1978 «car les raisons par lesquelles vous vous défendez de ‘dithéisme’ nous suffiront pour nous défendre de ‘trithéisme’»; cfr. Gregorio Nazianzeno, *I cinque discorsi teologici*, traduzione, introduzione e note a cura di C. MORESCHINI, Roma, 1999 «Di quegli stessi argomenti con cui voi vi difendete dall’accusa di diteismo, noi ci serviremo – e saranno sufficienti! – per difenderci dall’accusa di triteismo».

²⁵ Cfr. la traduzione di Migne in Gregorii Theologi, *Opera quae exstant omnia*, Turnholti, 1858 «Illae enim rationes, quibus bideitatis crimen propulsabitur, eadem quoque nobis ad trideitatis crimen propellendum sufficient».

²⁶ Cor. Op. XXXII (= or. 8) 146, 3: ἐκατέραν δέ σου κατηγορίαν εἰς ἀποκρούεται μῖμος.

²⁷ Le interpretazioni del passo restituiscono l’idea di una persona non totalmente priva di conoscenze di base, ma incapace di difendere le proprie posizioni per mancanza di approfondimento. Cfr. le traduzioni di XYLANDER, 1570: «itaque fraudem imperitis facere», AMYOT, 1572: «pour divertir et degouter les personnes qui n’ont pas grande connoissance de telles choses», ADRIANI, 1829: «per convincere quelli che non hanno gran conoscenza di queste somiglianti cose», EINARSON-DE LACY, 1967: «and must not mislead the inexperienced», ALBINI, 1993: «le persone meno esperte non si debba tentare di respingerle» (non ritiene indispensabile l’adozione della correzione παρακρούεσθαι e preferisce accogliere ἀποκρούεσθαι) e SIRCANA, 1997: «e che non devono trarre in errore quanti non hanno esperienza». KALTWASSER, 1798 fornisce invece un’interpretazione differente e poco condivisibile, attribuendo a παρακρούεσθαι τοὺς ἀπείρους il significato di gettare polvere negli occhi a noi esperti (a Plutarco e agli allievi) («und auf solche Weise den uns erfahrenen Staub in die Augen werfen müsse»).

²⁸ garr. 514B: θαυμαστός δ’ ὁ Κῦρος, ὅτι καὶ τὰς ἀμίλλας ἐποιεῖτο πρὸς τοὺς ἡλικας, οὐκ ἐν οἷς κρείττων ἄλλ’ ἐν οἷς ἀπειρότερος ἦν ἐκείνων, εἰς ταῦτα προκαλούμενος, ἵνα μήτε λυπῇ παρευδοκιμῶν καὶ μανθάνων ὠφελῇται; sept. sap. conv. 158B: ὡς δὴ λόγος ἐστὶν οὐκ ἀμελῶς οὐδ’ ἀπείρους περὶ διαίτης καὶ κράσεως οἴνου καὶ ἀρετῆς ὕδατος καὶ λουτροῦ καὶ γυναικῶν διαλεγόμενος καὶ συνουσίας καιροῦ καὶ βρεφῶν καθίσσεως (con litote).

²⁹ Them. 13.3: ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος εἴρηκε (con litote); Crass. 33.2: ἦν γὰρ οὔτε φωνῆς οὔτε γραμμάτων Ὑρώδης Ἑλληνικῶν ἄπειρος (con litote).

³⁰ Aem. 17.5: ὁ δ’ Αἰμίλιος οὐκ ἦν μὲν ἀνήκοος οὐδ’ ἄπειρος παντάπασι τῶν ἐκλειπτικῶν ἀνωμαλιῶν (con litote).

o ancora nell'arte della guerra³¹ o della conduzione degli affari³²; può riferirsi altresì alla conoscenza superficiale delle caratteristiche di un luogo³³. Il termine ἄπειρος può essere anche riferito all'ambito della salute e dell'alimentazione³⁴, a quello della per-

cezione di sé³⁵ e del rapporto con gli altri³⁶. In Plutarco è presente anche il binomio inesperienza = stoltezza/manca di buon senso³⁷ e inesperienza = candore³⁸. Alcune occorrenze riferiscono l'inesperienza alla giovane età³⁹. Il

- ³¹ *Cim.* 5.1: καὶ ταῖς πολεμικαῖς οὐδὲ μικρὸν ἀποδέων ἀρεταῖς ἐκείνων ἀμήχανον ὅσον ἐν ταῖς πολιτικαῖς ὑπερβαλέσθαι νέος ὢν ἐπὶ καὶ πολέμων ἄπειρος; *Arist.* 19.3: καὶ τοῖς Λακεδαιμονίοις παντάπασιν ἀργῶς πρὸς τειχομαχίαν καὶ ἄπειρος ἔχουσιν ἐπιφανέντες αἰρούσι τὸ στρατόπεδον φόνῳ πολλῶν τῶν πολεμίων, *Rom.* 25.5: καὶ τὸν ἡγεμόνα τῶν Οὐηίων, ἄνδρα πρεσβύτην, ἀφρόνως δόξαντα καὶ παρ' ἡλικίαν ἄπειρος τοῖς πράγμασιν κεχρησθαι, *Pomp.* 71.5: οἱ δέ, ἅτε μάχης πάσης ἄπειροι, τοιαύτην δὲ μὴ προσδοκήσαντες μὴδὲ προμαθόντες, *Ages.* 38.1- 2: μιγάδες δὲ καὶ βάνανσοι καὶ δι' ἀπειρίαν εὐκαταφρόνητοι, "Καὶ μὴν οὐ τὸ πλῆθος αὐτῶν", ὁ Αἰγισίλαος εἶπεν, "ἀλλὰ τὴν ἀπειρίαν φοβοῦμαι καὶ τὴν ἀμαθίαν ὥς δυσεξαπάτητον", *Ages.* 38.3: πολεμεῖν πρὸς ἀνθρώπους ἄπειρους ἀγῶνος, *Oth.* 6.1: πολέμου δὲ καὶ στρατείας ἄπειρους καὶ ἀθεάτους ἀποκαλοῦντες, *Pomp.* 49.1: ἡνία μὲν οὖν καὶ ταῦτα Πομπηϊὸν ἀήθη τοῦ κακῶς ἀκούειν ὄντα καὶ μάχης τοιαύτης ἄπειρον, *Tim.* 28.2: ἐν οἷς πολλὰ μὲν ἦν τὰ λυποῦντα, καὶ μάλιστα τοὺς ἄπειρους.
- ³² *Galb.* 18.4: αὐτὸν δὲ τὸν Φλάκκον ὑπὸ συντόνου ποδάγρας ἀδύνατον ὄντα τῷ σώματι καὶ πραγμάτων ἄπειρον ἐν οὐδενὶ λόγῳ τὸ παράπαν ἐποιοῦντο.
- ³³ *Sert.* 19.2: οἰόμενος ξένοισι οὖσι καὶ ἄπειροις τῶν χωρίων τοῖς πολεμίοις τὸ σκότος ἔσσεσθαι καὶ φεύγουσιν ἐμπόδιον καὶ διώκουσι.
- ³⁴ *san. praec.* 136E: Ἐμοὶ δὲ τοῦτο μὲν εἰρῆσθαι δοκεῖ σοβαρώτερον, ἐκεῖνο δ' ἀληθὲς εἶναι, τὸ δεῖν ἕκαστον αὐτοῦ μήτε σφυγμῶν ιδιότητος εἶναι ἄπειρον, *quaest. conv.* 677F: ἔπειτα Χείρωνος ὢν μαθητὴς καὶ τῆς περὶ τὸ σῶμα διαίτης οὐκ ἄπειρος ἐλογίζετο δῆπουθεν, *framm.* 193 εἰ δὲ πολλοὶ μὲν ἱερεῖς θεῶν πολλοὶ δὲ βασιλεῖς βαρβάρων ἀγνεύοντες ἄπειρα δὲ γένη ζῶων τὸ παράπαν οὐ θυγᾶνοντα τῆς τοιαύτης τροφῆς ζῶσι; *comm. not.* 1075A 3= *Pind. fr.* 143 (BERGK, SCHROEDER, SNELL) = 147 (TURYN) = 131 (BOWRA) πόνων τ' ἄπειροι.
- ³⁵ *Pomp.* 57.4: αὐτὸν δὲ Πομπηϊὸν ἀπείρως ἔχειν ἔλεγε τῆς αὐτοῦ δυνάμεως καὶ δόξης.
- ³⁶ *adul.* 54B: οὕτως ἄπειρος ἦν κόλακος ὁ νομίζων τὰ ἱαμβεῖα ταυτὶ τῷ κόλακι μᾶλλον ἢ τῷ καρκίνῳ προσήκειν, *Dio* 38.2: ἐπεὶ δὲ φυλάξαντες εὐδίαν σταθερὰν οἱ δημαγωγοὶ συνετέλουν τὰς ἀρχαιρεσίας, βοῦς ἀμαξεὺς οὐκ ἀήθης οὐδ' ἄπειρος ὄχλων (con litote).
- ³⁷ *apophth. lac.* 238F 3: ἐν τοῖς πολέμοις φοινικίσιν ἐχρῶντο· ἅμα μὲν γὰρ ἡ χροὰ ἐδόκει αὐτοῖς ἀνδρική εἶναι, ἅμα δὲ τὸ αἵματῶδες τοῦ χρώματος πλείονα τοῖς ἄπειροις φόβον παρέχει.
- ³⁸ *Pyth. or.* 405C-D: οὕτως ἄπειρος καὶ ἀδαῆς ὀλίγου δεῖν ἀπάντων καὶ παρθένος ὥς ἀληθῶς τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ σύνεστιν; *bruta anim.* 987C ὅστις, ὃ σχετλιώτατε, δόλοισι καὶ μηχαναῖς ἀνθρώπους ἀπλοῦν καὶ γενναῖον εἰδότας πολέμου τρόπον ἀπάτης δὲ καὶ ψευδῶν ἄπειρους παρακρουσάμενος.
- ³⁹ *Lyc.* 16.6: γενόμενοι δὲ δωδεκαετείς ἄνευ χιτῶνος ἤδη διετέλουν, ἐν ἱμάτιον εἰς τὸν ἐνιαυτὸν λαμβάνοντες, αὐχμηροὶ τὰ σώματα καὶ λουτρῶν καὶ ἀλειμμάτων ἄπειροι, *Demetr.* 5.2: οἷα δὲ νέος καὶ ἄπειρος ἀνδρὶ συμπεσὼν ἐκ τῆς Ἀλεξάνδρου παλαιστρας ἡθληκότη πολλοὺς καὶ μεγάλους

termine ἀπειρία può presentare anche il significato di “ignoranza”⁴⁰.

L'ἄπειρος è dunque colui che, pur non essendo completamente all'oscuro di un argomento, è tuttavia privo di πείρα, di esperienza, di quella disinvoltura cui abitua l'uso. Come l'ignorante, anche l'inesperto può essere tratto in inganno (παρακρούεσθαι), ma, forse alla luce della visione plutarchea, egli può essere confutato (ἀποκρούεσθαι) perché non ha ancora raffinato i propri strumenti d'indagine o messo alla prova le proprie conoscenze acquisite. Dunque non è ancora in grado di difendere con forza le proprie tesi e non può uscire vincitore da un contrasto dialettico con un avversario⁴¹.

2. Dopo la premessa metodologica iniziale, Plutarco delinea una cornice dialogica all'interno della quale intervengono i diversi personaggi; dopo la conclusione della lezione nella scuola, il silenzio meditativo nel quale sono immersi i presenti viene interrotto da una riflessione di uno degli allievi, Zeusippo, che accenna all'allontanamento volontario di Eraclide, offeso dalle parole di Plutarco:

1086D 12 Προελθόντων γὰρ ἡμῶν εἰς τὸ γυμνάσιον ὥσπερ εἰώθειμεν ἐκ τῆς διατριβῆς, Ζεύσιππος, “ἐμοὶ μὲν” ἔφη “δοκεῖ πολὺ τῆς προσηκούσης (E) ὁ λόγος εἰρῆσθαι παρρησίας μαλακώτερον· ἀπίασι δ' ἡμῖν ἐγκαλοῦντες οἱ περὶ Ἡρακλείδην τοῦ Ἐπικούρου καὶ τοῦ Μητροδώρου ἡμῶν μηδὲν αἰτίων ὄντων θρασύτερον καταψαμένοις”.

1086E 2 ὡς post Ἡρακλείδην add. Stegmann | 1086E 3 ἡμῶν Ω : ὡς Meziriacus : ἡμῖν Bernardakis | 1086E 4 καταψαμένοις X g c d : καταψάμενοι X² α B A E Mon

Giunti al ginnasio, infatti, come era nostra abitudine durante la discussione, Zeusippo disse: “Mi sembra che sia stato pronunciato un discorso molto più pacato rispetto all'opportuna franchezza; eppure Eraclide se ne va, rimproverando a noi, che non abbiamo alcuna colpa, di aver accusato con troppa insolenza Epicuro e Metrodoro.

1086E 3 ἡμῶν: con ἡμῶν, l'espressione ἡμῶν μηδὲν αἰτίων ὄντων vale “mentre noi non abbiamo alcuna colpa”. Bachet de Méziriac⁴², propone la congettura ὡς al posto di ἡμῶν, accolta da

καθ' αὐτὸν ἀγῶνας, *Ant.* 25.3: ἐκείνοι μὲν γὰρ αὐτὴν ἔτι κόρην καὶ πραγμάτων ἄπειρον ἔγνωσαν, *Brut.* 40.4: Νέος ὢν ἐγώ, Κάσσιε, καὶ πραγμάτων ἄπειρος.

⁴⁰ *Nic.* 23.1 μέγα δέος τῷ Νικίᾳ καὶ τῶν ἄλλων τοῖς ὑπὸ ἀπειρίας ἢ δεισιδαιμονίας ἐκπεπληγμένοις τὰ τοιαῦτα.

⁴¹ GIANGRANDE, 1990, p. 62, che accoglie ἀποκρούεσθαι con questo significato, attribuisce al verbo il valore conativo di «must not try to refute».

⁴² Come riferisce WYTTEBACH, 1800, p. 438, nota E. 3.

Wytttenbach⁴³ e da Hutten⁴⁴: in tal modo, l'espressione μηδὲν αἰτίων ὄντων è riferita a τοῦ Ἐπικούρου καὶ τοῦ Μητροδώρου. Nella stessa direzione va la proposta di Dübner⁴⁵, che, seguito da Pohlenz⁴⁶ e da Einarson-De Lacy⁴⁷, espunge ἡμῶν. In questo modo, il genitivo assoluto si trasforma in una frase participiale dipendente dai genitivi τοῦ Ἐπικούρου καὶ τοῦ Μητροδώρου e si determina un deciso cambiamento di significato: μηδὲν αἰτίων ὄντων vale "che non hanno alcuna colpa" oppure "pur non avendo essi alcuna colpa". Il mutamento di ἡμῶν in ὥς o l'integrazione di ὥς dopo Ἡρακλείδην proposta da Stegmann e recepita dai soli Pohlenz⁴⁸ ed Einarson - De Lacy⁴⁹, che contestualmente accolgono l'espunzione di ἡμῶν di Dübner, hanno la funzione di conferire valore soggettivo al participio καθαψαμένοις e quindi di far figurare la mancanza di colpevolezza di Epicuro e Metrodoro come opinione di Eraclide e non di Zeusippo. Reiske corregge τοῦ Ἐπικούρου καὶ τοῦ Μητροδώρου ...

καθαψαμένοις in τὸν Ἐπίκουρον καὶ τὸν Μητροδώρον ... καθαψάμενον⁵⁰. Bernardakis⁵¹ corregge ἡμῶν in ἡμῖν, che costituirebbe una ripresa di ἡμῖν (1086E 3): la frapposizione dell'espressione participiale μηδὲν αἰτίων ὄντων tra ἡμῖν e καθαψαμένοις sarebbe però alquanto dura.

L'espunzione di ἡμῶν o la sua correzione in ὥς nascono evidentemente dalla necessità di eliminare la durezza della costruzione, nella quale un genitivo assoluto (ἡμῶν μηδὲν αἰτίων ὄντων) sarebbe riferito a un termine al dativo (ἡμῖν...καθαψαμένοις), con il passaggio da ἡμῖν (1086E 3) ad ἡμῶν. Una costruzione del genere è tuttavia ben documentata (cfr. K.-G. II.2, §494.b p. 111) e può spiegarsi con motivi di chiarezza (la necessità di differenziare καθαψαμένοις, participio dipendente da ἐγκαλοῦντες, da μηδὲν αἰτίων ὄντων, che ha valore avverbiale) o forse anche con l'esigenza di far risaltare, attraverso il mutamento di costruzione, l'assenza di colpevolezza di

⁴³ WYTTEBACH, 1800: «immeritos illos et vacuos culpa».

⁴⁴ HUTTEN, 1804.

⁴⁵ DÜBNER, 1856.

⁴⁶ POHLENZ, 1959.

⁴⁷ EINARSON- DE LACY, 1967.

⁴⁸ POHLENZ, 1959. Pohlenz si presenta come l'autore della congettura, mentre Einarson De Lacy la attribuiscono a Stegmann.

⁴⁹ EINARSON- DE LACY, 1967.

⁵⁰ REISKE, 1759: «'objectat nobis Heraclides' aut 'objectant nobis Heraclidæ affectæ, Epicurum et Metrodorum nobis [id est sectæ nostræ, eiusque auctoribus] protervius insultasse, quamvis insontibus' ».

⁵¹ BERNARDAKIS, 1895.

Plutarco e dei suoi discepoli. Un caso di genitivo assoluto con ἡμῶν riferito a un precedente dativo ἡμῖν è in Plut. *quaest. conv.* 673C Περὶ ὧν ἐγένοντο λόγοι καὶ σοῦ παρόντος ἐν Ἀθήναις ἡμῖν, ὅτε Στράτων ὁ κωμωδὸς εὐημέρησεν (ἦν γὰρ αὐτοῦ πολὺς λόγος), ἐστιωμένων ἡμῶν παρὰ Βοθήφ τῷ Ἐπικουρείῳ. Dal punto di vista del significato, la lezione ἡμῶν appare adeguata al contesto. Eraclide si allontana dalla discussione ritenendo che Epicuro e Metrodoro siano stati rimproverati con troppa veemenza da Plutarco. Dal momento che poco prima il discorso di Plutarco è stato invece ritenuto da Zeusippo “molto più addolcito rispetto all’opportuna franchezza” (πολὺ τῆς προσηκούσης ... παρρησίας μαλακώτερον, 1086D 14- E 1), sembra probabile che l’osservazione relativa all’assenza di colpa si riferisca a Plutarco, indicato con i pronomi ἡμῖν ed ἡμῶν, piuttosto che a Epicuro e a Metrodoro.

3. Il breve scambio dialogico tra gli allievi (*suav. viv. Epic.* 1086E 5 – 1087C 14) risulta funzionale al chiarimento del tema intorno al quale verteranno le successive argomentazioni, tese a dimostrare l’impossibilità di condurre una vita felice seguendo i precetti di Epicuro; Plutarco inoltre rinuncia ad intervenire direttamente e affida invece la conduzione della nuova confutazione agli allievi, in particolare a Teone e ad Aristodemo (*suav. viv. Epic.* 1087C 3- 5).

Teone dà avvio alla confutazione (*suav. viv. Epic.* 1087C 14) riflettendo sull’inconsistenza dell’ἡδονή, che Epicuro ha scelto come elemento principale e che invece non è garanzia di benessere persistente: il piacere è percepito in poche parti del corpo, mentre il dolore penetra e persiste in tutto il corpo:

1087D 8 αὐτόθεν μὲν οὖν, ὃ ἐταῖρε, φαίνονται γλίσχρον τι καὶ σαθρὸν καὶ οὐ βέβαιον αἴτιον τοῦ ἀγαθοῦ λαμβάνοντες, ἀλλὰ τοῖς πόροις τούτοις δι’ ὧν ἡδονὰς ἐπεισάγονται καὶ πρὸς ἀλγηδόνας ὁμοίως (E) κατατετριμένον, μᾶλλον δὲ ἡδονὴν μὲν ὀλίγοις ἀλγηδόνα δὲ πᾶσι τοῖς μορίοις δεχόμενον.

1087E 1 κατατετριμένον g c d
Mon : κατατετριμμένον X aB A E I

Da qui dunque, amico mio, è evidente che essi assumono come causa del bene qualcosa di misero, ingannevole e non solido, ma perforato da questi pori, attraverso i quali essi introducono i piaceri e inoltre, al tempo stesso, le sofferenze, o piuttosto qualcosa che accoglie il piacere in poche parti e il dolore invece in tutte.

1087D 11 κατατετριμένον: la variante κατατετριμμένον “logorato”, tradita da X e dai planudei, può essere dovuta ad un errore di itacismo. Come osserva Wytttenbach⁵², Xylander⁵³

⁵² WYTTTENBACH, 1800.

⁵³ XYLANDER, 1572; cfr. trad. XYLANDER, 1570 e 1572 «et quae cum meatibus istis, per quos

ed Amyot⁵⁴ sembrano aver tradotto *κατατετριμένον*, trádito da gcd. Anche Cruser⁵⁵ sembra seguire la stessa strada. Nel tentativo di chiarire il senso del passo, Reiske⁵⁶ propone di integrare *τρίβον* dopo *ἀλλὰ* (1087D 10) e di riferirlo a *κατατετριμένον*: in tal modo, *πρὸς ἀλγηδόνας* verrebbe interpretato come complemento di direzione. Kaltwasser⁵⁷ ritiene che *κατατετριμένον* sia una scelta più adatta in rapporto a *πόροις*. Il verbo *κατατιτράω* è attestato in Plutarco in due passi (*quaest. conv.* VI 3, 689C “καὶ γὰρ εἰ τοῖς πόροις τούτοις... ἔφην... ὧν ἔνιοι περιέχονται καὶ ἀγαπῶσι, κατατρήσειε τις τὴν σάρκα., VII 1, 699A εἶδεν γὰρ ὅτι σήραγγας ὁ πλεύμων ἔχει καὶ πόροις κατατέτρηται, δι’ ὧν τὸ ὑγρὸν διήσιν), nei quali è accostato a *πόροις*, che presenta il valore di complemento di

causa efficiente⁵⁸. Inoltre, in Plat. *Tim.* 70c (citato da Sircana⁵⁹) *κατατιτράω* è usato a proposito del polmone, che ha cavità (*σῆραγγες*) perforate come una spugna: ὅτι διὰ πυρὸς ἢ τοιαύτη πᾶσα ἐμελλεν οἰδῆσις γίγνεσθαι τῶν θυμουμένων, ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανώμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ιδεάν ἐνεφύτευσαν, πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἀναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσιν οἶον σπόγγου κατατετρημένας; evidente è l’analogia con la pelle perforata dai pori. Altri brani, benché non presentino la stessa costruzione sintattica del *Non posse*, mostrano l’esistenza di un’associazione tra *κατατιτράω* e *πόρος*⁶⁰.

Due sono le interpretazioni proposte per *πρὸς ἀλγηδόνας*. Xylander, Amyot e, recentemente, Einarson- De Lacy⁶¹, suggeriscono che principio del bene

*voluptates introducuntur, etiam ad dolores perinde perforetur». Nel testo Xylander accoglie però *κατατετριμένον*.*

⁵⁴ AMYOT, 1572 «veu que les mesmes conduits, par lesquels ils introduisent les voluptez, sont aussi bien percez pour y recevoir les douleurs».

⁵⁵ CRUSER, 1573 «sed meatibus iisdem, per quos voluptates inducunt, etiam doloribus aequè patentem».

⁵⁶ REISKE, 1759 «sed in assumenda voluptate videntur assumssisse semitam ad dolores itando contritam ab illis ipsis poris, per quos voluptatem introducunt».

⁵⁷ KALTWASSER, 1798, p. 285.

⁵⁸ Leggermente diversa l’interpretazione di EINARSON-DE LACY, 1967: «one that by these passages through which they let pleasures in is equally open to pains as well».

⁵⁹ SIRCANA, 1997.

⁶⁰ Galenus, *De simplicitum medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, XI, p. 402, 4Kühn: [...] ἐν τοῖς περὶ κράσεων ὑπομνήμασιν ἀποδεδείκται, συνεχὲς μὲν αὐτῷ τὸ πᾶν εἶναι δέρμα κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν, ἐν χρόνῳ δὲ κατατιτράσθαι τε καὶ πόρους ἔχειν παμπόλλους ὁμοίως τοῖς κοσκίνοις. Rufus, *De partibus corporis humani*, 52,2 DAREMBERG- RUELLE: Κατὰ δὲ τὰ ἐνσιμα ὑμένας ἔχουσι κατατετρημένους ἡθμοειδῶς, ἀπὸ ὧν δύο πόροι κατὰ τὴν κοφυρὴν τῆς κύστεως συνάπτουσι, διὰ ὧν τὸ οὔρον ἐκδίδεται εἰς τὴν κύστιν, καὶ οὕτως ἐκκρίνεται.

⁶¹ XYLANDER, 1572; AMYOT, 1572; CRUSER, 1573; EINARSON-DE LACY, 1969; cfr. *supra* n. 53-54-55-58.

sia qualcosa (1087D 9: τι) perforato (κατατετρημένον) e dunque aperto verso i dolori; Albini⁶² e Sircana⁶³, invece, considerano come complemento oggetto di ἐπεισάγονται sia ἡδονὰς che ἀλγηδόνας. A sostegno della prima interpretazione ci sono due passi nei quali il verbo κατατετραίνω è seguito da πρὸς e l'accusativo nel significato di "essere bucato e quindi aperto verso" (Dioscorides Pedanius, *De materia medica*, II, 142,1,5 Wellmann: ῥίζα δὲ ὕπεστι δακτύλου τὸ πάχος, κατατιτραμένη πρὸς τὴν τοῦ καυλοῦ ξηρασίαν; Meletius, *De natura hominis*, 132,28 Cramer: οὔτε ὅλως ἐνέργειαν τινὰ τῷ ζῳῷ παρέχεται, ἀλλὰ πάντων ἔξωθεν κείμενον τὰ τοῦ σώματος ὅλα περιττὰ εὐλόγως ἐκδέχεται, ὅθεν καὶ οἶονεῖ κατατέτρηται διόλου πρὸς ἀναπνοὴν καὶ ἰδρώτων ἀπόκρισιν.). Inoltre, come suggerisce Zacher⁶⁴, il passo plutarcoo può essere confrontato con un passo di Cicerone (Cic. *Tusc. disp.* I, 46: *neque est enim ullus sensus in corpore, sed ut non phisici solum docent, verum etiam medici, qui ista*

aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatae): non esiste tuttavia un parallelismo perfetto con il *Non posse*, poiché in quest'ultimo il piacere entra attraverso gli organi di senso, mentre nel passo citato esso proviene dall'anima e raggiunge gli organi di senso. A sostegno della seconda interpretazione è l'*ordo verborum*, che sembra istituire un parallelismo tra ἡδονὰς e ἀλγηδόνας (1087D 11). In questa seconda interpretazione, πρὸς avrebbe valore avverbiale. In Plutarco, tuttavia, πρὸς con valore avverbiale non ricorre mai, benché tale valore sia documentato in Polibio⁶⁵. Benché nella traduzione che si è fornita si sia preferita questa seconda interpretazione, il problema dell'esegesi del passo rimane aperto.

Abbreviazioni bibliografiche

Plutarchi Chaeronensis Moralia, quae usurpantur. Sunt autem omnis elegantis doctrinae penus: id est, varij libri.... omnes de Graeca in Latinam linguam transcripti summo labore, cura, ac

⁶² ALBINI, 1993: «sbrecciato da questi pori attraverso i quali essi introducono piaceri non meno che dolori».

⁶³ SIRCANI, 1997: «ma anzi perforato da questi pori attraverso i quali introducono i piaceri, e ugualmente anche i dolori».

⁶⁴ ZACHER, 1982, p. 82.

⁶⁵ Plb, I 52, 5: πρὸς δὲ καὶ παραπομπὰς τούτοις ἐπλήρωσαν ἐξήκοντα ναῦς e I 57,2: ἐκ δὲ τῆς καθόλου τῶν ἀνδρῶν ἐνεργείας καὶ τῆς ἐκατέρου φιλοτιμίας ἔστι καὶ τῆς ἐμπειρίας αὐτῶν καὶ τῆς δυνάμεως πρὸς δὲ καὶ τῆς εὐψυχίας ἱκανὴν ἔννοιαν λαβεῖν. Dubbi sono i casi di Polibio IV 56,3 ἔτι δὲ λιθοφόρους τέτταρας καὶ τοὺς ἀφέτας τούτοις, dove i codici CD²Z riportano πρὸς dopo καὶ, che però comunemente non è accolto nelle edizioni critiche, e di Dion. Hal., *De comp. verb.* 16.95,2-3: πυρὸς τε βρόμον καὶ πάταγον ἀνέμων καὶ συριγμόν κάλων, in cui il codice V riporta πρὸς invece di πυρὸς.

- fide: Guilielmo Xylandro Augustano interprete, Basileae, MDLXX.
- Plutarchi Ethicorum sive Moraliū* pars II, Guilelmo Xylandro Augustano interprete, Basileae, 1572.
- Les œuvres morales & meslees de Plutarque*, translatees du Grec en François par I. Amyot, Paris, MDLXXII.
- Plutarchi Chaeronei Ethica, sive Moralia, Opera quae extant, omnia*. Interprete Hermanno Cruserio, Basileae, MDLXXIII.
- Plutarchi Chaeronensis Varia scripta, quae Moralia vulgo dicuntur*, vere autem Bibliotheca et Penus omnis doctrinae appellari possunt. Incredibili cura ac labore, et fide summa, multis mendarum millib. expurgata, indicib. locupletiss. instructa, a Guil. Xylandro Augustano..., Basileae, MDLXXIII.
- Ioannis Iacobi Reiske, *Animadversionum ad Graecos auctores volumen secundum quo Lysias et Plutarchi opuscula miscellanea pertractantur*, Lipsiae, 1759.
- Plutarchs moralische Abhandlungen aus dem Griechischen* übersetzt von Joh. Friedr. Sal. KALTWASSER, VIII, Frankfurt am Main 1798.
- Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua*. Graeca emendavit, notationem emendationum, et latinam Xylandri interpretationem castigatam, subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos adiecit Daniel WYTTEBACH, V, Oxonii 1800.
- Plutarchi Chaeronensis Quae supersunt omnia*. Cum adnotationibus vario rum adjectaque lectionibus diversitate. Opera J. G. HUTTEN, XIV, Tubingae, 1804.
- Opuscoli di Plutarco*, volgarizzati da M. Adriani, nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da F. AMBROSOLI, VI, Milano 1829.
- Plutarchi Scripta Moralia*, ex codicibus quos possidet Regia Bibliotheca omnibus ab Κόντῳ cum Reiskiana editione collatis emendavit, Fr. DÜBNER, Graece et Latine, II, Parisiis, 1856.
- Plutarchi Chaeronensis Moralia*, recognovit G. N. BERNARDAKIS, VI, Lipsiae 1895.
- Plutarchi Moralia* VI.2, recensuit et emendavit M. POHLENZ. Editio altera quam curavit addendisque instruxit R. WESTMANN, Lipsiae 1959.
- Plutarch Moralia* XIV, with an English translation by B. EINARSON and Ph. H. DE LACY, Cambridge (Mass.) – London 1967.
- ZACHER, K.D., *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs*, Königstein, 1982.
- GIANGRANDE, G., “On the text of Plutarch’s Non posse suaviter vivi”, in I. GALLO (a cura di), Contributi di filologia greca, «Quaderni del Dipartimento di Scienze dell’antichità dell’Università degli Studi di Salerno» 6, Napoli 1990, pp. 61 – 90.
- Plutarco, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, introduzione, traduzione e commento a cura di F. ALBINI, Genova 1993.
- Plutarco, Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro*, a cura di F. SIRCANA, Como-Pavia 1997.

NOTES

TOMÁS SILVA SÁNCHEZ
MANUEL SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE
RAFAEL J. GALLÉ CEJUDO
Universidad de Cádiz

†Prof. José Guillermo Montes Cala,
in memoriam

El pasado 3 de septiembre, aciago día que con piedra negra quedará por siempre marcado, falleció de manera tan inopinada como repentina José Guillermo Montes Cala, Catedrático de Filología Griega de la Universidad de Cádiz.

Nacido el veinte de diciembre de 1960 en Cádiz, cursó en esta ciudad sus primeros años universitarios. En la Universidad de Sevilla continuó sus vocacionales estudios de Filología Clásica, que culminó con el premio universitario “Maestranza” al Primer Expediente de la Promoción de 1982 de la Facultad de Filología. No es de extrañar,

por tanto, que un helenista de la talla del Prof. Máximo Brioso Sánchez, al que las Parcas nos han arrebatado también en fechas recientes y de modo igualmente inesperado, viendo en él el brillantísimo filólogo que estaba destinado a ser, lo eligiera como discípulo. Bajo su dirección se inició Guillermo en las lides investigadoras con un estudio sobre el *Himno V* de Calímaco, que le valió el Premio Extraordinario del Grado de Licenciado en la Facultad de Filología (Sección Clásicas) en el curso académico 1983-1984. Así superado, en palabras del propio Prof. Brioso, este “entrenamiento en los sutiles laberintos de la poesía alejandrina”, el veterano maestro no vaciló en encargar a su joven y aventajado alumno como tesis doctoral la edición, traducción y comentario de la fragmentaria *Hécale* de Calímaco, verdadero *áethlos* que no solo ha acabado siendo obra de referencia inexcusable para los estudios

calimaqueos, sino que proyectó en la comunidad científica desde el mismo instante de su publicación en 1989 una imagen de madurez filológica impropia de la juventud de su artífice, y que ha permanecido inalterada en el tiempo.

La actividad investigadora de Guillermo Montes ha estado, pues, fundamentalmente orientada hacia la literatura griega del período postclásico (helenístico e imperial). Prueba notoria de su alta categoría científica son el número y calidad de los logros investigadores que alcanzó, plasmados en los cuatro proyectos I+D de los que fue Investigador Principal, en los cuatro sexenios reconocidos por la CNEAI y, por supuesto, en sus tantas y tan valiosas publicaciones a nivel nacional e internacional. En ellas trató con denuesto incansable complejas cuestiones relativas al análisis de los textos, iluminando siempre con autorizada voz terrenos sutiles como el de las transformaciones genéricas, las fronteras entre el verso y la prosa, la poetología y la metapoética del helenismo, o la concepción cíclica de la poesía. De ese modo que Brioso llamó “entre finamente intuitivo y profundamente filológico”, ejerció la crítica textual y literaria sobre una amplia gama de autores y de géneros, desde la poesía arcaica hasta la “escuela” noniana, pasando por la comedia, Plutarco o la novela, pero sin descuidar nunca a sus queridos poetas helenísticos, Calímaco, Apolonio, Teócrito y el *Corpus Bucolicorum*, o los

epigramatistas. Igualmente destacadas fueron sus incursiones en la tradición clásica y en la literatura griega moderna: por sus trabajos sobre Herrera se ganó la admiración de los hispanistas; por su prólogo al *Autorretrato en lenguaje oral* de Elytis, la de los neohelenistas.

Filólogo crecido y certero, como traductor nos dejó una insuperable versión de *Hero y Leandro* de Museo, expresamente encargada por la BCG como volumen conmemorativo de sus primeros doscientos números: toda una lección de precisión y rigor, de trato primoroso al texto griego, ese que aprendió de su propio maestro, y que quiso siempre inculcar en sus alumnos y sobre todo en los que tuvimos la suerte de ser sus hoy tristes pero orgullosos colaboradores y discípulos. Exhaustividad, rigor y profesionalidad marcaron también su labor docente, faceta que desarrolló ya desde recién licenciado, como Profesor Ayudante en la Universidad de Sevilla, de donde un año después, en 1983, regresó a la de Cádiz no abandonándola ya. En ella ganaría la plaza de Profesor Titular de Universidad en 1989 y la de Catedrático de Universidad en 2010. En ella, junto con los profs. J. M.^a Maestre y los añorados A. Holgado y L. Charlo, colaboró decisivamente desde 1987 en la gestación y consolidación de la especialidad y del Departamento de Filología Clásica, del que actualmente era director. De sus altas dotes profesoras podrán dar testimonio las numerosas promociones de estudiantes que pasa-

ron por sus manos. Y convertido también pronto él mismo en maestro de investigadores, todas cuantas memorias de licenciatura y tesis doctorales dirigió alcanzaron, conducidas por su segura mano, buen puerto e incluso algunas la fortuna de distinciones y premios. Por su buen hacer y su reputación, siempre creciente, era una y otra vez convocado a impartir conferencias y cursos de doctorado, a ser miembro de tribunales de tesis o de plazas de profesorado universitario. Su joven veteranía cargada de méritos le abrió las puertas de la ANECA, en cuyo seno formaba parte actualmente de la Comisión Nacional para la Acreditación al Cuerpo de Cate-

dráticos de Universidad en Artes y Humanidades.

Con acerba nostalgia añoran cuantos le conocieron y trataron su ecuanimidad y su prudencia, su palabra justa y razonada, su erudita sabiduría, su ingenio y su amistad. Con dolor inacabable sentimos nosotros tu pérdida, querido Guillermo, cuando con dura pena escribimos estas líneas. La misma dura pena, el mismo dolor inacabable que sienten José María Maestre, amigo y casi hermano, y Mari Paz, tu querida Mari Paz, *dimidium animae tuae*. Ojalá nos fuera dado arrebatarte al Hades, devolverte a la vida, para que siguieras guiando nuestros pasos.

(Página deixada propositadamente em branco)

BOOK REVIEWS

ALAIN LERNOULD, *Le visage qui apparaît dans le disque de la lune. Texte grec, traduction, notes et trois études de synthèse sous la direction de* – (Cahiers de Philologie, 30), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2013, 148 pp. [ISBN 978-2-7574-0579-6].

La colección *Cahiers de Philologie*, que ofrece desde su creación en 1976 interpretaciones detalladas de textos literarios y filosóficos de la Antigüedad, presentó en 2013 su volumen 30, con una traducción del tratado *De facie quae in orbe lunae apparet* de Plutarco y tres estudios sobre el mismo. Este proyecto ha sido llevado a cabo bajo la dirección de A. Lernould, profesor en la Universidad Lille 3 y especialista en Filosofía Antigua, y han participado en él varios investigadores –la traducción es colectiva y cada uno de los tres estudios ha sido realizado por una persona diferente.

El libro se estructura en siete partes. Comienza con una nota al lector, redactada por A. Lernould, promotor del proyecto (p. 9); sigue la introducción (pp. 11-17); el texto griego con su traducción (pp. 19-87); un apartado con tres estudios sobre varios aspectos específicos de este tratado (pp. 89-134); una bibliografía completa y actualizada (pp. 135-144); el índice de nombres propios (p. 145); y los agradecimientos a todo el equipo que ha participado de alguna manera en el proyecto, especialmente en la traducción (pp. 147-148).

La introducción ha sido realizada por Jacques Boulogne, buen conocedor de la

obra de Plutarco –participó en la Collection des Universités de France con una traducción de tres tratados de los *Moralia* (tomo 4). En ella expone, con bastante concisión, los aspectos más relevantes para quien decide entrar en contacto con el *De facie* por primera vez: el problema –ya superado– de la autenticidad del tratado, la fecha en que pudo ser redactado, la fecha y lugar en que podría desarrollarse el diálogo, la estructura que adopta Plutarco para exponer el contenido y los personajes que aparecen en la obra. Concluye su escrito con una mención a aspectos textuales tales como la edición que han seguido para el texto griego, los dos manuscritos que han transmitido el tratado y la postura que han adoptado en cuanto a la transcripción de los términos griegos a alfabeto latino.

No cabe duda de que Alain Lernould ha sabido condensar en pocas páginas una enorme cantidad de información concerniente al tratado en cuestión. Esta información –fruto de numerosos estudios a los que remite en las notas a pie– no supone una novedad para el estudio de la obra, pero sí que cumple la función de poner al día al lector que se inicia en el complicado contexto de este opúsculo.

Sigue a la introducción el bloque principal: el texto griego, basado en la edición que publicó H. Cherniss en la Loeb (1957) y que incluye ligeras modificaciones, y la traducción colectiva, presentada en una columna paralela.

El texto griego se mantiene fiel al que estableció Cherniss. Lernould refleja las

contadas ocasiones en que lo descarta (menos de 10 en total) en las notas a pie. En algunos casos indica simplemente que no sigue la edición de 1957, en otros informa del editor al que opta seguir, y en cuatro casos presenta una propuesta personal. Son pocas las veces en que no señala que se esté apartando de Cherniss, aunque, por la naturaleza de los casos (942A, 943A, 944C, 945A y 945B solo en la parte final del mito), parece que se deba más bien a erratas que a cambios intencionados —hay que tener en cuenta que el propio autor advierte en el prefacio que ha reconstituido el texto de Cherniss a partir del TLG, que es el texto de la edición de Pohlenz (1955). En cuanto a la paginación tradicional, que, como indica J. Boulogne en p. 16, se mantiene en el texto en negrita, hay un error en la edición de referencia, ya que su origen no es la de Estéfano de 1572 (en ella figura nuestro opúsculo en el vol. III, pp. 1696-1742), sino la que incluye texto griego de Estéfano y traducción latina de Xylander, de 1599.

En cuanto a las modificaciones textuales propuestas por Lernould, en general son acertadas, aunque no compartimos algunas de ellas. Veamos, por ejemplo, un pasaje que ha planteado más de un problema a los diferentes editores de este tratado y que reúne varias de las propuestas de A. Lernould. En 943DE el texto que adopta Cherniss es: *Δεύτερον, ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι, περὶ δὲ τὴν φύσιν ἄνω κουφίζομένην ὥσπερ ἐνταῦθα τῷ περὶ τὴν σελήνην αἰθέρι, καὶ τόνον ἀπ' αὐτοῦ καὶ δύναμιν, οἷον τὰ στομούμενα βαφὴν ἴσχουσι*. Lernould, por su parte, vuelve a la corrección «*πυρὶ δὲ*» que hizo en su momento Wytttenbach; suprime *ὥσπερ ἐνταῦθα* y corrige *βαφὴν* en *ἀπὸ βαφῆς*. Su texto (*Δεύτερον, ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι, πυρὶ δὲ τὴν φύσιν ἄνω κουφίζομένην [ὥσπερ ἐνταῦθα] τῷ περὶ τὴν σελήνην αἰθέρι, καὶ τόνον ἀπ' αὐτοῦ καὶ δύναμιν, οἷον τὰ στομούμενα ἀπὸ βαφῆς*,

ἴσχουσι) altera la lectura que nos ofrecen ambos manuscritos en los tres casos, y, por lo menos en dos de ellos, no parece justificado tal cambio. Al mantener *πυρὶ* entiendo que la naturaleza de las almas es de fuego, y que es elevada en alto por el éter (entendiendo el participio *κουφίζομένην* en su acepción de «levantar», y no de «ser ligero»). Es este primer cambio lo que lo obliga a eliminar la comparación (*ὥσπερ ἐνταῦθα*). Si mantenemos el texto como lo presenta Cherniss, entenderíamos que la naturaleza de las almas es ligera allí arriba (en la Luna), como lo es también aquí; sin necesidad de modificar, en este caso por lo menos, los manuscritos. En cuanto al último cambio que propone, donde Plutarco habla de que las almas obtienen su tensión y fuerza a partir del éter y compara este hecho con las herramientas de trabajo, observamos que su modificación permite dar un sentido más claro a la comparación final. Según el texto transmitido entendemos «como las herramientas obtienen su temple»; tras cambiar *βαφὴν* por *ἀπὸ βαφῆς*, la traducción que presentan los franceses queda «comme les fers qu'on aiguisé tiennent leur qualité du fait d'être trempés». Si bien es cierto que gracias a esta modificación la comparación resulta más específica y clara, no estamos convencidos de que sea suficiente motivo para alterar lo que han transmitido ambos manuscritos.

En los otros dos casos en los que ofrece una corrección suya —en 938C *συστόμους* en lugar del *ἄστόμους* que acepta Cherniss y en 943B *τελεῖσθαι* en vez de *τελεῖν*—, se trata de rectificaciones menores que no afectan al sentido del pasaje en el que se encuentran. No obstante, conviene matizar que el segundo de ellos no es propiamente una propuesta personal de Lernould, puesto que el propio Cherniss ya había postulado que *τελεῖσθαι* podía significar «ser iniciado», uso apropiado para el pasaje (si bien opta por otra solución en su edición), en su artículo «Notes

on Plutarch's «*De facie in orbe lunae*» (Classical Philology 46, v. 3, 1951, p. 151). Nos parece que este artículo, conocido y revisado por Lernould, al menos merecía una alusión en la nota a pie correspondiente.

La traducción (cuya autoría no se menciona expresamente, aunque hace referencia a ella Jacques Boulogne en la introducción) es de alta calidad. Refleja las innovaciones del texto griego con respecto a la edición en la que se basa, aunque detectamos un par de anomalías, ya que, en relación con las modificaciones de Lernould arriba comentadas (945A y 945B), el o los traductores siguen el texto de Cherniss en lugar del que presenta Lernould en la columna paralela. Pese a esos pequeños detalles es digno de elogio el esfuerzo por convertir el complejo contenido del diálogo y, a veces, las dificultades del griego característico de Plutarco en un francés comprensible y de fácil lectura. A este respecto, debemos añadir como rasgo muy positivo la notable ayuda que proporcionan las notas a pie de página. El aparato de notas es extremadamente completo; en él se incluyen informaciones de todo tipo: presentación de los personajes que se van mencionando a lo largo del tratado, *loci paralleli*, explicaciones de palabras o pasajes enrevesados, referencias a la literatura posterior que haya estudiado determinados aspectos de la obra, y las ya mencionadas notas de tipo «aparato crítico». Aunque presentado así pueda parecer un batiburrillo de ideas, lo cierto es que presta buen servicio tanto al que se interese por este tratado sin tener nociones previas del mismo, como al que busca profundizar en el *De facie*, en el propio Plutarco o en sus fuentes.

Llegamos, pues, a los estudios parciales. El primero de ellos (pp. 91-101), firmado por J. Boulogne, se titula «Le visage des citations dans le cercle du dialogue». Con él hacemos un recorrido por las numerosas referencias –directas e indirectas, unas 103

según el autor– que aparecen en el tratado. Estas aparecen clasificadas según el personaje que alude a ellas y sub-clasificadas según se trate de referencias a poetas, creencias populares, filósofos, matemáticos e historiógrafos. Gracias a esta estructuración –que señala asimismo el tipo de referencia (explícita, implícita, literal, alusiva, genérica, etc.) haciendo uso de subrayados, corchetes y otros elementos tipográficos–, Boulogne ha sistematizado toda referencia a la literatura anterior a Plutarco que aparece en este diálogo del Queronense.

El siguiente estudio (pp. 103-115), «À propos du contenu astronomique des parties dialoguées du *De facie* de Plutarque», ha sido realizado por J. Delattre. En él se centra en el misterioso personaje de Teón y plantea la posibilidad de que se trate de Teón de Esmirna, filósofo medio-platónico del s. II d. C. A través de las referencias astronómicas que aparecen en la obra y de los pasajes en los que él participa, la autora propone un posible paralelo con los escritos astronómicos de este autor contemporáneo de Plutarco.

Como ella misma indica en su artículo (p. 107), no hay suficientes indicios para confirmar o infirmar esta teoría. Sin embargo, en ocasiones, parece dar la sensación de pretender que el texto se adapte a su hipótesis, más que procurar que su hipótesis cuadre con lo que el texto transmite. En todo caso, quizá en un futuro, con nuevos datos sobre la cuestión, se pueda comprobar la identidad de este personaje, desenfadado y curioso, del diálogo.

El tercer y último estudio, presentado por el propio A. Lernould (pp. 117-134), se titula «De la Lune et d'Hécate dans le mythe du *De facie* de Plutarque et dans le Néoplatonisme tardif» y ofrece dos breves anexos: una clasificación del contenido del mito y una tabla de correspondencias entre diferentes teologías de época tardía.

A lo largo de este estudio, Lernould recorre la literatura en que aparece la diosa Hécate y explica los diferentes cambios y el sincretismo que ha ido sufriendo con los siglos. Y, si bien esta divinidad no tiene una relevancia particular en la obra que nos concierne, lo cierto es que los textos de Plutarco son uno de los primeros testimonios en el ámbito filosófico donde aparece una asociación explícita entre esta y la Luna. Los rasgos que en el *De facie* se destacan de este astro –su posición intermedia (físicamente entre la Tierra y el Sol, pero también en su función con respecto a la escatología del ser humano), su naturaleza terrestre y celeste a la vez o su función de guía de las almas hacia uno y otro lado– se corresponden con atributos propios de Hécate. Esta etapa «plutarquea» de asociación entre Hécate y la Luna supuso la apertura de nuevos caminos en la evolución de la diosa Hécate que los filósofos neoplatónicos posteriores, como Proclo, reflejan en sus escritos.

Se cierra con ella este bloque de estudios, al que sigue la bibliografía, el índice de nombres y los agradecimientos, como mencionamos antes.

Este nuevo volumen de *Cahiers de Philologie* cumple sobradamente con las intenciones originales de presentar una (re)interpretación de textos de la Antigüedad, en este caso del arduo texto que conforma el *De facie*. Este éxito se debe, creemos, a la laboriosidad con la que se ha trabajado y a la implicación de tantos estudiosos, que han procurado presentar unos resultados dignos del nivel de la colección.

LUISA LESAGE GÁRRIGA
Universidad de Málaga.

HENDRICK OBSIEGER, *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apollontempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Palingenesia 101), 2013, 417 pp. [ISBN 978-3-515-10606-1].

TOBIAS THUM, *Plutarchs Dialog De E apud Delphos*, Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum 80), Tübingen, 2013, XIII + 390 pp. [ISBN 978-3-16-152691-6].

El interés creciente en los últimos años por los escritos de Plutarco más allá de las *Vidas Paralelas* ha impulsado la publicación de numerosas monografías sobre las diversas obras que conforman el *corpus* de los *Moralia*. Así es que el año 2013 nos ha llevado la publicación de dos interesantes estudios centrados ambos en el diálogo *De E apud Delphos*: uno por parte de Hendrik Obsieger, de la Universidad de Erlangen, el otro por parte de Tobias Thum, doctorado por la Universidad de Göttingen y actualmente en la Bayerische Akademie der Wissenschaften.

El trabajo de Obsieger, que se publica en la colección *Palingenesia* de la editorial Franz Steiner, parte de su tesis doctoral, centrada en la edición crítica y el comentario de los capítulos 6 al 16 del *De E apud Delphos*, y amplía el trabajo de edición y comentario al conjunto de la obra, de forma que nos encontramos ante la satisfacción de uno de los desiderata más importantes que conciernen este diálogo plutarqueo. El libro está estructurado en tres capítulos principales: una introducción, una revisada edición del texto y su comentario exhaustivo. Completan la obra tres apéndices que tratan brevemente la pertenencia de Plutarco a la Academia, un comentario textual sobre 388E-F y la valoración de algunas conjeturas de la *editio maior* de G.N. Bernardakis, publicada recientemente por H.G. Ingenkamp y P. Bernardakis, obra que Obsieger no pudo llegar a tomar en consideración para su edición del texto. Cierran el trabajo un índice de obras citadas, uno de nombres propios y conceptos y un tercero de palabras griegas.

En la introducción el autor hace en primer lugar un repaso general de las interpretaciones existentes hasta el momento del *De E apud Delphos* para pasar después a presentar su propia interpretación, que va a ser desarrollada detalladamente en cada uno de los distintos apartados del comentario al texto. En algunos casos, estas interpretaciones coinciden con las defendidas por T. Thum, en otras divergen significativamente. Tanto Obsieger como Thum se distancian de interpretaciones que buscan identificar uno de los participantes en el diálogo como portavoz de las ideas de Plutarco y por consiguiente como poseedor de la respuesta verdadera a la pregunta sobre la cual se basa el diálogo, es decir el significado de la misteriosa dedicatoria de una E a Apolo en Delphos. Ambos estudiosos se basan por ello en la narración marco de la obra, donde el Plutarco maduro se niega repetidamente a dar una respuesta clara sobre el significado de la E. Si Plutarco en edad adulta no tiene esta respuesta, concluyen Obsieger y Thum, eso significa que el diálogo en el que participó siendo joven tampoco llevó a encontrar una respuesta unívoca. La E lejos de tener un significado concreto sería una invitación a filosofar, y Ammonio asumiría el papel de estimulador de este trabajo intelectual. A partir de aquí la interpretación de Obsieger se aleja mucho de la de Thum, ya que para él la obra constituye un puro divertimento entre intelectuales. La invitación de Ammonio a tomar la E como punto de partida para filosofar sería burlada con la primera intervención de Lamprias, quien alejaría el diálogo definitivamente de cualquier discusión con valor filosófico real. Obsieger interpreta gran parte de los discursos de los participantes al diálogo en clave irónica; el juego entre Plutarco y el lector consistiría en identificar la inconsistencia en los argumentos filosóficos expuestos en

cada una de las intervenciones. Esta interpretación, ciertamente provocadora, de Obsieger hace pensar en la oratoria de la improvisación en los discursos de la Segunda Sofística. Quizá sería interesante intentar contrastar ambos fenómenos.

A continuación Obsieger detalla, todavía dentro de la introducción, el trabajo realizado para la edición del texto, al que nos referimos algo más adelante, y termina abordando el problema de la grafía utilizada por Plutarco para referirse a la E, ya que en los manuscritos aparece a veces como E y otras como EI. Después de rechazar que Plutarco hubiera utilizado diversidad de grafías, concluye que la forma más esperable sería EI, denominación griega de la letra épsilon en época de Plutarco. En la argumentación, algo confusa, se mezcla una cuestión gráfica (cuál es la designación de las letras en griego) con una fonética (el valor de E y de EI en el griego de la época arcaica y el de la época imperial) sin que quede siempre claro qué aspecto está tratando el autor. Alguna referencia a la evolución del sistema fonético griego y la introducción del aspecto diacrónico en el análisis hubiera ayudado a presentar el problema de forma más diáfana.

Para la edición del texto, el autor ha sometido a revisión la *recensio* de Sieveking, sobre la cual se basan la mayoría de ediciones, lo que le ha llevado a una nueva ordenación de la tradición manuscrita y la elaboración de un *stemma codicum* con dos familias principales de manuscritos distintas a las descritas en su momento por Sieveking. El esmero aplicado en esta revisión de la *recensio*, argumentada detalladamente en la introducción, se observa también en el trabajo concreto de edición del texto, en el que decisiones de lectura y conjeturas aparecen claras y ponderadamente argumentadas en el comentario.

El comentario, amplio y erudito, está destinado a convertirse en una obra de referencia para cualquier estudio sobre el *De E apud Delphos*. En él el autor persigue dos focos principales de interés. Por una parte las cuestiones más puramente filológicas con tratamiento detallado de las cuestiones de edición, además de analizar aspectos lingüísticos de forma clara y coherente. En cuanto a las cuestiones de realia, el interés de Obsieger se encuentra especialmente en la disección del contenido filosófico de los discursos, en cuyo análisis demuestra un gran dominio de la filosofía antigua. Algo escueto nos parece en este sentido la presentación de los personajes que participan en el diálogo, véase por ejemplo la entrada referente a Sarapión (p. 95) y Ammonio (p. 107), donde se echan en falta referencias a la obra de B. Puech (“Prosopographie des Amis de Plutarque” en *ANRW* 2, 33.6, 4831-93).

Cada una de las secciones en las que el autor divide el texto del *De E apud Delphos* para su comentario, y que coinciden más o menos con las diferentes intervenciones en el diálogo, va precedida de un resumen e interpretación del contenido del pasaje en cuestión. Es en estas introducciones donde el autor describe con más detalle el contenido filosófico de cada una de las intervenciones, identificando la procedencia de los argumentos y poniendo en relación estas observaciones con su interpretación global de la obra. Inevitablemente esta estructura lleva a algunas repeticiones en la argumentación, pero el lector que vaya a consultar únicamente un pasaje en concreto agradecerá que le sea facilitado de esta forma un rápido acceso al contexto general de la obra.

La monografía de Tobias Thum es igualmente una ampliación de su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Göttingen en 2010. La motivación de esta análisis en profundidad del texto de *De E apud Delphos* nace de la voluntad en el autor de corregir

las interpretaciones globales existentes hasta el momento, que según él no reflejan la intención de la obra, y presentar una nueva lectura del diálogo.

Una introducción compacta presenta el *status quaestionis* y los objetivos de la presente investigación. Siguen dos grandes apartados (II. *De E apud Delphos* als Dialog: Widmung und Proömium y III. Das Hauptgespräch von *De E apud Delphos*) que constituyen el corpus central del trabajo y analizan con gran detalle cada uno de los capítulos del diálogo. El último apartado, de nuevo relativamente escueto, resume las conclusiones sacadas del análisis de la obra. Cierran el libro además de una lista de bibliografía tres índices: *index criticus*, *index locorum*, *index nominum et rerum*.

Como hemos comentado más arriba, Thum coincide con Obsieger en rechazar una interpretación del diálogo centrada en la búsqueda de qué personaje constituye el portavoz de la opinión de Plutarco, y más concretamente una interpretación que haga del discurso final de Ammonio la clave de lectura del texto. En la narración marco Plutarco tiene un instrumento para dirigir la recepción del texto en el sentido buscado, pues si el Plutarco maduro se presenta en él reticente a dar una explicación sobre el significado de la E, el diálogo narrado a continuación y situado en su juventud no puede perseguir la intención de dar una respuesta unívoca a la pregunta. La E tiene para Plutarco un carácter protréptico, incita a filosofar, y el diálogo que se nos presenta debe ser una la demostración de ello. Ahora bien, si el punto de partida de ambos trabajos es coincidente, a medida que el análisis se va concretando, las divergencias entre un autor y otro se hacen más considerables.

Un gran logro del trabajo de Thum es su capacidad de integrar en su análisis el contexto sociocultural de Plutarco. Es-

to se hace especialmente evidente en sus reflexiones en torno al destinatario de la obra, Sarapión. A diferencia de interpretaciones anteriores que ven en Sarapión principalmente un representante de la escuela estoica y se cuestionan por ello si la intención de Plutarco con esta dedicatoria es “corregir” sus convicciones filosóficas, Thum argumenta muy convincentemente que debe verse en Sarapion un representante ideal de la élite cultural, capaz de seguir las complejas argumentaciones filosóficas presentadas en el diálogo y de valorar la excelencia literaria de la obra. La figura del destinatario del diálogo indica como debemos imaginar el lector ideal según Plutarco.

Thum pone también un especial énfasis en aspectos relativos a la forma literaria del diálogo y a la posición filosófica de Plutarco. Es precisamente la pluralidad de voces una característica principal del diálogo filosófico, así como una muestra del principio filosófico de la ζήτησις (y su concreción en *in omnes partes disputare*). Además para la lectura de esta obra, y en general de los diálogos de Plutarco, conviene tener en cuenta el componente escéptico de la Academia así como la opinión de Plutarco, afirmada en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, que lo importante para acercarse a la realidad es la forma de filosofar, dejando abierta la cuestión de si se puede llegar a una respuesta verdadera o no. El *De E apud Delphos* sería un ejemplo magnífico de una aporía que incita a una reflexión filosófica a alto nivel. Preguntarse por ello qué figura transporta el pensamiento de Plutarco es inútil, ya que de hecho lo hacen todas en su conjunto, y gracias a esta pluralidad de voces Plutarco puede volcar en el diálogo todo su *repertoire* filosófico para presentar así una respuesta en multiperspectiva a una cuestión compleja. Para hacer evidente la construcción de esta perspectiva múltiple, Thum analiza también la cuestión de la dinámica del diálogo, los

trastornos en la comunicación y su influencia en el desarrollo de la conversación, así como el rol de los participantes.

Estos dos aspectos, la contextualización sociocultural y el género literario del diálogo, confluyen productivamente en la interpretación que Thum hace de las reacciones a la respuesta de Lamprias. La referencia a una sonrisa silenciosa de Ammonio ha sido a menudo interpretada como muestra de la crítica oculta a la intervención de Lamprias. Thum argumenta convincentemente que esta sonrisa de Ammonio no ha sido motivada por el contenido del discurso de Lamprias, sino únicamente por el hecho de reconocer una estrategia retórica al poner Lamprias sus propias argumentaciones en boca de un inexistente agente exterior. Además esta estrategia, que seguramente busca aumentar la autoridad de una opinión personal, se demuestra equivocada en el transcurso del diálogo, pues facilita la crítica agresiva que va a recibir Lamprias de los dos participantes siguientes. Introducir por lo tanto un elemento de mímica en la narración del diálogo es una estrategia de autor para dirigir la recepción del texto hacia la dirección buscada. Así mismo, su propuesta de lectura de los referentes estoicos en la intervención de Nicandro ayuda a poner de manifiesto la gran unidad de composición del diálogo, en que cada contribución tiene repercusión en las siguientes y tiene por lo tanto una influencia directa en el conjunto final.

Ninguna de las difíciles preguntas de interpretación del diálogo es esquivada por Thum, que defiende siempre sus propias interpretaciones con una amplia y coherente argumentación. A esta voluntad de claridad en la argumentación se debe la decisión de reproducir ampliamente en las notas a pie de página citas de los estudios especializados

anteriores, sean referentes al *De E apud Delphos* como a otras obras plutarqueas.

Aunque la monografía de Tobias Thum no incluye una edición del texto, sí se encuentran tratadas algunas cuestiones textuales, identificables en el *index criticus* al final del libro. Es recomendable contrastar este trabajo crítico con la edición de Obsieger, pues ambos autores llegan a menudo a conclusiones distintas, o por lo menos complementarias, y debido a la coincidencia en la fecha de publicación no se encuentran referencias cruzadas en ellas.

Si Obsieger, debido a la concepción del trabajo como edición crítica y comentario, nos ofrece una visión que podríamos definir como microscópica, centrada en los detalles del texto, Thum en su monografía amplía el campo de visión sobre el diálogo y lo sitúa en su contexto literario y sociocultural. Aun partiendo de premisas parecidas, difieren en el hecho que Thum ve en todas la contribuciones aproximaciones filosóficas válidas al problema, es decir que la E cumple su valor protreptico en cuanto sirve de estímulo al razonamiento filosófico, mientras que Obsieger ve burlada esta propuesta filosófica y considera el diálogo un divertimento intelectual que juega con los conocimientos filosóficos del lector para facilitarle la identificación de las inconsistencias en los argumentos presentados por todos los personajes sin excepción.

Ante esta riqueza de aportaciones, el lector solo puede felicitarse por la publicación de estos dos magníficos trabajos que permiten un avance definitivo en más de un aspecto para la comprensión del diálogo *De E apud Delphos*, así como del diálogo plutarqueo en general. Que los autores no siempre coincidan en sus conclusiones es una suerte para el estudioso quien, a la manera del lector de Plutarco, es invitado a

tomar parte en este diálogo intelectual con sus propias reflexiones.

ANNA GINESTÍ ROSELL
KU Eichstätt-Ingolstadt

NEW COLLECTIVE PUBLICATIONS (2013-2014)

This new section will notify 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

G. PACE, P. VOLPE CACCIATORE (a cura di), *Gli scritti di Plutarco: Tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del IX Convegno Internazionale della International Plutarch Society* (29 sett-1° ott. 2011), M. d'Auria Editore, 2013, ISBN 978-88-7092-348-3, 508pp.

La «premessa» rappelle que le thème retenu pour cette IX^e rencontre internationale procède de la volonté de mettre le texte, sa tradition, sa constitution, ses exégèses au centre de la réflexion : demande à laquelle ont répondu plus de quarante participants, classés par ordre alphabétique.

F. ALESSE, *La buona χρήσις. Aspetti della sagesza prescrittiva in Plutarco e nel Corpus plutarcheum.*

E. ALMAGOR, *Two Clandestine Readers within Plutarch's Lives: The Narrator and the Implied Author.*

J. BANTA, *When Viewed From Afar: Re-reading City as Text in Plutarch's Numa.*

F. BECCHI, *Contributi congetturali e scelte interpretative nelle traduzioni latino-umanistiche dei Moralia di Plutarco: il De capienda ex inimicis utilitate.*

M. BECK, *Alexander for the Romans: The Ideology of Anger Control in Plutarch and Arrian*.

E. BERARDI, *La circolazione del testo plutarco: il de Herodoti malignitate*.

C. BEVEGNI, *I Moralia di Plutarco in Poliziano: per un censimento delle citazioni e dei riusi nelle opere dell'umanista fiorentino*.

E. BOWIE, *Plutarch in Scottish Culture*.

F. E. BRENK, *Looking at Conjectures (Guesses ?) in Plutarch's Dialogue on Love*.

C. CASTELLI, *Ritrarre l'ethos: statue e scelte lessicali nelle Vite Parallele*.

A. CANTANZARO, *Plutarch at Byzantium in XII Century: Niketa Chroniates and Plutarchean political areté in the Chronikè Diégthesis*.

B. L. COOK, *Plutarch, Cicero and Leonardo Bruni's Cicero novus*.

A. CORTI, *Plutarco in difesa di Arcesilao e contro Colote: un valore morale dell'ἐποχή? Alcuni considerazioni su adversus Colotem 1124B*.

J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, *Nuove testimonianze dell'opera di Plutarco*.

T. E. DUFF, *L'articolazione interna del libro plutarco*.

D. GIGLI PICCARDI, *Plutarco, Sarapione e la poesia filosofica*.

J. GOEKEN, *La rhétorique aux banquets de Plutarque*.

O. GUERRIER - F. FRAZIER, *Amyot "sçavant translateur"*.

R. HIRSCH-LUIPOLD, *"The Most Ennobling Gift of the Gods". Religious Tradition as the Basis for Philosophical Interpretation in Plutarch*.

N. HUMBLE, *Imitation as commentary? Plutarch and Byzantine historiography in the 10th century*.

G. INDELLI, *Traduzioni latine quattrocentesche dell'opera di Plutarco Περὶ τοῦ τὰ ἄλλα λόγῳ χρῆσθαι*.

S. JACOBS, *Plutarch's Parallel Lives: Case-Studies in Statesmanship*.

K. JAZDZEWSKA, *Reading Plato's "big letters": the opening of Plutarch's De audiendo and Plato's Republic*.

O. KARAVAS, *Quelques remarques sur la comparaison d'Aristophane et de Ménandre de Plutarque*.

T. R. KEITH, *Plutarch on Chrysippus' Peri Biôn and the Problem of the Sage*.

L. LEURINI, *La tradizione manoscritta del De Iside et Osiride di Plutarco alla luce del codice Ambrosianus H 113 sup*.

S. MARTINELLI TEMPESTA, *La tradizione manoscritta dei Moralia di Plutarco. Riflessioni per una messa a punto*.

P. MARZILLO, *Plutarco esegeta. Il commento a Le Opere e Giorni di Esiodo*.

F. MUCCIOLI, *Plutarco alla corte dei Malatesti, tra Cesena e Rimini*.

A. G. NIKOLAIDIS, *Plutarch on the Fifth Century Sophists*.

M. OBARDOVIC, *Plutarch on Female Prostitution*.

A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Traducciones latinas de las Vidas Paralelas en el Humanismo. El ejemplo del Alejandro*.

A. RIGOLIO, *Plutarch in the Syriac tradition: an overview*.

D. ROMERO GONZÁLEZ, *El topos del Trípode de los Siete Sabios (Sol. 4.1-4) en Historia Monachorum*.

G. ROSKAM, *The place of literature in Plutarch's Consolatio ad uxorem*.

T. SCHMIDT, *Lecteurs antiques de Plutarque: les témoignages papyrologiques*.

D. SPATHARAS, *Plutarch's De invidia et odio and Aristotle's Rhetoric*.

P. A. STADTER, *Cato the Younger in the English Enlightenment: Addison's rewriting of Plutarch*.

M. TAUFER, *Diversità d'approcci di Xylander e Amyot alla vulgata di due passi plutarchei* (ser.num.vind. 565C e 567A).

L. VAN DER STOCKT, *Technical terminology in Plutarch's Lives: addressing the layman*.

G. VANOTTI, *Il giudizio di Plutarco su Stesimbrotto di Taso in FF 10b e 11*.

S. XENOPHONTOS, *From Chaeronea to Paris: Adamantios Koraes as a reader of Plutarch and the choice of heroes*.

A. V. ZADOROJNYI, *Better than sex: erotics of the text in Plutarch*.

A. CASANOVA (a cura di), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze University Press, 2013, ISBN 978-88-665-485-1 (print) / 978-88-6655-486-8 (online), 316pp.

Le volume contient les contributions présentées à la table ronde annuelle du « Réseau Thématique Plutarque » (qui regroupe les Universités de Madrid, Málaga, Coimbra, Paris X Nanterre, Toulouse, Leuven, Groningen, Salerno et Firenze) qui s'est tenue les 12 et 13 septembre 2012 à Florence et qui invitait les participants à s'intéresser aux témoignages laissés dans les Vies et les Moralia sur les grandes figures athéniennes qui ont brillé dans les divers champs de l'activité humaine à toutes les époques, des temps archaïques jusqu'à l'empire romain, ce qui aide à dessiner aussi une certaine image d'Athènes.

1. A. CASANOVA (Firenze), *La Vita di Teseo e la tradizione letteraria*.

2. P. DESIDERI (Firenze), *La città di Pericle*.

3. C. ALCALDE MARTÍN (Málaga), *Athenae*

captae Athenae receptae: Plutarco, Atenas y Roma.

4. A. PÉREZ JIMÉNEZ (Málaga), *Temístocles: Un ateniense en la corte persa*.

5. L. LESAGE GÁRRIGA (Málaga), *Metón en Plutarco: ¿astrónomo o astrólogo?*

6. I. MUÑOZ GALLARTE (Groningen), *The tragic actor in Plutarch*.

7. F. FRAZIER (Paris X Nanterre), *Plutarque, Amyot et la "déclamation"* Si les Athéniens ont été plus excellents en armes qu'en lettres.

8. B. BASSET (Toulouse), *Les Dits des Athéniens à la Renaissance: Athènes dans les controverses sur l'éloquence du XVI^e siècle*.

9. A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (Madrid), *Epiménides de Creta purificador de Atenas*.

10. M. DURÁN MAÑAS (Madrid), *Plutarco y las Atenas de los Diádocos*.

11. M. LÓPEZ SALVÁ (Madrid), *La sabiduría de les mujeres; Aspasia* (Vit. Per. 24).

12. F. TANGA (Salerno), *Alcuni celebri ateniesi e le donne in Plutarco*.

13. M. VIGORITO (Salerno), *Socrate lettore di Esopo: De aud. poet. 16B-C*.

14. F. FERRARI (Salerno), *Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco*.

15. G. ROSKAM (Leuven), *Theocritus' view of Socrates' Divine Sign in De genio Socratis 580C-F*.

16. M. MEEUSEN (Leuven), *Opening up the Heavens over Athens. Plutarch and Laetus Discussing Physical Causes*.

17. A. RODRIGUES (Coimbra), *To be a lawgiver; the more sublimated form of tyranny; Solon's expression of power*.

18. A. FERREIRA (Coimbra), *Cimon selon Plutarque*.

19. J. R. FERREIRA (Coimbra), *A presença de Sócrates no Cato Minor de Plutarco*.

II. Encyclopedies, Companions

M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Wiley Blackwell, 2014, ISBN 978-1-4051-9431-0, 625pp.

«Editor Mark Beck first outlines important aspects of Plutarch's early life and discusses contemporary approaches to the study of the author. The first section gives rich historical, political, and cultural background information about life in the Imperial period, which serve to contextualize further Plutarch's thought. The second and third sections focus on his philosophical perspective, religiosity, and his various biographical projects such as his magnum opus, the *Parallel Lives*, and his other major contributions contained in the *Moralia*. Finally, the book investigates Plutarch's reception from antiquity to the modern period, including the influence in France on Montaigne and Amyot, in England on Shakespeare.» [Editor's presentation].

Part I Plutarch in Context

1. *Plutarch and Rome*. P. A. Stadter
2. *Plutarch and the Second Sophistic*. T. A. Schmitz
3. *The role of Philosophy and Philosophers*. M. Trapp.

Part II Plutarch's *Moralia*

4. *Plutarch and Platonism*. J. Dillon
5. *Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics*. F. Becchi
6. *Plutarch and the Stoics*. J. Opsomer
7. *Plutarch and Epicureanism*. E. Kechagia-Ovseiko
8. *Plutarch and the Skeptics*. M. Bonazzi
9. *Practical Ethics*. L. Van Hoof
10. *Political Philosophy*. C. Pelling
11. *Religion and Myth*. R. Hirsch-Luipold
12. *Poetry and Education*. E. Bowie

13. *Love and Marriage*. G. Tsouvala
14. *The Symptotic Works*. F. Klotz
15. *Animals in Plutarch*. S. T. Newmyer
16. *Plutarch the Antiquarian*. P. Payen

Part III Plutarch's Biographical Projects

17. *The Lives of the Caesars*. A. Georgiadou
18. *Plutarch's Galba and Otho*. L. de Blois
19. *The Aratus and the Artaxerxes*. E. Almagor
20. *The Project of the Parallel Lives: Plutarch's Conception of Biography*. J. Geiger
21. *Kratein onomatôn: Language and Value in Plutarch*. A. J. Zadorojnyi
22. *Compositional Methods in the Lives*. L. Van der Stockt
23. *The Prologues*. T. E. Duff
24. *Morality, Characterization, and Individuality*. A. G. Nikolaidis
25. *Childhood and Youth*. C. Soares
26. *Death and Other Kinds of Closure*. C. Cooper
27. *The Synkrisis*. D. H.J. Larmour
28. *The Use of Historical Sources*. M. T. Schettino
29. *Tragedy and the Hero*. J. Mossman
30. *The Philosopher-King*. B. Boulet
31. *The Socratic Paradigm*. M. Beck
32. *Fate and Fortune*. F. B. Titchener
33. *The Perils of Ambition*. F. Frazier
34. *Sex, Eroticism, and Politics*. J. Beneker
35. *Philanthropy, Dignity and Evergetism*. G. Roskam

Part IV The reception of Plutarch

36. *The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance*. M. Pade
37. *The Renaissance in France: Amyot*

and Montaigne. O. Guerrier

38. *The Reception of Plutarch in France after the Renaissance.* F. Frazier

39. *The Reception of Plutarch in Spain.* A. Pérez Jiménez

40. *Shakespeare.* G. Braden

41. *The Post-Renaissance Reception of Plutarch in England.* J. Mossman

42. *Plutarch and the Early American Republic.* C. J. Richard.

BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES

AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2010

STEFANO AMENDOLA, SERENA CITRO, CHRISTOPHE CHANDEZON, FRANCO FERRARI, FRANÇOISE FRAZIER, ANGELO GIAVATTO, RAINER HIRSCH-LUIPOLD, DELFIM LEÃO, VICENTE RAMÓN, THOMAS SCHMIDT, FABIO TANGA, ALESSANDRA TENORE, FRANCES B. TITCHENER, ANA VICENTE, PAOLA VOLPE.

VOLUMES REVIEWED IN THIS SECTION

ABBREVIATIONS

- *Ensaaios* = F. G. Cerqueira, M. A. de Oliveira Silva, *Ensaaios sobre Plutarco : leituras latino-americanas*, Pelotas, 2010.
- *L & T* = G. Zanetto & S. Martinelli Tempesta, *Plutarco. Lingua e Testo*, Quaderni di Acme 122, Milano, 2010 — reviewed in *Ploutarchos* n. s. 9 (2011/2012) 94-97.
- *Parallelism* = N. Humble (ed.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*, The Classical Press of Wales, 2010.
- *P. renovado* = A. Pérez-Jiménez (ed.), *Plutarco renovado : importancia de las traducciones modernas de "Vidas" y "Moralia"*, Málaga, 2010.
- *Studies Brenk* = L. Van der Stockt, F. Titchener, H. G. Ingenkamp & A. Pérez Jiménez, *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies devoted to Pr F. E. Brenk by the IPS*, Málaga / Logan, 2010.
- *Tychè et Pronoia* = F. Frazier & D. Leão (éds), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, 2010

R. M^a AGUILAR, «Las almas viajeras (Plut., *De genio Socratis* 591 E ss. y *passim*)», in *Studies Brenk*, 23-30.

La Profesora Aguilar se interesa por el camino seguido por el alma que se ha desprendido de Timarco, comparando este viaje con otros grandes relatos de Plutarco sobre el alma, a fin de detectar los elementos comunes y los nexos de unión entre las distintas almas. (V.R., A.V.)

R. M^a AGUILAR, «La visión del mundo según las revelaciones: *De sera* 563 E-568 A y *De genio* 590 A-592 E», in

Tychè et Pronoia, 3-12.

Comparación de los relatos de sendos viajes al Más Allá, los de Tespesio y Timarco, en cuanto a su forma y contenido: vocabulario y expresiones empleadas, circunstancias vitales y de muerte, experiencias tras ésta, elementos incluidos en cada relato e identificación de los mismos. (V.R., A.V.)

R. M^a AGUILAR, « Plutarque et Euripide. Quelques citations des tragédies perdues », *Ploutarchos* n.s. 8 (2010/2011) 3-12.

Les 59 citations tirées des Incertarum fabularum, souvent connues par lui seul, sont classées selon deux critères : A. En fonction des fréquences : 1) fragments cités 4 fois : fr. 892 K = De aud. poet. 36 F, De stoic. rep. 1043 E, 1044 B et F ; fr. 1086 K = De adul. 71 E, De cap. ex inim. util. 88 D, De frat. am. 481 A et Adv. Col. 1110 E ; 2) fragments cités 3 fois : fr. 941 K = De exil. 601 A, Ad princ. iner. 780 D et Aet. phys. 919 B ; 3) fragments cités 2 fois = fr. 895, 905, 958, 961, 970, 971, 972, 973, 974, 989, 994, 996 et 980 K ; B. En fonction de la consistance : après 980 K (= De sera 556 E et 562 E) exemple de versatilité et d'inconsistance, sont énumérées 1) cit. cohérentes — renforçant la pensée : De aud. poet. 36 F, De exil. 601 A, De adul. 71 E ; — un peu forcées : De cap. ex inim. util. 88 D et De frat. am. 481 A ; 2) cit. très forcée : Adv. Col. 1110 E ; 3) cit. dénonçant l'incohérence d'un adversaire : De stoic. rep. 1043 E ; cit. introductive : Ad princ. iner. 780 D. L'article conclut à la valeur majoritairement décorative de la citation, « conséquence de son goût pour la poésie dans une application de la rhétorique ». (F. Fr.)

- E. ALEXIOU, «Plutarchs *Lysander und Alkibiades* als *Syzygie*: ein Beitrag zum moralischen Programm Plutarchs», *RhM* 153 (2010) 323-352.

À travers une comparaison détaillée, l'auteur montre que les biographies de Lysandre et d'Alcibiade, bien qu'appartenant à des paires de Vies différentes, présentent de nombreuses similitudes, tant positives que négatives, qui font penser que Plutarque a volontairement cherché à mettre en parallèle (ou en contraste) ces deux figures au-delà du schéma habituel des Vies parallèles. Cette mise en parallèle, soutenue par la confrontation historique des deux hommes, porte sur leur nature de « grands hommes », leur caractère ambivalent et contradictoire, leur ambition, leur style de commandement,

leurs succès et leurs échecs politiques, etc. Devant l'inconstance qui se dégage de la personnalité des deux protagonistes, l'idée de classer ces deux biographies parmi les exemples négatifs tels que définis par Plutarque dans le prologue de la paire Démétrius/Antoine, semble tentante, mais l'auteur refuse cette catégorisation en affirmant que Plutarque n'a jamais eu l'intention d'écrire des vies négatives. (T.S.)

- E. ALMAGOR, «The King's Daimon (Plut., Art., 15.7) Reconsidered», in *Studies Brenk*, 31-40.

In a symposium scene in Plutarch's biography of the Achaemenid King Artaxerxes II Mnemon, the host urges his guests to keep their controversy within bounds and "to prostrate themselves before a being referred to as 'the king's daimon.'" "The king's daimon" has generated discussion concerning the identity of this being. Almagor discusses Lily Ross Taylor's theory of a dual identification with the Avestan entity called fravashi and the icon of a half-human figure within a winged disc found in the reliefs of the Achaemenid kings, a second important proposal of a Persian counterpart, Alireza Shapour Shahbazi, the thoughts of the school of H. W. Bailey, those scholars who believe the king's daimon is Ahura Mazda and the weaknesses of these arguments. He lastly asserts that the deity may be Dionysus and not a Persian deity at all and that "Plutarch succeeds in creating a complex being, set between human and divine, and between Greek and barbarian worlds." (F.B.T.)

- S. AMENDOLA, «Il De sera numinis vindicta e gli Adagia di Erasmo da Rotterdam», in *P. renovado*, 77-96.

Il contributo prende in esame i riferimenti al De sera numinis vindicta contenuti negli Adagia di Erasmo da Rotterdam. In particolare, vengono analizzate le traduzioni erasmiane di due pericoli del De sera, riportate negli

interpretamenta degli adagi Aesopicus sanguis e Adonidis horti, mediante il confronto con le versiones latine di Pirckheimer - il quale è in relazione amicale con Erasmo - e Xylander. La panoramica condotta sulle diverse traduzioni umanistiche mostra come - almeno nei passi discussi nel contributo - le interpretazioni del XVI secolo possano fornire elementi non trascurabili per la constitutio textus e per l'esegesi del De sera. (F.T.)

- B. ANTELA-BERNÁRDEZ, «El Alexandro homoerótico: homosexualidad en la corte Macedonia», *Klio* 92 (2010) 331-343.**

Aproximación a la sexualidad de Alejandro Magno, a través de un estudio de diversas fuentes de la Antigüedad, entre las que se encuentra Plutarco, que nos informan acerca de las relaciones íntimas de Alejandro Magno con otros hombres, y partiendo del análisis del valor de la homosexualidad en el ámbito macedonio contemporáneo. (V.R., A.V.)

- P. ASENCIO SÁNCHEZ, «Plutarco en el trienio liberal: una traducción olvidada de la Vida de Teseo», in *P. renovado*, 153-171.**

Se trata de un sugestivo estudio que pretende rescatar las características ideológico-políticas de cierta versión de la Vida de Teseo: la compuesta, muy probablemente, por José Marchena, un clasicista y ardoroso liberal, el cual debió de planear un traducción completa de las Vidas plutarqueas con fines ejemplarizantes para renovación intelectual de la sociedad y para fomento del talante librepensador. (V.R., A.V.)

- G. da Silva BALTHAZAR, «Plutarco e Cleópatra», in *Ensaio*, 293-325.**

Las indicaciones que las fuentes antiguas y modernas (en concreto, Plutarco, Shakespeare y Margaret George) ofrecen sobre la faceta de maternidad en Cleopatra justifican una exposición donde se defiende que la egiptomanía ha potenciado el interés por el mundo

egipcio tanto en el ámbito académico como en el gran público. (V.R., A.V.)

- F. BECCHI, «El redescubrimiento de Plutarco en la edad del Humanismo», in *P. renovado*, 23-38.**

Mediante un trabajo de recopilación erudita, el autor revisa el interés literario de los humanistas italianos por la obra de Plutarco, cuya producción tanto filosófica como biográfica favoreció la consolidación de una cultura humanística y de una nueva conciencia política. Ese conocimiento, que trascendía la mera práctica de la traducción, alentó la funcionalidad didáctico-política en beneficio de una conciencia ética y vivificadora para el individuo en sociedad. (V.R., A.V.)

- F. BECCHI, «“Piacere figlio d'affanno”: Giacomo Leopardi y los filósofos antiguos», in *Studies Brenk*, 41-46.**

Exposición de la admiración de Giacomo Leopardi por la calidad de los escritos platónicos, aunque no estaba de acuerdo completamente con los puntos de vista del filósofo antiguo: en efecto, rechaza su doctrina de las ideas y polemiza contra la doctrina de la inmortalidad del alma. Con todo, la huella platónica en sus Cantos y Prosas resulta mayor y más profunda de lo que a simple vista parece: se presenta clara esa influencia sobre la especulación orgánica de la teoría del placer formulada y reformulada por Leopardi en distintas ocasiones. (V.R., A.V.)

- F. BECCHI, «L'écrit de Plutarque Sur la Fortune: Histoire d'une interprétation», in *Tychè et Pronoia*, 47-55.**

Une lecture précise du petit traité intitulé Περὶ Τύχης (De fortuna) nous interdit de l'interpréter comme une œuvre d'inspiration stoïcienne dans laquelle Plutarque procéderait à une critique de la doctrine péripatéticienne du bonheur en tenant compte de plusieurs sources (Ariston de Chios, Zénon, Chrysippe, Sphaïros, Posidonius). En réalité, la question posée par le philo-

sophe de Chéronée dans ce texte ne se rapporte pas au bonheur; comme cela a été interprété jusqu'à présent, mais concerne la défense de la liberté humaine et notamment de l'autonomie intellectuelle et morale de l'homme contre le déterminisme du Portique, d'après lequel le hasard régit tout. (Published Abstract)

- F. BECCHI, « Posidonios source de Plutarque en matière d'éthique, c'est-à-dire... La théorie des passions psychiques chez Galien et Plutarque », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 13-24.

The great revolution made by the most scientific of the Stoics, Posidonius, is the fact that passions cease to be perversions (διαστροφαι) of reason. But the philosopher of Apamea not only recognizes the existence of passions as natural impulses that find their root in the body, but also admits the existence of psychic passions that acquire pathological character as a result of false judgments and empty opinions and that are the sign of weakness (ὑσθένεια vel ὑπονια) of the soul. And it is this weakness of the soul the cause of the widespread passion that, in the early centuries of the vulgar era, authors with particular force, such as Plutarch and Galen, declare. (Published Abstract)

- F. BECCHI, «L'ira e la debolezza della ragione: emendationes in Plut. cap. ex inim. util. 90 C », *SIFC* 4a s. 8 (2010) 119-124.

Lo studioso avanza una nuova sistemazione testuale per Plut., cap. ex inim. util. 90 C: egli ipotizza una «forte pausa sintattica dopo διαρρέουσιν – facendo di οἶον ὀλισθάνουσι καὶ διαρρέουσιν i verbi reggenti che, per altro, ben si adattano, anche per il senso, ai tre soggetti», e corregge «il tradito θυμοῦ in θυμός, così da farne il soggetto della coordinata ἐπιγίγνεται», come confermato dal raffronto con De cohibenda ira 457B-C. La pericope del De capienda, così sistemata, viene in-

terpretata come segue: «la voce che esce involontariamente e la parola che sfugge dalla chiostra dei denti» e «certe frasi che volano via da sole» scivolano e scorrono via, per così dire, ad animi in preda all'ira quando sono del tutto impreparati; il θυμός nasce in seguito a debolezza, ad un giudizio incontrollato e ad un modo di vita sfrontato». Tale esegesi troverebbe inoltre conferma in una traduzione latina adespota del De capienda ex inimicis utilitate, conservata nel ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 766 (ff. 206r-210v) e databile al XV secolo. (S.A.)

- M. BECK, «Plutarch's hypomnemata», in M. Horster & Chr. Reitz (eds), *Condensing texts—condensed texts (Palinogenesia. Schriftenreihe für Klassische Altertumswissenschaft. Band 98.)*. Stuttgart, 2010, 349-368.

Comme il est désormais bien connu (cf. De tranq. animi 465E-F), Plutarque avait recours à d'abondants recueils de notes (hypomnemata) en vue de la composition de ses œuvres. Cet article s'interroge sur l'origine et le but de cette pratique. Sur la base de déclarations contenues principalement dans le De prof. in virt., l'auteur montre qu'elle répond au modèle éducatif que Plutarque envisage pour l'enseignement philosophique : l'aspirant-philosophe est invité à se constituer, au fil de ses lectures et lors des cours suivis chez son maître, un recueil d'extraits à haute valeur morale qui, par le jeu de l'émulation et de l'imitation, pourront lui servir de guide pratique pour sa vie et son développement personnel. Dans un deuxième temps, l'auteur cherche à savoir si les collections d'apophtegmes transmises parmi les œuvres de Plutarque correspondent à des recueils d'hypomnemata. Sa conclusion est que, si les Apophtegmes laconiens fonctionnent bien comme un hypomnema pour les Vies de héros spartiates (Lycurgue, Lysandre et Agésilas), la collection des Apophtegmes de rois et de généraux ne

peut pas être considérée comme telle, mais dérive elle-même d'une collection plus large qui a servi de source non seulement pour les Vies, mais aussi pour les Préceptes politiques. La dernière section de l'article propose une brève comparaison entre le De cohibenda ira de Plutarque et le De ira de Sénèque pour mettre en évidence les stratégies compositionnelles poursuivies par Plutarque dans l'utilisation de ses hypomnemata. (T.S.)

- J. BENEKER**, «*Aseमतatos or autokrator? Obscurity and glory in Plutarch's Sertorius*», in *Parallelism*, 121-143.
Beneker follows the idea that "informative parallel readings found in other Roman Lives provide the missing insight into the characterization of Sertorius." Plutarch raises many unanswered questions about Sertorius' character by giving "very little direct commentary to help shape the reader's changing view of his hero." Beneker bridges this "narratorial silence" with "comparative readings in the Lives of the other late-Republican statesmen – Lucullus, Marius, Sulla, Pompey, and Caesar – [which] supply the missing commentary." (F.B.T.)
- J. BERGUA**, «*Las traducciones de Plutarco en el Renacimiento europeo: un acercamiento "mediológico"*», in *P. renovado*, 11-22.
Mediante reflexiones de perspicacia metodológica que trascienden el interés por el tema objeto de estudio, el autor facilita un esquema de interpretación novedosa sobre el proceso formal de las traducciones plutarqueas en el Renacimiento y sobre la importancia del 'medio' transmisor; y ello con una sugestiva incidencia en los aspectos materiales, técnicos y sociales, los cuales condicionan indefectiblemente la recepción de los textos y de la cultura. (V.R., A.V.)
- C. BEVEGNI**, «*Poliziano lettore dei Moralia di Plutarco: gli estratti del De garrulitate e del De tranquillitate animi*

nel ms. BNF II I 99», *Stud. Umanist. Picensi* 30 (2010) 191-200.

Il saggio offre una ricca e documentata indagine condotta su dieci excerpta del De garrulitate e del De tranquillitate animi, tutti autografi di Angelo Poliziano, che sono contenuti nel manoscritto II I 99 conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (già Magl. VIII 1388). Attraverso una scrupolosa collazione l'autore mostra in maniera pienamente convincente come il manoscritto di provenienza degli estratti sia un codice Laurenziano, identificabile quasi certamente con il Laur. 80, 5: il testo di tale testimone «diverge da quello degli estratti solo per poche minuzie, tutte agevolmente spiegabili come pure sviste di Angelo, o, in un caso, come un ritocco deliberato (e necessario) di Angelo al testo plutarqueo». L'analisi su questa tranche di estratti plutarchei realizzati dal Poliziano è completata da una esauriente panoramica sulla tipologia e sul contenuto degli excerpta. Dal punto di vista contenutistico la selezione testimonia la molteplicità d'interessi che caratterizza l'umanista: gli estratti infatti contengono a) informazioni biografiche e aneddotiche su personaggi più o meno celebri, b) massime e proverbi, c) curiosità relative a particolari pratiche mediche, d) termini rari e non comuni, capaci di colpire l'attenzione del dotto, che a volte li trascrive a margine, glossandoli in latino. (S.A.)

- A. BILLAULT**, «*Plutarque et la fondation d'Alexandrie (Vie d'Alexandre 26)*», in *Studies Brenk*, 47-57.
Laissant de côté les discussions des historiens sur la valeur documentaire du récit, AB s'attache à en dégager « le sens interne à l'œuvre de Plutarque » et distingue trois dimensions. La dimension historique est en relation avec le merveilleux divin et les signes sur lesquels Plutarque reste très discret (vs Diodore 17. 52, 3-6), mais en insé-

rant dans la même séquence la visite au temple d'Ammon, il dessine, à la première étape de ses conquêtes, la figure du fondateur et souverain désigné par Zeus. La dimension épique est liée au rôle joué par Homère, qui apparaît en rêve à Alexandre : inséré dans un chapitre qui commence par la mention de la cassette de Darius où Alexandre met son exemplaire de l'Iliade (26, 1), ce rêve inscrit la fondation dans une « véritable intrigue homérique qui constitue la trame de l'épisode ». L'importance attachée à la lyre d'Achille (15, 4-5) et son sens permettent de dégager une dernière dimension, tragique, qui ressort aussi de la position de la fondation d'Alexandrie, entre la destruction de Thèbes (11, 4-13) et l'incendie de Suse (38) : dans cette fondation c'est le meilleur d'Alexandre qui s'exprime tandis que les deux autres le montrent parfois « poussé vers le pire par des forces qui le dépassent ». (F.Fr.)

- M. BÖHME, «Plutarch und die attische Demokratie», in Vera V. Dement'eva und Tassilo Schmitt (hgg), *Volk und Demokratie im Altertum*, (Bremer Beiträge zur Altertumswissenschaft. Band 1.), Göttingen, 2010, 149-158.**

S'appuyant principalement sur les Vies « athéniennes » de Plutarque (Thésée, Aristide, Périclès), l'auteur cherche à montrer que, contrairement à l'opinion généralement admise, le Chéronéen ne dresse pas un portrait uniquement négatif de la démocratie, mais qu'il fait une distinction entre une démocratie négative, basée sur le pouvoir de la masse, et une démocratie positive, basée sur le partage du pouvoir entre familles aristocratiques. L'auteur n'y voit pas une contradiction avec la préférence affichée de Plutarque pour un régime monarchique. Au contraire, selon lui, ce double discours de Plutarque sur la démocratie rejoint sa double conception du pouvoir monarchique, qui oppose la monarchie, dans laquelle le bon roi accepte de partager une partie du pouvoir avec les familles aristocra-

tiques, et la tyrannie, basée sur la force et la coercition. À travers ce discours, Plutarque, à l'instar d'autres auteurs de l'époque impériale, peut formuler ses attentes politiques face au pouvoir impérial romain. (T.S.)

- B. BOULET, «The Use of Myths and Superstition in Plutarch», in *Studies Brenk*, 59-64.**

This article addresses issues of myth and superstitious beliefs in Plutarch's works. Boulet asserts that Plutarch was not superstitious, but rather used myth and superstitious beliefs as processes of moral persuasion. Boulet points out that in *On Isis and Osiris*, Plutarch advises Klea to interpret Egyptian mythology allegorically and philosophically, rather than literally. Plutarch also argued that many Greek thinkers used lore as a metaphor for philosophy. The tone in Plutarch's dialogue *On Divine Vengeance* is rhetorical rather than truly philosophical, Boulet states. This is apparent especially in the contrast between Plutarch's assertive tone and his admissions of uncertainty. In the myth of Thespesios, in the last third of the dialogue, Thespesios' soul makes a journey to the afterlife, showing him horrific visions of sinners being punished and less horrific visions of happy, peaceful souls. He awakes at his own funeral, and from that day forward lives a pious life. Boulet closes his argument insisting that Plutarch teaches this kind of virtuous living through the rhetorical usage of superstition. (F.B.T.)

- J. BOULOGNE, « Les fonctions cognitives de la démonologie chez Plutarque », in *Studies Brenk*, 65-84.**

Cette longue étude part de l'opposition entre la nature de bons démons attribuée à Isis et Osiris dans le traité du même nom (27. 361E et 30, 362E) et l'affirmation, dans le *De E*, que le divin exclut par nature toute forme de devenir (20, 393A-B) : l'évolution de la pensée étant exclue pour des œuvres

qui appartiennent toutes deux à la vieillesse, on a mis en avant soit une incohérence due à un flottement sur la question des démons soit l'utilisation d'« une sorte de *dæmon ex machina* » pour sortir de certaines apories. JB propose de reprendre chaque passage ayant trait à la démonologie dans l'œuvre de Plutarque comme « un moment particulier dans une stratégie d'enquête pour laquelle sont mobilisés divers interlocuteurs, qui contribuent, chacun à un niveau différent, mais complémentaire, à la quête de la vérité sur un problème donné ». Suit l'analyse de la paire Dion-Brutus (66-68), du De facie (68-69), du De defectu (70-71), du De Iside (72), du De genio (72-74), cinq textes qui montrent que, « si la démonologie occupe une place non négligeable dans la pensée de Plutarque, nulle part elle ne constitue en elle-même un sujet digne d'un traitement spécifique » (74). La suite s'attache à la valeur classificatoire du concept « qui évite la confusion entre des pans du réel voisins, mais fondamentalement différents » (75), dans le De E (ch. 21) et le De Iside (25, 360D-F). Il permet ainsi « d'explorer les mystères auxquels l'esprit humain est confronté », dans les domaines de l'anthropologie, où intervient le nous-daimon (77-78), de l'histoire, où il s'agit de cerner l'intervention des dieux (78-80), et de la théologie, où la démonologie fait l'objet d'une utilisation réflexive à propos du polythéisme (80-82). La conclusion pose chez Plutarque la croyance en « l'existence d'un lien mystérieux entre l'humain et le divin, un lien auquel il donne volontiers le nom de démonique, et qui postule une continuité rationnelle entre le transcendant et l'immanent, mais dont le degré de rationalité varie en fonction de la présence plus ou moins massive de son contraire » (83). (F.Fr.)

J. BOULOGNE, « Plutarque interprète du mythe de Cronos », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 25-33.

J.B. étudie le mythe conclusif du De facie et l'usage qui y est fait du mythe de Cronos en examinant successivement « la tradition poétique » (26-27), « la correction platonicienne » (27-29), puis « la réécriture plutarquienne » (29-33) qui repose sur une révision et une synthèse de ce que Pindare et Platon disent de Cronos pour l'accorder avec les exigences de sa théologie et de la métaphysique. En résultent les innovations suivantes : création, d'un Au-delà idéal, différent cependant du séjour des Bienheureux ; remplacement des chaînes matérielles par celles du sommeil, sans doute inspiré des théogonies orphiques ; assignation à Cronos d'un don de vision qui en fait « la divinisation d'un nous pur de toute souillure et par là même capable de visions claires et nettes » et conditionne sa fonction dans la structure cosmique – au lieu d'alternances successives, Plutarque conçoit une circulation permanente de la vie entre trois pôles, Terre, Lune et Soleil et assigne le temps qui sépare les deux morts aux démons, dotés d'une triple utilité (assurer le fonctionnement des oracles, veiller à l'ordre moral, apporter le salut aux combattants et aux marins) qu'ils tiendraient de la fréquentation de Cronos, assimilé à une sorte de fontaine de connaissance (944 C-E, qui impliquerait l'étymologie κρόνος / κρουνός de Cratyle 402b). Marquée par l'éclectisme, cette interprétation, qui repose sur une lecture allégorique donnant aux symboles une dimension métaphysique et théologique, pourrait avoir inspiré plus tard celle de Proclus. (F. Fr.)

CHR. BRÉCHET, « L'exégèse chez Plutarque: textes poétiques, textes philosophiques et vérité », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 35-50.

Pour échapper au privilège dont a bénéficié l'interprétation allégorique, avec, pour corollaire, la focalisation sur le mythe, CB propose de « repartir des occurrences des mots de la famille d'exégèse chez Plutarque pour déterminer ce qui, dans son esprit, nécessite

une "explication"... et surtout quel type d'explication » (36). C'est ce qu'il fait dans une première partie sémantique qui lui permet de dégager deux grands domaines, faits religieux et textes, où exégèses et exégètes sont requis, et pour les seconds, deux grands types de textes, poétiques – domaine du grammatikos où se signalent aussi les abus des Stoïciens – et platoniciens. La deuxième partie se concentre sur « un exemple d'interprétation des mythes homériques », donné par le De aud. poet. 19E-20B, tandis que la troisième s'attache à « l'exégèse de Platon telle que la conçoit Plutarque » à partir du De anim. procr., en part. 1012B et D, 1013D, la doxographie du ch. 4 et l'explicitation des principes qui fondent son exégèse en 5. 1013B. La conclusion souligne que, si par bien des aspects, Plutarque commente Homère et Platon de façon comparable, il n'est pas question pour lui d'attendre la même chose des deux œuvres, qui n'entretiennent pas le même rapport avec la vérité : les vers doivent toujours être confrontés « à la vérité, qui leur est extérieure. Loin d'être un commentaire des poètes, le De audiendis poetis apprend avant tout à adopter une attitude critique vis-à-vis d'eux », alors que la vérité se trouve dans le texte platonicien et CB suggère l'existence chez Plutarque d'une « éthique de l'exégèse », celle-ci permettant « non seulement de se confronter à un contenu doctrinal, mais aussi de s'éprouver en tant qu'exégète », de se mettre en accord avec soi-même, Platon et la vérité. (F.Fr.)

- G. BRIZZI, «*"Eloquentia militarium re aut aequavit praestantissimorum gloriam aut excessit"* (Suet. Caes. 55): Cesare soldato», in G. Urso (cur.), *Cesare, precursore o visionario*?, Pisa, ETS, 2010, 85-104.

Alla vigilia della spedizione in Gallia Cesare aveva maturato una lunga esperienza in ambito militare, in aggiunta ad una solida preparazione teorica di re militari, come risulta, tra le fonti,

dal resoconto dettagliato di Plutarco nella Vita di Cesare. G.B. ripercorre le fasi della formazione teorica e pratica del condottiero, considerate fattori imprescindibili per comprendere compiutamente la sua personalità ed i suoi successi. Si segnalano le ampie letture non solo di opuscoli dedicati all'arte della guerra, ma anche di testi filosofici e una solida formazione retorica, oltre ad un costante esercizio fisico. Le missioni in Oriente e in Spagna gli procurarono la possibilità di sperimentare nella pratica le difficoltà del combattimento e del comando, assicurandogli per le imprese future un ricco bagaglio di competenze. Nella guerra gallica Cesare poté dunque fare affidamento sulla pregressa esperienza, ma è da evidenziare che al suo trionfo contribuì anche la situazione di svantaggio in cui versavano i Galli sia per carenze nell'armamento sia per la mancanza di unità e solidarietà tra le varie gentes. È nel corso della guerra civile, nello scontro con eserciti analoghi al suo, che si manifesta maggiormente l'accentuata abilità strategica di Cesare; abilità che si traduce nella repentinità delle azioni belliche e nel ricorso a truppe perfettamente selezionate e addestrate. Dal punto di vista tattico Cesare non apporta innovazioni di rilievo, ma, come sottolinea lo studioso, elemento innovativo e determinante per le sue vittorie fu l'aver conferito autonomia di azione e comando ai centurioni, provenienti dai ranghi dell'esercito, a discapito degli ufficiali di tradizionale estrazione nobiliare. Questo accorgimento aveva certamente alla base motivazioni di matrice politica, ma non è da sottovalutare l'aspetto puramente militare e strategico della scelta, che prelude alla struttura di comando dell'esercito di età imperiale. (S.C.)

- B. BUSZARD, «A Plutarchan parallel to Arrian *Anabasis* 7. 1», *G.R.B.S.* 50 (2010) 565-585.

Buszard addresses directly L. Pearson's 1960 contention that Arrian's summation of Alexander's character was not generated from comparisons nor borrowed, but self-generated. Buszard believes he can identify elements of Plutarch in Arrian, and argues for "strong evidence that Arrian read and used Plutarch, an important discovery both for our understanding of Arrian and for our assessment of Plutarch's posthumous influence". (F.B.T.)

B. BUSZARD, «The speech of Greek and Roman women in Plutarch's Lives», *CPh* 105 (2010) 83-115.

This article surveys speeches by female characters in the Parallel Lives in an effort "to reconcile Plutarch's depiction of these active elite women with his depictions of other women elsewhere in the Lives." He concludes by suggesting that Plutarch has a traditional outlook in that his admiration of women in action is limited to patrician females usually acting on behalf of male relatives. In the end, "Women's normal lives were still subordinate to the needs and ambitions of their husbands and male relatives." (F.B.T.)

R. CABALLERO, «La estructura tripartita del alma de los dioses en la tradición platónica: los tesmimonios de Alcínoo, Plutarco y Plotino», in *Studies Brenk*, 85-110.

Estudio de la exégesis de la tradición platónica sobre la estructura tripartita de las almas divinas, en el que se analiza la interpretación que lleva a cabo cada uno de estos autores, Alcínoo, Plutarco y Plotino: las semejanzas y diferencias que pueden destacarse entre ellos, desde el punto de partida del mito sobre la vida inmortal del alma que expone Platón (Pl. Phdr. 246a-250c), ya que deja abierta la posibilidad de considerar las almas de los dioses, sin mermar su unidad esencial, compuestas de varios aspectos o partes, lo que llevó, en el medioplatonismo, a la configuración de una doctrina de las potencias o δυνάμεις del alma divina. (V.R., A.V.)

R. CABALLERO, «La doctrina de las ἐπελεύσεις y la libertad de indiferencia: de Aristón de Quíos a Arcesilao (Plut. Stoic. Rep. 23, 1045 B-F)», in *Tychè et Pronoia*, 13-37.

Sobre el enfrentamiento entre Crisipo y «algunos filósofos» acerca de la doctrina de las ἐπελεύσεις, en el capítulo 23 de Las contradicciones de los estoicos, propone este estudio atribuir la autoría de dicha doctrina al estoico Aristón de Quíos, de la cual Plutarco nos ofrece una interpretación académica. (V.R., A.V.)

S. S. CALOSSO, «Prácticas de un joven "rhetor"; Plutarco de Queronea y el hábito de comer carne», in *Ensaïos*, 19-36.

Mediante un estilo incisivo y reivindicativo, la autora revisa la consabida diatriba plutarquea en sendos logoi y perfila el carácter estrictamente retorizante del queronense en el abuso de los tópicos acostumbrados. La exposición culmina con una síntesis reflexiva sobre la pertinencia, ayer y hoy, de la ingesta cárnica por parte de los seres humanos. (V.R., A.V.)

P. CARRARA, «Plutarco e i tragici del sec. IV a.C.», in *Studies Brenk*, 111-118.

Plutarco cita il testo di poeti tragici greci del sec. IV solo per un verso di Cheremone e uno di Dionigi I di Siracusa; a questi due passi se ne potrebbe aggiungere un terzo da Timocle ed un altro citato senza nome da Plutarco, ma che Wilamowitz, sulla base di Dione Cassio, assegna a Diogene Cinico (su tale paternità Carrara nutre dubbi). Il verso di Cheremone (TrGF I 2, 71 F 2) è citato da Plutarco come motto iniziale del De fortuna, mentre il verso di Dionigi (TrGF I 2, 76 F4) è menzionato nella Vita di Timoleonte (15, 7) e nella seconda declamazione De Alexandri Magni fortuna an virtute (5, 338C). Un caso problematico è costituito da un passo attribuito al poeta Timocle, citato nella Vita Timol. 36 come abbellimento sentenzioso. Carrara inoltre ricorda che Plutarco cita nel De gloria Atheniensium

(7, 349F) *Astidamante il Giovane, che fu a quanto pare allievo di Isocrate e che godette di una solida fama.* (P.V.)

- A. CASANOVA, «Menander in Plutarch: a conjecture for Eros (fr. 791K.-A.)», in *Studies Brenk*, 119-124.

A discussion of Plutarch's response to and use of Menander's "expertise in the field of love." "He is a specialist and scientific interpreter of Eros: he has attained a fine and correct...understanding of loves physiology, pathology and development." This article particularly features eight verses of Menander's investigation of the causes of falling in love. This includes Plutarch's quotation of them as well as Franco Ferrari's Italian translation, which is analyzed and discussed. Casanova also gives his own English translation of the passage. (F.B.T.)

- A. CASANOVA, «Fortuna e carattere da Menandro a Plutarco- con una nota testuale su alcuni citazioni di Menandro in Plutarco», in *Tychè et Pronoia*, 239-249.

A. Casanova evidenzia come Plutarco, nel contesto di una critica contro gli Stoici e di uno studio della tyche finalizzato ad avvalorare maggiormente le virtù dell'uomo, ritornasse al Peripato e, non per caso, a Menandro, oggetto di numerose citazioni all'interno del corpus plutarcoo proprio per l'influenza esercitata dalla tyche nelle sue commedie. Quindi Casanova si sofferma su due citazioni plutarchee di un medesimo passo del Misoumenos di Menandro, individuando nel primo caso (Fort. Roman. 4, 318CD) un singolare quanto interessante adattamento linguistico, e mostrando nel secondo testo (Q.C. 3,6 - 654D) come talora alcune correzioni apportate dai filologi al testo tradito di Plutarco possano risultare superflue, ininfluenti o errate nell'ambito di un lavoro testuale sempre in fieri e molto complesso. (F.T.)

- A. CASANOVA, «Traduzioni e riusi del Grillo di Plutarco nel Rinascimento fiorentino: Machiavelli e Gelli», in *P. renovado*, 65-76.

L'autore rintraccia possibili echi delle traduzioni latine del Bruta animalia ratione uti (o Gryllus) in due operette del Rinascimento fiorentino: L'asino di Niccolò Machiavelli, poemetto satirico rimasto incompiuto, e La Circe di Giovan Battista Gelli. Se in Gelli il riferimento al dialogo plutarcoo è esplicito, in Machiavelli - che ha l'intenzione di proporre una parodia del viaggio salvifico della Commedia dantesca - non mancano elementi tali da supporre una evidente influenza plutarcoo: in particolare, è da evidenziare come anche nell'Asino sia immaginato un dialogo tra il protagonista, trasformato appunto in un asino, e uno dei maiali della maga Circe. (S.A.)

- A. CASANOVA, « Citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque: texte et interprétation », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 51-66.

La p. 53 présente un tableau synoptique des citations de Ménandre, à partir duquel se distinguent 3 cas : a) les fr. cités deux ou trois fois dans des ouvrages différents ; b) les fr. cités par Plutarque et d'autres auteurs ; c) les fr. cités par Plutarque et retrouvés sur des papyrus. Quelques exemples, qui sont analysés pour illustrer cette typologie et mettre en lumière les variations, permettent aussi de soulever des problèmes d'établissement de texte : a) 606 K.-A = De frat. am. 491 C et De amic. mult. 95 D ; b) 219 K.-A. (7 vers) = De virt. et vit. 100 E (= vv. 4-6) et De tranq. an. 471 B (= vv. 4-7) = Themistios, or. 32, 357 D (= vv. 4-5) ; c) fr. 1 Arnott du Kitharistès, dont P. Turner 5 donne 13 vers = Stobée, Ecl. 4. 33. 13 (= vv. 1-7 sans 5A), le v. 8 étant, entre autres, en Ecl. 4. 34. 54 = De tranq. anim. 466 B (vv. 1-5). Sont encore examinés De adul. 57 A, où trois citations se succèdent et l'ensemble des citations du Misoumenos (= QC 3,

654 D, De Fort. Rom. 318 D, De cup. div. 525 A). *L'étude se conclut par une mise en garde contre les corrections intempestives qui aligneraient le texte de Plutarque sur le texte mieux attesté par d'autres sources.* (F. Fr.)

F. G. CERQUEIRA, «A educação musical nas “Vidas” de Plutarco: identidade e tradição cultural grega no Império romano», in *Ensaio*, 95-147.

When setting up in the Parallel Lives the contrast between the Greek and Roman biographies, Plutarch presents opposite models of identity, verifiable in the sections concerning education: the Greek identity is associated with political virtue and musical education; the Roman is focused on military virtue and does not cover musical education. In this study are analyzed biographies of Romans and Greeks in order to understand how the author reinforces his dichotomous model of Greek and Roman identities, and the role played by musical education in this system. The Greek ideal model is grounded in a cultural tradition, mentioned by Plutarch, in which musical education has a central role, thus reinforcing Greek identity within the Roman imperial world. (D. L.)

I. CHIALVA, «Como una tragedia: historia y pathos en las Vidas de Nicías y Crasso de Plutarco», in *Ensaio*, 149-178.

El conjunto de obras griegas y latinas que han llegado a la actualidad bajo el nombre de Vidas (Bíoi) conforman un género de difícil delimitación para el pensamiento moderno debido a su pluralidad. Las Vidas Paralelas de Plutarco se nutren de variadas fuentes y saberes antiguos para crear una mirada, unificada por la paideia, sobre el pasado griego y romano anterior al Imperio. En las Vidas de Nicías y Craso puede verse, particularmente, el cruce de una doble vía que reconoce sus modelos de escritura tanto en la historiografía de Tucídides como en la tragedia de Eurípides. En la tensión entre

la historia y el páthos dramático, nos proponemos analizar el calificativo de paralelas de estas Vidas en ese doble enfoque común: las analogías de las Vidas como relatos de hechos de sujetos históricos y las Vidas como relatos en sí mismos que dramatizan las acciones según los modelos de la poesía trágica. (Published Abstract)

G. CRESCI MARRONE, «Geografia e geometria della conquista cesariana in rebus et post res», in G. Urso (cur.), *Cesare, precursore o visionario?*, Pisa, ETS, 2010, 105-122.

L'immagine di Cesare e delle sue conquiste, delineata da un lato nei Commentarii, dall'altro nelle epistole ufficiali inviate dal governatore a Roma per la pubblica lettura, mostra chiaramente il ricorso a strategie e fini comunicativi differenti. Nel primo caso Cesare rappresenta se stesso quale dux attento a preservare l'integrità dei confini dello Stato mediante il contenimento delle bellicose popolazioni limitrofe. In alcun modo affiora l'idea di un'azione militare volta al completo dominio dell'ecumene. Di diversa impostazione ideologica dovevano essere le epistole ufficiali dall'aspetto marcatamente propagandistico, come è possibile ricostruire dall'esame di fonti secondarie che conservano memoria dei contenuti di quelle epistole. L'intento di Cesare risiedeva infatti nell'assicurarsi ampio consenso politico a Roma, enfatizzando l'esemplarità delle sue imprese.

Solamente dopo le idi di marzo sembra emergere l'interpretazione delle azioni militari di Cesare in una prospettiva di conquista dell'ecumene. Tale operazione di rilettura può essere verosimilmente attribuita alla fazione cesariana ed in particolare ad Augusto, che mirava a presentarsi come erede ed esecutore del progetto di conquista ideato da Cesare, rimasto sino ad allora incompiuto in ragione soprattutto di una politica interna a lui fortemente ostile. Traccia significativa di questa tradizione è ravvisabile nella biografia plutarchea

di Cesare, ove si legge che la spedizione contro i Parti, da lui programmata ma non attuata, rientrava nell'ambizioso disegno di asservire tutte le terre conosciute all'autorità di Roma. (S.C.)

C. A. M. DE JESUS, «Between Poetry and Science: Plutarch (*De facie* 931 D ff.) on Solar Eclipses», in *Studies Brenk*, 125-136.

Le passage étudié se compose d'une référence à une éclipse récente, puis d'un recours à la tradition littéraire, abondante sur le sujet (931D-E), et enfin d'une explication du phénomène établie ταῖς μαθηματικαῖς ἀκριβείαις (931F-932A). Pour la première sont données la date calculée par les modernes (20 mars 71) et la carte établie par la NASA (p. 136). Pour bien la voir Plutarque devait être en Grèce plutôt qu'à Rome, mais dans les éléments descriptifs qu'il donne, deux sont traditionnels (début à midi in Arch. 122, 3 et Tcd 2, 28, qui fait aussi mention d'un ciel sombre et étoilé), seule la baisse de température (κρᾶσιν en 931E, terme délicat : voir n. 205 de PL. Donini in CPM n° 48) est originale. Sont ensuite examinées les références poétiques – celles à Mimnerme, Cidias et Stésichore sont inidentifiables – et indiquées les dates proposées pour les éclipses, Od. 351-357 (ca - 1178), Archiloque (6 avril - 648) et Pindare (30 avril - 463 ou 17 février - 478) ; cette dernière date aurait permis au poète thébain d'y assister, mais, chez lui comme chez les autres, la description reste topique et il fait de l'éclipse une métaphore du deuil et de la mort. Enfin la synthèse scientifique produite par Plutarque est rapprochée du résumé historique donné par Plinie, HN 2, 9. Est ainsi mis clairement en lumière que Plutarque, au moment de rédiger son dialogue, « could already build on a large quantity of credible theories which he summarises and uses in a very skilful way ». Les propositions faites pour le recours, malgré tout, à la tradition littéraire emportent moins la conviction : Plutarque agirait « in order

to provide his dialogue with an old and functional tradition based on the terror caused by the observation of such a phenomenon », parce que le mélange de science et de mythe, sans oublier un peu de magie, captiverait davantage et peut-être aussi parce que la science ne peut jamais totalement éliminer le sentiment humain d'être sous la dépendance des dieux. Dans ces dernières lignes – qui n'enlèvent rien à l'examen précis qui précède – l'auteur s'écarte de son sujet en passant de la tradition littéraire (poétique) au mythe, lequel dans le *De facie* appartient à la tradition platonicienne et philosophique et joue un rôle important dans l'élaboration de la pensée [cf P. L. Donini infra, et F. Frazier, « De la physique à la métaphysique. Une lecture du *De facie* », RET Suppl. 3, 2014, 243-264]. (F. Fr.)

P. DESIDERI, «Il mito di Alessandro in Plutarco e Dione», in S. Bussi e D. Foraboschi (cur.), *Roma e l'Eredità Ellenistica. Atti del Convegno Internazionale Milano, Università Statale, 14 - 16 Gennaio 2009*, Pisa / Roma, 2010, 19-32.

Dopo una sezione introduttiva (pp. 155-158) in cui si accenna ad una possibile sottomissione della repubblica italica al gran re macedone, documentata soprattutto da fonti greche, ma non taciuta da Plinio il vecchio, Desideri analizza la figura di Alessandro descritta nei quattro λόγοι Sulla regalità di Dione, in cui l'autore adempie alla funzione di "consigliere" del principe. Alla personalità arrogante ed ambiziosa del re macedone dei discorsi I e IV, si contrappone quella positiva del II discorso, in cui viene descritto un giovane Alessandro pienamente legittimato all'esercizio del potere, importante simbolo di propaganda per la politica militare traianea. Una situazione inversa si riscontra nel *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* e nella *Vita di Plutarco*: mentre nell'opuscolo Alessandro incarna il modello del filosofo, nella

Vita, invece, la biografia del macedone si connota di aspetti parzialmente negativi, ripensamento forse dovuto ai mutamenti in cui lo scrittore si è trovato a vivere. Dione e Plutarco hanno interpretato, quindi, la figura di Alessandro alla luce dei problemi politico-culturali più rilevanti del loro tempo. (A.T.)

M. DE SIMONE, «Richiami musicali plutarchei e pseudo-plutarchei negli Adagia di Erasmo da Rotterdam», in *P. renovado*, 97-112.

Attraverso l'esame delle citazioni plutarchee e pseudo plutarchee rintracciate puntualmente nel corpus degli Adagia erasmiani l'autrice dimostra lo stretto legame esistente tra l'Erasmo raccogliitore e commentatore di modi di dire e l'Erasmo studioso e traduttore di Plutarco. A conferma di ciò si pone opportunamente in evidenza come, anche in ambito musicale, i riferimenti a Plutarco negli Adagia compaiono nelle edizioni successive all'Aldina del 1508 e, in particolare, in quella edita presso Froben nel 1515, nella quale è possibile constatare un processo di notevole arricchimento degli interpretamenti dedicati ad Adagi di contenuto musicale: non è di certo casuale che il periodo, che va dal 1508 al 1515, coincida con quello trascorso dal dotto di Rotterdam in Inghilterra, dedicandosi allo studio dei Moralia in vista della realizzazione delle traduzioni latine di numerosi opuscoli del Cheronese. (S.A.)

J. DILLON, «Dion and Brutus adrift in a hostile world», in *Parallelism*, 87-102.

Dillon presents an analysis of Plutarch's treatment of Dion and Brutus in their parallel lives as philosophers on the political front whose virtues pose problems for them as leaders. The major comparison discussed is "that both were by conviction Platonists" and model what Plutarch presents as "the ideal ruler, from a Platonist perspective." Dillon discusses the biographies in-

depth and explores how they reflected on Plutarch's own favorable view towards the Roman Empire and his stance on the philosopher's role in the political sphere. (F.B.T.)

G. D'IPPOLITO, «Plutarco e il mito dell'esule Cadmo», in *Studies Brenk*, 137-142.

I retori antichi distinguevano - ricorda D'Ippolito - tre tipi di exempla, lo storico, il mitologico e il letterario. Alla prima delle due categorie appartiene Cadmo, il cui nome nel corpus plutarcheo ricorre otto volte, per complessivi sei riferimenti (tre volte nel de fluviis 2, 1, 1250C-D; in de gloria Atheniensium 4, 348A, in de Pythiae oraculis 6, 397A, in de animae procreatione in Timaeo 33, 1030A, quest'ultimo contenuto in citazione pin-darica; in Questiones convivales IX 3, 2, 738F; in Vitae decem oratorum 837E a proposito di Isocrate). Un settimo riferimento si legge nel capitolo finale del de exilio (17, 607A-F), ed è proprio qui che il mito di Cadmo ha il maggior risalto, ove si confuta la convinzione che l'esule sia oggetto di ingiurie e dove Cadmo è detto nonno di Dioniso. (P.V.)

G. D'IPPOLITO, «Norma e variazione nella scrittura plutarchea», in *L & T*, 85-112.

Studiando lo stile plutarcheo, l'autore distingue quattro modalità: il genere delle conferenze-lezioni, quello dei dialoghi, quello della narrazione ed infine quello dei commentari e dei trattati grammaticali. A conclusione di un dotto contributo, afferma che «la tassonomia formale più produttiva ai fini di una distinzione linguistico-stilistica nel corpus plutarcheo è su base diamesica». (P.V.)

P. L. DONINI, «Il volto della luna: scienza e mito in Plutarco di Cheronea», *RSF* 65 (2010) 391-422.

In Plutarch's De Facie in Orbe Lunae myth plays throughout a greater more significant role than that which it has, albeit considerable, during the final part of the narration in chapters 26-

30. That is to say, chapter 1 shows that myth even enters the logical and scientific reasoning of the first part of the dialogue and then turns out to be in chapter 21 an indispensable and decisive tool with a view to demonstrating the moon's earthy nature. Thus, both in Syllas' mythical narration in chapters 26-30 and in chapter 21, which quotes the Platonic myth in the Phaedo, myth always has the same function: to suggest (without claiming to give a demonstration) something that logic and scientific rationality are unable to say. (Published Abstract)

T. E. DUFF, «Plutarch's Themistocles and Camillus», in *Parallelism*, 45-86.

Duff considers the Lives of Themistocles and Camillus "as a single, literary text. ... [which], like all Plutarch's Lives ... has much to tell about the mentality of the society from which it emerged and for which it was written ... [this paper] attempts to assess the way in which the Themistocles—Camillus would have been approached and understood by its original readers." Duff highlights "a common set of moral-political concerns [which] runs across both Lives" and asserts that "a syncretic reading of the Themistocles—Camillus also brings out clearly the moral and political superiority of Camillus" although it also "underlines the similarities" of these leaders while exploring "the different histories and cultures of Athens and Rome." (F.B.T.)

T. E. DUFF, «Linguaggio della narrazione in Plutarco», in *L & T*, 207-224.

Timothy E. Duff discute sull'atteggiamento di alcuni traduttori delle Vite Parallele inclini ad aggiungere nelle loro versioni elementi di 'narratività'. Questo è dovuto alla loro tendenza a «sostituire alle connessioni intratestuali logiche quelle di tipo cronologico, di tramutare in sequenze narrative gli elementi che compongono lo scenario di sottofondo e di perdere di vista il centro focale posto sull'individuo, che è la

caratteristica propria delle Vite». Lo studioso dimostra quanto affermato con l'analisi puntuale di alcuni passaggi delle Vite. (P.V.)

M. DURAN-MAÑAS, «Las mujeres en la Vida de Pericles», in *Studies Brenk*, 143-162.

Análisis de cómo percibe y presenta Plutarco la información sobre el pasado que llega a sus manos mediante la exposición de la relevancia y función del papel de las mujeres en el contexto literario de la Vida de Pericles. Estas intervenciones femeninas, que coadyuvan a la caracterización del personaje biografiado, se estudian en dos grupos: las mujeres del entorno de Pericles y las de su rival Cimón. (V.R., A.V.)

M. DURAN-MAÑAS, «Le monde des rêves à l'époque hellénistique dans les Vies et les Moralia. Étude sur le vocabulaire et la pensée de Plutarque », in *Tychè et Pronoia*, 121-138.

L'étude de l'influence que peuvent avoir les rêves et leur interprétation sur le déroulement de l'histoire s'appuie sur une étude sémantique précise des emplois de *ὄνειρος*, *ὄναρ*, *ἐνύπνιον* et *ὑπνος* (tableaux détaillés pp. 124-125) et du sens de chacun des termes. À partir de là, M.D-M propose une typologie des valeurs que peuvent prendre les rêves en fonction du propos biographique de Plutarque : valeur étiologique (ex. De Is. 361F-362A), valeur de conseil ou de prémonition (ex. Alex. 2, 4, Cleom. 7, 3-5), valeur psychologique (ex. Pyrr. 11, 3-7), valeur manipulateur (ex. Eum. 13, 5; Sert. 11, 7, utilisation expliquée in De genio 580A, et circonspection du philosophe justifiée par la vision métaphysique du De sera 566C). Enfin les réserves de Plutarque lui-même et la fragilité de l'interprétation des songes sont montrées à travers Alex. 18, 6-8, De superst. 165e-166A, QC 631A-631B, De aud. 38F-39A. La dernière section de « conclusions » (p. 135), comme l'annonce ce pluriel, reprend avec beaucoup de netteté l'importance historique des rêves et la position de Plutarque, opi-

nion du philosophe et utilisation par le biographe. (F.Fr.)

- M. DURAN-MAÑAS, « Hérodote et Plutarque: l'histoire d'Arion », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 67-80.

La comparaison suivie de Hdt 1, 23-24 et Conv. Sept. Sap. 160 E-161F s'attache à préciser le degré de dépendance de Plutarque par rapport à l'historien : ce qui revient à mettre au jour, à travers divergences, ajouts et suppressions, les caractères propres au Chéronéen, qui tout à la fois adapte la légende à ses propres convictions et remanie divers thèmes delphiques. (F.Fr.)

- M. DURAN-MAÑAS, «Influencia aristotélica en los sueños de las *Vidas plutarqueas* de Alejandro y César», *CFC(G)* 20 (2010) 231-246.

Adoptando como referencia ejemplar las biografías de Alejandro y de César, la autora revisa el interés histórico-antropológico de los ensueños y analiza la interpretación aristotélica de los mismos. Así las cosas, el escepticismo de Aristóteles sobre el origen divino de los sueños y la negación de su carácter premonitorio (hechas las salvedades) para los seres humanos conduce a un estudio del campo semántico de lo onírico aplicado a las mencionadas semblanzas plutarqueas. (V.R., A.V.)

- J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «Héroes, enigmas y edad de los démones, de Hesíodo a Plutarco», in *Studies Brenk*, 163-176.

Semejanzas y diferencias entre las citas de las obras conservadas completas de Hesíodo y las de las obras fragmentarias que se le atribuyen. Estas últimas son citas heroicas y de contenido gnómico teñido de cierto barniz enigmático. Dada su escasez no puede ilustrarse el manejo de esta técnica retórica en la misma medida que respecto de las citas de obras conservadas. Sin embargo, puede apreciarse en principio una gran similitud en cuanto a extensión, literalidad, adaptación parafrástica y

fórmulas de citación. (V.R., A.V.)

- F. FERRARI, «Provvidenza platonica o autocontemplazione aristotelica: la scelta di Plutarco», in *Studies Brenk*, 177-192.

Il saggio si propone di dimostrare che, a differenza di quanto credono alcuni studiosi, Plutarco non adottò affatto la concezione aristotelica secondo la quale il dio supremo pensa se stesso (ed eventualmente anche le idee, le quali sarebbero dunque "pensieri di dio"). La dottrina della riflessività del pensiero divino, cioè la concezione del dio che pensa se stesso, attestata in qualche forma nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele, venne senza dubbio ripresa da alcuni autori platonici del II secolo d.C., come Alcino e probabilmente anche Numenio. Essa tuttavia non si trova formulata nelle opere conservate di Plutarco, e in effetti contraddice alcuni importanti postulati filosofici da quest'ultimo assunti. In particolare, l'idea che il dio supremo pensi se stesso confligge con il principio, per Plutarco assolutamente fondamentale, della provvidenza divina, la quale si esercita attraverso il logos. La posizione di Plutarco emerge in modo chiaro in Def. orac. 426 D, dove Lampria respinge esplicitamente la dottrina secondo cui Zeus rivolge lo sguardo a se stesso. Se dio è pronóia kai logos, allora la sua attività non può essere riflessiva, ma si indirizzerà al cosmo e agli uomini, come si afferma all'inizio del De Iside. Anche la concezione delle idee come pensieri di dio viene respinta da Plutarco, perché confligge con i principi fondamentali del provvidenzialismo platonico contenuto nel X libro delle Leggi. (F.F.)

- F. FERRARI, «La costruzione del platonismo nel *De E apud Delphos* di Plutarco», *Athenaeum* 89 (2010) 71-87.

Il saggio si propone di dimostrare, riprendendo i risultati ai quali l'autore era pervenuto nella monografia del 1995, la collocazione strategica del De E nell'ambito della produzione filo-

sofica di Plutarco. In questo dialogo Plutarco prende esplicitamente posizione nei confronti della mantica, della religiosità delfica, della filosofia stoica e dell'aritmologia pitagorizzante, sviluppando nel discorso finale di Ammonio una metafisica di stampo platonico, la quale rappresenta il centro di orientamento del suo stesso pensiero filosofico. (F.F.)

F. FERRARI, «Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo», in A. Neschke-Hentschke (hrsg), *Argumenta in dialogis Platonis* 1., Basel, 2010, 51-76. L'articolo ricostruisce l'insieme delle strategie che i filosofi medioplatonici adottarono al fine di ri-costruire il sistema del platonismo. Autori come Eudoro, Plutarco, Attico, Albino, Alcinoo, Numenio, Apuleio, Massimo di Tiro, Calveno Tauro ecc., pur con obiettivi ed esiti differenti, si impegnarono nel tentativo di attribuire a Platone un sistema filosofico unitario, coeso, coerente e compatto. Tra le principali strategie ermeneutiche chiamate in causa si possono ricordare l'interpretazione ek prosopou, la classificazione per carattere dei dialoghi, il principio sistematico, la norma che invita a chiarire Platone attraverso Platone (Platonem ex Platone saphenizein), e perfino la manipolazione in usu citandi. Il processo di sistematizzazione del platonismo prese forma soprattutto in opere di carattere esegetico, come il *De animae procreatione* in Timaeo e le *Quaestiones platonicae* di Plutarco, il *Commento alle parti mediche* del Timeo di Galeno, il *Commento al Timeo* di Calveno Tauro. (F.F.)

J. R. FERREIRA, «Homère dans les *Quaestiones conuales* », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 81-90.

Dans les QC, non seulement l'Iliade et l'Odyssée fournissent le thème de sept questions (II 5, V 4, 8 et 10, VI 9 et IX 4 et 13), mais elles viennent aussi à l'appui de la conversation et du raisonnement (717 E, 741 D, 745 D ou 730 C ou encore

617 E et 645 A examinés un peu plus en détail). L'examen qui suit exclut allusions, imitations et paraphrases pour s'attacher aux citations exactes, explicitement identifiées ou non par l'auteur. Si la référence au Poète reste le procédé le plus courant, 25 cas y échappent (par ex. 615E), mais le contexte peut aider à l'identification (cf I 6, 624E et III 6, 655A). Partout le Poète apparaît comme une autorité : sont cités à l'appui trois exemples de garantie scientifique (I 9 et ζ 59 et 226 à propos de la meilleure eau, douce ou salée, pour la lessive ; III 10 et Ψ 190-191 pour l'effet des rayons du soleil ; VIII 9 et θ 299, pour montrer qu'Homère connaissait déjà lèpre et hydrophobie). Sont ensuite relevés des cas où le sens est gauchi (II 5 et V 4), puis les cas où les citations présentent des variantes textuelles par rapport à la tradition homérique (675A, 714A-B et C, 747 D-E). (F.Fr.)

M^a D. C. FIALHO, «The Interplay of Textual References in Plutarch's *Life of Phocion*», in Tychè et Pronoia, 195-205 [repris in *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 91-102].

This article argues that the "anticipated synkrisis" of the Phocion/Cato the Younger pair should be examined carefully in light of the author's narrative strategy. Looking at both macrotext and hypotext, it becomes clear that Plutarch prefers Phocion, partly at least because of the latter's consistency of character, even when it leads to his mistreatment by demagogues, and ultimately his death. (F.B.T.)

F. FRAZIER, « Quand Plutarque actualise le mythe d'Er. Delphes, la Justice et la Providence dans le mythe de Thespésios (*De sera* 22. 563 B- 33. 568 A) », in *Studies Brenk*, 193-210.

Applicant à Plutarque la tendance actuelle des spécialistes de Platon à lire ses mythes en contexte et à en souligner la valeur « synoptique », l'étude s'attache

à montrer, d'abord comment le mythe de Thespésios constitue « l'aboutissement de la discussion » (194-197) en reprenant rapidement mouvement et thèmes de la discussion antérieure ; la figure même de Thespésios, bien mieux dessinée que celle d'Er, celle d'un « coupable qui s'amende » (197-199), s'inscrit parfaitement dans la thématique de l'œuvre. Dans ce cadre, Plutarque s'attache d'abord à donner un caractère très « visuel » à « la manifestation de la vérité des âmes » (199-202) qui avait été dérobée au regard durant la vie terrestre, avant d'insister sur le changement (autre thème important de la discussion) qu'implique l'application de la justice, entendue comme « traitement d'une âme malade » (202-205). Reste à expliquer la géographie céleste qui se développe à partir du ch. 27 (205-208) : plus délicat à interpréter, ce passage est « peut-être aussi le plus révélateur de l'appropriation par Plutarque du matériau mythique platonicien » (205). Il témoigne de la nécessité à ses yeux de replacer la rétribution dans un vaste espace métaphysique et cosmologique où s'éclairent, autant qu'il est possible, les relations du sensible et de l'intelligible ; à travers la mention des oracles, est rappelé l'ensemble de l'action de la Providence sur le monde humain, dont la justice n'est qu'un aspect, et dans cette relation entre divin et humain, Apollon et Delphes, mentionnés dans le logos (17. 560C-D) comme dans le mythos (29. 566C-D), jouent un rôle non négligeable. (F.Fr.)

F. FRAZIER, « La marche du monde et les incertitudes de la Tychè », in *Tychè et Pronoia*, III-XXIII.

L'introduction au volume consacré à Tychè et Pronoia s'attache à clarifier les notions mises en discussion et à dépasser les analyses justes, mais partielles, qui ont pu être données par S. Swain, F. Becchi et D. Babut (p. IX-XI) afin d'« esquisser une vision plus globale et dégager quelques grandes lignes de force pour mieux cerner la manière dont

les concepts de τύχη et de πρόνοια sont utilisés dans la marche du monde » (XI). La lecture proposée prend en compte non les genres littéraires, mais les problématiques philosophiques : au niveau métaphysique, τύχη et πρόνοια sont les deux principes opposés auxquels peut être imputée l'organisation de l'univers et renvoient à la réflexion sur la cause finale ; dans le monde humain, au niveau éthique, τύχη et ἀρετή apparaissent comme les facteurs essentiels de l'action morale individuelle et la πρόνοια, comme intervention divine, n'apparaît qu'une fois dans les Vies, dans une discussion entre le héros et le péripatéticien Cratippe de Pergame [Pomp. 75, 4-5] ; c'est dans ce même monde que se pose, dépassant le niveau individuel, la question d'un hypothétique « sens de l'Histoire », qu'il faudrait réexaminer, en liaison avec l'hypothétique existence d'une « philosophie de l'histoire » chez Plutarque. (F. Fr.)

F. FRAZIER, « Le De sera, dialogue pythique: Hasard et Providence, Philosophie et Religion dans la pensée de Plutarque », in *Tychè et Pronoia*, 69-91.

This reconsideration of the structure of the *De sera* focuses first on the major opposition of Tyche and Pronoia : anti-epicurean trend, Academic eulabeia and intensive use of eikos characterize a methodical and consistent reflexion, very far from being « a jumble of disordered remarks » — a tentative analysis of the composition is given in appendix. It proceeds to a second couple of terms, not opposed as are Tyche and Pronoia, but complementary, Philosophy and Religion, that allow to read the *De sera* as a Pythian Dialogue: already in the logos, — especially through what I would call the « Delphic proof » of the immortality of the soul —, but foremost in the celestial description of the mythos, Plutarch shows how much he is concerned with saving both (philosophical) transcendence and (religious) relations between men and God.

(Published Abstract)

- F. FRAZIER, « Histoire et exemplarité : les 'hommes de Plutarque' », in J. Dagen & A.-S. Barrovecchio (eds), *Le Rire ou le Modèle ? Le dilemme du moraliste*, Paris, 2010, 21-37.

Si les Vies parallèles regorgent incontestablement d'exempla historiques, l'auteur s'interroge toutefois sur le sens de l'exemplarité de ces « hommes de Plutarque » (selon l'expression souvent rencontrée à propos des héros de Plutarque). Elle rappelle tout d'abord que la notion de bios, en grec, ne désigne pas simplement la biographie d'un personnage, mais qu'elle se rapporte bien plus à un mode de vie et que les Vies de Plutarque ont pour but la « manifestation d'un caractère » (Alex. 1.2). Passant en revue les diverses préfaces « théoriques » qui parsèment les Vies, elle met en évidence la relation de familiarité qui unit Plutarque à ses héros et qui le conduit, à travers une certaine « intériorisation » de ses personnages, à rechercher pour lui-même et pour son lecteur le progrès moral et le travail sur soi, dans l'idée, fondamentale pour Plutarque, que la nature humaine est imparfaite, mais perfectible. La traduction littéraire de cette intériorisation se manifeste par une grande attention portée à la particularité de chaque vie et par l'élaboration de scènes frappantes, caractérisées par une grande plasticité, ainsi que par le recours à une écriture « séquentielle » qui, plutôt que de peindre un héros exemplaire, privilégie la description de moments exemplaires, souvent relativisés dans le contexte de la Vie par l'évocation des faiblesses tout humaines des héros. Ainsi, « les hommes de Plutarque » ne sont pas des exemples incarnés, ni ne représentent des types figés (par ex. Alcibiade le Flatteur, Alexandre le Irascible ou Nicias l'Irrésolu), mais leur exemplarité est plus nuancée, plus complexe et, somme toute, plus humaine et plus pro-

che de la vraie vie. Ce sont certes de grandes figures, incarnant un idéal de civilisation, mais dotées d'une grande humanité qui les rend accessibles aux lecteurs. (T.S.)

- F. FRAZIER, « Bios et Historia. À propos de l'écriture biographique dans les Vies Parallèles de Plutarque », in M.-R. Guelfucci (dir.), *Jeux et enjeux de la mise en forme de l'histoire*, D. H. A. Suppl. 4. 1, 2010, 155-172.

This paper begins with some considerations, first reminding the reader of the specificity of the Greek notions of historia and bios, before scrutinizing what four ancient authors tell us about the ἀναγραφὴ τῶν βίων —the phrase appears in Polybius X 21, Diodorus X 12, Philo, De praemiis 2 and, last, in Plutarch, Tim. 15, who insists as a biographer on the ἐμφασις ἡθους. It then focuses on Plutarch and highlights the major importance of personal relationship established as well between hero and reader as between biographer and “biographed”. The (modern) notion of “active reading” has recently been used in Plutarchan studies, especially for the Table Talks: it also applies to the Lives, but the ancient practise of “Spiritual Exercises” may well prove to be more illuminating. Keeping company with glorious heroes, perceiving them as friends and guests, and observing them at once admiringly and sympathetically, Plutarch endeavours to capture and describe the uniqueness of each factual experience. Lastly, an example of the complexity of Plutarch's biographical writing is given with a study of the rather enigmatic narration of Caesar's murder: (Published abstract) — l'article figurera en appendice dans la seconde édition de Morale et Histoire dans les Vies Parallèles de Plutarque, à paraître.

- J. GEIGER, «Plutarch, Dionysus, and the God of the Jews Revisited (An Exercise in Quellenforschung)», in *Studies Brenk*, 211-220.

This article argues that in the Roman Empire, familiarity with Jewish religious practices was limited, along with awareness of the Hebrew Bible, and that Plutarch seems like no exception to this rule. Geiger then amends his statement, arguing that Plutarch did seem to have more familiarity with Jewish practices than most authors, and discusses a number of references to Jewish practices that seem to be unique to Plutarch. For example, Plutarch mentions a prohibition on consuming the flesh of hares, along with pigs. Geiger states that Plutarch's awareness of Jewish dietary laws beyond pork restrictions is unique. Geiger also asserts that Plutarch was alone in referencing the Feast of Tabernacles, the Levites, drinking wine on the Sabbath, the garments worn by the High Priest, and the prohibition of using honey on sacrifices. Geiger then goes on to discuss whether Plutarch's source Jewish or Greek, and if it was a Greek source, can it be identified. Geiger closes his argument stating that it is likely that Plutarch's source for Table-Talk was Hecataeus because it is far less likely that Plutarch sourced some unknown author on the Jews this once and never mentioned him elsewhere. (F.B.T.)

A. GEORGIADOU, «Plutarch's Amatorius: towards a reconstruction of a cult of Eros», in *Studies Brenk*, 229-254.

"Plutarch's Amatorius provides an appropriate case study for a combined content-oriented reading and a 'contextual approach,'" which Georgiadou uses "to explore the interweaving of the dialogue's dramatic perspectives and 'ritual patterns' in order to recover some of the aspects of the little known theatrical and religious aura of the festive events that took place at Thespiai in the 2nd Century CE." She argues "that what remains 'unsaid' and 'unrecorded' in the Amatorius with respect to the Thespian festivities in question may, in fact, reveal more about 'authorial' intentions and dilemmas than what is actually

uttered.'" She comes to the conclusion that it is "plausible that a popular festival in honour of Eros, like the one at Thespiai, would have furnished an appropriate environment for public celebration of a highly ritualized social experience, such as the males' or the females' passage into adulthood and married life, and also of various forms and expressions of eros." (F.B.T.)

R. GIANNATTASIO ANDRIA, «Il traduttore delle Vite e i problemi del testo», in *L & T*, 225-246.

Rosa Giannattasio Andria discute i vari problemi che si devono affrontare nella traduzione delle Vite di Plutarco e non solo. Importante è indagare le caratteristiche dello stile e della lingua di Plutarco anche nell'ambito più ampio dell'età in cui egli vive: Giannattasio Andria esamina in tale prospettiva alcuni passi sia delle Vite che dei Moralia. (P.V.)

H. GÖRGEMANNS, R. HIRSCH-LUIPOLD, «Plutarch und die Musik», in S. L. Sorgner und M. Schramm (hgg.), *Musik in der antiken Philosophie. Eine Einführung*, Würzburg 2010, 249-255.

Dem Format des Bandes entsprechend steht am Anfang eine allgemeine Einführung in Leben und Werk des Autors. Bei einem anschließenden Durchgang durch die wesentlichen Stellen zur Musik im Werk Plutarchs erscheint die Musik als selbstverständliches Bildungsfach, wird aber zugleich vielfach als Bild verwendet. Dabei hebt Plutarch jeweils ihre die Philosophie unterstützende, ethisch mässigende Rolle heraus. Insbesondere die Harmonie spielt in ihrer kosmischen wie ethischen Qualität eine zentrale Rolle. Während Plutarchs Äußerungen wenig direkte Nachwirkung gehabt haben, gilt dies umso mehr von der unechten, aber musikgeschichtlich gehaltvollen Schrift *De musica*, die abschließend diskutiert wird. (R. H-L.)

A. GOSTOLI, «Agoni poetico-musicali nel De musica attribuito a Plutarco», in

D. Castaldo (cur.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica. Atti del IV convegno internazionale di Moisa, Lecce, 28 - 30 ottobre 2010, Galatina, 2012, 139-148.*

Il saggio si sofferma sui frammenti di Eraclide Pontico e Glauco di Reggio trasmessi dal De musica pseudo-plutarcheo e contenenti notizie relative ai vincitori negli agoni musicali. Proprio l'utilizzo di fonti così autorevoli rendono l'operetta un documento di primaria importanza per la ricostruzione sia delle forme poetiche sia della storia della musica della Grecia antica. (S.A.)

D. GRANINGER, «Plutarch on the evacuation of Athens (Themistocles 10.8-9)», *Hermes* 138 (2010) 308-317.

Graninger argues that "Plutarch's description of the evacuation of Athens before the battle of Salamis at Themistocles 10.8-9 is suggestive of Thucydides' account of the departure of the Sicilian expedition". The author compares closely the texts of the two authors, and provides a thoughtful discussion of the ways in which Plutarch "uses" Thucydides, both in the Lives vs. Moralia, and in different Lives. (F. B.T.)

C. GROSSEL, « La 'suavité du langage': la qualité poétique de γλυκύτης et ses prolongements éthiques chez Plutarque », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 103-116.

While numerous and valuable studies have investigated the quality of πραΰτης ('mildness'), which proved to be characteristic of the Plutarchean heroes' ethical stance, as regards the friend, it seems that Plutarch would rather talk about his γλυκύτης (cf. 67B). A brief survey of the semantics of γλυκύτης/γλυκός throughout Plutarch's Moralia will provide the background against which a cross-examination of de Audiendis Poetis and De Adulatore et Amico, one treatise of poetic hermeneutics and the other of parenetics, may be attempted. In De Adulatore et Amico, indeed, poetic quotations, from Euripides,

Homer, and Hesiod, in particular, which have been subject to an acute reading by Plutarch, and woven into his own text, are of great use to illuminate what the speech of a friend to his friend should be. [Published abstract]

O. GUERRIER, « Le 'miroir' de Plutarque à Montaigne », in J. Dagen & A.-S. Barrovecchio (eds), *Le Rire ou le Modèle ? Le dilemme du moraliste*, Paris, 2010, 39-55.

O. G. part de la constatation que « nos habitudes de lecture tendent à mettre l'accent sur la réception et l'effet à créer chez autrui davantage que sur les enjeux réflexifs de la production », lesquels sont au contraire consubstantiels aux Essais, et il en tire les conséquences : « à considérer [...] l'exemple selon une logique rhétorique ou démonstrative, on laisse le plus souvent de côté ce qui se joue en contre-champ de sa sélection et n'est d'ailleurs pas toujours explicitement formulé, on se polarise sur la partie émergée du texte avec des outils tout prêts, au risque d'escamoter l'activité souterraine et parfois silencieuse qui explique le prélèvement d'un passage et ses répercussions sur ce qui l'environne, et qui n'est rien d'autre que le travail de la pensée » (c'est moi qui souligne). Dans cette analyse de l'« essai » et du rôle structurant qu'y joue la métaphore du miroir, OG remet en perspective pour son propos les textes analysés dans le même volume par F. Frazier (Alex. 1, 1-3 et surtout la préface de Aem. : pp. 41-43) auxquels est ajouté De prof. in virt. 85 a-b : exemple du dialogue fécond entre antiquisants et spécialistes de la Renaissance (pp. 43-45). L'analyse part ensuite du chapitre « De l'institution des enfants », puis souligne, à propos du chapitre « Des livres » et l'éloge de l'histoire qui y est fait, la part prise dans ce jugement par Plutarque, chez qui, comme chez Diogène Laërce, « Montaigne goûte avant tout une attention à "ce qui part

du dedans”, à “la fortune et la vie” des grands hommes » (47) : occasion de revenir sur l'hypothèse, hâtive, qui ferait de la Vie un modèle de l'essai (pp. 47-48). Dans la démarche propre à l'essai, la métaphore du miroir et l'effort de déchiffrement personnel qu'elle implique peuvent avoir leur part : OG met ainsi en regard les confidences de Montaigne sur sa « complexion studieuse », sur l'effort de connaissance de soi, et la démarche de Plutarque. Sont enfin examinés « les visages que prennent ces répercussions en l'âme du scripteur » (pp. 49-54). (F. Fr.)

J.-P. GUILHEMBET, « Entre Grèce et Rome, réflexions de Plutarque sur les dirigeants antiques et leur domicile: fondateurs, législateurs et refondateurs », in **M. Blandenet, C. Chillet & C. Courrir** (éds), *Figures de l'identité. Naissance et destin des modèles communautaires dans le monde romain*, Lyon, 2010, 227-245.

L'auteur s'intéresse à l'émergence de normes du bon usage de la résidence urbaine. Le propos permet de revenir sur l'idée d'une absence de séparation entre public et privé, entre *idia* et *démosia*, cette fois-ci dans les cas des dirigeants romains. Pour le chef politique, il est important de laisser son domicile ouvert et sa maison ne saurait être architecturalement barricadée, ce qui traduit le pouvoir tyrannique. Le rapport avec le domicile est donc révélateur du rapport avec le peuple et la politique. On remarque aussi que chez Plutarque, il n'y a pas de distinction entre une manière grecque et une manière romaine d'habiter la ville. Pour mener sa démonstration à bien, J.-P.G. utilise essentiellement la Vie de Publiola, où Plutarque démontre une fois de plus son excellente connaissance de la topographie romaine. Elle est intéressante dans la mesure où Plutarque donne de l'importance à une figure mineure de l'histoire romaine. L'article se conclut par un choix des passages intéressant le sujet. (C.C.)

N. HUMBLE, «Parallelism and the Humanists», in *Parallelism*, 237-265.

Humble addresses the continued popularity of the Lives in relation to their parallel construction, which has come to be disregarded in many publications of Plutarch's biographies. She questions “when and why the parallel aspect – central to Plutarch's conception of his project – came to be regarded as unimportant” starting with “when the works were re-introduced into the West by Byzantium.” Her focus is on the Italian humanists “because they do show the greatest and most sustained interest in the Lives, and their Latin translations became standard works themselves.” This essay is broken into the following sections after the introduction: Transmission, Translation history of the Lives, The influence of Chrysoloras, Explaining translations of pairs of Lives, Beyond Chrysoloras, and Conclusion. (F.B.T.)

A. IBÁÑEZ-CHACÓN, «Sobre las fuentes verídicas de los *Parallela minora* (1): Partenio de Nicea», *REA* 112 (2010), 55-63.

En sus *Parallela minora*, el Pseudo-Plutarco manifiesta el seguimiento de ciertas fuentes que, convenientemente estudiadas, revelan un juego entre ficción y realidad del autor, quien incidentalmente se nutre de las fuentes citadas, en otras ocasiones no. Por cuanto concierne al texto XXI, puede detectarse efectivamente la procedencia del relato merced a Partenio de Nicea, con diferencias explicables por la utilización de una fuente intermedia. (V.R., A.V.)

H. G. INGENKAMP, «*De E apud Delphos* 1894 und 1894: ein Disput um den besten Text», in *Studies Brenk*, 265-282.

In einem Vergleich der fast zeitgleich erschienenen Ausgaben von Bernadakis und Paton zu *De E apud Delphos* arbeitet Ingenkamp die Stärken und Schwächen beider Ausgaben heraus und diskutiert detailliert eine Reihe

kniffliger textkritischer Einzelprobleme. (R. H.-L.)

- H. G. INGENKAMP, «*Chresthai tois parousin*. La vita di Bernardakis per Plutarco. Trattati generali ed elementi di dettaglio», in *L & T*, 189-205.

Un'analisi puntuale dell'editio minor di G.N. Bernardakis - del quale il volume include un breve ma vivido schizzo biografico ad opera del nipote Panagiotis Bernardakis, «A Brief Introduction to the Life of G.N. Bernardakis» (173-188) - è al centro del lavoro di H.G. Ingenkamp. Lo studioso sottolinea i problemi che un editore deve affrontare allorché non abbia tutte le informazioni necessarie alla sua edizione critica: questo fu il caso di Bernardakis che, comunque, si convinse, dopo aver dato "uno sguardo all'edizione di Paton 1893, che nel costituire il testo plutarcheo, non avrebbe potuto subire una sconfitta da parte di un metodo quale che fosse"; in secondo luogo, poi, era certo di essere lui ad "avere orecchio" per Plutarco. (P.V.)

- K. JASON, «*Conversational and Citational Brevity in Plutarch's Sympotic Questions*», in M. Horster and Chr. Reitz (eds), *Condensing texts—condensed texts*, Stuttgart, 321-348.

Dans cet article clair et bien structuré, l'auteur s'interroge sur la concision qui caractérise les conversations et les citations rapportées dans les Propos de table (Quaest. conv.) de Plutarque. Après avoir rappelé que la concision est une caractéristique essentielle du banquet depuis l'époque archaïque, il montre que les Propos de table s'insèrent parfaitement dans cette tradition, au contraire des Deipnosophistes d'Athénée, nettement plus prolifiques. L'importance de la concision dans les conversations est théorisée par Plutarque dans son traité Sur le bavardage (De garrul.). Elle présente une fonction sociale de respect du convive, comme l'auteur l'illustre à partir

d'exemples tirés des Propos de table. À partir du De audiendis poetis, l'auteur montre qu'une conception similaire sous-tend la concision dans les citations et que celles-ci introduisent, dans les Propos de table, un esprit de communauté parmi les convives, basé sur des valeurs morales communes et une réappropriation du passé. La concision joue ainsi un rôle à la fois moral, éducatif et social dans l'univers du banquet. (T.S.)

- A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, «*Embaucadores y falsos adivinos en Oráculos de la Pitia 407 B-C*», in *Tychè et Pronoia*, 109-119.

En opinión de Plutarco no es la forma prosaica de las respuestas oraculares la responsable de su falta de credibilidad, sino que ésta se debe a determinados individuos ajenos al templo, quienes, por intereses personales, han deteriorado la imagen del santuario delfico y la de sus profesionales. Este trabajo identifica a esos perjudiciales personajes y sus prácticas corrosivas, a fin de determinar su influencia en el descrédito de la mántica. (V.R., A.V.)

- Y. LAFOND, «*L'idéal d'excellence et l'éthique des cités grecques à l'époque de Trajan*», in L. Capdebrey & Y. Lafond (eds), *La cité et ses élites*, Paris, de Boccard, 2010, 103-117.

L'auteur part des valeurs éthiques qui fondent l'éloge des bienfaiteurs dans les décrets et recherche leur équivalent dans les Vies. À partir des Flaviens, se dégage un modèle dans le rapport entre éthique et pratiques politiques, qui s'épanouit pleinement sous Trajan. Pour bien gouverner, le politikos anêr doit contrôler son propre êthos, ce qui passe par la maîtrise de soi, un idéal qu'expriment nettement Dion et Plutarque. Les valeurs énumérées par ces auteurs se retrouvent en partie dans la documentation épigraphique. Elles remontent en partie à une conception aristocratique de la distinction politique. (C.C.)

W. LAPINI, «Tre note Plutarchee (Rom. 24.1-2; *De Pyth. ora.* 404E; *De tranq. an.* 476D-E)», in *Studies Brenk*, 283-290.

Sulla base di Rom. 24.1-2 Lapini propone una nuova interpretazione di Erodoto 4.149.1-2, riprendendo quanto egli aveva già affermato in un suo precedente saggio monografico (*Il POxy.664 di Eraclide Pontico e la cronologia dei Cipselidi*), dove egli prendeva in considerazione la possibilità di correggere τὸτὸ τοῦτο in τὸντὸν τρόπῳ. Tale proposta di lettura viene in qualche modo suffragata dal c.24 della V.di Romolo. Lapini discute poi anche il testo del *De Pyth. or.* 404E, che gli editori pongono tra cruces. Dopo aver esaminato le varie traduzioni, egli propone una diversa esegesi del luogo. Esaminando, infine, *De tranq. an.* 476D-E ritiene necessario correggere καὶ δύνασθαι in <ὁ>δύνασθαι καί, correzione che renderebbe limpido a livello concettuale un testo di difficile esegesi. (P.V)

D. F. LEÃO, «*Tyche, Kairos et Chronos dans le Phocion de Plutarque*», in *Tychè et Pronoia*, 183-194.

Après avoir rappelé dans des « remarques préliminaires » (point 1.) la riche terminologie employée par Plutarque pour exprimer l'influence divine dans les affaires humaines (tychè, daimôn, theos), l'analyse se concentre sur la famille de tychè, parce que « ces mots s'attachent tout particulièrement à des facteurs qui présentent une nature plus "fluide" et imprévisible », dont est soulignée la complexité (point 2.). En est retenue comme exemple la Vie de Phocion (point 3.), qui présente « des conditions exceptionnelles pour étudier l'interaction des concepts de tyche, kairon et chronos », puisque le héros, que son aretè naturelle comme sa paideia prédisposaient à une grande carrière politique, a finalement échoué faute de vivre dans une époque favorable, qui lui permit de donner toute sa mesure et de déployer toutes ses vertus. Cinq longs

passages sont analysés de près (1, 1-6, 3, 2-5, 6, 5-7, 28, 1-3 et 38, 5) pour montrer comment Plutarque conjugue les concepts de kairon et de chronos avec celui de tychè afin de rendre intelligible cet échec de Phocion, qui fut aussi pour Athènes une dystychia autant qu'une hamartia. (F.Fr.)

P. LI CAUSI, «Granchi, uomini e altri animali: la genesi della violenza nel *de sollertia animalium* di Plutarco», in V. Andò, N. Cusumano (cur.), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Roma, 2010, 189-208.

Partendo da un episodio di vita quotidiana verificatosi sulla spiaggia di Marsala -l'amputazione delle chele ad un granchio- Li Causi sviluppa la riflessione sul *De sollertia animalium* di Plutarco, in particolare, sul legame tra la bestializzazione degli uomini e la giustificazione razionalistica della violenza. Il dialogo tra Soclaro ed Autobulo narrato da Plutarco presenta due differenti approcci al mondo animale: l'uno mostra la funzione paideutica e culturale della caccia, l'altro vede in questa arte una mera uccisione di esseri viventi che condurrebbe l'uomo alla bestializzazione (2, 959 D 4- 960 A 3). Per Plutarco, dunque, il rapporto con l'animale svolge una funzione antropoietica: l'uomo deve mostrarsi docile con tutte le specie viventi. Poiché nell'essere umano sono presenti una componente ferina e sanguinaria ed una "addomesticata" e civile, solo il rispetto e la cura per ogni essere vivente, sia razionale sia ἄλογος, può condurre l'uomo alla φιλοπρωπία. Per questo motivo, il pitagorismo plutarcheo mostra dei tratti singolari: è ammesso il consumo di carne e l'uccisione di animali per necessità di ordine naturale, ma non l'uso della violenza sugli animali. Il Cheronese sembra anticipare, dunque, posizioni animaliste di epoca contemporanea. (A.T.)

- A. LOZANO VÁSQUEZ, «Malestares y delicias de los ojos de pescado: sobre la concepción plutarqueana de la poesía», in *Ensaïos*, 265-292.

He aquí una exposición sobre el arte de la poética tomando como partida el ensayo plutarqueo. Cómo debe el joven escuchar poesía: la poesía, al igual que la delicia del pescado, puede resultar sabrosa mas indigesta, de modo que el peligro inicial de la poesía (donde se advierte la huella magistral de Platón) debe conducir a las virtudes propedéutica, utilitaria y emotiva de la poética, factores inherentes también a la concepción aristotélica del proceso poético. (V.R., A.V)

- J. MARINCOLA, «Plutarch, “parallelism” and the Persian-War Lives», in *Parallelism*, 121-144.

Marincola traces a “diachronic similarity through the Lives that concern [the Persian War]” rather than looking at the parallel lives. Themistocles, Aristides and Cimon are looked at to see “what kinds of things Plutarch emphasizes when he treats incidents from the Persian Wars, and what kinds of things he avoids or downplays.” The wars discussed “begin with Marathon, then to Salamis, Plataea, and Eurymedon. ... we can see that Plutarch, although writing these Lives at different times, came back to and kept emphasizing the same or similar aspects of the Persian Wars.” (F.B.T.)

- S. MARTINELLI TEMPESTA, «Publicare Plutarco. L’eredità di Daniel Wyttenbach e l’ecdotica plutarchea moderna», in *L & T*, 5-68.

Stefano Martinelli Tempesta ripercorre gli studi sul testo plutarqueo dall’edizione di Wyttenbach pubblicata tra il 1795 e il 1830, che segna una tappa fondamentale fino alle edizioni più recenti. Nel lavoro non mancano notazioni importanti per chi voglia intraprendere un’edizione critica plutarchea e, forse, giova ricordare ciò che il cardinale

Mercati suggeriva in una nota a piè pagina in un volume delle sue Opere minori (III, Città del Vaticano, 1937, p. 460 n. 4) a Wegehaupt che « nella preparazione dell’edizione dei Moralia non si dimenticasse di effettuare collazioni complete, non a saggi, tenendo conto dei marginalia che possono aiutare a colmare alcune lacune della tradizione ». A tale suggerimento Martinelli aggiunge quanto detto da Garzya nella prolusione e quanto affermato da Irigoin (J. Irigoin, La critique des textes doit être historique, Roma, 1981, pp. 27-43), a parere del quale è necessario che la critica del testo debba tener conto della storia del libro, della scrittura, della presenza nel testo di tracce di eventuali ‘accidenti materiali’. Tali indicazioni di metodo - conclude Martinelli - dovranno portare ad una stemmatica rigorosa e al tempo stesso elastica che sia in grado di « interagire con i risultati della paleografia, della codicologia e di quanto si conosce sulle vicende storiche dei testimoni ». (P.V.)

- R. MARTÍNEZ LACY, «Plutarco y el judaísmo en el contexto de la ideología dominante en el Imperio romano», in *Ensaïos*, 327-339.

El autor examina los tratados de los Moralia que documentan noticias sobre el pueblo judío para, acto seguido, co-tejar la perspectiva plutarquea con otras informaciones de autores contemporáneos al queronense. El resultado de la pesquisa delata la existencia de una tradición hostil a los judíos en la clase ideológicamente preponderante del Imperio romano. (V.R., A.V.)

- J. F. MARTOS MONTIEL, «Superstición y ateísmo en la crítica antiepicúrea de Plutarco», in *Tychè et Pronoia*, 57-66.

Plutarco conoce bien la teoría epicúrea y cuenta entre sus amigos a algunos seguidores de la misma, a pesar del rechazo que mostraba hacia ella. Su conocimiento de los escritos epicúreos parece ser que procedía de la lectura directa y personal de los textos, y sus

citae nos han legado un buen número de testimonios epicúreos fidedignos, si bien la interpretación que Plutarco realizaba aparece fuertemente influida por su hostilidad hacia esta doctrina. En efecto, resulta que en su afán crítico llega a contradecirse incluso, como hace sobre la relación de superstición y ateísmo con la religión. (V.R., A.V)

- F. MASSA, « Relire les émotions de Dionysos à l'époque impériale : de Plutarque aux chrétiens », *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, ns 4 (2010) 83-98.**

F.M.. rappelle d'abord la représentation littéraire classique, exemplifiée par les Bacchantes, où Euripide met en relief l'ambiguïté du dieu et de la vie dionysiaque, associant hēsychia et violence déchainée, avant d'étudier la réflexion qu'a inspirée ce « polymorphisme émotionnel » du Dieu à époque impériale et dans l'apologétique chrétienne des premiers siècles. C'est Plutarque qui illustre la première (86-91) : conscient de la complexité du Dieu, témoin unique de certaines célébrations et usages en son honneur (De E 388F, QG XII 293D-F, De Iside 365A), le Chéronéen reprend à Platon et aux Lois (II 666a-c, 672 a-d) le programme visant à contenir et exorciser les excès à travers l'intégration du dieu parmi Apollon et les Muses et il interprète la mania comme une composante essentielle de la vie humaine : ce qu'on voit dans le De virt. mor. 451c-d, où c'est la folie de Lycurgue qui représente l'abandon aux passions tandis que Dionysos prend la figure du modérateur ; le mythe du Léthé dans le De sera utilise les émotions heureuses du dionysisme ; les QC VIII 1, 717A relisent les Ἀγριώνια comme une rencontre de Dionysos avec les Muses, qui le modèrent, lecture que F. M. replace dans le cadre des réalités delphiques et de la complémentarité évoquées par le jeune Plutarque dans le De E (388F et 389A-B). La dernière partie est consa-

crée à l'interprétation chrétienne (en part. Arnobe et le Protreptique II de Clément d'Alexandrie), qui «repassionne un topos qu'on trouve dans les Bacchantes », et insiste sur les débordements sexuels. (F.Fr.)

- A. MERIANI, « Osservazioni sul testo di Plut. Lyc. 5, 8 - 9 », in *L & T*, 247-261.**

Angelo Meriani, dopo aver sottolineato che la praotēs è motivo di lode per un re, esamina Lyc. 5, 8-9 e, anche sulla base di alcuni loci paralleli, accoglie la congettura avanzata di Th. Gataker nel 1697, che gli editori recenti non hanno neppure menzionato tra le possibili alternative. (P.V.)

- F. MICHELAZZO, « Suggestioni cherilee », in *Studies Brenk*, 291-294.**

Partendo dal contributo di Hollis ("The reputation and influence of Choerilus of Samos", ZPE, 130 [2000], 13-15) lo studioso esamina l'epigramma 11.141 di Lucillio, in cui nella causa per il furto di un porcellino entra impropriamente la vuota e inconcludente retorica di un avvocato sulle guerre persiane. Sulla possibile influenza di Cherilo si è molto discusso, perché in esso è ricordato solo l'eroismo spartano, a dispetto del fatto che il poeta è da considerarsi un 'atencentrico'. Ma tale problema, a parere di Michelazzo, non va enfatizzato. (P.V.)

- J. MOSSMAN, « A life unparalleled: Artaxerxes », in *Parallelism*, 145-168.**

Mossman examines the unpaired life Artaxerxes to see what sets this barbarian apart from the Greeks and Romans. "This Life is an interesting experiment, a characterization which makes a point." Artaxerxes includes integrated characterization, which is "clearly not dependent on parallelism," but begs the question: "What, then, does this unparalleled Life lack as compared with the paired Lives?" Mossman addresses this as well as the "obvious reasons why there is no pair." (F.B.T.)

- I. MUÑOZ GALLARTE, « Ciencia y religión en conflicto: fantasmas y sucesos pa-**

ranormales en Plutarco», in *Studies Brenk*, 295-314.

Descripción de algunas intervenciones fantasmagóricas, propias del folclore griego, de donde se extrae la interpretación del pensamiento plutarqueo acerca de ellas, así como la función, el tratamiento y los elementos que suelen integrar este tipo de relatos. (V.R., A.V)

- I. MUÑOZ GALLARTE, « Hérodote et Plutarque: à propos de la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie », *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 117-132.

At a first sight, reading Plutarch's Life of Solon, the confluence of three kinds of 'Solon' raises among its pages, namely, the poet, the legislator, and the imaginary. It seems that the passages of his travels, through which Solon met supposedly most egregious figures of Egypt, Lydia, and also Cyprus, must be ascribed to the former. In the present paper we will focus on one of those invented anecdotes, the meeting of Solon and Croesus, king of Lydia. Therefore, it is our aim to analyze not only the references inserted in the Life of Solon about this topic, but also those earlier conceptions of Herodotus and Diodorus Siculus, as well as those of Plutarch's contemporary authors, to wit, Favorinus of Arelata, Arrian, Lucian of Samosata, and Diogenes Laërtius. As a result, we shall obtain a panoramic view of this story, such as authors among Greek literature, conceived it. [Published abstract]

- M. NAFISSI, «The great "rhetra" (Plut. Lyc. 6) : a retrospective and intentional construct?», in L. Foxhall & Al. (eds), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart, 2010, 89-120. Nafissi clearly states that "my thesis is that the great rhetra is not a law that was in reality approved at any point in time, but rather the intentional reconstruction of a legislative/oracular act that was thought to have created the Spartan community". Nafissi argues

that documents formerly dismissed as forgeries, so often associated with foundation myths, are actually valuable sources for context. Nafissi concludes that the rhetra "does not mark the beginning of the Spartan constitution, but the beginning of the legend of the Spartan constitution". (F.B.T.)

- J. ORDÓÑEZ-BURGOS, «La hermenéutica en *De Isis y Osiris* de Plutarco en tanto que sistema para interpretar el mundo», *Ensaïos*, 67-94.

El autor efectúa una exégesis profunda del famoso tratado plutarqueo en el que percibe ese catálogo léxico del vocabulario filosófico-religioso egipcio, un recurso de hermenéutica didáctica propia del queronense. (V.R., A.V)

- E. OUDOT, « "Marathon, l'Eurymédon, Platées, laissons-les aux écoles des sophistes !" ». Les guerres médiques au second siècle de notre ère », in P.-L. Malosse, M.-P. Noël & B. Schouler (éds), *Clio sous le regard d'Hermès. L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive*, Alessandria, 2010, 143-157.

L'analyse du texte des Préceptes politiques 17 ouvre l'étude: E. O., après avoir rappelé qu'on aurait tort de n'y voir qu'« un simple coup de griffe à l'éloquence épictétique » et qu'il « ouvre la question sensible des relations que les édiles municipaux doivent entretenir avec la tutelle romaine » (145), le rapproche de l'Or. 11 de Dion, puis examine « les références aux guerres médiques dans les discours politiques contemporains » de Dion et d'Aristide. Les pages 151-154 reviennent à Plutarque et à l'image qu'il donne des guerres médiques dans les Vies, en particulier dans le couple Philopomen-Flaminius, qui a l'avantage de mettre en relation la référence aux guerres médiques avec des personnages romains ; l'étude se termine avec l'éloquence épictétique -celle qui peut utiliser la référence- et

le Panathénaïque d'Aristide. E.O. conclut (pp. 156-57) que, s'il est hors de question de célébrer une guerre contre une puissance extérieure dans laquelle Rome pourrait se reconnaître, les victoires grecques contre les Perses fournissent un schéma transposable à Rome de protection contre les barbares. Les discours traduisent alors l'assentiment d'Athènes à cette vision des Romains défenseurs de leur liberté contre un Orient menaçant. (F. Fr.)

- M. PADE**, «Plutarch (Plutarchos von Chaironeia). A. Leben und Werk, B. Rezeption und Transformation», in C. Walde (hg), *Die Rezeption der antiken Literatur. Kulturhistorisches Werklexikon (Der Neue Pauly. Supplemente Band 7.)*, Stuttgart, 2010, 739-748.

Nécessairement succinct, cet article du Neue Pauly, rédigé par une spécialiste, offre un excellent survol de la réception de Plutarque de l'Antiquité à nos jours. Il est clairement subdivisé selon les époques : Antiquité, Moyen Âge (Byzance ; Occident latin), Renaissance et temps modernes (Italie du 14^e et 15^e s. ; Europe du 15^e au 18^e s.), époque contemporaine. L'article fait bien ressortir l'immense popularité de Plutarque dès l'Antiquité (pour être complet, le recours à la tradition papyrologique aurait été éclairant). L'accent est mis surtout sur la réception des Vies parallèles ; celle des *Moralia*, plus compliquée à traiter, est quelque peu négligée. Une riche et très utile bibliographie accompagne l'article, qui est un modèle de clarté et de synthèse. (T.S.)

- P. PARADISI**, «Principi di pedagogia illuminata», *AMAM (M)* ser. 8. B (2010), 239-262.

Paradisi realizza un percorso letterario per la preparazione dell'esame di stato degli studenti frequentanti il liceo classico, il cui tema portante è l'educazione dei giovani. Tale tematica viene affrontata tramite l'analisi di tre testi di età imperiale (Seneca, de tranquillitate animi, 17, 4-6; Quintiliano, Institutio ora-

toria, I, 3, 5-8; Pseudo-plutarco, De liberis educandis, 9 b-c) che presentano una forte affinità a livello lessicale, tematico, nella ricorrenza di immagini tratte dal mondo botanico e, soprattutto, per la ricorrenza dello stilema *danda est tamen omnibus aliqua remissio*, la cui eco è ravvisabile nell'espressione *δοτέον οὖν τοῖς παισὶν ἀναπνοὴν* dello pseudo-plutarco. La fonte di ispirazione per Seneca sembrerebbe essere il paragrafo 28, 42 della *Pro Caelio*, in cui l'avvocato Cicerone esorta l'uditorio a ricordare la propria gioventù. Un reimpiego di un passo di orazione ciceroniana da parte di Seneca è offerto anche dal confronto fra *Pro Archia* 13 e *de brevitate vitae* 3, 2 per affinità di contenuto e struttura formale. (A.T.)

- P. PAYEN**, « "Si l'on supprime les hommes d'action, on n'aura plus d'hommes de lettres". Thucydide et Polybe dans le corpus des oeuvres de Plutarque », in P.-L. Malosse, M.-P. Noël & B. Schouler (éds), *Clio sous le regard d'Hermès. L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive*, Alessandria, 2010, 13-26.

S'appuyant sur la hiérarchie établie dans le *De Gloria Ath.* entre *πράττοντες* et *γράφοντες*, « hommes d'action » et « hommes de lettres », P. P. examine la manière dont le Chéronéen a écrit sur l'histoire, activité qui lui apparaît comme une forme d'action « à inscrire au bilan de l'homme de lettres, en ce que son activité intellectuelle permet de redonner vie et sens aux faits (*ἔργα*) du passé par rapport au présent » (p. 14). Les contextes culturels (une réinterprétation du passé dépassant les polarités traditionnelles, que Plutarque partage avec la *Seconde Sophistique*) et matériels (lié à l'usage et aux contraintes du livre antique) sont rappelés dans une première partie, que suit l'étude des citations de Thucydide et de Polybe, eux-mêmes « hommes de lettres en action » (un tableau, p. 21,

propose une intéressante typologie des emprunts, où le terme de « plagiat » est peut-être un peu anachronique). Le rapprochement entre la primauté accordée aux combats dans le *De Gloria* et la fonction d'Athènes dans l'histoire de la Seconde Sophistique qui ouvre la conclusion est très suggestif ; plus discutable est l'analyse de la célèbre préface de Paul Emile, qui fait disparaître totalement l'extraordinaire relation que le biographe dit établir avec ses personnages (voir supra F. Frazier, « Histoire et exemplarité »), pour au contraire affirmer que « ce n'est pas exactement le sujet biographique qui importe, mais celui qui élabore et transmet des valeurs culturelles en un héritage historique où se rencontrent Grecs et Romains » (p. 24) et suggérer in fine que « les Vies parallèles font du dialogue de Plutarque avec Thucydide et Polybe – avec bien d'autres œuvres du passé également – le modèle d'un échange entre Grecs et Romains », mais ouvrir la discussion est aussi une des fonctions des articles de recherche. (F. Fr.)

CHR. PÉBARTHE, « La vie politique des Athéniens illustres au V^e siècle : Périclès, Thucydide et Plutarque », in L. Capdebrey & Y. Lafond (eds), *La cité et ses élites*, Paris, de Boccard, 2010, 273-290.

La prise de conscience par les historiens actuels du caractère fondamentalement non-historique de l'œuvre de Plutarque, les interrogations sur les rapports de Plutarque avec ses sources, la découverte de l'importance du contexte intellectuel et politique du Haut-Empire dans la création de l'œuvre plutarquéenne, tout cela, parallèlement à l'essor de centres d'intérêt historiographiques pour lesquels Plutarque avait peu à apporter, a pendant longtemps conduit à rejeter les Vies et les *Moralia* à la marge des débats des historiens sur la Grèce archaïque et plus encore classique, dans la mesure où cette dernière pouvait être abordée à partir de sources écrites

vues comme plus proches de leur objet d'étude. Thucydide ou l'épigraphie avaient l'avantage de ne pas souffrir d'un trop grand décalage chronologique avec l'objet d'étude. Dans ces conditions, que faire alors de ces Vies au caractère trop anecdotique dans une historiographie moderne qui rejetait l'anecdote ? Cette période où les historiens actuels ont, nolens volens, ignoré Plutarque, a pris fin. Il s'agit désormais de montrer comment on peut rendre aux Vies une place essentielle dans les sources sur l'histoire de la Grèce du V^e s : ce que montrent le présent article et infra l'article sur les mariages de P. Schmitt-Pantel. L'auteur ici part du jugement de Thucydide sur Périclès et sa manière de diriger la démocratie (II, 65, 8-10) et montre combien il diffère de celui de Plutarque, dans la Vie de Périclès (9, 1) qui se révèle finalement plus nuancé qu'on ne l'a dit. Dans ce passage, Plutarque cite explicitement Thucydide et sa théorie d'une prééminence quasi-monarchique de Périclès, mais laisse ouverte la possibilité de situer le basculement vers la démagogie avant Périclès. La figure de Périclès telle qu'elle ressort des Vies a aussi l'avantage de s'intégrer à une sorte de galerie des dirigeants athéniens du V^e s. Elle permet de retracer les étapes de la carrière de Périclès, tandis que Thucydide s'attache plus à faire ressortir la singularité de la figure du stratège athénien. Cela témoigne aussi, de la part de Plutarque, d'une tentative pour réconcilier Platon avec Thucydide, alors que tous deux faisaient un tableau opposé du régime péricléen et de la figure de Périclès. L'article de C.P. souligne aussi au passage la nécessité de lire les Vies par couples (p. 277), un réflexe qui est encore loin d'être acquis par les historiens, et examine ce qui fonde le choix du couple Périclès / Fabius Maximus. Il s'intéresse aussi au moment de la vie de Périclès que Plutarque appelle la *metabolè* de Périclès

(en 7 et en 9), ce changement de mode de vie qui est comme l'éclosion du caractère politique définitif du grand homme. Cela permet à Périclès de dépasser sa condition d'aristocrate et ce qu'elle lui imposait comme type de comportement public. Cette étude prend également en compte l'influence du contexte impérial lorsqu'elle montre combien l'image que Plutarque renvoie du dèmos athénien est conforme à l'idée que les élites dirigeantes se font du peuple, comme corps collectif irrationnel. La conclusion est qu'il ne faut pas sous-estimer Plutarque comme source par rapport à Thucydide et qu'il est urgent de redonner sa place à la Vie de Périclès qu'on ne doit pas voir comme un ramassis de traditions hostiles. « En rappelant à ses lecteurs la réalité historique, Plutarque — dont il faut relativiser la méconnaissance de l'Athènes du I^{er} siècle — nous apparaît comme un collègue bien plus que Thucydide. » (p. 288) (C.C.)

C. PELLING, «Plutarch's 'tale of two cities': do the *Parallel Lives* combine as global histories?», in *Parallelism*, 217-235.

This is a discussion of Plutarch's *Lives* as depicted as a 'global history.' The *Parallel Lives* as "a comparison of worlds as well as individuals" sheds light "on whole cities in the same way [it] characterises individuals." Pelling discusses "Life as complete in itself, Life as part of a pair, and Life as part of a series; and an alertness to all those 'wholes' as guiding the selection and emphasis of material," and "why the global history does not need to be comprehensive" to "illustrate...the worlds and periods where Plutarch's great individuals belonged." (F.B.T.)

C. PELLING, «"With thousand such enchanting dreams...": the dreams of the *Lives* revisited», in *Studies Brenk*, 315-332.

Pelling re-explores some of Frederick Brenk's studies of dreams in the *Lives*

and suggests "some further strands of interpretation." He uses work from Brenk's 'The Dreams of Plutarch's *Lives*,' 'Still feeling the effects of his dream: the dreams of the *Lives*,' and 'The Religious Spirit of Plutarch.' Pelling utilizes examples drawn mostly from the late Republic as "a disproportionate number of Plutarch's dreams do indeed come from his narrative of those years." He explains how "that blending of the internal and external in Plutarch's dreams is only a part of this much deeper insight about the human conditions, as we struggle to make what we can of lives which are very largely, but never completely, our own to shape." (F.B.T.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «En las Praderas de Hades. Imágenes, metáforas y experiencias escatológicas de las almas buenas en Plut. *De facie* 943C-E», in *Studies Brenk*, 333-344.

El profesor Pérez Jiménez recoge y analiza cómo Plutarco aprovecha diversos recursos estilísticos para describir y transmitir las emociones propias de la experiencia iniciática de las almas de los justos que, como premio a su excelencia moral durante la vida terrenal, disfrutaban de una estancia temporal en las praderas de Hades: la iniciación que experimentan les servirá de utilidad para recorrer los espacios escatológicos. (V.R., A.V.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Una traducción castellana renacentista del *De capienda ex inimicis utilitate* de Plutarco», in *P. renovado*, 141-152.

El autor elogia la traducción castellana de Gaspar Hernández sobre el conocido tratado plutarqueo y, mediante una selección de pasajes significativos de la versión castellana, caracteriza los recursos de traslación y la habilidad de Gaspar Hernández para ajustarse al original griego sin desdén del texto latino de Erasmo. (V.R., A.V.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «La Providencia como salvaguarda de los proyectos

históricos humanos», in *Tychè et Pronoia*, 169-181.

Con el ejemplo inicialmente ilustrativo de la Vida de Rómulo, Pérez Jiménez significa el papel de la intervención divina en el esquema biográfico de Plutarco y efectúa un recorrido transversal de la misma con arreglo a los los proyectos históricos de los héroes relevantes. El caso es que Plutarco articula esa orientación mediante una perspectiva de triple cariz: el fomento divino de la inteligencia, el valor y la virtud en los héroes; la comunicación divina mediante oráculos, sueños y presagios; la protección divina de la dignidad del personaje en circunstancias comprometidas. De tal guisa, la divinidad coadyuva en el compromiso del héroe para la culturización progresiva del mundo y para la eliminación de regímenes despóticos, un equilibrio sociopolítico del que, en última instancia, es garante el Emperador. (V.R., A.V.)

- M. PIÉRART, « Restaurer et embellir pour la plus grande gloire des dieux : une visite guidée à Delphes au temps de Plutarque », in L. Capdebrey & Y. Lafond (eds), *La cité et ses élites*, Paris, de Boccard, 2010, 147-161.

En historien, M. P. lit le dialogue philosophique comme un document qui permet de donner un contenu positif à l'évergétisme, le meilleur emploi des fonds étant la restauration des sanctuaires ad maiorem deorum gloriam. (F. Fr.)

- T. RAIOLA, «Plutarco e non Plutarco. Sul frammento 81 Sandbach», in *L & T*, 263-280.

Il contributo di Tommaso Raiola è dedicato ad un frammento del Commentarium in Hesiodi Opera et dies. Raiola, dopo un arguto studio, giunge alla conclusione che il frammento non possa essere considerato opera del solo Plutarco. (P.V.)

- D. RINALDI, «El Hipólito de Eurípides en el Erótico de Plutarco», in *Ensaïos*, 205-229.

Con objeto de ahondar en el vademecum literario que atesoraba Plutarco, Ri-

naldi estudia las citas del Hipólito eurípideo en el Erótico del queronense con arreglo a una metodología donde prevalece la aproximación intertextual : ello redundará en la instrucción del lector quien, conocedor del diálogo plutarqueo y de la tragedia, realizará la recepción oportuna de la obra. (V.R., A.V.)

- R. A. da ROCHA JÚNIOR, «O tratado plutarquiano Sobre a música: reconsiderando a questão da autoria», in *Ensaïos*, 179-204.

El artículo facilita un estado de la cuestión ponderado sobre los debates que, desde el Renacimiento hasta nuestra época, ha concitado el problema de la autoría del ensayo (tradicionalmente juzgado pseudo-plutarqueo) Sobre la música. Mediante la discusión de argumentos veteranos y la inclusión de aspectos novedosos, asistimos a la propuesta del carácter genuinamente plutarqueo del tratado. (V.R., A.V.)

- D. ROMERO GONZÁLEZ, «Los incunables de Plutarco en las bibliotecas de Córdoba», in *P. renovado*, 125-140.

Mediante el estudio de los incunables de Plutarco que constan en la Mezquita-Catedral y en la Biblioteca Pública de Córdoba, la autora muestra que las traducciones latinas detectables avalan el interés cultural de la capital cordobesa por la figura de Plutarco (y el mundo clásico en general) durante el siglo XVI. (V.R., A.V.)

- G. ROSKAM, «Socrates' δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius and Plutarch», in *Tychè et Pronoia*, 93-108.

Roskam examines these three different authors' positions on Socrates' daimonion. He observes in conclusion that although Socrates' divine sign was a single, small voice, heard only by one individual, it had become "a challenge to later thinking for many years to come." Unsurprisingly, he finds Plutarch's interpretation the more interesting. (F.B.T.)

- G. ROSKAM, «How to deal with the philosophical tradition? Some general rul-

es in Plutarch's anti-Epicurean treatises», *PLOUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 133-145.

GR examine d'abord les règles de bonne polémique philosophique énoncées par Plutarque (133-136), règles intellectuelles (1. 1 Rem tene, verba sequuntur) et règles morales (1. 2 Sine ira et studio) ; Colotès fournit ensuite un exemple a contrario (136-141), où GR relève les manquements aux règles intellectuelles (mauvais raisonnement en 111A-B ; familiarité insuffisante avec les connaissances des doctrines adverses en 1009A, 1113B, 1115A-C, 1119C-D et 1122B par ex.) ; trop pointilleux et s'en tenant aux mots (1112D-1113A ou 1114D), il n'hésite pas à fausser les doctrines (1108D, 1114C et 1120D-E), voire à les simplifier d'une manière ridicule ; les fautes morales ne manquent pas non plus, goût de l'honneur hérité d'Epicure (1121E-F) arrogance (119B-C et 1126C), basse jalousie (1086F) tendance à l'auto-exaltation (1117D-E). Après ces critiques, qui valent pour Colotès comme pour Epicure, Plutarque lui-même donne-t-il un exemple à imiter (141-144) ? S'il respecte dans l'ensemble les règles par lui édictées, il n'est cependant pas irréprochable – sont cités deux exemples ambigus de praeteritio (Non posse 1097D et 1100D), quelques sarcasmes (Non posse 1103E et Adv. Col. 1117D), et diminutifs péjoratifs (1107E et 1112D), qui peuvent aller jusqu'à l'insulte. (F.Fr.)

G. ROSKAM, «Plutarch's "Socratic Symposia". The *Symposion* of Plato and Xenophon as Literary Models in the *Quaestiones Convivales*», *Athenaeum* 89 (2010) 45-70.

Roskam in this article examines "Plutarch, more specifically...his *Quaestiones convivales*, and ... how he used the paradigmatic *Symposia* of Plato and Xenophon in the new context of his own sympotic discussion." Roskam is particularly interested in the role of Plutarch's work in the sympotic tra-

dition, and to what extent Plutarch is modeling these dinner parties on other sympotic examples, acting as his own kind of reception theorist. Reading these two literary models closely together lets Roskam suggest that an important motivation of Plutarch in his writings is to "reanimate the famous past." (F.B.T.)

J. RZEPKA, «Plutarch on the Theban uprising of 379 B.C. and the *boiotarchoi* of the Boeotian confederacy under the principate», *Historia* 59 (2010), 115-118.

Rzepka revisits the famous story in Plutarch of the liberation of Thebes and the Cadmea, looking at the two main accounts from Xenophon's *Hellenica* and Plutarch's *Life of Pelopidas*. These accounts differ on the number of conspirators, with Xenophon reporting seven, and Plutarch reporting twelve. Rzepka contends that this discrepancy comes from Plutarch's desire to provide a historical reason for the traditional number of Boeotarchs, namely twelve. He contends further that Plutarch, a native of Chaeronea, makes this alteration as an act of patriotism. (F.B.T.)

R. SCANNAPIECO, «Il frammento plutarco 136 Sandbach. Problemi di traduzione e di esegesi», in *L & T*, 281-316.

Rosario Scannapieco, con acume filologico, pone in luce come nel fr. 136 si intreccino retorica e filosofia. (P.V.)

R. SCANNAPIECO, «Circe, la Luna e l'anima. Il frammento plutarco 200 Sandbach», in *Studies Brenk*, 363-396.

Nel fr. 200 Sandbach, del quale Scannapieco dà il testo critico con traduzione, viene offerta una interpretazione allegorica del mito omerico di Circe. Del frammento l'autore studia le strutture formali e il tema del destino ultramondano delle anime messo a confronto con altre opere di sicura paternità plutarca. Tale confronto può essere necessario anche per chiarire alcune affermazioni contenute nel frammento, come accade per il participio *συνενδοῦσαι*

che Scannapieco propone essere participio presente di συνέδω, che, nonostante non sia attestato in greco, «può essere considerato una delle tante neoformazioni verbali attribuibili a Plutarco». (P.V.)

R. SCANNAPIECO, «I doni di Zeus, il dono di Prometeo. Strutture retoriche ed istanze etico-politiche nella riflessione plutarchea sulla τύχη» in *Tychè et Pronoia*, 207-238.

A partire dalla analisi di Aud. poet. 23C-24A e di Fort. 99F-100A, R. Scannapieco intende sottolineare la presenza insistente, all'interno dell'opera di Plutarco, di una riflessione sul ruolo giocato dalla tyche nella vita umana e nel corso degli eventi storici, con implicazioni di natura etica e politica. In particolare, la medesima citazione esiodea (OD 86-87), presente in entrambi i passi, secondo Scannapieco permette a Plutarco di utilizzare Prometeo quale figura esemplare in rapporto alla maniera di adoperare i doni concessi da Zeus, mentre sembrerebbe assumere proprio le sembianze del titano l'Alessandro Magno descritto in Alex. fort. virt. I e II, che diviene un emblema politico e retorico per l'intero mondo greco-romano. (F.T.)

P. SCHMITT PANTEL, « Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes ? Femmes et tyrans dans les *Gunaikon Aretai* de Plutarque », in P. Carlier et C. Lerouge-Cohen (éds), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost* (Travaux de la Maison René Ginouvès. 10), Paris, 2010, 183-193.

L'auteur examine quelques cas de femmes confrontées à des tyrans (Eryxo, Xénocrité, Megisto, Arétaphila et les Phocidiennes) pour comprendre les limites fixées par les Grecs à l'héroïsme féminin, — sujet qui croise étude sur le genre et étude sur le politique et dont un traitement complet exigerait d'examiner l'ensemble du traité et de le confronter avec d'autres mises en scène de femmes dans les Vies. Revenant sur

l'interprétation traditionnelle de ces mariages forcés comme témoignages historiques de l'action tyrannique, elle y voit une manière d'abaisser les citoyens époux et donc une atteinte à et un refus du monde des andres. Face à cela l'aretè féminine consiste à défendre la communauté civique en danger tout en conservant la place et la fonction dévolues aux femmes dans la cité : ainsi si 255E fait référence au conseil des héroïnes, Arétaphila choisit l'hésychia et Xénocrité est récompensée par une prêtrise, l'une et l'autre restant ainsi en retrait du politique. (F.Fr.)

P. SCHMITT PANTEL, « Les mariages des hommes politiques athéniens au V^{ème} siècle: histoire des Mœurs et Histoire du Politique selon Plutarque », in L. Larsson Lovén and A. Strömberg (eds), *Ancient Marriage in Myth and Reality*, Cambridge Scholars Publishing, 2010, 25-42.

Cet article, qui a été publié sans que son auteure puisse le relire et dans un volume difficile d'accès, est dans le prolongement de l'ouvrage intitulé *Hommes illustres. Mœurs et politique à Athènes au V^e siècle* (Paris, 2009). Il se situe aussi résolument dans le courant de la gender history. Les recherches menées par P.S.-P. sur Plutarque tendent à montrer en Plutarque « un auteur qui, en dehors de son talent d'écrivain et de sa visée de moraliste, a aussi une démarche d'historien, et qui est une source utilisable pour écrire l'histoire du V^e siècle, y compris pour tout ce qui concerne les mœurs, si l'on respecte les précautions nécessaires de la recherche des sources (Quellenforschung). » (p. 18) La méthode mise en œuvre permet de redonner une valeur à l'anecdote plutarquienne. Partant de la question des relations des hommes illustres avec les femmes et de la place de leur mariage dans certaines des Vies de Plutarque (Thémistocle, Cimon, Périclès, Alcibiade), l'auteure revient sur

l'absence de frontières entre le public et le privé. Les relations avec les femmes font partie de la construction du personnage politique et le mariage apparaît comme une étape importante dans une carrière politique : la façon d'en user est révélatrice des figures politiques et des êtres des personnages que Plutarque étudie. Elle souligne l'existence de points limites comme l'adultère conçu selon sa définition grecque comme une relation avec l'épouse d'un citoyen. Elle s'intéresse aussi aux deux cas d'inceste : Cimon et sa sœur ; Périclès avec l'épouse de l'un de ses fils. (C.C.)

- Y. SCOLAN**, « “Lorsque fleurit le chardon...” : d’une sentence hésiodique (Travaux 582-8) à l’écriture d’un πρόβλημα chez Plutarque (*Propos de table*, III, 4, 650 E-651 E) », *REG* 123 (2010) 425-438.

La sentence hésiodique présente les femmes en été comme μαχλόταται et les hommes comme ἀφανρότατοι. Dans un premier temps, Y.S. s'attache au développement de la question dans les Προβλήματα φυσικά attribués à Aristote et, plus largement, dans la réflexion médicale sur les saisons favorables à l'accouplement — hiver pour l'homme, été pour la femme. Les textes cités sont Pol. VII 16, 1435a37-42 – qui renvoie à l'avis des médecins – et Prob. IV 25, 879a26-35 et 28, 880a11-21 – repris par Pline, HN XXII 43. On y reconnaît des thèmes du corpus hippocratique, mais celui-ci n'envisage jamais un rapport de cause à effet entre chaleur de l'été et dispositions sexuelles (cf Top. I 11, 104b3). La réflexion dans les Prob. se fonde en conséquence sur la logique et l'opinion et met en œuvre la notion de chaleur et de froid relatifs, utilisée par Aristote lui-même (Part. anim. II 3, 648b sq). Par comparaison, le traitement du sujet dans les Propos de table III 4, où se répondent Avitus et Florus, se caractérise par l'absence de citations précises du corpus hippocratique, et par une parfaite symétrie du débat,

Florus retournant systématiquement les arguments d'Avitus (651C sq) Y. S. en conclut que « Le but ici n'est pas d'atteindre une vérité médicale sur le chaleur ou la froideur des femmes, mais de se livrer à un exercice logique dans le cadre de deux écoles qu'on s'amuse à opposer pour la circonstance. » Ces conclusions gagneraient peut-être à prendre davantage en compte la spécificité du cadre symposiaque, qui, de l'aveu même de Plutarque, n'est le lieu ni de la recherche de la vérité ni même d'« un entraînement scolastique à la philosophie ». (F.Fr.)

- R. SCUDERI**, « *L'humanitas di Fabio Massimo nella biografia plutarchea* », *Athenaeum* 98 (2010) 467-487.

Pericle e Fabio Massimo, comparati da Plutarco nelle Vite Parallele, condividono una virtù, la πραότης, i cui benefici investono non solo la sfera degli abituali rapporti interpersonali, ma anche il più esteso ambito politico e militare. Il lemma, che ricorre ampiamente nell'autore con sfumate variazioni semantiche, assume l'accezione, nel caso del Cunctator, di reazione mite e per nulla incline all'ira di fronte ai giudizi critici e aspri espressi dal popolo e dal senato in relazione alla strategia da lui adottata durante la guerra annibalica; ed ancora, la πραότης si concretizza nell'atteggiamento prudente e assennato nelle occasioni in cui egli desiste dall'attaccare il nemico, non assecondando le studiate provocazioni di Annibale, a differenza di altri condottieri romani con cui Plutarco suggerisce il confronto nel βίος. È il caso di C. Flaminio, responsabile della grave disfatta dell'esercito romano nella battaglia del Trasimeno, e di Minucio Rufo, ambizioso e arrogante magister equitum, che in numerose circostanze si scaglia, con tono derisorio, contro Fabio Massimo. Alle parole ingiuriose di quest'ultimo il protagonista della biografia risponde antitetivamente con

mitezza e finanche indulgenza per le debolezze umane, consapevole del fatto che, alimentando attriti interni all'esercito e ai ruoli di comando, si metterebbe a repentaglio la salvaguardia della res publica. Sebbene Plutarco adombri lievemente la figura del condottiero, non tacendo la sua rivalità, venata di personale gelosia, con l'emergente Scipione l'Africano, in linea generale Fabio Massimo è addotto dall'autore quale valida testimonianza di uomo, politico e militare, che non si è lasciato sopraffare da passioni insane, incarnando appieno l'ideale romano dell'*humanitas*. (S.C.)

A. SETAIOLI, «Plutarch and Pindar's Eschatology», in *Studies Brenk*, 397-406.

Setaioli examines Plutarch's two seemingly "opposing interpretations of the same Pindaric lines in two different works of his." He makes the argument that these "different standpoints can in reality be reconciled with each other." He explores the "triple destination of the souls of the dead" as "a well-attested modification of the widespread motif of the 'fork in the road'" and suggests "one of the three paths might be an intermediate one between those of the blessed and the damned." He explains that "the perfect correspondence of the 'three paths' supposedly described in the poem quoted and paraphrased by Plutarch with the three abodes...found in Olympian 2 can hardly be taken for granted." (F.B.T.)

M. SHIFFMAN, «Erotic Wisdom and the Socratic Vocation in Plutarch's *Platonic Question 1*», *GRBS* 50 (2010) 243-271.

Secondo l'autore dell'articolo, la nozione di eros deve essere tenuta in conto per valutare l'appropriarsi da parte di Plutarco dell'eredità accademico-scettica e la possibilità di conciliarla con le principali dottrine platoniche. Nello specifico, l'autore mira a fornire una nuova interpretazione della prima *Questione platonica* – dedicata all'analisi della *maieutica* socratica

descritta nei termini platonici di *Tht.* 150c – da opporre a quella proposta da J. Opsomer (In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism, Brussels, 1998, 127-212), che interpreta la *Quaestio* alla luce degli elementi neoaccademici del platonismo plutarcheo. A partire dai riferimenti del testo alla φιλοτιμία e alla φιλαντία e alla necessità di passare da questo tipo di eros a quello filosofico, l'autore connette la prima *Quaestio* al discorso di Diotima nel Simposio, mentre nella conclusione egli intravede un riferimento esplicito ancora al Fedro e ancora al Simposio. A partire da tali riferimenti, Shiffman ritiene che la condizione erotica sia per Plutarco, in questo testo, il contenuto dell'esistenza filosofica, iscritta in un rapporto al divino che non è estrinseco, ma individuale e interiore. Gli aspetti aporetici e zetetici – neoaccademici, si potrebbe dire – della concezione della *maieutica* presenti nel testo dovrebbero pertanto essere messi in secondo piano (in quanto puramente funzionali e subordinati) rispetto a una lettura positiva, erotica, della possibilità umana della conoscenza secondo Platone, storicamente realizzata nella figura di Socrate. (A.G.)

M. SHIFFMAN, «A partial cure for the political Epicurean: Plutarch's advice to the statesman's friend», *Polis* (Exeter) 27 (2010) 308-331.

Plutarch's epistolary essay, That a Philosopher ought to Converse especially with Men in Power, has been neglected because not recognized for what it is: an attempt to persuade an addressee attached to Epicurean principles that his attraction to political friendship should be honoured rather than eradicated. Rather than attack Epicureanism, Plutarch attempts to expand the horizons of a hedonic and utilitarian ethics so as to include noble benefaction on a political scale. This requires him to undermine the Epicurean insistence on restricting friendship to private like-minded cir-

cles, and to expand its hedonism into a political utilitarianism. Unlike Cicero's *De Finibus* (a dialogue with a rising statesman), Plutarch's letter offers an indirect critique, and preserves elements of Epicurean ethics suitable to the moderating influence a friend and advisor can exert on the statesman's eros. (Published Abstract)

M. A. DE OLIVEIRA SILVA, «Quaestiones convivales: a ordem do banquete em Plutarco», in *Ensaaios*, 37-66.

The reading of the Quaestiones Convivales enables us to identify the way a banquet should be organized. However, such information is not provided in a systematic way, but is rather diluted in its nine books; thus, the primary objective of this chapter is to discuss the elements of the banquet, and how it should be organized, according to the vision of Plutarch. (D.L)

P. A. STADTER, «Parallels in three dimensions», in *Parallelism*, 197-216.

À côté du parallélisme "bi-dimensionnel" qui associe deux héros en une paire, P.A.S. se propose d'explorer la possible comparaison de plusieurs paires entre elles. À partir des références croisées semble se détacher le groupe des six Vies de la fin de la République déjà étudiées par C. Pelling Cras., Pomp., Caes., Cm, Brut., Ant. Moyennant deux bémols (la composition des paires fait aussi intervenir des Grecs d'époques plus variées, d'autres héros des guerres civiles [les Gracques, Sertorius, Marius, Sylla] pourraient aussi être considérés), P.A.S. se concentre sur 4 topiques signifiantes dans toutes les paires qui permettent de lire l'ensemble comme une étude complexe de l'ambition humaine et de ses réalisations, de ses succès et de ses échecs : « Conquêtes », où Alexandre est la référence (200-2), « Politique », qui suscite souvent les affrontements militaires et permet de réintégrer des héros sans grande dimension militaire, comme Caton et Brutus (202-4), « Royauté », qui insiste du

côté grec sur la nature problématique du gouvernement royal, tandis que les héros, du côté romain, se situent à un moment où Rome est en train de passer inéluctablement de la république à la monarchie (204-8) et « Tragédie » enfin, qui, à travers les vêtements pris par le gouvernant, la mise en scène du pouvoir, montre le gouvernant en acteur qui n'est, ultimement, pas maître du scénario. (F.Fr.)

P. A. STADTER, «Plutarch's Latin reading; the case of Cicero's *Lucullus*», in *Studies Brenk*, 407-418.

*Stadter offers Fred Brenk's explorations "a small contribution on Plutarch's efforts to understand the conflicts in the Academy after Sulla's siege of Athens." Stadter asserts that "Plutarch's Latin reading, even at the beginning of his composition of the Parallel Lives, included not only the historical works used in preparing the Caesars and the first Roman lives, but also a non-historical, philosophical text." "Plutarch's citation of Cicero's *Lucullus* ...reflects the confluence of three factors: Plutarch's personal gratitude toward Lucullus...his comfortable knowledge of Latin...and his interest in his philosophical predecessors..." (F.B.T.)*

K. STÄHLER, «Hier irrt Plutarch», in D. Metzler (hrsg), *Mazzo di Fiori. Festschrift für Herbert Hoffmann, Ruppolding / Mainz*, 2010, 374-393.

*Der Aufsatz setzt Rezeptionsgeschichte mit der Bernhard Rodes Umsetzung der Angler-Szene aus Plutarchs *Antonius* ins Bild ein. Seinen Titel erhält der Aufsatz allerdings von einer historischen Fragestellung. Nach Stähler missdeutet Plutarch Traditionen über Unternehmungen des Antonius mit Kleopatra als Zügellosigkeit. Insbesondere beruhe Plutarchs Mißdeutung auf einem Unverständnis für die aktivere Rolle der Herrscherin in der ptolemäischen Gesellschaft und entsprechend für das Auftreten der Kleopa-*

tra als Königin. Zugleich gehe Plutarch damit einer tendenziösen Quelle aus dem Umfeld des Octavian auf den Leim, die Antonius zu diskreditieren versuchte. (R. H.-L.)

F. TANGA, «Alamanno Rinuccini traduce il *Mulierum virtutes* di Plutarco», in *P. renovado*, 39-64.

Il contributo, dopo una ben documentata sezione dedicata alla biografia di Alamanno Rinuccini e al ruolo svolto dallo stesso nel fervido ambiente culturale della Firenze di età umanistica, si sofferma sulla traduzione latina del *Mulierum virtutes* plutarco, realizzata dal dotto umanista e pubblicata nel 1485 a Brescia con il titolo *De virtutibus Mulierum* sive *De Claris Mulieribus*. Viene opportunamente evidenziato come per il Rinuccini la traduzione non sia una semplice operazione di "trasferimento", passaggio di un testo da una lingua all'altra, ma una complessa attività esegetica che ha come obiettivo ultimo il rendere possibile al lettore l'accesso e la fruizione - grazie alla lingua latina - dell'intero contenuto dell'opuscolo plutarco. Un simile processo interpretativo non può però essere esente da errori o da imprecisioni, che aggravano la traduzione del Rinuccini, costringendo a volte l'interprete ad abbandonare la sua prosa improntata allo stile ciceroniano. Purtroppo, come evidenzia opportunamente Tanga attraverso la dettagliata analisi di alcune pericopi della traduzione, ciò non diminuisce di certo l'importanza della versio del Rinuccini nella storia ecdotica ed esegetica del *Mulierum virtutes*: da questa interpretazione si possono ancor'oggi ricavare elementi di grande utilità ed interesse per gli studiosi plutarco. (S.A.)

W. J. TATUM, «Why Parallel Lives?», in *Parallelism*, 1-22.

Tatum answers this question with an exploration of Plutarch's purposes in comparison as seen in the prefaces to his pairs, within their biographies and in the concluding synkrisis. Tatum compares Plutarch's goals and style in

his *Parallel Lives* to those of *Virtues of Women*, which both rely on different characters and situations revealing "the essential sameness of their virtue". By looking at an array of views on the synkrisis, Tatum addresses why these conclusions "often seem at odds with the Lives that precede them" and explains how the "synkrisis concentrate the reader's attention on what was already present and inherent in the narratives anyway: a contest between two specific exemplars of particular virtues. (F.B.T.)

W. J. TATUM, «Another look at *tyche* in Plutarch's *Aemilius Paullus-Timoleon*», *Historia* 59 (2010) 448-461.

This article follows the work of Simon Swain 'Plutarch's Aemilius and Timoleon', *Historia* 38 (1989) 314-34, as Tatum examines the particular role of *tyche* in the Aemilius Paullus-Timoleon pair; particularly its relationship to *phronesis*. The majority of this piece focuses on the difficulties of defining *tyche*, e.g.: "It also denotes the merest and inexplicable chance, coincidence or happenstance (in which use *tyche* sometimes enters as nothing more than mere cliché). And it invokes varying types of providential forces, good or ill in temper; particular or historical in scope. It pervades every genre, including (by the Hellenistic period) historiography. The word is often used inconsistently even by a single writer; and all too often the word is so vague that it resists specific definition" (449)." (F.B.T.)

S. T. TEODORSSON, «Plutarch's interpretation of Plato's cosmology: plausible exegesis or misrepresentation?», in *Studies Brenk*, 419-436.

Après avoir rappelé les principes exégétiques de Plutarque : rectifier selon la méthode Platonem ex Platone les interprétations erronées de ses prédécesseurs et trouver le sens véritable en partant du postulat que le grand Platon ne saurait se contredire, S.T.T. analyse longuement, à partir du De

procr. anim. et du De Iside, avec aussi quelques références aux Quaest. Plat., la cosmologie (420-430) en insistant sur l'importance de l'âme précosmique – que Plutarque retrouve chez Platon sous l'ἀπειρία du Philèbe, la substance divisible de Tim. 35 a2-3 ou le pouvoir réfractaire de l'ἀνάρκη (Tim. 47e5-48a5, 56c5, 68e1) – et en réfutant l'interprétation moderne (en particulier de Dillon) qui veut voir dans l'âme le principe du mal et attribue à Plutarque une pensée dualiste (426 sq). Sur ces bases il passe au De virt. mor., où « Plutarch demonstrates how his cosmological theory works at the individual level » (430-431), et s'attache pour finir à l'eschatologie (431-433), discernant dans le mythe du De facie, un reflet de sa cosmologie et de la théorie de la composition de l'âme. La conclusion résume clairement en 7 points les problèmes interprétatifs traités par Plutarque (433), qui constituent, sinon une interprétation indiscutable, du moins une exégèse des plus plausibles et possédant sa propre cohérence. (F.Fr.)

- M. TRÖSTER, «¿Una especie de hagiografía?: Plutarco y la tradición histórica en la Vida de Emilio Paulo», *Gerión* 28 (2010) 193-206.**

El autor sostiene que, en la semblanza de Emilio Paulo, Plutarco ha legado un relato de factura sensiblemente encomiástica, al punto de recibir el apelativo de 'hagiografía' en la historiografía moderna. Aceptando este punto de partida y significando el carácter paradigmático del filósofo-estadista, Tröster defiende que Plutarco se valió en su perspectiva de fuentes históricas (como Polibio y Livio) tendentes ya a una caracterización notablemente elogiosa del personaje biografiado. (V.R., A.V.)

- L. VAN DER STOCKT, «“Wein, Weib und Witz”...: Quarrel at the Plutarchan Symposium!», in *Studies Brenk*, 437-446.**

Van der Stockt focuses on the last chapter of the second book of the Quaestiones

Convivales, which deals with “an aspect of the ‘art of conversation’.” He explains the rhetorical construction and phrasing which “rests on seemingly repeated oppositions” to look at “several problems in this chapter.” Van der Stockt argues that “this chapter relies on Plutarch’s obsession with avoidance of anger, but not so much with the avoidance of anger in oneself...as with the avoidance of provoking anger in other people.” He makes use of the commentaries of Teodorsson and Caiazza though sometimes with a differing opinion. (F.B.T.)

- L. VAN HOOF, «La ‘diet-etica’ di Plutarco. L’autopromozione d’autore nei Precetti igienici», *PLUTARCHOS* n.s. 8 (2010/2011) 147-172.**

In Antiquity, the question of what constitutes a healthy regimen was the object of a fierce debate between 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)

- F. VENDRUSCOLO, «Libidinosa recensio. La “recensione Delta” e il testo dei Moralia», in *L & T*, 143-170.**

F. Vendruscolo, partendo dall’esame di alcuni passi di difficile interpretazione, conclude dicendosi convinto che «la gran parte, forse la totalità delle lezioni peculiari, di varia portata, di Δ potranno essere spiegate come congetture, ossia come innovazioni intenzionali e autonome del censore bizantino» ritenendo altresì che solo un adeguato allargamento dell’indagine potrà confermare questa ipotesi. (P.V.)

- S. VERDEGEM, «Parallels and contrasts: Plutarch's *Comparison of Coriolanus and Alcibiades*», in *Parallelism*, 23-44. Verdegem discusses the relatively unexplored topic of the formal synkrisis to the Coriolanus—Alcibiades pair. He covers in depth the structure and end of the synkrisis as well as its relation to the Lives (reinterpretations, additions and omissions). Verdegem frames his analysis in response to the "only two scholars [who] have published an analysis of the *Comparison of Coriolanus and Alcibiades*: Tim Duff briefly discusses it in his...book on the moralism of the *Parallel Lives*, while Bernhard Ahlrichs systematically examines Plutarch's judgements in his commentary on the Life of Coriolanus." (F.B.T.)
- A. VICENTE SÁNCHEZ, «Un mensaje del más allá: Cons. ad Apoll. 109C-D», in *Studies Brenk*, 447-458. El escrito de consuelo que Plutarco dirige a Apolonio incluye un mensaje del más allá de un hijo para su padre, quien ha recurrido a la necromancia a fin de averiguar las causas de su muerte. A través de una exhaustiva revisión del texto de esta misiva se propone una edición más próxima a lo transmitido por los manuscritos. (V.R., A.V.)
- P. VOLPE CACCIATORE, «Per la comprensione di un testo perduto », in *L & T*, 317-328. Paola Volpe Cacciatore, dopo aver indagato la nozione di frammento e le difficoltà che questo tipo di testo pone tanto all'editore quanto al traduttore, si sofferma sul fr. 1 Tyrwith, in cui l'autore discute se il corpo ovvero l'anima sia la fonte delle passioni. (P.V.)
- P. VOLPE CACCIATORE, «Hadrianus Junius traduttore di Plutarco», in *P. renovado*, 113-123. Il contributo ricostruisce la poliedrica e affascinante personalità di Hadrianus Junius (Adriaen de Jonghe), filologo, poeta, antiquario e medico. Nell'ampia attività letteraria dell'umanista olandese viene posta in evidenza la traduzione dei Symposiaca Problemata di Plutarco pubblicata a Parigi nel 1547: attraverso il costante e attento confronto condotto, relativamente ad alcuni passi problematici delle Quaestiones Convivales, tra il testo greco e le traduzioni di Junius e Xylander Paola Volpe mostra come il recupero e l'analisi meticolosa delle esegesi umanistiche possano rappresentare un valido punto di partenza per ridiscutere, anche dal punto di vista ecdotico, alcuni luoghi ostici del testo plutarco, individuando inoltre possibili rapporti tra le soluzioni avanzate ope ingenii dagli eruditi del XVI secolo e quelle adottate nelle più recenti edizioni critiche. (S.A.)
- P. VOLPE CACCIATORE, «La traduzione latina del Naogeorgus del De genio Socratis», in *Studies Brenk*, 459-466. L'articolo indaga il rapporto «tra il testo greco del De genio Socratis e la traduzione latina di Thomas Naogeorgus», specialmente in quella sezione dell'opuscolo dove viene narrato il mito escatologico di Timarco. La studiosa mostra con efficacia come per alcuni passi particolarmente ostici e densi di significato le scelte esegetiche dell'umanista possano anticipare le soluzioni adottate dagli studiosi moderni. (S.A.)
- P. VOLPE CACCIATORE, «Fato e Fortuna negli opuscoli contro gli Stoici di Plutarco: un problema ancora aperto», in *Tychè et Pronoia*, 39-46. P. Volpe Cacciatore, dopo aver illustrato come Plutarco confutasse le dottrine stoiche riguardanti la fisica e la Provvidenza, delinea la teoria 'mediana' elaborata dal Cherone al fine di conciliare e bilanciare la relazione tra Provvidenza e libero arbitrio. La studiosa osserva come la critica plutarchea alle teorie di Crisippo andasse di pari passo con la fiducia in un ordine della necessità combinato con l'ordine della casualità e della libera iniziativa, al pari del pensiero platonico. La convincente disamina, distinguendo tra rappre-

sentazione e impulso e tra corso normale della vita e circostanze eccezionali, mostra Plutarco intento a salvaguardare la libertà di azione e di scelta ma anche il diritto della Provvidenza di intervenire sul corso delle cose. (F.T.)

- M. VORWERK**, «Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus», in R. D. Mohr and B. M. Sattler (eds), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas / Zurich / Athens, 2010, 79-100.

L'articolo in questione riguarda l'interpretazione post-platonica dell'espressione « creatore e padre di questo universo (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς) » di Ti. 28c3-4. L'analisi dell'esegesi medio-platonica (§ 1) e plotiniana (§ 2) di tale passo permette all'autore di proporre l'interpretazione secondo cui nel Timeo il demiurgo è padre in relazione al cosmo nella sua totalità in quanto essere vivente e artigiano in relazione alle parti costitutive di esso (§ 3). Il § 2 (p. 80-86, in particolare) studia la seconda Questione platonica (Plat. Quaest. 1000F-1001C), ove Plutarco mira a dare un senso a tale coppia di epiteti. La soluzione plutarchea si organizza su due livelli: da un lato, Plutarco mette in luce la parziale omonimia dei due termini, in particolare il fatto che «padre» è un genere di «creatore» o «produttore» (contrariamente ad Apuleio che considera i due termini come irriducibili l'uno all'altro); dall'altro, entrambi i termini possono essere applicati a suo parere al Demiurgo in veste di creatore dell'universo: tanto l'anima quanto il corpo del mondo sono suoi prodotti, anche se nello specifico egli è creatore del corpo del mondo in veste di artigiano, in ragione della separazione ontologica tra produttore e prodotto, mentre dell'anima del mondo egli è padre, poiché essa ne condivide la natura e ne è una parte. Contrariamente a Plutarco, Numenio e successivamente Plotino fonderanno il proprio concetto di 'demiurgo' su una

separazione dei principi e applicheranno pertanto i due concetti a entità metafisiche differenti. (A.G.)

- C. WELCH**, «Accommodating means and ends in Montaigne's first essay», *NBSIAM*, 1^{er} semestre 2010, n° 51, année VI, 7-21.

L'étude est tirée du second chapitre d'une thèse soutenue à l'Université de Virginie intitulée, « C'est un philosophe qui nous apprend la vertu », *Studies in Montaigne's Plutarch et s'attache au premier essai de Montaigne, « Par divers moyens, on arrive à pareille fin »*. Pour soutenir que la notion d'ethos serait au cœur de la démonstration de la faillite de l'idéal héroïque, C. W. s'appuie sur deux traités, l'Instruction pour ceulx qui manient affaire d'estat et le De la vertu morale, pour mettre en lumière l'importance donnée à la modération, qui permet de trouver l'équilibre toujours menacé par l'inconstance humaine. Elle replace enfin la position de Montaigne à l'intérieur des débats soulevés à l'époque par les passions et la difficulté à les conceptualiser, en suggérant que « Montaigne, by the way of Plutarch, responds to this conceptual indecision with a serious alternative. » (F.Fr.)

- A. ZADOROJNYI**, «Ὡςπερ ἐν ἐσόπτρῳ: the rhetoric and philosophy of Plutarch's mirrors», in *Parallelism*, 169-195.

Zadorojnyi takes "a key trope...of mirroring one's own character after great figures of the past," and extends it "to pairs of Lives: two paradigmatic narratives interlocked through the comparative epilogue are not unlike a double mirror." The paper aims to "map out the cultural ... matrix at work behind the mirror-metaphor in the introduction to Aemilius—Timoleon. The bulk of the argument is devoted to exploring the tensions that determine Plutarch's perspective on mirrors against the backdrop of rhetorical and philosophical (in particular Platonic) traditions he is involved with." Zadorojnyi argues "that the programmatic self-referential an-

nouncement in Aemilius, 1.1–3 is mooted as a 'readerly' solution to the deeply entrenched controversy about the epistemological and paideutic value of the mirror." (F.B.T.)

- E. ZANIN, « Plutarque et la tragédie au XVI^e siècle », *NBSIAM*, 1^{er} semestre 2010, n° 51, année VI, 23-43.**

Amyot's translation of Plutarch's Lives and Moralia provides the subject of many modern tragedies. The success of these adaptations may be ascribed to the

formal and ideological convergence of Plutarch's stories and tragical issues. In particular, Moralia and tragic morality seem to question –explicitely in the treaties and implicitly in the plays – the problem of causality and divine justice. Montaigne, a former actor in his schooldays and a lifelong reader of Plutarch, witnesses and relates in his Essais the crucial importance of these issues in the age of the French wars of religion. [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.

**12TH INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF THE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PLUTARQUISTAS**

“LA (INTER)TEXTUALIDAD EN PLUTARCO”

Universidad de Extremadura, Cáceres, 8, 9 y 10 de octubre de 2015

La Sociedad Española de Plutarquistas anuncia su XII Simposio Internacional, con el título La (inter)textualidad en Plutarco. El evento será organizado en colaboración con la Universidad de Extremadura, a través del Grupo de Investigación Arte y Filología, el Departamento de Ciencias de la Antigüedad y la Facultad de Filosofía y Letras. Tendrá lugar en la UEx, en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Biblioteca Central (campus de Cáceres) los días 8, 9 y 10 de octubre de 2015.

1) Organising Committee:

Prof. MANUEL SANZ MORALES: msanz@unex.es. Presidente.

Prof. JESÚS UREÑA BRACERO: jurena@unex.es. Vicepresidente.

Prof. MÍRYAM LIBRÁN MORENO: mlibmor@unex.es. Secretaria.

Prof. RAMIRO GONZÁLEZ DELGADO: rgondel@unex.es. Secretario.

1) Topics:

El texto de Plutarco.

Plutarco como hipotexto: la recepción de su obra, especialmente en España.

El texto en la biografía: *Vidas Paralelas*.

El texto en las obras morales y de costumbres: *Moralia*.

2) Papers: Serán aceptadas comunicaciones originales de veinte minutos de duración que traten sobre cualquier tema que pueda inscribirse en los apartados anteriores.

3) For more information, send an e.mail to the Organisers or visit the web:

<http://www.plutarco2015caceres.es>

(Página deixada propositadamente em branco)

