

Ploutarchos, n.s.

Scholarly Journal of the International Plutarch Society

VOLUME 18 (2021) • ISSN 0258-655X



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

PLOUTARCHOS, n.s. 18 (2021)
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, email: frances.titchener@usu.edu

Book Review Editors: Dr. **Vicente Ramón Palerm**, Área de Filología Griega, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, C/ Pedro Cerbuna 12, 50009, Zaragoza, Spain. Phone: (0034) 976761000 (ext. 3810), email: vmramon@unizar.es & Dr. **Fabio Tanga**, Università di Salerno, Italy. Phone: (0039) 3284072049, email: tangafabio@libero.it.

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

Advisory Board:

Judith Mossman (ac6616@coventry.ac.uk), Coventry University, President of the IPS
Paola Volpe Cacciatore (pacacciatore46@gmail.com), Università di Salerno, Honorary President of the IPS

Jeffrey Beneker (jbeneker@wisc.edu), University of Wisconsin; **Frederick E. Brenk** (fbrenk@jesuitswisprov.org), Arrupe House Jesuit Community; **John Dillon** (dillonj@tcd.ie), Trinity College, Dublin; **Joseph Geiger** (geiger@pluto.mscc.huji.ac.il), The Hebrew University of Jerusalem; **Aristoula Georgiadou** (ageorgia.gm@gmail.com), University of Patras; **Anna Ginestí Rosell** (anna.ginesti@ku.de), Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt; **Olivier Guerrier**, (olivier.guerrier@wanadoo.fr), Université de Toulouse; **Katarzyna Jazdzewska** (kjazdzewska@gmail.com), University of Warsaw; **Anastasios G. Nikolaidis** (tasos.nikolaidis@gmail.com), University of Crete; **Christopher Pelling** (chris.pelling@chch.ox.ac.uk), Christ Church, Oxford; **Lautaro Roig Lanzillotta** (f.l.roig.lanzillotta@rug.nl), University of Groningen; **Giovanna Pace** (gpace@unisa.it), Università degli Studi di Salerno; **Geert Roskam** (geert.roskam@kuleuven.be), Katholieke Universiteit Leuven; **Sven-Tage Teodorsson** (Teodorsson@class.gu.se), University of Gothenburg; **Maria Vamvouri** (maria.vamvouriruffy@vd.educanet2.ch), Université de Lausanne; **Luc Van der Stockt** (luc.vanderstockt@kuleuven.be), Katholieke Universiteit Leuven; **Alexei V. Zadorojnyi** (avzadoro@liv.ac.uk), University of Liverpool.

ISSN: 0258-655X

Legal Deposit: 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 Coordinators, Dr. Aurelio Pérez Jiménez & Dr. Delfim Ferreira Leão, or to the Editor, Dr. Frances Titchener, before the 30th March of each year or submitted at any time on the journal's management platform (<https://impactum-journals.uc.pt/ploutarchos/>). Articles and notes will be published following positive evaluation by two external referees.

On-line version: <https://impactum-journals.uc.pt/ploutarchos/>

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

Covers images: **Front cover:** Bernard van Rantwyck, *Camillus and the Schoolmaster of Faleri* (1573). Palazzo Chigi alla Postierla, Siena (foto. Aurelio Pérez Jiménez). **Back cover:** *Camillus and Brennus*, Italy 16th Century, RP-P-OB-38.830, engraving (paper), Rijksmuseum. Public Domain Dedication (CC0 1.0).

PLOUTARCHOS, n. s., 18 (2021)

I.- ARTICLES

- C. DELLE DONNE**, “Uno, Diade, identico e diverso: Su Plut. *An. Procr.* cap. 24 Ch”.....3-26
- F. GAUDIANO**, “Plut. *An seni* 784C-D: problemi testuali ed esegetici”.....27-44
- D. ROMERO-GONZÁLEZ**, “Animales como personajes principales en los sueños en Plutarco”.....45-56
- G. ROSKAM**, “Counting the Letters of the Alphabet. A Reading of Plutarch, *Quaestiones convivales* 9.3”.....57-70
- L. VAN DER WIEL**, “Wonder and the Divine”.....71-86
- S. VERGARA RECREO**, “Demóstenes y la muerte de Filipo: aproximación retórica a través de los relatos de Esquines y de Plutarco”.....87-100
- P. VOLPE CACCIATORE**, “Il lutto a Sparta (Plu., *Lyc.* 27.1-4)”.....101-110

II.- NOTES AND VARIA

NECROLOGICA:

1. Professor Philip A. Stadter, born 13 October 1920, died 9 February 2020 (FRANCES TITCHENER).....111-113
2. Profesor Carlos Schrader (22 de septiembre de 1950 - 8 de octubre de 2021) (JOSÉ VELA TEJADA).....113-115

III.- BOOK REVIEWS

- F. TANGA**, *Plutarco. La virtù delle donne (Mulierum virtutes)*, Introduzione, testo critico, traduzione italiana e note di commento a cura di Fabio Tanga, Leiden/Boston: Brill, 2019, LXXIX + 269 pp. (“Brill’s Plutarch Studies” 3) [ISSN: 26666-0199; ISBN: HB: 978-90-04-40803-6; eBook: 978-90-04-40975-0] (P. DE SIMONE).....117-119
- M. CARRILLO RODRÍGUEZ**, *Muerte y Ritual Funerario en las Vidas Griegas de Plutarco*. Libros Pórtico 2019, 101 pp. (“*Supplementa Plutarchea*” 2) [ISBN: 978-84-7956-193-2] (L.P. ROMERO MARISCAL).....119-121
- CHR. THRUES DJURSLEV**, *Alexander the Great in the Early Christian Tradition. Classical Reception and Patristic Literature*, London: Bloomsbury Publishing Plc 2020, X + 232 pp. [ISBN: HB: 978-1-7883-1164-9; ePDF: 978-1-3501-2039-6; eBook: 978-1-3501-2040-2] (A. PÉREZ-JIMÉNEZ).....121-133
- T. S. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (Eds.)**, *The dynamics of intertextuality in Plutarch*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 664 pp. (Brill’s Plutarch Studies 5) [ISSN: 26666-0199; ISBN: 978-90-04-42170-7 (Hardback); 978-90-04-42786-0 (E-Book)] (J. PINHEIRO).....134-137

L. LESAGE GÁRRIGA , <i>Plutarch: On the Face Which Appears in the Orb of the Moon. Introduction, Edition, English Translation and Commentary to the Critical Edition</i> , Leiden-Boston: Brill 2021, IX+230 pp. (Brill's Plutarch Studies 7) [ISSN: 26666-0199; ISBN 978-90-04-45807-9 (hardback); 978-90-04-45808-6 (e-book)] (V. RAMÓN PALERM).....	137-139
---	---------

IV.- BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES. An annotated bibliography 2017 (Chrysanthos Chrysanthou, Serena Citro, Lucy Fletcher, Francesca Gaudiano, Anna Ginestí, Luisa Lesage-Gárriga, Renan M. Liparotti, Giovanna Pace, Vicente Ramón, Fabio Tanga, Silvia Vergara, Ana Vicente, Paola Volpe).....	141-180
--	---------

Uno, Diade, identico e diverso. Su Plut. An. Procr. cap. 24 Ch.
[*One, Dyad, Same and Different. On Plutarch's An. Procr. 24 (Cherniss)*]

di

Carlo Delle Donne
Sapienza-Università di Roma]
carlo.delledonne@uniroma1.it

Riassunto

L'articolo affronta uno dei capitoli dello scritto di Plutarco sulla generazione dell'anima nel "Timeo" (cap. 24, ed. Cherniss). Si tratta di un testo estremamente denso e complesso, che potrebbe apparire finanche oscuro e contraddittorio. L'obiettivo dello studio è evidenziare la coerenza complessiva del capitolo e la sua ricchezza di temi e problemi evocati e affrontati. In particolare, sarà sottolineata la capacità di Plutarco di cooptare filosofi diversi da Platone per ottimizzare e sistematizzare proprio la filosofia di quest'ultimo.

Parole chiave: Plutarco, Platone, Cosmologia, Ontologia.

Abstract

This paper deals with chapter 24 from Plutarch's *An. Procr.* This piece of text is extremely complex and philosophically rich, but it might seem to be obscure and inconsistent, on the face of it. My purpose is to claim Plutarch's overall consistency, by showing his ability to combine heterogeneous pieces of philosophy within the unitarian framework of Plato's philosophy.

Key-words: Plutarch, Plato, Cosmology, Ontology.



biettivo di queste pagine è esaminare una breve sezione (cap. 24 ed. Cherniss¹) del *De animae procreatione in Timaeo* di Plutarco. Come spero di mostrare, si tratta di un documento che, pur non brillando sempre per chiarezza e precisione, è piuttosto ricco e denso sotto il profilo filosofico.

I

Il capitolo si apre con la fedele citazione di 52d2-4:

οὗτος γὰρ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου
λογισθεῖς ἐν κεφαλαίῳ δεδοσθω
λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένε-

σιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐ-
ρανὸν γενέσθαι².

Nell'interpretazione plutarchea di questa ricapitolazione onto-cosmologica, lo ὄν è identificato con il νοητόν, che è il piano eidetico-noetico³; la χώρα con la ὕλη, e si configura come una dimensione materiale pre-cosmica e potenzialmente percepibile⁴, che è visibile e tangibile *stricto sensu* solo in seguito alla cosmopoiesi⁵; la γένεσις, infine, è concepita come un principio psichico pre-cosmico, eternamente coalescente con la χώρα e causa, per quest'ultima, di una motricità disordinata e di un'altrettanto disordinata attività cognitiva⁶. Più preci-

¹ H. CHERNISS (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. XIII pt.2, Cambridge-London 1976.

² Cfr. F. FERRARI-L. BALDI (eds.), Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli 2002, 292 n. 165.

³ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292 n. 167.

⁴ Cfr. 1024b: οὐτε γὰρ τὸ αἰσθητὸν εὐλόγηται τάξεως ἀλλ' ἦν ἄμορφον καὶ ἀόριστον. Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292 n. 166.

⁵ Cfr. 1013c (καὶ τῆς μὲν ὕλης τὸ μετοχῇ καὶ εἰκασία τοῦ νοητοῦ μορφωθὲν εὐθὺς ἄπτον καὶ ὁρατὸν ἐστίν, ἡ ψυχὴ δὲ πᾶσαν αἰσθησιν ἐκπέφυγεν) e *PQ* 1001d-e (τὸ δὲ σῶμα τῇ ὕλῃ μὲν ἄπειρον καὶ ἀόριστον, αἰσθητὸν δὲ γιγνόμενον, ὅταν ὀρισθῇ μετοχῇ τοῦ νοητοῦ). In effetti, una certa tensione teorica parrebbe innegabile (tanto più se si pone mente ai passi platonici in cui, della *chora*, è rimarcata l'indeterminatezza qualitativa: cfr. partic. *Ti.* 50e ss); eppure, credo che si possa intendere la condizione di percepibilità della *hyle* come il correlato necessario, *a latere objecti*, della capacità percettiva, sia pur embrionale, dell'anima pre-cosmica. Si tratterebbe, quindi, in termini aristotelici, di una "percepibilità in potenza", poi attualizzata con la cosmopoiesi: la sua piena percepibilità, infatti, in particolare nella forma di un'apprensione tattile e visiva, si determina solo in conseguenza dell'evento dell'ordinamento eidetico-demiurgico. Una soluzione del genere sarebbe, peraltro, in linea con alcuni documenti medioplatonici; cfr. Alcín. VIII 3; Apul. *Plat.* 1.5; Hippol. *Haer.* 1.19.3 ss. Correttamente, CHERNISS, *op. cit.*, 185 n. c, rintraccia in Aristot. *G.C.* 329a33 ss. l'archetipo di questa nozione: Ὡστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἰ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, τρίτον δ' ἤδη πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα: ταῦτα μὲν γὰρ μεταβάλλει εἰς ἄλλα.

⁶ Sono due le funzioni che l'anima, in quanto tale, performa: motricità e apprensione della realtà in senso lato. Su questo, cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292-294 n. 168. Più in generale, sulla cosmologia plutarchea, cfr. almeno M. BALTES, "La dottrina dell'anima in

samente, la γένεσις precosmica è ἡ ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσία – lad-dove οὐσία o sottintende μεριστή, come si legge anche poco dopo, e vale, in senso tecnico, “essenza divisibile”; oppure è da intendersi nel senso piuttosto

generico di “condizione d’essere”. Non si può evitare di osservare come, almeno in un caso, Plutarco stia pesantemente alterando il significato originario delle parole platoniche. La γένεσις evocata nel *Timeo*, infatti, non è una sostanza on-

Plutarco”, *Elenchos*, 21 (2000) 245-270; J. DILLON, “Plutarch and Platonism”, in M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester 2014, 61-72; F. FERRARI, *Dio idee materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995; F. FERRARI, “Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in Plat. *Quaest.* 2”, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 395-409; F. FERRARI, “La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco”, *Museum Helveticum*, 53 (1996) 44-55; F. FERRARI, “Il problema della trascendenza nell’ontologia di Plutarco”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 88 (1996) 363-389; F. FERRARI, “La teoria delle idee in Plutarco”, *Elenchos*, 17 (1996) 121-142; F. FERRARI, “Plutarco in Siriano, in *Aristot. Metaph.* 105,36 ss.: lo statuto ontologico e la collocazione metafisica delle idee”, in I. GALLO (a cura di), *L’eredità culturale di Plutarco dall’antichità al rinascimento*, Napoli 1998, 143-159; F. FERRARI, “La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco”, in F. CALABI (a cura di), *Arrhetos theos. L’ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 77-91; F. FERRARI, “Dottrina delle idee nel medioplatonismo”, in F. FRONTEROTTA-W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233-246; F. FERRARI, “Simposio e filosofia: il problema del ‘Dio geometra’”, in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEAO-M. TROESTER-P. BARATA DIAS (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, 87-96; F. FERRARI, “La psichicità dell’anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco”, *Ploutarchos*, 9 (2010-2011) 15-36; F. FERRARI, “Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell’universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del *Timeo*”, in E. CODA-C. BONADEO MARTINI (eds.), *De l’antiquité tardive au moyen âge*, Paris 2014, 255-276; F. FERRARI, “Metafisica e teologia nel medioplatonismo”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 2 (2015) 321-337; J. OPSOMER, “Plutarch on the division of the soul”, in R. BARNEY et al. (eds), *Plato and the divided self*, Cambridge 2012, 311-330; J. OPSOMER, “Plutarch on the One and the Dyad”, in R.W. SHARPLES-R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, vol. II, London 2007, 379-395; J. OPSOMER, “The place of Plutarch in the history of Platonism”, in F. FERRARI-P.V. CACCIATORE (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, 283-303; J. OPSOMER, “Plutarch’s Platonism revisited”, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L’eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 163-200; J. OPSOMER, “Demiurges in Early Imperial Platonism”, in R. HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin 2005, 51-99; J. OPSOMER, “Plutarch’s *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for Consistency?”, in P. ADAMSON et al. (eds), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004, 137-162; J. OPSOMER, “L’âme du monde et l’âme de l’homme chez Plutarque”, in M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, Madrid 1994, 33-49; F.M. PETRUCCI, “Plutarch’s Theory of Cosmological Powers in the *De Iside et Osiride*”, *Apeiron*, 49 (2016) 1-39; F.M. PETRUCCI, “Argumentative Strategies in the ‘Platonic Section’ of Plutarch’s *De Iside et Osiride* (chapters 45-64)”, *Mnemosyne*, 69 (2016) 226-248; F. ROMANO, “Le *Questioni Platoniche* di Plutarco di Cheronea”, *Sophia*, 33 (1965) 116-131.

tologicamente autonoma e primigenia, ma corrisponde agli oggetti in divenire, prodotti in conseguenza dell'interazione tra il piano intelligibile e il sostrato spazio-materiale⁷. Non si identifica, pertanto, con un'entità psichica precosmica⁸. Per tentare di sostanziare tale identificazione, Cherniss ha richiamato un passo delle *Leggi* platoniche (X 896a5 ss.)⁹, dove effettivamente si parla dell'anima (cosmica) come della *πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν*. Ma, aldilà del possibile appiglio testuale, è qui interessante ricostruire la motivazione della forzatura plutarchea – peraltro, già indicata dallo stesso Cherniss: la necessità, cioè, avvertita dal Cherone, di ritrovare anche la *sua* anima precosmica nel quadro delle entità precosmiche che Platone, in 52d2 ss., pare voler *esaustivamente* elencare.

II

La descrizione che Plutarco offre del principio psichico coeterno alla materia

è piuttosto interessante. In questo passo, infatti, non se ne dà una caratterizzazione particolarmente negativa, ma se ne mette in evidenza la capacità di fungere da dimensione connettiva, in una fase precosmica, in quanto entità mediana (*μεταξὺ τεταγμένην*) tra la spazio-materialità e l'intelligibilità. Si tratta, cioè, di un principio dotato di una funzione principalmente 'trasmettitiva' (cfr. *διαδιδούσαν*), che pare avere anche una certa 'efficacia comunicazionale', se gli viene riconosciuto di riuscire effettivamente a filtrare immagini dell'intelligibile: *διαδιδούσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκείθεν εἰκόνας*. Come si vedrà più avanti, la funzione psichica che consente tale contatto precosmico con l'intelligibile è il *kritikon*, che è naturalmente privo di 'noeticità'¹⁰. Quando Plutarco, allora, si riferisce altrove¹¹ a tale anima come a un elemento malvagio *tout court*, bisogna supporre che sia in questione, più precisamente, solo una *tendenza* alla malvagità, derivante dall'assenza,

⁷ Cfr. p.es. 50c7 ss. Cfr. poi H. CHERNISS, *op. cit.*, 232-233 n. c.

⁸ Peraltro, va notato che lo stesso Plutarco, altrove (*Is.* 373e), non è responsabile della stessa forzatura ermeneutica: ἡ δὲ κρείττων καὶ θειότερα φύσις ἐκ τριῶν ἐστὶ, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔκγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν. Si può quindi supporre che l'interpretazione che Plutarco fornisce di certi passi platonici è condizionata dal contesto argomentativo e dalla sua specifica finalità, e arriva a variare anche sensibilmente.

⁹ ἄρα ἔτι ποθοῦμεν μὴ ἰκανῶς δεδεῖχθαι ψυχὴν ταῦτόν ὃν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὐτῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδὴ γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν; Cfr. H. CHERNISS, *op. cit.*, 232, n. c.

¹⁰ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 292 n. 164 e 294 n. 168.

¹¹ Si vedano i riferimenti in F. FERRARI, "Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica", in F. MERLINI-R. BERNARDINI, *The World and its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln 2017, 69-74.

nel composto psichico, del principio noetico. Di per sé, quindi, tale anima, in virtù della sua collocazione ontologica intermedia, è *disponibile* all'interazione con l'intelligibile¹², e dell'intelligibile deve intercettare e trasmettere le "immagini", sia pure in una forma casuale e inconsapevole, anche nella fase precosmica¹³. Si tratta, insomma, di un principio psichico per il quale non è esclusa la possibilità di un contatto, sebbene non sistematico né definitivo, con

il piano eidetico anche prima dell'inizio dell'attività ordinatrice dell'intelletto demiurgico¹⁴. Inoltre, si tratta di un principio che, in quanto compenetrato con una dimensione potenzialmente percepibile, sia pur non ancora propriamente visibile o tangibile, si manifesta, oltretutto come motilità, anche come capacità *perceptiva e rappresentativa* (τῷ αἰσθητῷ τὸ αἰσθανόμενον καὶ τῷ φανταστῷ τὸ φανταζόμενον ἀνάγκη [...] συμπαρήκειν). Tale facoltà si viene poi a

¹² Cfr. A. RESCIGNO, "Desiderare componi a Deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione", *KONQONIA*, 21 (1997) 39-81.

¹³ In questo senso, si comprendono i riferimenti di Plutarco (cfr. 1024b) a percezioni *oniriche* dell'anima precosmica. Non essendo propriamente in grado di percepire (la percezione richiederebbe la presenza, nel composto psichico, di identico e diverso), né essendo la *hyle* propriamente percepibile (manca qualsiasi forma di dimensionalizzazione), non si può determinare nessuno stato percettivo ordinato e articolato; la situazione cognitiva dell'anima è come onirica e falsata. In estrema sintesi, nella fase precosmica, l'oggetto "dei movimenti e delle percezioni per lo più oniriche, allucinate e perturbanti il corporeo" dell'anima in sé potrebbero essere sia le "immagini" da lei stessa, in qualche modo, 'captate' nella *chora*, sia gli oggetti intelligibili: di entrambi gli ordini ontici l'anima in sé non è in grado di sviluppare una conoscenza adeguata; cfr. οὐτε γὰρ τὸ αἰσθητὸν εἰλήχει τάξεως ἀλλ' ἦν ἄμορφον καὶ ἀόριστον, ἣ τε περὶ τοῦτο τεταγμένη δύναμις οὐτε δόξας ἐνάρθρους οὐτε κινήσεις ἀπάσας εἶχε τεταγμένας, ἀλλὰ τὰς πολλὰς ἐνυπνιώδεις καὶ παραφόρους καὶ ταραπτούσας τὸ σωματοειδές, ὅσα μὴ κατὰ τύχην τῷ βελτίονι περιέπιπτεν. ἐν μέσῳ γὰρ ἦν ἀμφοῖν καὶ πρὸς ἀμφοτέρα συμπαθῆ καὶ συγγενὴ φύσιν εἶχε, τῷ μὲν αἰσθητικῷ τῆς ὕλης ἀντεχομένη τῷ δὲ κριτικῷ τῶν νοητῶν. Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 294 n. 169.

¹⁴ Questo processo è noto anche come 'generazione precosmica'. Tale filosofema è forse frutto del tentativo plutarco di interpretare i riferimenti timaici a *ichne* (53b2) presenti *ab origine* nella *chora*, nonché a *mimemata* (50c5) che, in questa, "entrano ed escono": ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον - τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰὲ μμημάτα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αἰθὴς μέτιμεν [...] ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακεείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Cfr. F. FERRARI, "La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco", *Museum Helveticum*, 53 (1996) 44-55.

‘ripartire’ tante volte quanti sono gli oggetti pseudo-percepibili da lei (casualmente) intercettati nella χώρα pre-cosmica¹⁵. Questo è uno dei motivi per i quali (cfr. καὶ ὅτι) Platone chiamò tale anima “sostanza divisibile”:

μεριστὴ προσηγορεύθη καὶ ὅτι τῷ αἰσθητῷ τὸ αἰσθανόμενον καὶ τῷ φανταστῷ τὸ φανταζόμενον ἀνάγκη συνδιανέμεσθαι¹⁶.

Quindi: il movimento percettivo – aggiunge subito Plutarco – è peculiare dell’anima “in quanto tale”, ed è, per sua natura, fortemente ‘intenzionale’, in quanto viene ad attivarsi soltanto in relazione a un oggetto percepibile esterno: ἡ γὰρ αἰσθητικὴ κίνησις, ἰδίᾳ ψυχῆς οὔσα, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός. A ben vedere, quest’ultimo filosofema non sembra ‘ortodosso’, in termini platonici: è stato piuttosto Aristotele a individuare tra le rigorose condizioni di attivazione del processo percettivo l’intenzionalità rispetto a oggetti percepibili esterni¹⁷. D’altre parte, l’‘attivismo’ che in questa pagina plutarchea sembra registrarsi *a latere subjecti* (cfr. κινεῖται), non par-

rebbe, a una prima lettura, in linea con la passività che, nella filosofia aristotelica, è propria della facoltà percipiente. A mio avviso tuttavia, dire che una κίνησις come quella αἰσθητική, κινεῖται πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐκτός potrebbe semplicemente significare che un certo moto/stimolo *si attiva, si determina*, in relazione a un oggetto esterno; in questo caso, resterebbe del tutto impregiudicato il valore di ciascun polo del processo, e quindi il suo grado di passività e di attività. In altre parole, la figura etimologica κίνησις κινεῖται mi pare funzionale al contesto, che è definizionale, perché rende linguisticamente evidente l’analisi e la pertinentizzazione subita dalla nozione di κίνησις. E a ben vedere, che la percezione sia una κίνησις, nella misura in cui una κίνησις può essere anche semplicemente una modificazione, è perfettamente aristotelico. Ma c’è di più. Che la percezione sia una κίνησις è sostenuto anche da Socrate nel *Filebo* (34a2)¹⁸: il che rende possibile, a un platonico ‘inclusivo’ quale è Plutarco¹⁹, combinare la definizione platonica della percezione come movi-

¹⁵ Ma cfr. anche n. 10 *supra*.

¹⁶ La spiegazione del μεριστὴ (“divisibile, ripartibile”) è affidata alla capacità della facoltà (potenzialmente) percettiva di “ripartirsi in corrispondenza con” (συνδιανέμεσθαι) ciascun oggetto (potenzialmente) percepibile.

¹⁷ Cfr. V. CASTON, “Aristotle and the problem of intentionality”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58.2 (1998) 249-298.

¹⁸ τὸ δ’ ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γινόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ’ αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἰσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι’ ἄν.

¹⁹ M. BONAZZI (a cura di), P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlino-New York 2011, 315-402.

mento con la teorizzazione – forse di ascendenza aristotelica –²⁰ della intenzionalità della percezione.

III

A questa caratterizzazione dell'attività psichica precosmica come cognitivo-motrice, seguono alcune notazioni sul *nous*. Il trapasso dalla condizione precosmica a quella cosmica è evidenziato, sotto il profilo linguistico, dal cambiamento dei tempi verbali: dall'imperfetto, che

qualifica la condizione precosmica²¹, si produce uno slittamento prima all'aoristo, impiegato per descrivere puntualmente gli eventi della cosmopoiesi, e poi al presente indicativo, ben adatto a cogliere una condizione permanente e sempre valida²². In particolare, se nella fase precosmica il *nous* godeva di separazione, solitudine e immobilità²³ (ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος), con la sua ingenerazione²⁴ nell'anima tendenzialmente malvagia²⁵,

²⁰ Con ciò, quindi, non voglio affermare che Plutarco lesse direttamente il *De anima*; trattazioni aristoteliche come quella della percezione dovettero essere compendiate in manuali o in opere a Plutarco cronologicamente più vicine, da cui egli potrebbe averle apprese. Su questa linea, cfr. P. DONINI, "Plutarco e Aristotele", in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, 255-273 e F.H. SANDBACH, "Plutarch and Aristotle", *Illinois Classical Studies*, 7/2 (1982) 207-232. Si vedano, poi, anche i testi seguenti, che sono richiamati da CHERNISS, *op. cit.*, 233, n. f. *Plac.* 899e (Πλάτων τὴν αἴσθησιν ἀποφαίνεται ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός· ἡ μὲν γὰρ δύναμις ψυχῆς, τὸ δ' ὄργανον σώματος· ἄμφω δὲ διὰ φαντασίαν ἀντιληπτικὰ τῶν ἔξωθεν γίνεται) e Porph. *Aph.* XLIII, 19 (ἐξ ὧν δῆλον ὅτι αἰεὶ ἢ τε αἰσθησις καὶ τὸ αἰσθήσει προσχρόμενον εἰς τὸ ἔξω φέρεται, εἰ μέλλει τὸ αἰσθητὸν καταλήψεσθαι). Cherniss, tuttavia, manca di rimandare alla notevole messe di passi filoniani (v. *TLG*, s.vv. ἐκτός e αἰσθητόν), in cui l'oggetto della percezione è designato come τὸ ἐκτός αἰσθητόν: e.g. cfr. *Cher.* 57.5. In ogni caso, va considerato che la *Proper Object Doctrine* è tematizzata anche nel *Teeteto* (185a ss.), sebbene non sia chiaro se tale segmento teorico goda dell'adesione dell'autore Platone; forse Plutarco potrebbe averla considerata genuinamente platonica.

²¹ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 297 n. 172.

²² C. DELLE DONNE, "Tenses in the genre of Greek cosmology: the case of Plutarch", in C. BLOOMFIELD – E. HALL (eds.), *Time, Tense and Genre in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, di prossima pubblicazione (2022).

²³ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 295 n. 170 che segnalano come l'immobilità sia un carattere proprio dell'intelligibile.

²⁴ Se si tratti esattamente dello stesso intelletto presente all'intelligibile, o di una sua 'parte', o di un altro intelletto (un intelletto demiurgico-cosmico), non lo si può stabilire con certezza. Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 295-296 n. 170, e l'ipotesi suggestiva di M. BALTES, "La dottrina dell'anima in Plutarco", *Elenchos*, 21 (2000) 245-270.

²⁵ Cfr. IV *PQ* 1003a. CHERNISS, *op. cit.*, 234, n. a, richiama il parallelo di Alcibiade X 3, XIV 3; su questo documento, cfr. M. BONAZZI (ed.), *Pierluigi Donini. Commentary and*

ne conquistò il dominio (*ἐγγεγόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας*); in tal modo, si determina una ‘conversione’²⁶ di tale anima al noetico – una sua conformazione a esso; e ciò si traduce nella capacità di portare a compimento, *nous* e anima insieme, quel movimento circolare che è, più di qualsiasi altro, congenere alla dimensione dell’essere intelligibile²⁷ (*εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει* τὴν ἐγκύκλιον φορὰν περὶ τὸ μένον ἀεὶ μάλιστα ψαύουσιν τοῦ ὄντος). Ma come si configura questa “comunanza” tra *nous* e anima precosmica? *δυσανάκρatos ἡ κοινωνία γέγονεν αὐτῶν*, afferma Plutarco, adducendo subito le ragioni di tale difficoltà: si “mescolano” il divisibile e l’indivisibile, cioè “ciò che non è in alcun modo in movimento” con “ciò che effettua traslazioni in ogni direzione” (*τῷ ἀμερίστῳ τὸ μεριστὸν καὶ τῷ μηδαμῇ*

κινητῷ τὸ πάντῃ φορητὸν μινύουσα). Non solo; tale commistione “forza” il diverso a congiungersi, a incontrarsi, con l’identico: *καταβιαζομένη θάτερον εἰς ταῦτὸν συνελθεῖν*. Nulla di più viene detto qui delle proporzioni o dell’ordine con cui tali elementi sono mescolati.

IV

A questo punto, invece, Plutarco sembra avvertire la necessità di giustificare, *in termini genetici*, la presenza di identico e diverso nella costituzione dell’anima cosmica. Innanzitutto, sancisce l’impossibilità di una semplice identificazione dell’identico con la quiete e del diverso con il movimento: “erano” – con l’imperfetto, anche qui, a descrivere la fase precosmica – quattro realtà ontologicamente distinte (*ἦν δὲ τὸ θάτερον οὐ κίνησις ὥσπερ οὐδὲ ταῦτὸν στάσις*). Il diverso, più che di movimento, era “principio di differenziazione

Tradition, Berlin 2011, 423-436. In effetti, da tali passaggi emerge, per l’intelletto divino, un ruolo di ordinamento e conformazione a sé dell’intelletto dell’anima del mondo; tuttavia, manca nel *Did.* qualsiasi riferimento a un’ingenerazione dell’intelletto divino nell’anima cosmica: non vi è, cioè, nessuna compromissione immanentistica, a differenza di quanto pare accadere, almeno da un certo punto di vista, in Plutarco; cfr. anche J. WHITTAKER, *Plutarch, Platonism and Christianity*, in *Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 50-63.

²⁶ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 296 n. 170.

²⁷ Cfr. 1004c: τὸ δ’ ὄντως σφαιροειδές; οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχείον, οἷς καὶ τὴν κυκλοφορικὴν κίνησιν ὡς προσήκουσαν κατὰ φύσιν ἀποδίδωσιν. Questa pare essere la soluzione di Plutarco al problema della mancata individuazione, da parte di Platone, dei “principi” del curvilineo. Non vi sono “principi” del curvilineo perché il curvilineo è στοιχείον dell’ambito eidetico-noetico. Cfr. J. OPSOMER, “Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les *Questions Platoniciennes* de Plutarque”, in X. BROUILLETTE *et al.* (eds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven 2010, 93-116; J. OPSOMER, “In defence of geometric atomism: explaining elemental properties”, in C. HORN-J. WILBERDING (eds), *Neoplatonism and the Philosophy of nature*, Oxford 2012, 147-173.

e di disuguaglianza” (ἀρχὴ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος). In termini strettamente ontologici, quindi, si tratta di quattro generi eidetici sì interconnessi, ma indipendenti e autosufficienti l’uno rispetto all’altro²⁸. Fin qui, Plutarco ha spiegato cosa identico e diverso *non* siano²⁹. In positivo, egli ne indica la dipendenza ontologica – resa dalla preposizione ἀπό – dai due Principi della tradizione accademica³⁰, ossia l’Uno e la Diade:

ἐκάτερον γὰρ ἀπὸ τῆς ἐτέρας ἀρχῆς
κάτεισι, τὸ μὲν ταῦτὸν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς
τὸ δὲ θάτερον ἀπὸ τῆς δυάδος³¹.

Fissato, quindi, questo rapporto di derivazione, Plutarco aggiunge che identico e diverso “risultano mescolati” (si noti il perfetto μέμικται) per la prima volta³² in questa circostanza, “a livello dell’anima”: καὶ μέμικται πρῶτον ἐνταῦθα περὶ τὴν ψυχὴν, ἀριθμοῖς καὶ λόγοις συνδεθέντα καὶ μεσότησιν ἐναρμονίους³³. Con ciò, è legittimo affermare che, nel quadro onto-cosmologico che qui si va profilando, anche Uno e Diade giungono a incontrarsi, per la prima volta, all’altezza dell’anima cosmica³⁴. Quindi,

²⁸ Si tratta dei “generi sommi” del *Sofista*, dal punto di vista di Plutarco: cfr. 1013 d, laddove la critica è rivolta a Senocrate; cfr. poi il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 297 n. 172.

²⁹ Uno dei revisori mi fa notare che l’imperfetto usato da Plutarco potrebbe designare cosa identico e diverso non fossero nella fase precosmica: se questa lettura fosse corretta, identico e diverso potrebbero avere qualche relazione con movimento e quiete nella fase cosmica, esattamente come l’intelletto, che era in quiete nella fase precosmica, si muove nella fase cosmica. Si tratta di un’ipotesi suggestiva (anche se il parallelo con l’intelletto, forse, non è fino in fondo persuasivo: una cosa è dire che qualcosa, qual è l’intelletto, da immobile, è *poi in movimento*; altro è dire che identico e diverso, che non erano quiete e movimento, *diventino poi quiete e movimento*).

³⁰ Nicomaco di Gerasa (*Ar. Introd. math.* II 17 1) fa risalire la dipendenza del diverso dalla diade e dell’identico dall’uno ai Pitagorici antichi e successivi: ἕτερον γὰρ καὶ ἑτερότητα οἱ παλαιοὶ οἱ περὶ τὴν Πυθαγόραν καὶ τοὺς ἐκείνου διαδόχους πυθμενικῶς ἐν τῇ δυάδι ἐθεώρουν, ταυτὸν δὲ καὶ ταυτότητα ἐν τῇ μονάδι, ὡς ἐν δυσὶν ἀρχαῖς τῶν ὅλων.

³¹ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 297-298 n. 173.

³² Ma per una lettura ‘emblematica’ di πρῶτον, cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 298 n. 174.

³³ Su quest’ultima *iunctura*, cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 298 n. 174.

³⁴ CHERNISS, *op. cit.*, 235 n. f, fa notare come Plutarco sembri qui ricadere in quell’eccesso di matematizzazione che lui stesso, poco prima (1013c ss., 1023c ss.), aveva imputato a Senocrate. In realtà, se si postulano come principi ultimativi della realtà, in termini strettamente genetico-ontologici, l’uno e la diade, e si fanno conseguentemente discendere da quelli due costituenti essenziali dell’anima cosmica, non vedo come questa operazione debba comportare una forma di matematizzazione psichica; a mio avviso, sarebbe ben più interessante valutare il reale grado di adesione di Plutarco a questo rigoroso dualismo deduttivistico, esaminando il complesso della sua produzione filosofica: in questo senso,

nelle due serie potenzialmente parallele di proprietà e di prodotti di Uno e Diade, si deve immaginare un punto di congiunzione, un momento di saldatura, che si realizza a livello di due loro derivati: identico e diverso. In tal senso, a suggerire una direzione ‘discensionale’ in questo gerarchizzante resoconto genetico, è l’impiego della preposizione ἀπό e del verbo κάτεμι.

V

Ma quali sono gli effetti che, a livello dell’anima cosmica, sortisce la compenetrazione di identico e diverso? Plutarco distingue due esiti, a seconda che sia l’identico a “ingerarsi” nel diverso, o che avvenga il contrario³⁵. Nel primo caso, si ottiene una disposizione ordinata; nel secondo, una differenziazione (καὶ ποιῇ θάτερον μὲν ἐγγενόμενον τῷ ταύτῳ διαφοράν, τὸ δὲ ταυτόν ἐν τῷ ἑτέρῳ τάξιν)³⁶. La distinzione, quindi, sembra dipendere da quale sia il soggetto dell’operazione di “ingerazione” – qui potrebbe essere attiva un’analogia con l’“ingerazione” del nous nell’anima precosmica, visto che il verbo impiegato è lo stesso: ἐγγενόμενος/ἐγγενόμενον – e da quale ne sia, per così dire, il ‘sostrato’. In termini psicologici (ed è inevitabile che sia-

no questi i termini, se è solo a livello dell’anima cosmica che si congiungono identico e diverso), è possibile cogliere tale duplicità di esiti osservando quanto avviene nelle due funzioni primarie dell’anima (precosmica o cosmica che sia: si tratta di facoltà che, sia pur con differenti declinazioni a seconda della diversa fase cosmologica, la qualificano *in quanto anima*, ὡς δηλὸν ἐστὶν ἐν ταῖς πρώταις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν): la capacità di conoscere e quella di compiere movimenti (εἰσὶ δ’ αὖται τὸ κριτικὸν καὶ τὸ κινητικόν). Cosa accada se, nel movimento, è il diverso a “ingerarsi” nell’identico, è possibile osservarlo “nella zona del cielo”, in particolare nel circolo delle “stelle fisse” (ἢ μὲν οὖν κίνησις εὐθὺς ἐπιδείκνυται περὶ τὸν οὐρανὸν ἐν μὲν τῇ ταυτότητι τὴν ἑτερότητα τῇ περιφορᾷ τῶν ἀπλανῶν): la loro fissità, che deriva dall’azione dell’identico, è comunque alterata da una forma di rivoluzione, il cui principio è, evidentemente, il diverso. Al contrario, più vicino alla terra (ἐν δὲ τοῖς περὶ γῆν), è l’identico a “ingerarsi” nel diverso, come mostra il regolare compiersi della rivoluzione delle “stelle erranti”, i “pianeti” (ἐν δὲ τῇ ἑτερότητι τὴν ταυτότητα τῇ τάξει τῶν πλανήτων). Questi, che sono erranti in quanto direttamente

cfr. J. OPSOMER, “Plutarch on the One and the Dyad”, in R.W. SHARPLES-R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, vol. II, London 2007, 379-395.

³⁵ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 298-299 n. 175.

³⁶ Cfr. Porph. *Aph.* XXXVI, xxxvii.

soggetti all'azione del diverso, subiscono, per opera dell'identico, una regolarizzazione dei loro movimenti³⁷. È, quindi, una questione di 'predominio': si tratta di individuare chi svolga il ruolo di omologo, quanto a κρατεῖν, del nous (ἐπικρατεῖ γὰρ ἐν ἐκείνοις τὸ ταῦτόν ἐν δὲ τοῖς περὶ γῆν τοῦναντίον; cfr. κρατήσας di 1024c)³⁸. Ora, è evidente anche in questo caso come in Plutarco abbia prevalso, sulla precisione esegetica, una forte volontà di 'coerentizzazione' del dettato platonico. Nel *Timeo* (36c4 ss.; 40 a2 ss.), si parla, infatti, di un "single and undivided outer revolution, into which all the 'fixed stars' are set [...]", che "is called the motion of sameness", mentre i pianeti sono situati in corrisponden-

za dei restanti sette cerchi, tutti disuguali e con velocità disuguali, seppur commisurate (38 c7 ss.), la cui rivoluzione è chiamata "movimento del diverso"³⁹. Ma – secondo Cherniss – non si tratta, evidentemente, dell'identico e del diverso che entrano nella costituzione dell'anima, né è mai affermato da Platone che esiste una differenza di natura compositiva tra i due movimenti celesti, né che si dà una predominanza di identico nell'uno e di diverso nell'altro; la loro costituzione dovrebbe essere – conclude Cherniss – omogenea. Certamente, da un punto di vista strettamente storiografico ed esegetico, Cherniss è nel giusto; eppure, la proposta di Plutarco, anche se filosoficamente insostenibile⁴⁰, permette di rendere

³⁷ Cfr. il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 299 n. 176: "La presenza dell'alterità nell'identità si esprime nel fatto che le stelle fisse non possiedono un solo movimento, bensì due, quello intorno al proprio asse e quello determinato dal movimento generale della sfera. Viceversa, l'azione dell'identico nel diverso si manifesta nell'ordine che viene in qualche maniera imposto ai movimenti dei pianeti, che sono tra loro diversi e irregolari".

³⁸ Cfr. anche *virt. mor.* 441f ss.: ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως Πλάτων συνείδεν ὅτι τούτου γε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον οὐχ ἀπλοῦν οὐδ' ἄσύνθετον οὐδὲ μονοειδές ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου μεμιγμένον δυνάμεως πῇ μὲν αἰεὶ κατὰ ταῦτα κοσμεῖται καὶ περιπολεῖ μῖα τάξει κράτος ἔχουσῃ χρώμενον, πῇ δ' εἷς τε κινήσεις καὶ κύκλους σχιζόμενον ὑπεναντίους καὶ πλανητοὺς ἀρχὴν διαφορᾶς καὶ μεταβολῆς καὶ ἀνομοιότητος ἐνδίδωσι ταῖς περὶ γῆν φθοραῖς καὶ γενέσεσιν. Cfr. il comm. di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 299 n. 176.

³⁹ CHERNISS, *op. cit.*, 236-237 n. d.

⁴⁰ Da un punto di vista linguistico, l'identificazione è giustificata dal riuso della medesima espressione; come mi fa osservare un anonimo revisore, "Plutarch has not said that the sameness in the motion of the same *is* the Same as principle (analogously for Difference). Plutarch rather explains that Sameness and Difference enter into the blend. If, as a next step, the Soul is divided again and split into two circles (and the second again in further divisions), it is obvious that all the ingredients are present in the two circles, and reasonable to assume that sameness is predominant in the circle of the Same".

omogeneo il quadro dei fattori e degli effetti variamente ascrivibili, nel *Timeo*, all' identico e al diverso. Difendere un' unità dietro a questa (apparente) molteplicità (identico e diverso della costituzione dell'anima del mondo, movimento dell'identico e del diverso nelle rivoluzioni dei corpi celesti) è, per un medioplatonico, funzionale a mostrare la coerenza profonda della filosofia platonica. Prevedere, allora, il minor numero possibile di attori onto-cosmologici per garantire un quadro teorico massimamente coerente – questo è l'obiettivo che Plutarco pare qui perseguire e che, comunque se ne vogliano giudicare i risultati, crede di aver raggiunto.

VI

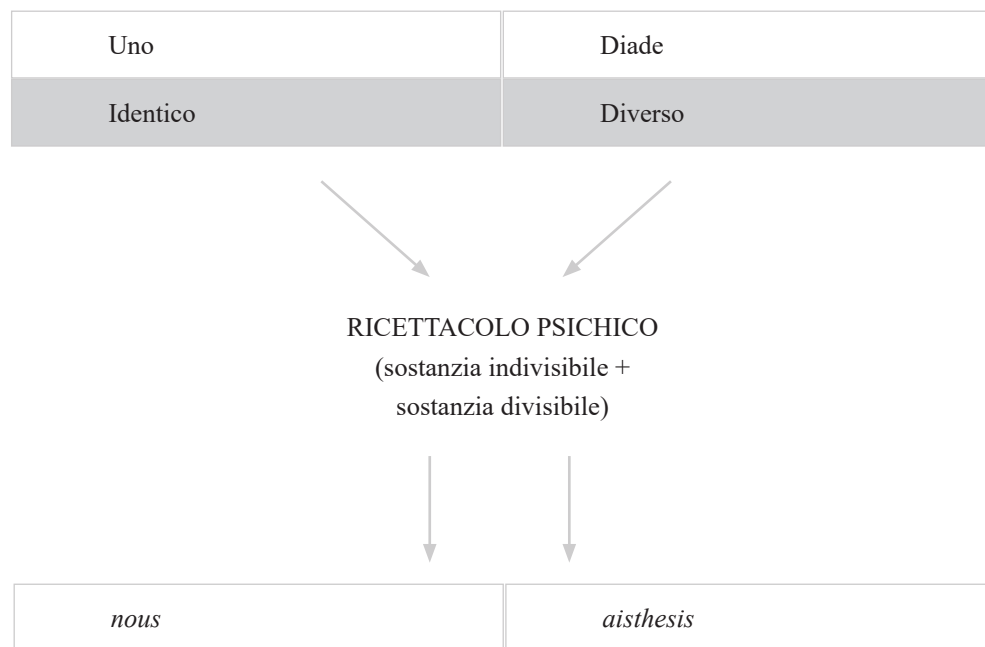
Per quanto attiene, invece, all'altra facoltà dell'anima in quanto tale, ossia alla sua capacità di conoscere (così in-

tendo κρίσις, che è sinonimo del τὸ κριτικὸν di sopra, lì incluso ἐν ταῖς πρώταις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν), essa comprende due "principi"⁴¹, due facoltà generalissime atte ad apprendere due distinti ordini di oggetti (ἡ δὲ κρίσις ἀρχὰς μὲν ἔχει δύο): il *nous*, che discende dall'identico e si rivolge agli "oggetti universali" (τόν τε νοῦν ἀπὸ τοῦ ταύτου πρὸς τὰ καθόλου); e la *aisthesis*, che deriva dal diverso e alla quale compete la conoscenza degli oggetti individuali (τὴν αἴσθησιν ἀπὸ τοῦ ἐτέρου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα)⁴². Quindi, in quella componente funzionale dell'anima che è squisitamente cognitiva, il primo effetto della congiunzione dell'identico e del diverso è la distinzione tra una capacità noetica e una percettiva⁴³. Nella gerarchia onto-cosmologica che poco sopra si andava profilando, allora, si possono integrare anche *nous* e *aisthesis* psichici, subito dopo l'incontro dell' identico e del diverso nell'anima in quanto tale:

⁴¹ Il lessico è, anche in questo caso, tipico della manualistica scolastica: cfr. Alcín. IV 14-15 (Επιστήμης δὲ τῆς περὶ τὰ νοητὰ καὶ δόξης τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ ἀρχαὶ νόησις τε καὶ αἴσθησις).

⁴² La contrapposizione tra τὰ καθόλου e τὰ καθ' ἕκαστα non è – almeno in questi precisi termini – platonica, bensì aristotelica. Tuttavia, va osservato che, in età imperiale, una certa terminologia era entrata a far parte di una vera e propria "lingua franca" del dibattito interscolastico; e, in questo processo generale di sclerotizzazione e di cristallizzazione del lessico filosofico, uno stesso termine o stilema poteva essere impiegato per veicolare nozioni del tutto differenti, nel passaggio da una scuola, o corrente, all'altra, grazie a una costante operazione di risemantizzazione. Cfr. R. CHIARADONNA, "Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III sec. d.C.", in Ch. HELMIG-M. BONAZZI (eds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, 209- 241; M. BONAZZI, "Concezioni stoiche e idee platoniche", in *Elenchos*, 34 (2008) 327- 350.

⁴³ Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 300 n. 177.



Se si considera, poi, che, perché identico e diverso possano effettivamente mescolarsi, è necessario predisporre un ‘ricettacolo’ in grado, per composizione, di facilitarne la commistione (cfr. cap. 25 Cherniss), si comprende perché tale operazione sia possibile solo a livello psichico: il ricettacolo necessita di una componente ‘familiare’ al diverso, che è fornita dalla sostanza divisibile, o anima tendenzialmente malvagia, da sempre compenetrata con la materia; e di una componente che sia, invece, congenere con l’identico, che è la sostanza indivisibile, ossia l’unità propria della componente intelligibile. Quest’ultima, quindi, va intesa come una ‘parte’ dell’uno noetico-intelligibile che, in qualche modo, entra nel-

la costituzione dell’anima del mondo: perché non si dà soltanto una relazione di “partecipazione” tra l’anima in sé e il piano noetico, ma anche una “presenza” di quest’ultimo in essa, in una prospettiva almeno parzialmente immanentistica (in questi termini è difficoltosamente spiegato il problema nella II *PQ*). Analogamente, bisogna immaginare che la sostanza divisibile sia il ‘derivato cosmologico’ della diade, di cui conserva la peculiare caoticità e indeterminatezza. In sintesi, per quanto attiene alla cosmogonia, i due principi metafisico-ontologici si cosmologizzano nella forma delle due sostanze di divisibile e indivisibile, così rendendo possibile la cosmologizzazione dei due intelligibili di identico e diverso: così come le idee

necessitano di un ricettacolo (la *chora/hyle*) per estrinsecare i loro effetti a livello cosmico, così anche identico e diverso hanno bisogno di un ricettacolo psichico (la mistione delle due sostanze, appunto) per manifestarsi.

Anche in questo caso, bisogna osservare come l'interpretazione di Plutarco (intelletto come derivato dell'identico, sensi come derivati del diverso) sia, in termini esegetici, del tutto arbitraria: i cerchi dell'identico e del diverso che, infatti, in 37b6 ss., sono responsabili delle due facoltà di "intelletto/conoscenza" e "opinione" – ciascuna delle quali relativa a un distinto rango ontico – vengono a coincidere, nella rielaborazione plutarchea, con le due componenti omonime (identico e diverso, appunto) della costituzione dell'anima cosmica⁴⁴. Come poco sopra, quindi, non si può fare a meno di notare come il proposito plutarcheo di armonizzazione e razionalizzazione dei fattori cosmologici platonici infici inevitabilmente l'aderenza della proposta esegetica del Cheroneo al dettato del testo platonico.

VII

Se l'azione di identico e diverso determina, a livello di capacità conoscitive, il duplice esito dell'intelletto e della facoltà percettiva, nel λόγος, il "discorso"⁴⁵, "si mescolano" (μέμικται) entrambe

le facoltà cognitive menzionate. Nella misura in cui, infatti, esso ha per oggetto gli intelligibili attraverso l'intelletto, si determina la νόσις, mentre si manifesta sotto forma di δόξα se si rivolge, per il tramite dei sensi, agli oggetti percepibili. Il λόγος, quindi, 'partecipa' di entrambe le capacità cognitive dell'anima: μέμικται δὲ λόγος ἐξ ἀμφοῖν, νόσις ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ δόξα γιγνώμενος ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. A mio avviso, il λόγος qui in questione non è identificabile con la *krisis* evocata poco sopra, essendo il primo una sorta di 'iperonimo' di due precisi contenuti di conoscenza (l'intellezione e l'opinione), il secondo costituendo, invece, la facoltà indeterminata le cui articolazioni reali sono intelletto e sensi (*nous* e *aisthesis*).

VIII

Con l'immediato prosiegua del passo plutarcheo, inizia una sezione in cui, aldilà della ricostruzione esatta dello sviluppo argomentativo, è particolarmente interessante e necessario sceverare le ascendenze teoriche dei singoli apporti filosofici: solo così, credo, sarà possibile giudicare la consistenza complessiva di questo capitolo. Ecco le parole di Plutarco:

ὀργάνοις τε ταῖς μεταξύ φαντασίαις τε καὶ μνήμαις χρώμενος, ὃν τὰ μὲν ἐν τῷ ταῦτῳ τὸ ἕτερον τὰ δ' ἐν τῷ ἑτέρῳ ποιεῖ τὸ ταῦτόν⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 300 n. 177.

⁴⁵ Cfr. FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 300-301 n. 178, per questa resa, sulla scorta di *Ti.* 37b3 ss.

⁴⁶ Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 301 n. 178.

Gli “strumenti” (ὀργάνους) del *logos* – funzionali, si suppone, alla determinazione dei suoi contenuti cognitivi – sono “le rappresentazioni intermedie” (ταῖς μεταξύ φαντασίαις) e i “ricordi” (μνήμαις); e, mentre i primi sono “prodotti” (cfr. ποιεῖν) dal diverso nell’identico, gli altri risultano dall’azione dell’identico nel diverso. Un nodo problematico da sciogliere è se tali “strumenti” siano impiegati dal *logos* solo nell’ambito della conoscenza sensibile, o se essi siano necessari anche ai fini della conoscenza noetica; contestualmente, occorre poi comprendere quale sia l’esatto significato del termine *phantasia*, la cui densità semantica è, da Platone in poi, via via più consistente. Infine, è doveroso domandarsi se l’apporto teorico di questa pagina sia armoniosamente inquadrabile nel più ampio orizzonte della filosofia plutarchea (almeno per come essa si profila nel *DAP*).

VIII.1

Plutarco riprende l’esame dall’effetto che identico e diverso, nella loro interazione, determinano nel λόγος ἐν τοῖς νοητοῖς γινόμενος, ossia la νόησις: ἔστι γὰρ ἡ μὲν νόησις κίνησις τοῦ νοοῦντος περὶ τὸ μένον. A proposito delle fonti di questa prima definizione, Cherniss richiama un passaggio del *De anima* aristotelico (407a20-22)⁴⁷, in cui si legge che “intellezione è, infatti, movimento dell’intelletto”. Una certa analogia tra

i due passi, sia pur solo linguistica, è innegabile: νόησις è soggetto di entrambe le definizioni; κίνησις è *definiens* nell’un caso e nell’altro; il τοῦ νοοῦντος plutarcheo pare una semplice *variatio* – tuttalpiù, una generalizzazione – del νοῦ aristotelico; il verbo ἔστι è esplicito in Plutarco e assente, ma chiaramente sottinteso, in Aristotele. L’unica differenza, che non è però trascurabile, riguarda l’oggetto dell’intellezione: se Plutarco lo individua nel περὶ τὸ μένον, Aristotele non ne fa parola; anzi, si chiede subito dopo: αἰεὶ δὲ δὴ τί νοήσῃ; Ora, che la νόησις sia una forma di κίνησις è detto da Aristotele anche altrove; per esempio, in *Met.* 1032b16: Τῶν δὴ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις; e anche Alessandro di Afrodisia, commentando un passo aristotelico della *Metafisica* (*In Aristot. Met.* 694.6 ss.), afferma che κίνησις δὲ νοῦ νόησις. Quel che potrebbe lasciare perplessi, nel supporre un’origine aristotelica di questa definizione plutarchea, è l’apparente ‘attivismo’ caratterizzante la condizione del *nous*, classicamente passivo nella ricezione degli intelligibili tanto in Platone quanto in Aristotele. Di per sé, però, il nucleo aristotelico non implica necessariamente un ‘attivismo noetico’: in fondo, anche una “modificazione” (*alloiosis*) quale è la percezione, è pur sempre una forma di *kinesis*, e non per questo comporta l’essere attivi *a latere subjecti*. Piuttosto, è

⁴⁷ νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά νόησις.

la (platonicamente ortodossa) immobilità dell'intelligibile che pare suggerire che il *nous* agisca e che l'intelligibile subisca l'azione dell'intellezione. Eppure, anche in questo caso, non si può fare a meno di notare come una tensione teorica simile trascorra anche le pagine platoniche dedicate al tema. All'immobilità e all'inalterabilità che, infatti, contraddistinguono le idee in tematizzazioni canoniche come quelle del *Fedone* e della *Repubblica*, fa da contrappunto (almeno) una pagina del *Sofista*, in cui una forma di movimento sembra effettivamente investire il piano eidetico, nel caso specifico della conoscenza (248d ss.). Sebbene si sia lì ben lontani dal teorizzare una realtà eidetico-noetica vivente al pari del *nous* plotiniano, resta il fatto che, in quelle righe, un certo dinamismo pare caratterizzare anche il mondo altrimenti immoto delle idee⁴⁸. A ben vedere, quindi, nel parlare di una κίνησις τοῦ νοούντος περὶ τὸ μένον si opera una sintesi tra un nucleo definizionale aristotelico (νοῦ μέν γὰρ κίνησις νόησις) e la descrizione tipicamente platonica dell'immobilità del referente oggettuale (περὶ τὸ μένον).

VIII.2

La definizione di "opinione" fornita da Plutarco sancisce il carattere di fissazione, stabilizzazione, operata dal percipiente

in rapporto all'oggetto conosciuto, che è invece in movimento: ἡ δὲ δόξα μόνῃ τοῦ αἰσθανομένου περὶ τὸ κινούμενον. Quindi – in una costruzione che si fa chiastica con la struttura dell'intellezione – l'identico spiega la permanenza che è garantita, a livello di formalizzazione doxastica, ai dati derivanti dall'apprensione dei mutevoli oggetti percepiti; ma specularmente, il diverso è all'origine della molteplicità che è peculiare dello stato percettivo, i cui contenuti non possono mai aspirare alla definitività. Anche in questo caso, Plutarco mette a sistema materiale definitorio ampiamente attestato nei *Dialoghi*. Che il giudizio doxastico, infatti, determini una cristallizzazione di uno stato di cose di per sé transeunte e persino irripetibile, è immediatamente desumibile, p.es., dal *Tee-teto*⁴⁹. Anche se Platone non spiega mai *geneticamente* la struttura dei giudizi percettivi in termini di interazione di identico e diverso, Plutarco crede di poter combinare i luoghi platonici pertinenti con 37b6 ss., laddove il Cheroneo trova un appiglio per la sua ipotesi esplicativa.

VIII.3

Un altro prodotto dell'azione dell'identico e del diverso è la "fantasia":

φαντασίαν δὲ, συμπλοκὴν δόξης πρὸς αἴσθησιν οὖσαν, ἴστη-

⁴⁸ Cfr. B. CENTRONE (a cura di), Platone, *Sofista*, Torino 2008, p. XXXIX e F. FERRARI, "L'anima dell'essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A", in L. PALUMBO (a cura di), Logon didonai. *La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2012, pp. 601-613.

⁴⁹ Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 301-302 n. 179.

σιν ἐν μνήμῃ τὸ ταῦτὸν δὲ θά-
τερον κινεῖ πάλιν ἐν διαφορᾷ τοῦ
πρόσθεν καὶ νῦν, ἐτερότητος ἅμα
καὶ ταυτότητος ἐφαπτομένην.

Essa si configura come un intreccio di percezione e opinione, e si cristallizza nella memoria. Con “fantasia”, dunque, non bisogna intendere quella facoltà che viene difficoltosamente tematizzata da Aristotele nel *De anima*, ma occorre attribuire qui al termine il suo significato post-ellenistico più diffuso: “rappresentazione”. In tal senso, secondo Plutarco, una rappresentazione nascerebbe dalla combinazione di una percezione con la relativa opinione, e verrebbe poi a sedimentarsi nella memoria. La memoria, quindi, è fissazione di rappresentazioni⁵⁰, e in essa è manifesta la predominanza dell’identico. Diverso è, invece, l’effetto che, sulla rappresentazione, sortisce il diverso. Questo la “mette in movimento” (κινεῖ)⁵¹ nella misura in cui differenzia il passato e il presente. Identico e diverso, però, non producono una forma di quiete o di movimento, come pure è stato ritenuto: perché ciò precipiterebbe Plutarco in una posizione di auto-contraddittorietà. Piuttosto, il diverso si estrinseca a livello

psichico sotto forma dell’azione di temporalizzazione, che è essenziale al funzionamento del circuito percezione/opinione/rappresentazione/memoria (ma il punto non è ulteriormente approfondito nel testo); la conseguenza di ciò è la consapevolezza della differenza tra ciò che è attuale e ciò che è passato (ἐν διαφορᾷ τοῦ πρόσθεν καὶ νῦν: il κινεῖ va inteso in senso metaforico); l’identico, invece, garantisce la permanenza nel tempo, anch’essa essenziale al processo cognitivo. In definitiva, quindi, la rappresentazione viene a trovarsi “in contatto” (ἐφαπτομένην) tanto con il diverso quanto con l’identico.

VIII.4

Vediamo ora da quali fonti dipenda Plutarco in quest’ultima tematizzazione delle derivazioni psichiche di identico e diverso.

Che le principali funzioni, o facoltà, dell’anima siano il *kritikon* e il *kinetikon* è un filosofema preso di peso dal *De anima* aristotelico (432a15-17): ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥριστα δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν⁵². Non si può fare a meno

⁵⁰ Cfr. anche il comm. *ad loc.* di FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 302 n. 180.

⁵¹ Cfr. FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 302 n. 180, che richiamano l’attenzione sull’apparente contraddittorietà di Plutarco, che a 1013d e 1024a aveva criticato l’identificazione senocratea di identico e quiete, e di diverso e movimento; mi pare però convincente la loro proposta di soluzione, secondo la quale “movimento e quiete costituiscono forse i semplici correlati di identico e diverso sul piano gnoseologico”. Ma si veda anche quanto dico *supra*.

⁵² In Aristotele, questi assunti si basano sulla dossografia del libro primo, che ricomprende diverse posizioni platoniche e accademiche: cfr. 1.2 e 1.3, con J. OPSOMER, “The Platonic

di rilevare subito come, nel discorso aristotelico, siano in questione le funzioni dell'anima degli animali; non si tratta, dunque, di un'affermazione di portata cosmologica, né pare implicita la possibilità di una sua estensione, magari per analogia, a un'eventuale anima del mondo (tanto meno a una precosmica). Ora, Plutarco potrebbe aver tratto questo filosofema da un manuale scolastico, non direttamente dal testo aristotelico⁵³; e in tale compendio, potrebbe essere stata omessa una più precisa contestualizzazione dell'asserto, che lo avrebbe dovuto circoscrivere all'anima degli esseri viventi. Sicché Plutarco, in assenza di una qualche limitazione, potrebbe aver inteso il filosofema come valido per qualsiasi anima e, quindi, a maggior ragione, per l'anima in sé, ossia l'anima precosmica. Oppure, si può immaginare che Plutarco sia ben consapevole della precisione del riferimento aristotelico, e che la sua convinzione che l'anima individuale sia "parte o imitazione di quella del cosmo" (Cfr. *virt. mor.* 441f: ἢ τ' ἀνθρώπου ψυχῇ μέρος ἢ τι μίμημα τῆς τοῦ παντὸς οὐσας) lo abbia autorizzato a ragionare per analogia; potrebbe aver argomentato come segue: quello che vale per la costituzione primaria delle anime degli animali non può non valere per quella cosmica, visto

che quest'ultima è prioritaria e archetipica rispetto alle altre; quindi, se le anime degli animali sono essenzialmente capacità conoscitiva e di movimento, lo stesso deve potersi affermare anche dell'anima in quanto tale. Tuttavia, l'unico criterio perché un Platonico potesse recepire segmenti teorici tutto sommato 'estranei', quali potevano essere considerati anche quelli aristotelici, era costituito dalla possibilità di rintracciarli, sia pur in una forma embrionale o allusiva, nei dialoghi platonici. Per accogliere il suddetto segmento della psicologia aristotelica, Plutarco poteva contare su due ordini di evidenze testuali platoniche: per quanto riguarda la motricità dell'anima in sé, un solido appiglio proveniva dal più volte evocato movimento disordinato e caotico della *chora* precosmica; per quanto concerne, invece, la capacità cognitiva dell'anima precosmica, qualche sostegno poteva essere garantito sia dalle misteriose tracce degli intelligibili precedenti all'ordinamento demiurgico, sia dagli *homoiomata* della fase precosmica: entrambi i dati, infatti, potevano militare a favore della presenza di una qualche capacità cognitiva e ricettiva della *chora* già prima dell'intervento del dio⁵⁴. Così, un elemento teorico 'allotrio' poteva essere ricompreso e sistematizzato nell'ambito di una esposizione dichiaratamente platonica.

soul", in B. INWOOD-J. WARREN (eds.), *Body and Soul in the Hellenistic philosophy*, Cambridge 2020, 171-198.

⁵³ Cfr. SANDBACH, *op. cit.*, 219.

⁵⁴ Cfr. FERRARI-BALDI, *op. cit.*, 294 n. 168.

Lo stesso si può sostenere a proposito delle facoltà cognitive dell'anima cosmica. Che il *nous* derivi ἀπὸ τοῦ ταύτου e si riferisca πρὸς τὰ καθόλου sembra costituire una sintesi di elementi (e di termini) platonici e aristotelici. Se, infatti, la dipendenza del *nous* dall'identico – o, più correttamente, dal cerchio dell'identico – è, in qualche modo, garantita da 37c1 ss. (ὅταν δὲ [...] ὁ τοῦ ταύτου κύκλος εὐτροχος ὢν αὐτὰ μιν νύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται), l'identificazione dei referenti oggettuali con i τὰ καθόλου è tipicamente aristotelica; basti pensare ad Aristotele, *An.* 417b22 ss.:

τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ.

Oppure a *Phys.* 189a5 ss.:

τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνῶριμον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν· ὁ μὲν γὰρ λόγος τοῦ καθόλου, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ κατὰ μέρος.

Lo stesso dicasi per i sensi come dipendenti ἀπὸ τοῦ ἐτέρου e relativi πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα: un nucleo è di ascendenza platonica (cfr. 37b6 ss.: ὅταν μὲν

περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστει γίνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς), mentre, come mostrano anche⁵⁵ le due citazioni aristoteliche sopra trascritte, l'identificazione dei τὰ καθ' ἕκαστα con i referenti oggettuali dei sensi è originariamente aristotelica. Eppure, per quanto attiene al significato della coppia opposizionale τὰ καθόλου/τὰ καθ' ἕκαστα, non si tratta certamente di un filosofema del tutto estraneo ai *Dialoghi*; perché, sebbene la terminologia non sia platonica, l'idea che l'apprensione dei singoli oggetti competa ai sensi, mentre la 'visione' degli universali – o, più correttamente, degli enti intelligibili – è di pertinenza della facoltà intellettuale, emerge con nettezza da diversi contesti discorsivi⁵⁶. Anche in questo secondo caso, quindi, è possibile rilevare come la volontà di ricondurre geneticamente le facoltà psichiche a identico e diverso si realizzi attraverso l'inclusione di elementi filosofici non immediatamente platonici. Peraltro, è forse significativo che anche Ario Didimo (*Stob.* I 58 [47] p. 1114 H.) riporti come aristotelica la seguente tematizzazione:

⁵⁵ Cfr. anche *E.N.* 1109b20 ss.: ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ράδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι· οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει. 1126b2 ss.: ὁ δὲ πόσον καὶ πῶς παρεκβαίνων ψεκτὸς, οὐ ράδιον τῷ λόγῳ ἀποδοῦναι· ἐν γὰρ τοῖς καθ' ἕκαστα κὰν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει. 1147a25 ss.: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἐστὶν, ὧν αἴσθησις ἡδὴ κυρία.

⁵⁶ Cfr. almeno *Th.* 184b7-186e12.

Ἀριστοτέλης. [...] κριτήρια δ' εἶναι τῆς τούτων γνώσεως τὸν τε νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν, τὸν μὲν τῶν νοητῶν, τὴν δὲ τῶν αἰσθητῶν. οὔτε γὰρ τὸ καθόλου δύναται ἂν αἴσθησις ἐπικρίνειν οὔτε τὸ καθ' ἑκάστον νοῦς, πάντα δ' ἐκ τούτων συνεστάναι καὶ διὰ τούτων.

Che il *logos* come dimensione discorsiva sia intrinsecamente legato all'intelletto e ai sensi, e che assuma la forma della *noesis* se riferito agli intelligibili, e della *doxa* se i suoi oggetti sono sensibili, si può desumere, per esempio, da *Rsp.* VI 511b4 ss., 511d6 ss. e da *Sph.* 263e ss.

Le prime difficoltà sorgono quando si descrive il *logos* come ὀργάνοις τε ταῖς μεταξὺ φαντασίαις τε καὶ μνήμαις χρώμενος, ὧν τὰ μὲν ἐν τῷ ταύτῳ τὸ ἕτερον τὰ δ' ἐν τῷ ἑτέρῳ ποιεῖ τὸ ταυτόν⁵⁷. Non è possibile rintracciare una pagina platonica in cui una simile teoria venga affermata, o anche solo accennata; eppure, ci sono luoghi platonici a cui alcuni segmenti di essa potrebbero essere fatti risalire. Prima di procedere in tal senso, però, è doveroso domandarsi (come ho anticipato sopra) se questa intermediazione garantita da rappresentazioni e ricordi valga solo a livello doxastico, o anche a quello pro-

priamente noetico. Da quanto segue, e soprattutto dalla definizione di rappresentazione esposta da Plutarco, parrebbe prudente ritenere che la fungibilità degli “strumenti” evocati sia circoscritta al solo piano opinativo-sensibile; perché, diversamente, la teoria epistemologica che qui emergerebbe sarebbe improntata a un fortissimo (e platonicamente insostenibile) continuismo cognitivo: se, infatti, dal piano rappresentazionale, a sua volta derivante dall'attività percettiva e poi doxastica, si passasse a quello mnemonico e poi noetico-intellettuale, ciò implicherebbe la possibilità di estrapolare la conoscenza degli intelligibili – evidentemente, per via afairetico-astrattiva – da quella dei sensibili; ma questa prospettiva è chiaramente rifiutata dallo stesso Plutarco nella III *Platonica Quaestio*⁵⁸. Quindi, è solo nella produzione di opinioni che ci si deve valere delle forme intermedie della rappresentazione e del ricordo. Ma quale è quella in cui l'identico agisce sul diverso e quale quella in cui accade il contrario? Nel caso del ricordo, è lo stesso Plutarco a fornire una risposta poco oltre: φαντασίαν δὲ, συμπλοκὴν δόξης πρὸς αἴσθησιν οὔσαν, ἴστησιν ἐν μνήμῃ τὸ ταυτόν: dal che è evidente come sia l'identico ad agire sul diverso,

⁵⁷ Cfr. CHERNISS, *op. cit.*, 239 n. d: “the antecedent of ὧν τὰ μὲν ... τὰ δ' is not, as Thévenaz thought (*Âme du monde*, 29 and 81), τοῖς νοητοῖς ... τοῖς αἰσθητοῖς but φαντασίαις τε καὶ μνήμαις treated as neuter because of ὀργάνοις”.

⁵⁸ Cfr. C. DELLE DONNE, “A case of philosophical silence: on the III *Platonica Quaestio*, *Ploutarchos*, 17 (2019) 57-68.

che è costituito dalle percezioni e dalle opinioni, venendo così a costituire il ricordo. Per converso, quindi, bisognerà immaginare che il frutto dell'azione del diverso sull'identico sia la rappresentazione.

Torniamo, così, alla definizione di rappresentazione. Anche in questo caso, è evidente la volontà di richiamarsi al dettato platonico, e *Sph.* 264a5 ss. è lì a dimostrarlo:

τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; [...] οὐκοῦν ἐπεὶ περ [...] δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεῦται, φαίνεται δὲ ὁ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῇ τε αὐτῶν ἓν καὶ ἐνίῳτε εἶναι.

In questo caso, non vi è commistione con elementi aristotelici, poiché Aristotele, in *An.* 428a25 ss., aveva escluso la possibilità che la “fantasia” – lì, tuttavia, concepita come facoltà – potesse essere un “intreccio di percezione e opinione”: φανερόν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως, φαντασία ἂν εἴη. Un caso chiaro, questo, della preminenza della posizione teorica platonica rispetto a qualsiasi altra; armonizzare opzioni

filosofiche distinte è quindi possibile solo se il dettato platonico offre, in tal senso, un sia pur minimo appiglio testuale e se, per converso, il filosofo diverso da Platone non avversa apertamente Platone.

Un esame accurato merita, infine, la descrizione degli effetti che identico e diverso sortiscono a livello della rappresentazione: perché essa potrebbe apparire in sostanziale contraddizione con quanto affermato poco prima dallo stesso Plutarco. Come anticipavo, l'identico conferisce permanenza diacronica alla rappresentazione apprendendola in ricordo, mentre il diverso opera in senso diametralmente opposto: è causa di una temporalizzazione della rappresentazione, che si esplica nei termini della differenziazione tra presente e passato. Ora, che la memoria sia una forma di sedimentazione di quanto si è appreso è facilmente desumibile già da *Crt.* 437b3:

ἔπειτα δὲ ἡ ‘μνήμη’ παντί που μὴ νύει ὅτι μόνῃ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλ' οὐ φορά⁵⁹.

Quindi, la “platonicità” di tale formulazione è indubbia, anche se poi essa ha goduto di una feconda ripresa in ambito stoico. Più problematico, invece, appare il tipo di effetto sortito dal diverso. In questo caso, secondo Cherniss, gli unici *loci paralleli* sarebbero alcuni passi del *De memoria* aristotelico (449b22 ss.; 450a19

⁵⁹ Sui passi platonici pertinenti, cfr. G. CAMBIANO, “Problemi della memoria in Platone”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 1-24.

ss.)⁶⁰ e, ancor più sorprendentemente, una testimonianza stoica (Plu. *Sollert.* 961c⁶¹)⁶². Ora, la definizione aristotelica della memoria come “immagine accompagnata dalla cognizione del tempo trascorso” assegna, in effetti, una certa ‘motilità’ alla memoria stessa: se “l’immagine è analoga alla sensazione, e la sensazione comporta un’alterazione del sensorio”, “anche la memoria consiste allora in una alterazione, che è un certo movimento” (cfr. *Phys.* VII, 2-3). Il fatto che Plutarco attribuisca alla rappresentazione, nell’ambito della memoria, un ‘movimento’ derivante dall’azione del diverso, e che tale movimento coincida con la cognizione del tempo intercorso tra la costituzione del ricordo e il suo essere richiamato alla memoria, va considerato come un segno del debito contratto con Aristotele – in qualsiasi modo Plutarco possa aver appreso tale

dottrina aristotelica. In questo caso, evidentemente, non trovando in Platone nessuna ‘dinamicizzazione’ della memoria per spiegarne la natura di alterazione accompagnata dalla comprensione del tempo trascorso, Plutarco deve essersi sentito libero di includere nella sua trattazione un segmento teorico dell’allievo più celebre di Platone: perché, pur nelle divergenze sensibili che li separano, si tratta pur sempre di due filosofi di importanza capitale della ‘genealogia dogmatica’ a cui Plutarco spesso si richiama⁶³.

BIBLIOGRAFIA

- BALTES, M.,
- “La dottrina dell’anima in Plutarco”, *Elenchos*, 21 (2000) 245-270.
BONAZZI, M.,
- Concezioni stoiche e idee platoniche, in *Elenchos*, 34 (2008) 327-350.
- (a cura di), P. DONINI, *Commentary and*

⁶⁰ (a) αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἦσθετο ἢ ἐνόησεν. ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη, καθάπερ εἴρηται [καὶ πρότερον], ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη· διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη. ὥσθ’ ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται. (b) αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ, καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν. Sul *De memoria* aristotelico, cfr. M.M. SASSI, “Aristotele fenomenologo della memoria”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 25-46.

⁶¹ ἐν ταῖς εἰσαγωγαῖς ἐκάστοτε [...] ὀριζόμενοι ‘μνήμην’ δὲ ‘κατάληψιν ἀξιώματος παρεληλυθότος, οὗ τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη. Sulla teoria stoica della memoria, cfr. K. IERODIAKONOU, “The Stoics and the Skeptics on memory”, in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 47-66.

⁶² CHERNISS, *op. cit.*, 240-241 n. c.

⁶³ Cfr. M. BONAZZI (ed.), Pierluigi Donini, *Commentary and tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin 2011, 375-402.

- Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlino-New York 2011.
- CAMBIANO, G.,
- "Problemi della memoria in Platone", M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 1-24.
- CASTON, V.,
- "Aristotle and the problem of intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58.2 (1998) 249-298.
- CENTRONE, B.
- (a cura di), Platone, *Sofista*, Torino 2008, p. XXXIX.
- CHERNISS, H.,
- (ed.), *Plutarch's Moralia*, vol. XIII pt.2, Cambridge-London 1976.
- CHIARADONNA, R.,
- "Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III sec. d.C.", in CH. HELMIG-M. BONAZZI (eds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, 209- 241.
- DELLE DONNE, C.,
- "A case of philosophical silence: on the III *Platonica Quaestio*", *Ploutarchos*, 17 (2019) 57-68.
 - "Tenses in the genre of Greek cosmology: the case of Plutarch", in *Time, Tense and Genre in Ancient Greek Literature*, eds. Connie Bloomfield-Gadêlha and Edith Hall, Oxford University Press, di prossima pubblicazione (2022).
- DILLON, J.,
- "Plutarch and Platonism", in M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester 2014, 61-72.
- DONINI, P.,
- "Plutarco e Aristotele", in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Napoli 2004, 255-273.
- FERRARI, F. - BALDI, L.,
- (eds.), Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli 2002.
- FERRARI, F.,
- *Dio idee materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.
 - "Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*", in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 395-409.
 - "La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco", *Museum Helveticum*, 53 (1996) 44-55.
 - "Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 88 (1996) 363-389.
 - "La teoria delle idee in Plutarco", *Elenchos*, 17 (1996) 121-142.
 - "Plutarco in Siriano, in *Aristot. Metaph.* 105,36 ss.: lo statuto ontologico e la collocazione metafisica delle idee", in I. GALLO (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al rinascimento*, Napoli 1998, 143-159.
 - "La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco", in F. CALABI (a cura di), *Arrhetos theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 77-91.
 - "Dottrina delle idee nel medioplatonismo", in F. FRONTEROTTA-W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233-246.
 - "Simposio e filosofia: il problema del 'Dio geometra'", in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEAO-M. TROESTER-P. BARATA DIAS (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, 87-96.
 - "La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco", *Ploutarchos*, 9 (2010-2011) 15-36.
 - "L'anima dell'essere. *Sofista*, 248 E-249 A e *Timeo*, 30 C-31 A", in L. PALUMBO (a cura di), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2012, 601-613.

- "Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del *Timaeo*", in E. CODA-C. BONADEO MARTINI (eds.), *De l'antiquité tardive au moyen âge*, Paris 2014, 255-276.
 - "Metafisica e teologia nel medioplatonismo", *Rivista di Storia della Filosofia*, 2 (2015) 321-337.
 - "Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica", in F. MERLINI-R. BERNARDINI, *The World and its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln 2017, 42-89.
- IERODIAKONOU, K.,
- "The Stoics and the Skeptics on memory", in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 47-66.
- OPSOMER, J.,
- "Plutarch on the division of the soul", in R. BARNEY et al. (eds.), *Plato and the divided self*, Cambridge 2012, 311-330.
 - "Plutarch on the One and the Dyad", in R.W. SHARPLES-R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman philosophy, 100 BC-200 AD*, vol. II, London 2007, pp. 379-395.
 - "The place of Plutarch in the history of Platonism", in F. FERRARI-P.V. CACCIATORE (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, 283-303.
 - "Plutarch's Platonism revisited", in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 163-200.
 - "Demiurges in Early Imperial Platonism", in RAINER HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin 2005, 51-99.
 - "Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or Search for Consistency?", in P. Adamson et al. (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. I, London 2004, 137-162.
 - "L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque", in M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, Madrid 1994, 33-49.
 - "Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les *Questions Platoniciennes* de Plutarque", in X. BROUILLETTE et al. (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Leuven 2010, 93-116.
 - "In defence of geometric atomism: explaining elemental properties", in C. HORN-J. WILBERDING (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of nature*, Oxford 2012, 147-173.
 - "The Platonic soul", in B. INWOOD-J. WARREN (eds.), *Body and Soul in the Hellenistic philosophy*, Cambridge 2020, 171-198.
- PETRUCCI, F.M.,
- "Plutarch's Theory of Cosmological Powers in the *De Iside et Osiride*", *Apeiron* 49 (2016) 1-39.
 - "Argumentative Strategies in the 'Platonic Section' of Plutarch's *De Iside et Osiride* (chapters 45-64)", *Mnemosyne*, 69 (2016) 226-248.
- RESCIGNO, A.,
- "Desiderare componi a Deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione", *KONQONIA*, 21 (1997) 39-81.
- ROMANO, F.,
- "Le *Questioni Platoniche* di Plutarco di Cheronea", *Sophia*, 33 (1965) 116-131.
- SANDBACH, F.H.,
- "Plutarch and Aristotle", *Illinois Classical Studies*, 7/2 (1982) 207-232.
- SASSI, M.M.,
- "Aristotele fenomenologo della memoria", in M.M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, 25-46.
- WHITTAKER, J.,
- Plutarch, Platonism and Christianity, in *Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 50-63.

Plu., *An seni 784C-D*: problemi testuali ed esegetici

[*Plu., An seni 784C-D: Textual and Exegetical Problems*]

di

Francesca Gaudiano
Università degli Studi di Salerno
fgaudiano@unisa.it

Riassunto

Il presente lavoro si propone di riflettere sulle diverse possibilità esegetiche di *An seni 784C-D* attraverso l'analisi della storia delle traduzioni e delle moderne edizioni critiche. Al termine dell'articolo si forniscono un'ipotesi interpretativa ed un commento testuale ad *An seni 784C-D*.

Parole chiave: Plutarco, *An seni*, Politica, AnZiani, StatistI.

Abstract

The aim of this article is to reflect on the different exegetical possibilities of *An seni 784C-D* through the analysis of the history of modern translations and critical editions. At the end of the paper, an interpretative hypothesis and a textual comment to *An Seni 784C-D* are given.

Key-words: Plutarch, *An seni*, Politics, Elders, Statesmen.

* Desidero rivolgere un sentito ringraziamento alla prof.ssa Giovanna Pace, che mi ha guidata nella stesura del testo dell'articolo, fornendomi importanti spunti di riflessione, e al prof. Delfim F. Leão, che ha letto il mio contributo, manifestando interesse per il mio studio e offrendomi preziosi suggerimenti.

Le difficoltà testuali ed esegetiche che interessano *An seni* 784C-D hanno richiamato l'attenzione di traduttori ed editori antichi e moderni, a lungo impegnati nel tentativo di restaurare il luogo corrotto e di restituirne il senso. Senza la pretesa di giungere a risultati definitivi, il presente lavoro prova a ricostruire la storia del testo di *An seni* 784C-D, dalle prime edizioni e traduzioni a stampa fino ai giorni nostri, al fine di formulare una (nuova) proposta di interpretazione ed un commento testuale.

Καίτοι τούναντίον ὁρῶμεν ὑπὸ τῶν νοῦν ἔχόντων τὰ μεράκια καὶ τοὺς νέους ἀποτρεπομένους τοῦ τὰ κοινὰ πράττειν· καὶ μαρτυροῦσιν οἱ νόμοι διὰ τοῦ κήρυκος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ Ἀλκιβιάδας οὐδὲ Πυθέας ἀνιστάντες ἐπὶ τὸ βῆμα πρώτους, ἀλλὰ τοὺς ὑπὲρ πεντήκοντ' ἔτη γεγονότας λέγειν καὶ συμβουλεύειν παρακαλοῦντες·

οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια καὶ προτρόπαιον ἐκάστῳ στρατιωτῶν¹.

προτρόπαιον X² J²γαAE : προτρόπαι XJ || ἐκάστῳ X²αAE : -στων XJy *locus intellectu carens alii alia conjecerunt*².

Tuttavia, al contrario, noi vediamo che i ragazzi ed i giovani sono dissuasi dal fare politica dalle persone assennate: lo testimoniano anche le leggi, che nelle assemblee non fanno salire per primi sulla tribuna mediante l'araldo gli Alcibiadi ed i Pitea, ma invitano a parlare e a dare consigli quelli che hanno più di cinquant'anni; non, infatti, la disabitudine al coraggio/all'audacia e la mancanza di pratica/esercizio/indugio e... † προτρόπαιον † a/ per ciascuno dei soldati³.

Alla fine del primo capitolo dell'*An seni* Plutarco asserisce che sarebbe opportuno distogliere gli anziani dall'intraprendere in tarda età la carriera politica, a favore di un ingresso dei più giovani; nell'*incipit* del secondo capitolo (qui riportato) lo scrittore mostra invece quanto le consuetudini e le leggi del suo tempo non incoraggino i giovani ad intraprendere la carriera politica. Lo scrittore ricorda, infatti, l'esistenza di leggi che attribuiscono particolare importanza alle parole degli anziani quando si tratta della vita politica cittadina: chi abbia superato i cinquant'anni d'età ha la facoltà di in-

¹ Per l'espressione οὐ γὰρ ... στρατιωτῶν si riproduce il testo dei manoscritti. Il codice A (*Par.* gr. 1671; 1296 circa) riporta la lezione ἐκάστῳ con chiara indicazione di iota sottoscritto; nel codice X (*Marc.* gr. 250; sec. X) si legge la forma ἐκάστῳ con v eraso. Nei codici X, J (*Ambr.* C 195 inf., gr. 881; sec. XIII), y (*Vat.* gr. 1009; sec. XIV) la lezione προτρόπαι presenta inserzione *supra lineam* della desinenza ov (dovuta in X e J a una mano posteriore).

² Si riproduce l'apparato critico di CUVIGNY 1984.

³ La traduzione è mia.

tervenire in assemblea prima dei giovani, che Plutarco qualifica dispregiativamente come “Alcibiadi” e “Pitea”, quali, cioè, demagoghi sfrontati ed abili nell’arte dell’eloquenza.

Il periodo con cui si conclude il passo citato è viziato da gravi problemi testuali ed esegetici, passati sotto silenzio almeno fino alla seconda metà del XVI secolo. Il testo dei manoscritti (οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια καὶ προτρώπαιον ἐκάστῳ στρατιωτῶν) è riprodotto nelle prime edizioni a stampa, come l’Aldina, l’edizione di Froben e quella dello Stephanus⁴.

Nella traduzione dell’*An seni* approntata da Gilbert de Longueil (Longolius)⁵ si legge:

Nondum enim militaris disciplina, ab ea consuetudine adeo abhorret, neque credendum, illam usum atque tractationem eius rei tantum neglexisse, ut ista patiatur oblivione obrui.

La traduzione di Longolius si distacca in maniera significativa dal testo tràdito: sembra quasi che egli, più che tradurlo, abbia inteso fornire un commento alla sezione immediatamente precedente (volto a sottolineare che l’antica consuetudine militare di ricorrere ai consigli degli anziani prima di quelli dei giovani non è caduta in disuso) oppure che abbia sostituito un testo

che riteneva corrotto con quanto pensava fosse opportuno che esso dicesse.

È però anche possibile che l’erudito faccia qui riferimento a una tradizione manoscritta differente. Anche altrove Longolius traduce ampie porzioni di testo degli *opuscula* plutarchei non tràdite dai codici in nostro possesso: esemplare è il caso delle *Quaest. Nat.* XXXII-XXXIX, che non compaiono nella tradizione manoscritta greca. Il codice che tramanda il testo più completo, il planudeo *Ambrosianus* 859, infatti, si interrompe improvvisamente nel mezzo della *quaestio* XXXI; nella sua traduzione latina, al margine dell’*incipit* della *quaestio* XXXII, Longolius scrive di essersi servito, fino a questo punto, dell’Aldina e di aver tratto le restanti parti da un esemplare milanese (*Hocque Aldinum exemplar sumus secuti: quae sequuntur, ex Mediolanensi sunt exemplari*), che è andato irrimediabilmente perduto⁶. Sembra possibile credere, con Irigoin, che l’*exemplar* milanese abbia potuto rappresentare per Longolius non soltanto un valido strumento per integrare le *Quaest. Nat.* mancanti nell’*editio princeps*, ma anche un mezzo per migliorare e correggere il testo dell’edizione di Manuzio.

Potrebbe essere plausibile ipotizzare, quindi, che Longolius si sia servito del

⁴ ALDINA 1509; FROBEN 1542; STEPHANUS 1572.

⁵ DE LONGUEIL 1542.

⁶ Cfr. IRIGOIN 1987: CCLXXXIV-CCLXXXV; MEEUSEN 2016: 223-236.

manoscritto milanese anche per il passo in questione, essendosi accorto dei suoi problemi testuali ed esegetici. L'ipotesi potrebbe essere suffragata dal fatto che le traduzioni di Longolius, ed in particolare quella dell'*An seni*, risultano essere per lo più corrette dal punto di vista della comprensione del testo greco, sebbene l'erudito spesso indulga all'utilizzo di perifrasi che ampliano il testo greco originale, quasi mai tradotto *verbum de verbo*⁷. Al contempo, proprio il gusto per le traduzioni verbose e ridondanti⁸ potrebbe rappresentare un argomento a sostegno dell'ipotesi che Longolius abbia potuto integrare il passo *ope ingenii*, senza collazionare l'*exemplar* di Milano⁹.

Longolius cerca di sintetizzare in margine il contenuto della sezione di testo da lui integrata (o tradotta sulla base di una differente tradizione manoscritta) con l'espressione *a militari consuetudine probatio*, intendendo evidentemente osservare che la conferma

del fatto che i consigli dei vecchi nella vita politica siano tenuti in maggiore considerazione di quelli dei giovani proviene dall'ambito militare.

A dir poco evidente è la relazione tra la traduzione dell'*An seni* di Longolius e quella di Diego Gracián¹⁰:

*Quanto mas que la disciplina
militar no va tan fuera de costumbre
que permita venir esto en olvido.*

Il traduttore castigliano aveva a disposizione la traduzione latina dell'*An seni* di Longolius¹¹, ma le due traduzioni del passo lacunoso, pur essendo simili per il senso, differiscono per estensione: la traduzione di Gracián sembra essere una sintesi di quella di Longolius, della quale l'erudito castigliano si limiterebbe a tradurre l'*incipit* e la parte finale¹².

Xylander traduce:

*Non enim insolentia audaciae
et imperitia et impulsio unicui-*

⁷ Cfr. MORALES-ORTIS 1999: 144, MEEUSEN 2016: 233; vd. anche HUBERT-POHLENZ-DREXTLER 1960: IX.

⁸ Cfr. MORALES-ORTIS 1999: 144.

⁹ Cfr. PEARSON-SANDBACH 1965, vol. XI: 142 "Longolius did not use it to supply the deficiencies of the Aldina".

¹⁰ Cfr. GRACIÁN 1548, fol. XCIII.

¹¹ Cfr. MORALES-ORTIZ 2000: 265.

¹² Bisogna tenere presente, tuttavia, che non di rado Gracian prende le distanze dai modelli latini a sua disposizione, attingendo direttamente da esemplari greci e realizzando – come nel caso di *An seni* 790F e 792F – una traduzione migliore di quella latina, più aderente al testo plutarco. Sebbene sia più verisimile credere che Gracian abbia letto e riassunto Longolius, non si può escludere che l'erudito castigliano si sia basato su un codice del testo greco di Plutarco, forse appartenente alla medesima tradizione manoscritta dell'*exemplar* di Milano probabilmente utilizzato da Longolius. Altri editori, come VASCOSANUS 1544, CORNARIUS 1555 e GUILLARD-BELOT 1566, ristampano la traduzione dell'*An seni* di Longolius.

*que militum** *¹³.

La sua traduzione ricalca con precisione il testo greco trádito dai manoscritti e leggibile nelle prime edizioni a stampa. Degno di nota è l'uso del termine *impulsio* per προτρόπαιον: con questa traduzione, Xylander sembra mostrare di ravvisare in προτρόπαιον la radice comune al verbo προτρέπω ("spingere in avanti, incitare") e al sostantivo προτροπή ("esortazione, impulso").

All'incirca negli stessi anni, Cruse-rius traduce – e verosimilmente integra – il passo in questo modo:

*Nullum est enim cuique militi tantum flagitium, atque audaciae insuetum exercitationisque rudem esse*¹⁴.

In tale traduzione non vi è un termine latino corrispondente a προτρόπαιον, che sembra essere sostituito da *flagitium*.

Due secoli più tardi, Reiske stampa il testo greco trádito dai codici e dalle prime edizioni a stampa corredandolo della traduzione latina di Xylander; dopo aver segnalato che si tratta di un *locus mutilatus*, avanza in nota la propria proposta di integrazione: *F(ortasse) sic integrandus est locus*: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης ἐμπόδιον, καὶ τριβῆς ἔνδεια ἀποτροπή ἐκάστω τῶν στρατιωτῶν [*sed quare non simpliciter τοῖς*

στρατιώταις?] ὅσον ἀνδρὶ πολιτικῷ¹⁵. Reiske integra quindi il testo costruendo un paragone – suggerito dalla presenza di τοσοῦτον in *incipit* – tra le qualità di un soldato e quella di un uomo politico: essere disabituati alla τόλμα e difettare di τριβή rappresenterebbero delle mancanze più gravi per gli uomini di governo che per i soldati.

A ben vedere, se è facile comprendere quanto la mancanza di pratica e di perizia in ambito politico – più che in quello militare – possa rappresentare un impedimento per un uomo di governo, sembra, invece, difficile comprendere il motivo per cui gli anziani uomini politici dovrebbero dimostrare di possedere, tra le altre qualità, anche la τόλμα. Un sostegno alla ricostruzione del testo di Reiske potrebbe però essere fornito da un passo della *Vita di Camillo* (37,1 - 38,1). Durante il suo sesto tribunato militare Camillo, ormai vecchio e malato, viene convinto dal popolo ad assumere il comando della guerra contro Prenestini e Volsci insieme a Lucio Furio; gli viene chiesto, infatti, non di combattere schierandosi nelle file dell'esercito, ma di guidare l'azione militare con i suoi consigli (cfr. *Cam.* 37, 1-2). Il giovane e ambizioso Furio, al contrario, ignorando i buoni consigli di Camillo, provoca la sconfitta dell'esercito romano; alla

¹³ Cfr. XYLANDER 1570: 494.

¹⁴ CRUSERIUS 1573: 126.

¹⁵ REISKE 1778: 135.

fine, il tempestivo intervento militare di Camillo salva le sorti della guerra e conduce l'esercito alla vittoria (cfr. *Cam.* 37, 3-6). Al racconto della battaglia fa seguito una breve riflessione: saggi si sono dimostrati quei cittadini che, senza lasciarsi intimorire dalla vecchiaia e dalla malattia del vecchio tribuno militare, hanno deciso di affidare a Camillo, che è dotato di ἐμπειρία e τόλμα, il comando della spedizione, agognato da molti uomini più giovani¹⁶.

Nel caso del vecchio tribuno militare Camillo, le doti di ἐμπειρία e τόλμα¹⁷ risultano quindi decisive al fine della vittoria tanto quanto lo è la capacità di orientare e consigliare coloro che sono direttamente coinvolti nel conflitto. Come Camillo, anche Emilio Paolo, a dispetto della sua età avanzata, è scelto dal popolo per assumere il comando della spedizione militare contro la Macedonia per via della sua esperienza, oltre che per la sua saggezza (*Aem.* 10, 1-2)¹⁸. Nel nostro contesto, il passo verrebbe a confermare quanto detto subito prima a

proposito dell'opportunità di chiamare per primi sulla tribuna, a dare il loro consiglio, gli uomini anziani: se in ambito politico – ancor più che in quello militare – c'è bisogno di uomini che sappiano dimostrare di avere coraggio ed esperienza, un uomo anziano può possedere queste qualità in misura maggiore di un giovane ed è, per tale ragione, più adatto a dispensare consigli e ad orientare le azioni degli altri.

Reiske si serve dell'integrazione ἐμπόδιον e dell'emendamento di προτρόπαιον in ἀποτροπή per creare perfetta corrispondenza sintattica tra le due espressioni coordinate rappresentate da ἀήθεια τόλμης ἐμπόδιον e τριβῆς ἔνδεια ἀποτροπή, laddove ἐμπόδιον e ἀποτροπή sono usati come sinonimi e sottintendono ἐστί.

Wytttenbach, riconosciuta nel passo la presenza di una grave corruzione, suggerisce di emendare ed integrare:

οὐ γὰρ τοσοῦτον ἔνδεια τόλμης, ὅσον ἀήθεια τριβῆς ποιεῖ τρόπαιον ἐκστῆναι στρατηγόν¹⁹.

¹⁶ *Cam.* 38, 1, Ἐπανελθὼν δὲ μετὰ πολλῶν λαφύρων εἰς Ῥώμην, ἐπέδειξε φρονιμωτάτους πάντων τοὺς μὴ φοβηθέντας ἀσθένειαν καὶ γῆρας ἡγεμόνος ἐμπειρίαν καὶ τόλμαν ἔχοντος, ἀλλ' ἐλομένους ἐκείνῳ ἄκοντα καὶ νοσοῦντα μᾶλλον ἢ τῶν ἐν ἡλικίᾳ τοὺς δεομένους καὶ σπουδάζοντας ἄρχειν.

¹⁷ I termini ἐμπειρία e τόλμα si trovano accostati anche in altri passi, non sempre in riferimento agli uomini anziani; cfr. *De Alex. Magni* 343A; *Pyr.* 26, 1.

¹⁸ Sull'importanza dell'ἐμπειρία anche per i soldati semplici cfr. *Phil.* 7, 4, dove Plutarco ricorda che Filopemene fu negativamente sorpreso dalla gravissima inesperienza (ἀπειρία) delle sue truppe, aggravata dalla mancanza di ardimento (ἀτολία); l'inesperienza in ambito bellico è, talvolta, caratteristica della giovinezza; cfr. *Dem.* 6, 3; *Agis* 24, 8.

¹⁹ Cfr. WYTTENBACH 1797: 159; BETOULAD 1870: 594, dichiarando esplicitamente di aver seguito il testo del filologo svizzero, traduce il passo: *Car c'est moins le manque de bravoure que le défaut d'expérience militaire, qui enlève la victoire à un général.*

In questo caso, la correlazione espressa da τοσοῦτον...ὅσον è utilizzata per confrontare due attitudini dello stratego, la τόλμα e la τριβή: al fine di riportare una vittoria, la mancanza (ἔνδεια) della prima è meno grave della disabitudine (ἀήθεια) alla seconda. Wyttenbach, che opera l'inversione della posizione di ἀήθεια e ἔνδεια, legge nella lezione dei codici προτρόπαιον un riferimento al trofeo della vittoria (τρόπαιον); chi si trovi nella condizione di ricoprire il ruolo di stratego o di generale, come Pericle o Agesilao (che saranno citati nel corso del capitolo a 784E-F), non conseguirà la vittoria con l'aiuto della sola audacia, ma anche e soprattutto mediante l'esperienza che deriva dalla pratica e dall'esercizio.

Giacché il termine τριβή può significare anche "indugio", esiste un'altra possibile esegesi del testo di Wyttenbach: in battaglia, la disabitudine all'indugio, cioè l'essere poco avvezzi al temporeggiamento, può rappresentare un impedimento al raggiungimento della vittoria più di quanto non lo sia il comportarsi con ardimento. Tale esegesi troverebbe un possibile sostegno in *Nic.* 21, 1-4, dove Nicia, che desidera differire l'azione militare (τριβή) contro i Siracusani al fine di indebolirli, è costretto ad assecondare l'ardimentoso collega Demostene che, non dandogli ascolto, provoca a causa della sua τόλμα la disfatta dell'esercito ateniese.

Entrambe le interpretazioni, comunque, sembrano risolversi nella conclusione che, in ambito militare, la saggezza e l'esper-

ienza dei più anziani (benché essi manchino di ardimento) possono risultare utili al fine del conseguimento della vittoria.

Nel 1936 Fowler stampa il seguente testo, corredato di traduzione inglese: οὐ γὰρ τοιούτους ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια καλεῖ πρὸς τροπαῖον κατ'ἀντιστασιωτῶν, "For such men are not incited by lack of the habit of daring or by want of practice to try to score a victory over their political opponents". Fowler segue Babbitt nella correzione di τοσοῦτον in τοιούτους e di καὶ in καλεῖ, mentre accoglie la proposta di Capps di correggere la lezione dei codici ἐκάστω στρατιωτῶν in κατ'ἀντιστασιωτῶν. Correggendo inoltre προτρόπαιον in πρὸς τροπαῖον, Fowler segue la linea interpretativa di Wyttenbach, che per primo intravede nel testo un riferimento al tema della vittoria e del trionfo (τροπαῖον); diversamente da Wyttenbach, tuttavia, per Fowler la disabitudine alla τόλμα e la mancanza di τριβή indeboliscono lo spirito competitivo degli anziani uomini di governo. In virtù della loro età, questi ultimi (τοιούτους) sono chiamati a salire alla tribuna prima di altri poiché, mancando dell'audacia e dell'esercizio propri dell'età giovanile, non si mostrano interessati a rivaleggiare con i più giovani ed inesperti avversari politici – come gli Alcibiadi e i Pitea – ma, al contrario, assumono il ruolo di consiglieri per le nuove generazioni.

Nell'edizione teubneriana del 1960, Hubert, Pohlenz e Drexler stampano il testo tradito ponendo la *crux* prima di

προτρόπαιον. In apparato vengono segnalate le proposte di Hubert e Pohlenz; il primo suggerisce di servirsi della integrazione di Reiske (ἐμπόδιον *aliquo loco inserendum*) e della congettura di Fowler (πρὸς τροπαῖον) ed integra in questo modo la porzione di testo corrotta: πρὸς τρόπαιον ἐκάστῳ τῶν στρατιωτῶν <ὅσον τῶν πολιτικῶν>. Come Reiske, Hubert ritiene evidentemente che il passo contenesse un confronto tra il modo in cui la mancanza di alcune qualità può incidere sul conseguimento della vittoria per soldati, da una parte, e per gli uomini politici, dall'altra.

Pohlenz, invece, pur servendosi ugualmente delle proposte di Reiske e di Fowler, ricostruisce un testo che presenta più ampie integrazioni:

καὶ <ἀπειρία τέχνης ἐμπόδιον>
πρὸς τρόπαιον ἐκάστῳ τῶν στρα-
τιωτῶν, <ὅσον πρὸς τοὺς στεφά-
νους ἐν δημοσίοις ἀγῶσιν ἀνδρὶ
πολιτικῷ>.

Barigazzi, ritenendo che non sia strettamente necessario esprimere il confronto tra uomini politici e uomini d'armi, giacché esso può essere sottinteso senza difficoltà, propone di intervenire sul testo correggendo καὶ dopo ἔνδεα in κακῇ (ο κακαὶ) – sottintendendo ἐστὶ ο εἰσὶ –, di accogliere la congettura πρὸς τροπαῖον di Fowler e di integrare ἐν davanti ad ἐκάστῳ στρατιωτῶν (o di leggere con

Hubert ἐκάστῳ τῶν στρατιωτῶν); la proposta di sistemazione del luogo corrotto sarebbe, dunque, questa: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεα <κακαὶ εἰσιν> πρὸς τρόπαιον <ἐν> ἐκάστῳ στρατιωτῶν e il senso sarebbe il seguente: “Se in un politico non c'è l'esperienza, come accade nei giovani, non c'è alcun successo, e l'inesperienza nel campo politico è peggiore che nel campo militare per il conseguimento di una vittoria”²⁰. Al contempo, lo studioso prospetta la possibilità di scrivere <ἐμ-ποδίζει> dopo τόλμης, ricalcando l'integrazione di Reiske ἐμπόδιον, e di accogliere le congetture τοιούτους e πρὸς τροπαῖον stampate in Fowler, ma, pur ritenendo che in questo modo si otterrebbe un buon senso, osserva che ci si allontanerebbe troppo dalla lezione tradita. Secondo questa esegesi, la disabitudine alla τόλμα e la mancanza di τριβή non impedirebbero il conseguimento di una vittoria militare (πρὸς τρόπαιον).

Nell'ambito di questa linea interpretativa, che considera possibile sottintendere il confronto tra uomini politici e uomini d'armi, risulta essere di particolare interesse la proposta di Raúl Caballero: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεα εἰς προτροπὴν ὅσον ἐκάστῳ στρατιωτῶν²¹; per lo studioso, ai fini dell'esortazione, la mancanza di τόλμα e τριβή, per un

²⁰ Cfr. BARIGAZZI 1984: 169.

²¹ La suddetta proposta mi è stata comunicata privatamente dal prof. Caballero.

uomo politico, non è tanto grave quanto lo è, invece, per un soldato. La proposta, che ha il grande pregio di restaurare con un intervento minimo il testo corrotto, si inserisce all'interno del filone interpretativo che, a partire da Xylander, legge in *προτρόπαιον* un riferimento all'esortazione (*προτροπή*).

Le principali difficoltà esegetiche del passo riguardano, come si è visto, la ricostruzione della struttura sintattica dell'intero periodo (al cui interno alcuni editori hanno ravvisato la presenza di un confronto integrando <ὅσον>, in correlazione con *τοσοῦτον*²²), quale parola si celi dietro *προτρόπαιον* e i significati di *τόλμα* e *τριβή*, sui quali ci si concentrerà in questa sede.

La *vox media* *τόλμα* presenta sia il significato positivo di "coraggio" sia quello negativo di "temerarietà"²³; tal-

volta, nella descrizione di un personaggio eroico, Plutarco giustappone a *τόλμα* il termine *ἀνδρεία*²⁴, considerandoli, evidentemente, non del tutto sovrapponibili; esemplare è il caso di *Quomodo adulator* 56C, dove *τόλμα* si distingue da *ἀνδρεία* poiché ne rappresenta un'estremizzazione in senso negativo²⁵.

Più in generale, il sostantivo *τόλμα* è utilizzato spesso da Plutarco in riferimento ad azioni militari²⁶ talvolta rapide²⁷, oppure in relazione a comportamenti od eventi atti a suscitare sentimenti di ammirazione²⁸, ma anche di paura e sbigottimento²⁹, al punto da risultare *δαμόνιος*³⁰; di frequente, inoltre, il termine, generalmente nella sua accezione positiva, è accostato a *δεινότης*³¹.

Sebbene la *τόλμα* sia attribuita, in senso positivo, anche a generali e uomini di governo anziani – come dimostrano

²² Cfr. REISKE 1778; WYTTEBACH 1797; HUBERT e POHLENZ 1960.

²³ Sul termine *τόλμα* si vd. PINHEIRO 2021: 214-224. Lo studioso ne sottolinea l'ambiguità concettuale ed osserva che Plutarco è consapevole della sua ricchezza semantica.

²⁴ Cfr. *Quomodo quis suos* 84B; *De fort. Rom.* 323E; *Comp. Alc. Cor.* 40,1,1.

²⁵ PINHEIRO 2021: 214 ricorda che il significato di *τόλμα* è vicino a quello di *ἀνδρεία*, *φιλοτιμία*, *εὐτυχία*.

²⁶ Per l'accezione positiva di *τόλμα* in ambito militare cfr. *Rom.* 25, 4; *Cam.* 27, 5; *Luc.* 16, 1; *Brut.* 31, 7; *Mar.* 11, 13; 20, 9; 30, 1; *Sul.* 27, 10; *Pomp.* 12, 7; *Aem.* 12, 1; *Ant.* 3, 9; *Comp. Phil. Flam.* 2, 5.

²⁷ *Cato Maior* 13, 5; *Caes.* 32, 2; *Pelop.* 23, 5; FRAZIER 1996: 201 evidenzia il carattere dinamico della *τόλμα*, che rappresenta la spinta all'azione venata da un certo gusto per il rischio.

²⁸ Per il termine *τόλμα* in relazione a sentimenti di ammirazione e meraviglia cfr. *Mul. Virt.* 246D; 250D; 251F; *Them.* 28,6; *Pomp.* 14, 5; *Caes.* 6, 2; *Thes.* 30, 2.

²⁹ Per il termine *τόλμα* in relazione a sentimenti di paura e stupore cfr. *Nic.* 21, 3; *Fab. Max.* 15,1; in alcuni casi timore ed ammirazione si mescolano; cfr. *Ages.* 16, 4; *Apophth. lac.* 221D.

³⁰ Cfr. *Mul. virt.* 245D.

³¹ Cfr. *Flam.* 13, 3; *Luc.* 36, 7; *Comp. Dion. Brut.* 1, 2.

i succitati passi delle *Vite* di Camillo e di Emilio Paolo³² – sembra però essere piuttosto una delle cifre caratteristiche (in senso positivo) dei condottieri e degli uomini di governo giovani³³, oltre che una qualità dei soldati semplici³⁴ e degli schiavi³⁵. Viceversa, la ἀτολμία (o la perdita della τόλμα) sembra interessare soprattutto gli uomini anziani³⁶.

Il termine τόλμα è usato, inoltre, in riferimento a un'azione ardimentosa che può dare ai giovani un rapido (ma rischioso) accesso alla carriera politica, in contrasto con un percorso più lento e sicuro (cfr. *Praec. ger.* 804D).

Anche se in Plutarco sembra prevalere un uso di τόλμα in senso positivo³⁷, è possibile rintracciare nelle *Vite* un utilizzo del termine nel significato negativo di “te-

merarietà”, “sfrontatezza”³⁸. Il termine è anche impiegato per descrivere un comportamento di sconsiderata audacia³⁹, conseguenza dell'inesperienza⁴⁰.

Per quanto riguarda τριβή, il sostantivo ricorre in Plutarco più volte e in diverse accezioni. Meritano particolare attenzione *Luc.* 28, 8 e *Nic.* 21, 1-4, in cui, in contesto bellico, τριβή è utilizzato in contrapposizione a τόλμα.

In *Luc.* 28, 8, Plutarco descrive la duplice e vincente strategia bellica di Lucullo che, da una parte, sconfigge Mitridate con una tattica di logoramento, servendosi di χρόνος e τριβή, dall'altra batte Tigrane con la rapidità dell'attacco, τῷ σπεῦσαι⁴¹. In maniera pleonastica, il biografo precisa che Lucullo è stato uno dei pochi generali ad essersi servito di μέλλησις e τόλμα per ottenere la salvezza⁴². Τρι-

³² Cfr. *Cam.* 37, 1-38, 1; *Aem.* 10, 1-2; cfr. anche *Caes.* 40, 3, dove si dice che i soldati di Cesare, nonostante l'età, dimostrano di essere esperti e ardimentosi negli scontri.

³³ Cfr. *Rom.* 6, 1; *Cato Maior* 27, 5; *Luc.* 2,1; *Sert.* 3, 4; 4, 3; *Ant.* 3, 9; *Agid.* 15, 1; *Pyr.* 26, 1; *Mul. virt.* 261E; *De Alex. Magni* 343 A.

³⁴ Cfr. *De glor. Athen.* 350D; *Dion.* 22, 8; *Caes.* 16, 5; *Sul.* 27, 10; *Mar.* 32, 6.

³⁵ Cfr. *De Herod. mal.* 862D.

³⁶ Cfr. *Alex.* 33, 10; *Comp. Agis Cl. T.G. C.G.* 4, 1; vd. *Fab. Max.* 26, 3; *Mar.* 33, 2; *Pomp.* 8, 6.

³⁷ Cfr. FRAZIER 1996: 200.

³⁸ Cfr. *Nic.* 2, 2; *Pelop.* 27, 7; *Cato Minor* 47, 1; *Pomp.* 24, 1; *Sul.* 8, 2; *Galb.* 8, 4; 29, 3; *Brut.* 10, 1; *Ages.* 34, 6; *Mar.* 30, 1; *Cic.* 19, 7.

³⁹ Cfr. *Amat. Narr.* 773C; *Cato* 13, 5; *Galb.* 29, 3; cfr. anche *Reg. imp.* 187C; *Pel.* 1, 1.

⁴⁰ Cfr. *Fab. Max.* 14,1-15,1.

⁴¹ Ῥωμαίων δ' οἱ δεινότατοι στρατηγοὶ καὶ πλεῖστα πολέμοις ὀμίληκότες ἐπὶ τὴν μάχην τοῦ Λουκούλλου τὸ δύο βασιλεῖς τοὺς ἐπιφανεστάτους καὶ μεγίστους δυσὶ τοῖς ἐναντιωτάτοις, τάχει καὶ βραδυτῆτι, καταστρατηγῆσαι. Μιθριδάτην μὲν γὰρ ἀκμάζοντα χρόνῳ καὶ τριβῇ κατανάλωσε, Τιγράνην δὲ τῷ σπεῦσαι συνέτριψεν.

⁴² ἐν ὀλίγοις τῶν πώποτε ἡγεμόνων τῇ μελλήσει μὲν ἔργῳ, τῇ τόλμῃ δ' ὑπὲρ ἀσφαλείας χρησάμενος.

βή e τόλμα esprimono qui due opposti modi di agire in ambito militare (rispettivamente il temporaggiamento e l'attacco immediato), che possono egualmente condurre il capo di un esercito alla vittoria sull'avversario.

Anche in *Nic.* 21, 1-4 τριβή sembra fare riferimento ad una tattica militare improntata all'indugio volontario, al fine di logorare le forze nemiche. Nicia resta sbigottito dalla prontezza (ὀξύτης) e dalla temerarietà (τόλμα) del condottiero Demostene che, corso in suo aiuto durante la spedizione ateniese in Sicilia, vuole convincere il generale a conquistare quanto prima Siracusa⁴³. Nicia, al contrario, preferirebbe temporeggiare (τριβή), al fine di indurre i nemici a chiedere il suo intervento⁴⁴; alla fine, il piano ardito di Demostene si rivela disastroso per gli Ateniesi (*Nic.* 21, 11), a testimonianza del fatto che un atteggiamento improntato ad un'azione rapida e temeraria può non condurre alla vittoria.

Anche in *Sert.* 16, 1, ed in *Per.* 27, 2 il termine τριβή indica l'"indugio" in ambito militare; se nella *Vita* di Sertorio Plutarco descrive la strategia di attacco audace, non avvezza al temporeggiamento, dei popoli barbari confluiti nell'esercito del generale romano, nella *Vita* di Pericle, invece, lo scrittore ricorda la smania di combattere degli Ateniesi che, mal sopportando gli indugi, vogliono scontrarsi contro gli abitanti di Samo⁴⁵.

L'uso di τριβή nell'accezione di "esercizio", "pratica" è attestato in *Phil.* 13, 5, dove viene descritta la dedizione con cui Filopemene si occupa dell'esercizio quotidiano (τριβή) delle arti belliche (στρατηγική καὶ πολεμική ἀρετή)⁴⁶. In *An virtus* 440A il termine è qualificato con ἄλογος, in riferimento all'insegnamento della virtù agli adulti, i quali ritengono a torto di poterla apprendere attraverso una pratica istintiva, senza l'ausilio dei precetti dei pedagoghi.

⁴³ *Nic.* 21, 3, Τὸν δὲ Νικίαν οὐ πολὺν χρόνον εὐφρανεν ἡ παρουσία τῆς δυνάμεως, ἀλλ' ἅμα τῷ πρῶτον ἐν λόγοις γενέσθαι, τοῦ Δημοσθένους εὐθὺς ἐπιχειρεῖν τοῖς πολεμίοις κελεύοντος καὶ τῷ ταχίστῳ τῶν κινδύνων περὶ τοῦ παντός διαγωνισαμένους ἐλεῖν Συρακούσας ἢ ἀποπλεῖν οἴκαδε, δείσας καὶ θαυμάσας τὴν ὀξύτητα καὶ τόλμαν, ἐδεῖτο μὴδὲν ἀπεγνωσμένως πράττειν μὴδ' ἀνοήτως.

⁴⁴ *Nic.* 21, 4, Τὴν γὰρ τριβὴν εἶναι κατὰ τῶν πολεμίων, οὔτε χρήματα κεκτημένων ἔτι, μήτε τῶν συμμάχων αὐτοῖς πολὺν χρόνον παραμενούντων, εἰ δὲ θλίβοντο ταῖς ἀπορίαις, ταχὺ πάλιν ἐπ' αὐτὸν ἐπὶ συμβάσεις τραπησομένων ὥς πρότερον.

⁴⁵ Non si prendono in considerazione le occorrenze di τριβή nel suo valore temporale, cioè in relazione allo scorrere del tempo (cfr. *Mar.* 39, 6) o alla lunga durata della guerra (*Flam.* 4, 2; 21, 3; *Alc.* 21, 8).

⁴⁶ Cfr. *Phil.* 13, 5, ἦν γὰρ ἀλλότριος σχολῆς, καθάπερ ἄλλο τι κτῆμα τὴν στρατηγικὴν καὶ πολεμικὴν ἀρετὴν ἔχειν διὰ παντός ἐν χρήσει καὶ τριβῇ βουλόμενος, ὥς καὶ τῷ περὶ Πτολεμαίου ποτὲ ῥηθέν τι τοῦ βασιλέως ἀπεδήλωσεν. Anche Mario, nonostante fosse fiaccato dall'età, continuava ad esercitarsi con i soldati più giovani; cfr. *Mar.* 34, 5.

Supponendo che il termine τόλμα indichi l'ardimento e la velocità di azione tipici dell'età giovanile resta da stabilire il significato da attribuire a τριβή e πρότροποιον. L'ambito è, presumibilmente, quello militare, come indurrebbe a credere l'ultima porzione di testo (ἐκάστῳ στρατιωτῶν) prima della presunta lacuna; potrebbe inoltre essere lecito supporre che Plutarco abbia inteso qui parlare della possibilità per gli uomini politici anziani (di cui si parla subito prima in riferimento alla consuetudine di farli salire per primi sulla tribuna) di influire sui più giovani.

Il senso del passo potrebbe essere il seguente: gli anziani uomini politici sono (generalmente) disabituati all'ardimento dell'età giovanile ed altrettanto manchevoli di τριβή, se si intende il termine come "esercizio", "pratica" dell'arte militare⁴⁷. Ciononostante, essi possono rappresentare un valido sostegno per gli eserciti ed i gio-

vani soldati, quando questi ultimi siano disposti ad ascoltare i loro consigli. Sembra significativo che, nella sezione di testo successiva a 784D, Plutarco fornisca degli *exempla* che vedono come protagonisti anziani uomini politici impegnati o, nel caso di Catone il Vecchio e Ottaviano, a farsi ascoltare dalle nuove generazioni (l'uno senza e l'altro con successo), oppure, come nel caso di Pericle e Agesilao, ad adempiere al ruolo di guida per i giovani soldati che, spesso troppo audaci, abbisognano dei consigli degli uomini di esperienza⁴⁸.

Il riferimento agli uomini anziani, dunque, potrebbe essere recuperato accogliendo l'emendamento di τοσοῦτον in τοιούτους di Babbit in Fowler 1936; darebbero inoltre un buon senso le integrazioni <ἐμπόδιον> di Reiske od <ἐμποδίζει> di Barigazzi⁴⁹, per cui essere disabituati alla τόλμα e mancare di τριβή

⁴⁷ Per la relazione tra audacia ed esercizio fisico cfr. ad es. *Mar.* 20, 10.

⁴⁸ Una riflessione analoga si rintraccia in *Pelop.* 2, 1-8, in cui Plutarco discorre sull'importanza per i soldati della guida di un generale esperto, che sappia dimostrare il proprio valore in battaglia non necessariamente lanciandosi in modo improvvido in azioni militari ardimentose e rischiose, che sono di pertinenza dei soldati.

⁴⁹ Va comunque rilevato che rispetto all'aggettivo ἐμπόδιος (cfr. *Phil.* 18, 12; *Ant.* 38, 3; *De Aud.* 39D), attestato anche in unione con forme del verbo εἰμί (cfr. *Sert.* 19, 4; *Tim.* 28, 5; *Plat. Quaest.* 1000A; fr. 143 Sandbach), e del verbo ἐμποδίζω (cfr. *Luc.* 28, 6; *De Aud.* 48B; *Cons. Ap.* 108A; *De Alex.* 341D; *De Stoic.* 1056E), Plutarco utilizza più frequentemente l'avverbio ἐμποδὼν accompagnato da forme del verbo εἰμί (cfr. *Sol.* 13, 2; *Them.* 4, 6; 27, 7; *Cam.* 41, 3; *Cor.* 1, 2; *Aem.* 6, 10; *Marc.* 25, 3; *Arist.* 3, 4; 18, 6; *Pyr.* 2, 2; 14, 13; 27, 5; *Mar.* 39, 8; *Luc.* 8, 3; *Eum.* 15, 3; *Ages.* 39, 5; *Alex.* 33, 7; 60, 9; *Cato Minor* 5, 1; *Demetr.* 43, 2; *Ant.* 5, 4; 33, 1; *Brut.* 8, 7; 47, 7; *Art.* 23, 2; *Quis. Suos* 77B; *De Def. Orac.* 410D; *De Cohib.* 459D; *De Cur.* 519D; *Quaest. Conv.* 706B; 721F; *Quaest. Nat.* 913F; *De Soll. anim.* 962C; *Non posse* 1091D; *Adv. Col.* 1118A) o del verbo γίγνομαι (cfr. *Rom.* 10, 1; *Aem.* 31, 2; *Nic.* 16, 5; *Ages.* 26, 1; *Brut.* 50, 1; *Cons. Ap.* 112F; *De Faciae* 941F; *Aquanae* 958A).

non rappresenterebbero un ostacolo per l'utilità degli anziani uomini di governo. Sembra inoltre possibile che il termine *προτρόπαιον*⁵⁰, in cui diversi editori hanno letto un riferimento al trofeo della vittoria⁵¹, possa invece celare una parola esprimente l'idea di "incitare" (cf. *πρό-τρέπω, προτροπή*) come evidentemente credeva Xylander, che traduceva *προτρόπαιον* con *impulsio*⁵².

Pur senza arrischiarsi a proporre una sistemazione definitiva del testo, che, vista la presenza della lacuna e la probabile corruzione, appare difficile da restituire con certezza, si potrebbe avanzare, in via del tutto ipotetica, la seguente congettura diagnostica: οὐ γὰρ τοιούτοις ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια ἐμποδῶν (*εἰσί*) καὶ (τῆς) *προτροπῆς* ἐκάστων στρατιωτῶν⁵³; il senso generale del passo, dunque, po-

trebbe essere questo: la disabitudine all'audacia e la mancanza di esercizio non impedirebbero a tali uomini (cioè agli anziani) di incitare i soldati.

In alternativa, ma forse con minore probabilità, si potrebbe supporre che, come in *Luc.* 28, 8 e *Nic.* 21, 1-4, i termini *τόλμα* e *τριβή* siano in contrapposizione tra loro. In questo caso, la temerarietà e l'"indugio", inteso come capacità di attuare una strategia militare improntata al saggio atteggiamento del differimento dell'azione (tipico dei più anziani), non rappresenterebbero, per Plutarco, le uniche modalità per conseguire un successo in ambito bellico (o forse, ancor più ampiamente, anche in ambito oratorio e politico). Nel passo ci sarebbe quindi un confronto (introdotto da *τοσοῦτον*) tra strategie militari – azione rapida e

⁵⁰ Sembra opportuno segnalare che i manoscritti X (Marc. gr. 250, datato al sec. XI) e J (Ambr. C 195 inf. gr. 881, datato al sec. XIII), appartenenti alla medesima famiglia, tramandano la lezione *προτρόπαι*, prima della correzione delle seconde mani in *προτρόπαιον*. Per i trattati *Maxime cum principibus* ed *An seni* il codice X sarebbe stato oggetto di un'attenta revisione da parte di un *corrector* di epoca posteriore al sec. XI, che avrebbe inteso rendere il testo più corretto, pur introducendo talora lezioni completamente errate (cfr. CUVIGNY 1984: 12-13). Sul codice J sarebbero intervenuti diversi revisori, tra cui Cesare Stratego, Marco Musuro, Demetrio Ducas, che utilizzò il codice per l'*editio princeps* Aldina dei *Moralia* (cfr. ESCOBAR 1990: 425-430; MANFREDINI 1987: 1043). La presenza della lezione *προτρόπαιον* nell'Aldina permette di attribuire l'integrazione *ov* nel codice J appunto alla quarta mano, identificata da TREU 1884: 22, con quella di Demetrio Ducas. Si tenga presente che l'errata accentazione di *προτρόπαι* in X e J potrebbe indurre a credere che l'omissione di *ov* sia frutto dell'errore dei copisti.

⁵¹ Cfr. WYTTEBACH 1797; FOWLER 1936.

⁵² Per *προτροπή* in riferimento all'esortazione prima della battaglia cfr. *Flam.* 7, 7; in ambito politico cfr. *De un. in rep. dom.* 826B; in senso generale cfr. *De laud. ips.* 544E; *Sol.* 3, 4.

⁵³ Per l'impiego di *ἐμποδῶν* in Plutarco con il dativo della persona ed il genitivo della cosa cfr. *Them.* 4, 6; *Ages.* 39, 5; *Alex.* 33, 7; per l'uso del genitivo della persona in dipendenza da *προτροπή* cfr. *Plat. Clit.* 408d.

temeraria dei giovani, τόλμα, ed azione più saggiamente differita nel tempo degli anziani, τριβή – e altri modi di influire sui risultati di una battaglia, come la capacità di esortare i soldati (che potrebbe essere ravvisata individuando in προτρόπαιον un riferimento all'esortazione) oppure, come nel caso di Agesilao, l'abilità di infondere ardore negli alleati anche quando si è sorpassata la soglia dell'età giovanile.

A sostegno della prima interpretazione possono essere confrontati alcuni luoghi dell'*An seni*, in cui Plutarco tenta di dimostrare quanto, in ambito politico-militare, i buoni consigli, l'esperienza, la prudenza e la saggezza tipiche dell'età senile, più che il vigore giovanile, siano fondamentali per la stabilità e l'incolumità dell'intera comunità. In particolare, a 788C lo scrittore asserisce che, in ambito politico, gli uomini anziani sono meno ostacolati dalla loro debolezza fi-

sica di quanto, al contrario, siano favoriti dalla loro saggezza e prudenza⁵⁴. A 789D osserva inoltre che agli anziani è demandato non il compito di intervenire militarmente nei conflitti, ma di orientare le azioni militari dei più giovani con sagge riflessioni, lungimiranza e capacità di persuasione, attitudini che derivano loro dall'esperienza (ἐμπειρία), giacché la sicurezza della città risulta determinata tanto dai buoni consigli dei vecchi quanto dalle azioni militari dei giovani⁵⁵. Il tema dell'utilità dei consigli degli uomini politici anziani è ripreso a 789F-790A⁵⁶ dove, servendosi di un passo dell'*Antiope* di Euripide (Eur. fr. 200, 3-4 Kannicht, σοφὸν γὰρ ἔν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας / νικᾷ), lo scrittore di Cheronea insiste sull'importanza rivestita dalle proposte e dai consigli saggi degli anziani in ambito militare, dal momento che i buoni consigli degli anziani non favoriscono soltanto la vittoria su molti avversari, ma consentono

⁵⁴ <Οὐ γὰρ τοσοῦτον> σώματος ἀσθένεια κακὸν πρόσεστι ταῖς πολιτείαις τῶν παρ' ἡλικίαν ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον βαδίζόντων, ὅσον ἔχουσιν ἀγαθὸν τὴν εὐλάβειαν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὸ μὴ φαινόμενον διὰ τὰ μὲν <ὑπὸ πάθους> ἐσφαλμένα, τὰ δ' ὑπὸ δόξης κενῆς προσπίπτειν πρὸς τὰ κοινὰ καὶ συνεφέλκεσθαι τὸν ὄχλον, ὥσπερ θάλατταν ὑπὸ πνευμάτων ἐκταραττόμενον, ἀλλὰ πράως τε χρῆσθαι καὶ μετρίως τοῖς ἐντυγχάνουσιν.

⁵⁵ τοὺς δὲ τοῦ Βουλαίου καὶ Ἀγοραίου καὶ Πολιέως Διὸς ὑπὲρτα οὐ ποδῶν ἔργα καὶ χειρῶν ἀπαιτοῦμεν, ἀλλὰ βουλῆς καὶ προνοίας καὶ λόγου, μὴ ῥαχίαν ποιοῦντος ἐν δήμῳ καὶ ψόφον, ἀλλὰ νοῦν ἔχοντος καὶ φροντίδα πεπνυμένην καὶ ἀσφάλειαν, οἷς ἡ γελωμένη πολιὰ καὶ ῥυτίς ἐμπειρίας μάρτυς ἐπιφαίνεται, καὶ πειθοὺς συνεργὸν αὐτῷ καὶ δόξαν ἡθους προστίθῃσι. Πειθαρχικὸν γὰρ ἡ νεότης, ἡγεμονικὸν δὲ τὸ γῆρας, καὶ μάλιστα σφάζεται πόλις «ἐνθα βουλαὶ γερόντων, καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαί».

⁵⁶ Τὸν γοῦν βασιλέα τῶν βασιλέων εὐχόμενον τοῖς θεοῖς· «Τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν Ἀχαιῶν», οἷος ἦν ὁ Νέστωρ, | οὐδεὶς ἐμέμψατο τῶν «ἀρῆίων» καὶ «μένεα πνεόντων Ἀχαιῶν», ἀλλὰ συνεχώρουν ἅπαντες οὐκ ἐν πολιτείᾳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν πολέμῳ μεγάλην ἔχειν ῥοπὴν τὸ γῆρας· «Σοφὸν γὰρ ἔν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας νικᾷ» καὶ μία γνώμη λόγον ἔχουσα καὶ πειθῶ τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα διαπράττεται τῶν κοινῶν.

la realizzazione dei provvedimenti pubblici più belli e più grandi. Alla fine dell'*An seni* a 797E⁵⁷ Plutarco ribadisce che gli anziani non sono ostacolati (si intende dall'età avanzata) nel rendersi utili all'intera cittadinanza, giacché essi sono in possesso delle migliori virtù e qualità: la ragione (λόγος), il buon senso (γνώμη), la libertà di espressione (παρρησία) e la sollecitudine (φροντίς).

Seppur meno esplicitamente che in *An seni*, anche in *De laud. ips.* 544D-E Plutarco sottolinea l'importanza dell'influenza positiva delle parole degli anziani sulle nuove generazioni; il vecchio Nestore, infatti, raccontando ai più giovani le sue prodezze in battaglia, li persuade a combattere; rilevante è anche la duplice ricorrenza nel passo del termine προτροπή⁵⁸.

Ai fini dell'interpretazione del nostro testo sembra significativo anche un passo del *De Senectute* di Cicerone (VI, 20) dove è possibile ravvisare una implicita contrapposizione tra l'audacia tipica dei giovani e la capacità degli anziani di offrire buoni consigli (*Quod si legere aut audire*

voletis externa, maximas res publicas ab adolescentibus labefactatas, a senibus sustentatas et restitutas reperietis. Cedo qui vestram rem publicam tantam amisistis tam cito? sic enim percontantur in Naevi poetae Lupo. Respondentur et alia et hoc in primis: "proveniebant oratores novi, stulti adolescentuli". Temeritas est videlicet fiorienti aetatis, prudentia senescentis.)

Nello specifico, un punto di contatto tra il passo ciceroniano e *An seni* 784C-D potrebbe essere rintracciato nel comune riferimento all'accesso dei giovani ardentosi all'oratoria e, quindi, alla politica; diversamente da Plutarco, che non stigmatizza apertamente l'ingresso dei giovani in politica, Cicerone attribuisce la responsabilità della decadenza degli Stati ai giovani oratori senza esperienza, la cui *temeritas* si contrappone alla saggezza dell'età della maturità. Si potrebbe credere che Plutarco e Cicerone, attingendo forse da una fonte comune, abbiano variato e adattato alle proprie esigenze il *topos* del conflitto che interessa le vecchie e le nuove generazioni in ambito politico.

⁵⁷ Οὕτω διὰ πολλῶν τρόπων τῆς πολιτείας οὐδὲν ἀποκωλύει τοὺς γέροντας ὠφελεῖν τὸ κοινὸν ἀπὸ τῶν βελτίστων, λόγου καὶ γνώμης καὶ παρρησίας καὶ φροντίδος «πινυτῆς», ὡς δὴ ποιηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ αἱ χεῖρες ἡμῶν οὐδ' οἱ πόδες, οὐδ' ἡ τοῦ σώματος ῥώμη κτῆμα καὶ μέρος ἐστὶ τῆς πόλεως μόνον, ἀλλὰ πρῶτον ἡ ψυχὴ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις·.

⁵⁸ *De laud. ips.* 544D-E, Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἀλύπως καὶ ἀνεπιφθόνως, ἀλλὰ καὶ χρησίμως καὶ ὠφελίμως προσοιστέον ἐστὶ τοὺς ἐπαίνους, ἵνα μὴ τοῦτο πράττειν, ἀλλ' ἕτερόν τι διὰ τούτου δοκῶμεν, ὅρα πρῶτον εἰ προτροπῆς ἔνεκα καὶ ζήλου καὶ φιλοτιμίας τῶν ἀκουόντων αὐτὸν ἂν τις ἐπαινέσειεν, ὡς ὁ Νέστωρ, τὰς ἑαυτοῦ διηγούμενος ἀριστείας καὶ μάχας, τὸν τε Πάτροκλον παρώρμησε καὶ τοὺς ἑννέα πρὸς τὴν μονομαχίαν ἀνέστησεν. Ἡ γὰρ ἔργον ὁμοῦ καὶ λόγον ἔχουσα προτροπὴ καὶ παράδειγμα καὶ ζῆλον οἰκεῖον ἐμψυχὸς ἐστὶ καὶ κινεῖ καὶ παροξύνει καὶ μεθ' ὁρμῆς καὶ προαιρέσεως ἐλπίδας ὡς ἐρικτῶν καὶ οὐκ ἀδυνάτων παρίστησι.

BIBLIOGRAFIA

- AMYOT, J.
 - *Les Œuvres Morales, meslees de Plutarque translatees du Grec en François par Messire Jacques Amyot*, Paris, 1572.
- BARIGAZZI, A.
 - "Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco (IV)", *Prometheus* 10, n. 2 (1984): 161-165.
- BÉTOLAUD, V.
 - *Œuvres complètes de Plutarque, Œuvres Morales et Œuvres Diverses, traduites en français*, tome premier, Paris, 1870.
- CORNARIUS, J.
 - *Plutarchi Chaeronei, Philosophi & Historici gravissimi, ethica sive Moralia opera, quae in hunc usque diem de Graecis in Latinum conuersa extabant, uniuersa, a Iano Cornario nunc primum recognita, & nouorum aliquot librorum translatione ab eodem locupletata ita ut qui haec habuerit, eum bibliothecam habere iure dici possit*, Basileae, 1555.
- CRUSERIUS, H.
 - *Plutarchi Chaeronei, Ethica, sive Moralia, Opera quae extant, omnia: Interprete Hermanno Cruserio I.C. atque illustrissimi Ducis Cliuensis & Iuliacensis Consiliario. Accesserunt rerum & verborum fidelissimi indices. Cum gratia et priuilegio Regio*, Basileae, apud Thomam Guarinum, 1573.
- CUVIGNY, M.
 - *Plutarque Œuvres Morales, Tome XI, 1, Traités 49-51*, Paris, 1984.
- DE LONGUEIL, G.
 - *Plutarchi Chaeronei moralibus opuscula aliquot hactenus non conversa. D. Gilberto Longolio interprete*, Coloniae, 1542.
- ESCOBAR, C.
 - "Notas en torno al supuesto autógrafo de Demetrio Ducas: el Ambr. C. 195 Inf." in J. M. MAESTRE & J. PASCUAL BAREA (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz, 8 al 11 de mayo del 1990), Cádiz, 1990, pp. 425-430.
- FOWLER, H. N.
 - *Plutarch's Moralia in fourteen volumes (vol. X) with an English translation*, Cambridge, 1936.
- FRAZIER, F.
 - *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, 2016.
- FROBENIUS, J. & EPISCOPIUS, N. (EDS.)
 - *Plutarchi Chaeronei Moralia Opuscula, multis mendarum milibus expurgata*, Basel, 1542.
- GRACIÁN DE ALDRETE, D.
 - *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana [por Diego Gracián de Alderete]*, impresso en Alcala de Henares por Juan de Brocar, 1548.
- GUILLARD, G. & BELOT, T. (eds.)
 - *Plutarchi Moraliū Opusculorum tomus secundus*. Parisiis, Apud Gulielmum Guillard et Thomam Belot, sub D. Barbarae signo in via Iacobaea, 1566.
- HUBERT, C., POHLENZ, M. & DREXLER, H. (eds.)
 - *Plutarchi Moralia*, vol. V, fasc. I, Lipsiae, 1960.
- IRIGOIN, J., FLACELIÈRE, R., PHILIPPON, A. & SIRINELLI, J. (eds.)
 - *Plutarque Œuvres Morales T. I, 1, Introduction générale, Traités 1-2*, Paris, 1987.
- KANNICHT, R.
 - *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF) Vol. 5, Euripides*, editor Richard Kannicht, pars prior, Göttingen, 2004.
- MANFREDINI, M.
 - "Codici Plutarchei di umanisti italiani", *ASNP*, 17 n. 4 (1987) :1001-1043.
- MANUZIO A., DOUKAS D.
 - *Plutarchi Opuscula LXXXVII. Index Moraliū omnium, et eorum quae in ipsis*

tractantur, habetur hoc quaternione Venetiis: Manutius & Asulanus, 1509.

MEEUSEN, M.

- “Natural problems lost and found: Gisbert Longolius translating Plutarch’s “Quaestiones naturales””, *Humanistica Lovaniensia* 65, (2016) : 223-236.

MORALES-ORTIZ, A.

- “Observaciones a la traducción latina de G. Longueil de *Aetia Physica* de Plutarco”, *Myrtia*, 14, (1999): 143-151.
- *Plutarco en España: Traducciones de Moralia en el siglo XVI*. Murcia, 2000.

PEARSON, L. & SANDBACH, F. H. (eds.)

- *Plutarch, Moralia* vol. XI, Cambridge, 1965.

PINHEIRO, J.

- “Le valeur de la *tolma* dans les *Moralia* de Plutarque” in L. ROIG LANZILLOTTA & R. HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *Plutarch’s Religious Landscapes*, Leiden; Boston, 2021, pp. 208-225.

REISKE, J. J.

- *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia opera graece et latini principibus ex editionibus castigavit, virorumque doctorum suisque annotationibus instruxit Io. Iac. Reiske, 12 vols.*, Leipzig, 1774-1782.

STEPHANUS, H.

- *Plutarchi Chaeronensis quae extant opera, cum Latina interpretatione. Ex vetustis codicibus plurima nunc primum emendata sunt, ut ex Henr. Stephani, annotationibus intelleges: quibus et suam*

quorundam libellorum interpretationem adiunxit, Genevae 1572.

TREU, M.

- “Cod. Ambros. C. 195 Inf., Die Aldine und Demetrius Ducas”, in M. Treu (ed.) *Zur Geschichte der Überlieferung von Plutarchs Moralia III. Programm des kgl. Friedrichs-Gymnasium zu Breslau 1884* pp. 15-30.

WYTTENBACH, D.

- *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua graeca emendavit, notationem emendationum et latina Xylandri interpretationem castigatam subiunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos adiecit Dan. Wyttenbach, 8 vols.*, Oxford, 1795-1830.

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, per Th. Guarinum, 1570.*

VASCOSANUS, M.

- *Plutarchi Chaeronei, Philosophi & Historici gravissimi, ethica, seu moralia opuscula, quae quidem in hunc usque diem e graeco in latinum conversa extant, universa, Parisiis, Imprimebat Michael Vascosanus sibi, & Gealoto à Prato, 1544.*

Animales como personajes principales en los sueños en Plutarco*

[*Animals as Main Characters in the Dreams in Plutarch*]

por

Dámaris Romero-González
Universidad de Córdoba

ca2rogod@uco.es
orcid.org/0000-0001-6234-9687

Resumen

En la obra de Plutarco hay tres sueños que tienen animales como personaje principal: *Temístocles* 26.3 (una serpiente que se transforma en águila), *Cimón* 18.2 (una perra que ladra) and *De sera* 555 B-C (lobos y buitres). En estos tres casos Plutarco usa los animales para profetizar el futuro inmediato de los soñadores, pero también por el simbolismo mitológico y literario que tienen. Será este simbolismo lo que se analice en este artículo, conectándolo con los sueños.

Palabras clave: Sueños, Perro, Águila y serpiente, Buitres y lobos, Temístocles, Cimón, Ptolomeo Cerauno.

Abstract

Three dreams have animals as main characters in Plutarch's works: *Themistocles* 26.3 (a snake that changes into an eagle), *Cimon* 18.2 (a barking dog) and *De sera* 555 B-C (wolves and vultures). In these three cases Plutarch uses animals in order to foresee the immediate future of the dreamers but also because of the mythological and literary symbolism they have. This paper will focus on these symbolisms related to the dreams.

Key-words: Dreams, Dog, Eagle and serpent, Vultures and wolves, Themistocles, Cimon, Ptolomeus Ceraunus.

* Agradezco a los revisores anónimos sus comentarios constructivos que han permitido mejorar el artículo.

En su *Dreams and Experience in Classical Antiquity* Harris escribe que Plutarco “apiña sueños en sus biografías sin sentido crítico”¹. Ahora bien, si se analizan las biografías o los capítulos de *Moralia* en los que se relatan sueños, se prueba que la afirmación de este autor no es correcta: la presencia de los sueños es un mecanismo usado no solo para ilustrar el estado interior del personaje en el momento en el que se encuentra – que suele ser importante y dramático-, e incluso revelar lo que le sucederá en un futuro cercano², sino también para confirmar el retrato del personaje que Plutarco está pintando desde las primeras líneas de la vida³.

No obstante, esto no quiere decir que Plutarco acepte todos los sueños como verdaderos o, al menos, verídicos. En el sueño que Lisandro tuvo durante el asedio de Afite en Tracia en el que se le apareció Amón (*Lys.* 20.5-6), ya el Queironense recoge la opinión de algunos autores, y probablemente enmascare la suya propia, que este fue una creación del propio general espartano puesto que, a su regreso, temía a los éforos y era incapaz de afrontar el someterse de nuevo a cualquier tipo de autoridad.

Así, tras el sueño, se justificó en el viaje a Libia para propiciar al dios y, de esta manera, evitar el regreso a Esparta.

En el caso de que no exista un sueño en las fuentes que él consulta, y en aras de mostrar su objetivo, Plutarco puede crearlo considerando los diferentes tipos de simbolismo de varios elementos, desde un motivo humano, como los sueños con Alejandro, a un motivo animal, como se tendrá ocasión de ver.

El uso de los animales en los sueños no es *rara avis* en la literatura griega. Recordado es el sueño de Penélope con los gansos y el águila (*Hom., Od.* 9.535-550) o el de Atosa con un águila y un halcón (*A., Pers.* 205-210). De igual modo, se encuentran abundantes sueños en las biografías de Plutarco donde es patente la presencia de animales. Estos suelen predecir bien el origen divino del personaje o su glorioso destino. Así, tanto Olimpia, la madre de Alejandro (*Alex.* 2.4), como Aristodama, la madre de Arato (*Arat.* 8), sueñan que una serpiente entra en sus camas⁴; Agarista, la madre de Pericles (*Per.* 3.1), y Filipo de Macedonia (*Alex.* 2.4) sueñan con un león: en el caso de Agarista, daba a luz un león; en el caso de Filipo, sellaba el

¹ Cf. W.H. HARRIS 2009, 151. La traducción es mía.

² Cf. F.E. BRENK 1977, 214-236.

³ Cf. D. ROMERO-GONZÁLEZ 2019, 155-163.

⁴ En estos casos, la serpiente puede simbolizar la epifanía del *daimon* de la familia. Otros ejemplos similares son los de Nicotelia, la madre de Aristomenes (*Paus.* 4.14.7), la madre de Escipión (*Gell.* 6.1), entre otros, cf. L. GIL 2002, 30-31.

vientre de su esposa con un sello que tenía grabada la imagen del animal en él⁵. Se está en lo correcto al sospechar que este tipo de sueños se crearon *ex eventu* por la propaganda oficial con el objetivo de alabar a los gobernantes.

También existen otros sueños en los que la aparición del animal predice la muerte o la salvación del soñador. Considerando este tipo de simbolismo, se analizará el uso de los animales en los sueños de Temístocles, Cimón y Ptolomeo Cerauno.

1. La serpiente y el águila en el sueño de Temístocles

En un momento de su persecución por los atenienses después del juicio en el que fue acusado de desear el poder pero sin someterse a votación (*Them.* 23.4-6) y mientras estaba hospedado por Nicógenes en Egas, una pequeña ciudad eolia,

Temístocles se fue a dormir y le pareció ver en sueños una serpiente que se le enroscaba desde el vientre y se deslizaba lentamente hacia su cuello. Al tocarle la cara se convirtió en un águila que abriendo las alas lo alzó y lo transportó en un largo viaje. Entonces apareció un caduceo de oro y lo situó con seguridad so-

bre éste, libre ya de su inmenso miedo y de su turbación (*Them.* 26.2-3).

Una primera y rápida interpretación es obvia: Temístocles está siendo animado a que abandone la casa donde está escondido, puesto que lo persiguen los atenienses, y vaya a Persia, donde su salvación está en la figura del Rey. De hecho, esta interpretación es la que el mismo Temístocles hace, como se observa en las líneas siguientes a la narración del sueño⁶.

La unión de la serpiente y el águila en la literatura griega es tan antigua como la literatura misma⁷. Desde Homero, la principal característica de estos animales es su enemistad. En *Iliada* 12.200-210, un águila sobrevuela el campamento troyano y “llevaba entre sus garras una monstruosa serpiente, viva todavía y palpitante, y sin renunciar aún a su fiera” (202-203). La serpiente le picó en el pecho e hizo que, por el dolor, el águila la dejara caer en el suelo en medio del campamento troyano, mientras que el águila se alejó con grandes gañidos. Esta escena se consideró como un mal presagio por la analogía realizada por Polidamante entre los dos ejércitos y los dos animales: la serpiente simbolizaría a los aqueos y

⁵ Más ejemplos en L. GIL 2002, 37.

⁶ Cf. F.E. BRENK 1977, 223. Según F.J. FROST 1980, 213, Plutarco no confiaría en exceso en la autenticidad del sueño (por el uso de οὖν).

⁷ Existen otras variantes en cuanto al animal que acompaña a la serpiente, para ello cf. F. RODRÍGUEZ ADRADOS 1964, 267-282.

el águila correspondería a los troyanos. Estos ganarían durante los primeros momentos de la batalla, pero, al final, se verían obligados a retirarse.

Otro ejemplo bien conocido de antagonismo entre estos dos animales es el referido en *Coéforas* 247-250, cuando Esquilo establece un paralelismo entre Clitemnestra = serpiente y Agamenón, Orestes y Electra (estos dos últimos como polluelos) = águila. La interpretación del paralelismo también es clara, aunque invertiría el orden natural, puesto que debería ser el águila la que matase a la serpiente por comida, como Aristóteles expone (*HA* 609a 4-5): Clitemnestra, como serpiente, traicionaría su matrimonio al matar al esposo y también su maternidad al querer asesinar a su propio hijo Orestes.

La interpretación única, por tanto, de lo que cada animal simboliza no existe, pues depende del contexto literario y del período a analizar, pero lo que es innegable es “la vieja idea de una lucha antagónica de los opuestos”⁸ que representan tanto de manera conjunta como de manera separada. Aquí, esa lucha, como Muccioli expone (2013, 316 n. 187), es “il conflitto tra la morte e la salvezza”, y teniendo en cuenta ese conflicto muerte-salvación, se

podría descifrar la presencia del águila y la serpiente y su significado en el sueño de Temístocles⁹.

Temístocles está huyendo de los atenienses, precipitando de ese modo su viaje a Asia, porque en cualquier sitio que esté, es descubierto. Siente, además, que la amenaza de ser capturado se cierne sobre su cabeza por el precio que el Rey le ha puesto a esta. No es extraño, pues, que el sueño ocurra los días previos a su entrada en el palacio real, ya que reflejaría el espíritu angustiado del ateniense y, en cierto modo, le aseguraría que no habría problema una vez se hubiese establecido en Persia. Ahora bien, el uso del águila y la serpiente es significativo, al representar, por una parte, a Persia y Atenas, respectivamente, y, por otra, la relación entre Temístocles y ambos lugares (el conflicto antes mencionado).

La relación de Atenas con la serpiente es reconocida ya desde el mito de Erictonio o Erecteo, mitad humano-mitad serpiente, como hijo de Atenea (con todos los matices que esta filiación tiene), y en este se apoyaría el relato de la autoctonía ateniense¹⁰. Desde la *Iliada* 2.546-551, Erecteo y los atenienses están ligados, aunque es Eurípides quien identifica más

⁸ Cf. M.D. RODRÍGUEZ PÉREZ 2010, 2-3. Sobre los significados de la pareja águila-serpiente en varias culturas, incluida la grecorromana, cf. R. WITTKOWER 1939, 293-325.

⁹ Otra posibilidad de interpretar esa lucha de opuestos es la lucha entre el bien (águila) y el mal (serpiente), no solo en la literatura griega sino, de manera especial, en el pensamiento persa, cf. J. FINN 2000, 193.

¹⁰ Cf. N. LOURAUX 2007 para un análisis de este mito y las consecuencias que tuvo.

plenamente y llama a los atenienses como erecteidas (*Ion* 1058-1060) dando un paso más en su afirmación de la autoctonía. Esta relación serviría a Plutarco para simbolizar Atenas con la serpiente. A ello se añadiría el hecho de la enemistad de los atenienses contra Temístocles: el general transformaría esta enemistad, manifestada en la persecución a la que lo someten¹¹, en una serpiente, que en sueños significa enfermedad y enemistad, según Artemidoro 2.13. Se conjurarían así los dos elementos: la serpiente como representación de los atenienses¹² y la serpiente como representación de la enemistad de estos.

Respecto al águila, también la asociación con Persia es conocida. Jenofonte, por ejemplo, asocia este animal con el emblema real por primera vez (*Cyr.* 7.1.4¹³): un águila dorada con las alas extendidas que está posada en el extremo de una lanza. Las alas simbolizan el poder real y la inmortalidad¹⁴, simbolismo que

perdurará durante un largo período de tiempo como se observa en la descripción de Curcio 3.3.17 del carro de Darío III y el águila preparada para abrir sus alas, situada entre las estatuas de Nino y Bello, como un símbolo sagrado. Eliano (*NA* 12.21), por su parte, explica que la conexión entre el águila y la familia real persa se establece durante el reinado de los Aqueménidas. Darío I proclama que él se convirtió en rey por la protección de Ahura-Mazda y por ser hijo de Histaspes, conectando así sus ancestros paternos con el fundador epónimo de la dinastía. Más aún: crea una nueva leyenda de fundación al unir a Aquemenes con Gilgamesh¹⁵: aquel, recogido y alimentado por un águila, fue también recogido y alimentado por el héroe legendario.

2. El perro ladrador y hablador del sueño de Cimón

El segundo animal cuyo simbolismo en un sueño se tratará es un perro¹⁶.

¹¹ Temístocles está siendo perseguido por los atenienses a consecuencia de la acusación de que ambicionaba el poder (23.5). Pero esto era una excusa porque la verdadera razón eran la envidia por su grandeza (ἡδὴ δὲ καὶ τῶν πολιτῶν διὰ τὸ φθονεῖν ἡδέως τὰς διαβολὰς προσιεμένων, 22.1).

¹² J. FINN 2000, 193, propone otra interpretación de la pareja águila-serpiente en este sueño partiendo de la simbología serpiente = Temístocles y manteniendo águila = imperio persa: "Themistocles' dream is a perfect intermediary element to foreshadow his future as a mediser". Para la simbología serpiente = Temístocles en la *Vida*, cf. J. FINN 2000, 185-205.

¹³ La misma imagen en Xen. *An.* 1.10.12.

¹⁴ Cf. J. HARMATTA 1979, 315.

¹⁵ Cf. P. BRIANT 2002, 110.

¹⁶ Para algunas de las apariciones de este animal en las *Vidas*, no solo en los sueños, cf. el breve artículo de E. C. ECHOLS 1954, 70-71.

En esta ocasión, Plutarco recoge la interpretación dada al sueño por Astífilo de Posidonia¹⁷. Cimón soñó que una perra le ladraba y, mezclado con los ladridos, le dijo con voz humana: “Vete¹⁸, pues serás un amigo mío y de mis cachorros” (*Cim.* 18.3). Astífilo interpretó la visión como anuncio de la muerte de Cimón y la descifró de la siguiente manera:

El perro es enemigo del hombre a quien ladra, y nadie podría ser más amigo de su enemigo que muriéndose. Y la mezcla de la voz señala que el enemigo es el persa, pues el ejército de los medos es una mezcla de griegos y bárbaros a la vez (*Cim.* 18.3-4).

El intérprete analiza el sueño teniendo en cuenta, por una parte, quién es el enemigo de Cimón, el persa, de ahí que pueda llegar a relacionarlo con el perro y su relación con la muerte, un simbolismo arraigado en la literatura griega. Por otra parte, considera el contexto más cercano

en el que se encuentra, la expedición militar contra los bárbaros¹⁹. Así, lo que hace el intérprete es encontrar puntos de unión entre el sentido del animal en el sueño y una situación paralela en el mundo real²⁰.

Astífilo basa su interpretación en la actitud del perro: es enemigo de Cimón y lo muestra en sus ladridos y sus enigmáticas palabras. Esta interpretación parece aceptable si se tiene en cuenta que Artemidoro (2.11) establece la misma conexión entre el ladrido y el soñador:

si se encolerizan, ladran o muerden indican ofensas de parte de dichas personas y graves pérdidas.

La relación muerte—perro no es ajena a la literatura griega, es un tópico muy conocido que tiene un rico simbolismo al poder mostrar diferentes aspectos de la muerte: el perro señala el paso al reino de los muertos, su presencia puede hacer sentir el poder destructivo de la muerte

¹⁷ Según F.E. BRENN 1977, 225, el adivino era la fuente para el sueño. Para A. BLAMIRE 1989, 180, el sueño no resultaba fácil de interpretar por la contradicción entre la rabia de la perra y su posterior aparente saludo propicio.

¹⁸ J. MOSSMAN 2019, 65-66, resalta la simetría entre el fantasma de Cleonice y la perra “multi-lingual” —así llamada por la investigadora— del sueño de Cimón (sendos episodios premonitorios de la muerte de Pausanias y Cimón): ambos están airados, ambos inician su frase con la misma palabra (Στεῖχε) y ambos son eufemísticos a la hora de expresar verbalmente el destino mortal de los destinatarios.

¹⁹ E. ALMAGOR 2017, 142-143, propone una interpretación del sueño considerando al perro como la parte irracional del alma de Cimón, quien había perdido el control de esta. La equivalencia perro = bárbaro correspondería a la *genos* bárbara de Cimón, pues era en parte tracio.

²⁰ J. KINDT 2021, 207. Esta misma autora relaciona este sueño con los oráculos que profetizan imposibles (*adynata*) y remite a J. FONTENROSE 1978, 62-65. Añade la referencia de Livio 1.50.4-10 en la que un oráculo presenta a un perro con voz humana.

y, finalmente, anuncia la aparición de Hécate²¹. La figura de Cerbero reúne los dos primeros aspectos: él indica que la persona ha entrado en el Hades —es llamado “el perro del abominable Hades” (*Il.* 8.368) que guarda la entrada a este (*Hes., Theog.* 769)-, pero al mismo tiempo devora a todo aquel que, intentando evitar la muerte, se para frente a él, como recuerda Hesíodo (774-775). El tercer aspecto, el anuncio de Hécate, puede hacerse bien como una representación de la diosa —así la transformación de Hécuba (*Eur., Hec.* 1265: “Te convertirás en una perra con mirada de fuego”)- o bien con la manifestación de la diosa misma con cabeza de perro (*Hesiquio, Ἐκάτης ἄγαλμα*: “se dice de los perros, porque los perros se llevan ante Hécate. Incluso alguien la modeló con cabeza de perro”). Por tanto, cuando Plutarco narra el sueño de Cimón, el perro predeciría la muerte del general por lo que dice (“serás un amigo mío y de mis cachorros”) y la interpretación del adivino sobre estas palabras (Cimón será un amigo de sus enemigos después de morir), pero también por el simbolismo referido a la muerte del perro.

Igualmente, Astífilo interpreta que el enemigo es el persa por la mezcla de lenguas en la expresión del perro, pues la armada persa era una mezcla de pueblos, medos y griegos. Ahora bien, el perro podría tener otro simbolismo añadido, en esta ocasión, referido al bárbaro en sus sentidos lingüístico y étnico-cultural. El término *barbaros* es una onomatopeya reduplicada que representa “el sonido de un discurso incomprensible”²² y este criterio lingüístico fue el que se consideró para establecer la primera distinción étnica entre griegos y no-griegos. Inicialmente se refería a personas que hablan mal el griego por la rudeza de su pronunciación pero, más tarde, se extendió a aquellos que no eran griegos (*Str.* 14.2.28), marcando así la sinonimia entre ser griego y ser capaz de hablar un idioma real. Derivado de esta rudeza, son los sonidos ininteligibles del idioma bárbaro que los griegos oían, similares, para ellos, a los sonidos animales, lo que impedía la comunicación. Así, por ejemplo, Clitemnestra compara la ininteligibilidad de las palabras de Casandra con los cantos de un gorrión (*A., Ag.* 1050-1051)²³. Por ello, “la insinuación

²¹ Cf. C. MAINOLDI 1984, 37. El perro también podía considerarse como la representación de los fantasmas entre los vivos, en la figura de las Ceres, “devoradoras de la vida, las veloces perras de Hades, que en su ronda por todo el aire persiguen a los vivos” (*Apolonio* 4.1665-1668).

²² Cf. E. HALL 1989, 4. Hall considera la etimología de *barbaros* de origen sumerio, pero KIM HYUN JIN 2013, 35 la deriva del persa.

²³ No son escasas las comparaciones entre lenguaje bárbaro-sonido de pájaro en la literatura griega, en especial en el drama (*A., Ag.* 1050ss.; *Eur. frag.* 907 N; *Ar. Au.* 1678-81, *Ra.* 679-682). De acuerdo a L. KOSTUCH 2017, 43, algunas de las analogías entre los sonidos de las lenguas de los extranjeros y los animales son: “bird chirping (especially those made

de que la lengua bárbara es similar a la de un animal es... para asimilar el bárbaro al animal... [y] animalidad en este contexto es, muy a menudo, una cuestión étnico-cultural”²⁴.

3. *Los buitres y los lobos en el sueño de Cerauno*

Finalmente, el tercer y último animal que se tratará es doble, los buitres y los lobos que juzgan a Ptolomeo Cerauno. Plutarco inserta en *De sera* el sueño de los amigos de Ptolomeo Cerauno, el asesino de Seleuco, para ejemplificar que el remordimiento a través de sueños es un tipo de castigo que el criminal sufre mientras está vivo (555A-B), pues dura desde el momento en el que el crimen se comete hasta cuando paga por él (554E-F). El sueño de Cerauno, pues, se cuenta dentro de una lista de tiranos a los que se predice sus muertes.

Los amigos de Ptolomeo Cerauno le vieron llamado a rendir cuentas ante Seleuco y, mientras le juzgaban buitres y lobos, él repartía gran cantidad de carne

a los enemigos. (555B-C)

La interpretación, incluso sin ningún contexto, como es el caso, no parece difícil: “el fantasma de Seleuco estaba llevando a Ptolomeo a su muerte”²⁵, al igual que el tipo de muerte mostrada por la presencia de buitres y lobos²⁶. Desde Homero, perros y aves de rapiña se han relacionado con la muerte en la batalla puesto que eran ellos quienes comían los cuerpos de los soldados muertos (*Il.* 1.5)²⁷ y es habitual amenazar al enemigo con ser comida para estos animales –y otros similares- (*Il.* 2.393), porque el ser alimento de estos animales carroñeros era tenido como una terrible ofensa al privar del rito funerario el cuerpo, como sucede con el cadáver más famoso de toda la tragedia griega, con Polinices (S., *Ant.* 205-206).

Es, por eso, que estos buitres y lobos en el sueño sobre Cerauno predicen su muerte en batalla a manos de sus enemigos, como sucedió según cuenta Justino: Cerauno fue asesinado en la batalla contra los gálatas, los cuales le cortaron la cabeza y con ella

by swallows, pigeons, magpies and crows), bat buzzing, cicada chirping, horse neighing, dog barking and dog howling, pig grunting, frog croaking, and roaring of wild”. En *Sull.* 27.2 Plutarco relaciona el sonido del sátiro traído ante Sila con el relincho de un caballo y el balido de una cabra porque lo que este ser mítico habla no se puede entender.

²⁴ Cf. C. TUPLIN 1999, 50 (la traducción es mía). Esta animalidad se relacionaría, además, con la crueldad, una de las características del bárbaro, cf. T.S. SCHMIDT 1999.

²⁵ Cf. D. OGDEN 2017, 267. Otro autor que recoge el sueño es Proclo, *De decem dubitationibus circa providentiam* 57.30-33 Boese.

²⁶ La distribución de porciones de carne también anuncia la masacre de su armada por los gálatas, cf. Iust. 24.3.10, Paus. 10.19.7.

²⁷ Idea similar se encuentra en Plu., *Rom.* 9.6-7, *De cap. ex inm.* 87D, *Aet. Rom.* 93 (286B-C).

clavada en una lanza, la llevaron por todo el campo de batalla para infundir terror en el enemigo (Justino 24.5.6). La identificación buitres-enemigos en sueños era habitual en palabras de Artemidoro, quien explica que estos animales significan los enemigos que están malditos y deshonrados (2.20).

4. Conclusiones

Como se ha visto mediante el análisis del simbolismo de ciertos animales, los sueños en la obra de Plutarco no son meros elementos decorativos ni tampoco pastiches sin sentido ni orden. Todo lo contrario: los sueños tienen su sentido no solo en el contexto en el que están insertados sino incluso en los elementos que los conforman.

Por una parte, el queronense recurre a los usos literarios y mitológicos de los animales para expresar el contenido de los sueños que narra en sus obras, seleccionando el adecuado simbolismo de entre todas las posibilidades para que encaje en el mensaje que quiere transmitir. Parece como si siguiera el consejo de Artemidoro cuando advierte que es necesario que las interpretaciones de este tipo de sueños se basen en la naturaleza del animal (1.50) para descodificar el sentido y el significado del sueño. No obstante, las claves que la naturaleza del animal pueda ofrecer no deben tomarse aisladamente, sino que se han de conectar con el contexto donde se narra el sueño. Así, en el caso de Temístocles, la pareja águila-serpiente busca centrar la atención del lector en la oposición de los imperios (ateniense y persa) y, a la vez, mostrar la

vía de salvación del general; en el caso de Cimón recurre a un animal con un simbolismo muy cercano a la muerte, como es el perro, ya que lo que Plutarco busca es advertir al ateniense sobre su próxima defunción; finalmente, los buitres y los lobos indican la relación con los cadáveres de una guerra (normalmente los enemigos) y la occisión de Cerauno.

Por otra parte, Plutarco inserta el sueño en momentos en los que quiere anticipar el siguiente estadio en la biografía de su personaje, sea la muerte o sea la salvación. Y, en los tres casos, esta anticipación onírica viene como respuesta a un momento de inquietud por ese futuro estadio: una persecución, una batalla o la intranquilidad por la injusticia de las acciones cometidas. Teniendo en cuenta la importancia de estas situaciones, parece más adecuado advertir al personaje mediante un sueño y no mediante una simple alocución o un anuncio literal.

Por tanto, el queronense no escribe sueños por el gusto de escribirlos. Todo lo contrario, Plutarco escribe sueños para apoyar lo que busca transmitir en relación con el período concreto de las biografías de sus personajes en el que introduce la visión onírica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGOR, E.,
- "Plutarch and the Persians", *Electrum*, 24 (2017) 123-170.
- ARTEMIDORO,
- *La interpretación de los sueños* (introducción, traducción y notas por Elisa Ruiz García), Editorial Gredos: Madrid, 1989.

- BLAMIRE, A.,
- *Plutarch. Life of Kimon (translation and commentary)*, London 1989.
- BRENK, F.E.,
- *In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.
- BRIANT, P.,
- *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Indiana 2002.
- ECHOLS, E. C.,
- "The Dogs in Plutarch's Lives", *The Classical Outlook*, 31.7 (1954), 70-71.
- FINN, J.,
- "Plutarch's Themistocles: The Serpent of Hellas", *Histos*, 14 (2020) 185-205.
- FONTENROSE, J.,
- *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London, 1978.
- FROST, FRANK J.,
- *Plutarch's Themistocles. A historical commentary*, New Jersey, 1980.
- GIL, L.,
- *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, Las Palmas de Gran Canaria 2002.
- HALL, E.,
- *Inventing the Barbarian*, Oxford, 1989.
- HARMATTA, J.,
- "Royal power and immortality. The myth of the two eagles in Iranian royal ideology", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 27 (1979) 305-319.
- HARRIS, W.V.,
- *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge (MA), 2009.
- HOMERO,
- *Iliada* (traducción, prólogo y notas por Emilio Crespo Güemes), Editorial Gredos: Madrid, 1996.
- KIM HYUN JIN,
- "The Invention of the 'Barbarian' in Late Sixth-Century bc Ionia", in E. ALMAGOR - J. SKINNER (eds.), *Ancient Ethnography: New Approaches*, London 2013, 25-48.
- KINDT, J.,
- "Animals in ancient Greek divination: Oracles, predictions, and omens", in J. KINDT (ed.), *Animals in Ancient Greek Religion*, London-New York, 2021, 197-216.
- KOSTUCH, L.,
- "Do animals have a homeland? Ancient Greeks on the cultural identity of animals", *Humanimalia*, 9:1 (2017) 69-87.
- LORAUX, N.,
- *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires, 2007.
- MAINOLDI, C.,
- *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, Paris, 1984.
- MOSSMAN, J.,
- "Plutarch's Ghosts", in DELFIM F. LEÃO LAUTARO ROIG LANZILLOTTA (eds.), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Leiden - Boston, 2019, 59-75.
- OGDEN, D.,
- *The legend of Seleucus*, Cambridge, 2017.
- PLUTARCO,
- *Obras morales y de costumbres VIII* (introducciones, traducciones y notas por ROSA MARÍA AGUILAR), Editorial Gredos: Madrid, 1996.
- *Vidas paralelas II* (introducción, traducción y notas por AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ), Editorial Gredos: Madrid, 2008.
- *Vidas paralelas V* (introducciones, traducciones y notas de JORGE CANO CUENCA, DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE y AMANDA LEDESMA), Editorial Gredos: Madrid, 2007.
- *Temistocle e Camillo. Vite parallele* (Themistocle, introduzione di MAURO MOGGI, traduzione e note di FEDERICOMARIA MUCIOLI; Camillo, introduzione di ALFREDO

VALVO, traduzione e note di LUCIA GHILLI, con un saggio di CHRISTOPHER PELLING e contributi di BARBARA SCARDIGLI e MARIO MANFREDINI, BUR Classici greci e latini: Milano, 2013.

RODRÍGUEZ PÉREZ, D.,

- "Contextualizing Symbols: 'the Eagle and the Snake' in the Ancient Greek World", *Boreas*, 33 (2010) 2-18.

ROMERO-GONZÁLEZ, D.

- "As Alexander says. The Alexander-dream motif in Plutarch's Successors' Lives", *CFC (eg)*, 29 (2019) 155-163.

SCHIMDT, T.S.,

- *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur 1999.

TUPLIN, C.,

- "Greek Racism? Observations on the character and limits of Greek ethnic prejudice", in G. R. TSETSKHLADZE (ed.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden, 1999, 47-75.

WITTKOWER, R.,

- "Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols", *Journal of the Warburg Institute*, 2.4 (1939) 293-325.

Counting the Letters of the Alphabet. A Reading of Plutarch, Quaestiones convivales 9.3

[*Contando las letras del alfabeto. Una lectura de Plutarco,
Quaestiones convivales 9.3*]

by

**Geert Roskam
KU Leuven**

geert.roskam@kuleuven.be

Abstract

The last book of Plutarch's *Quaestiones convivales* contains several discussions of literary and grammatical topics. The present article focuses on *Quaest. conv.* 9.3, which deals with the number of the letters in the alphabet. This question is raised by 'Plutarch' to Hermeias the geometer. It is first argued that this qualifies as an excellent sympotic question (according to Plutarch's own standards). Then, attention is given to the solution proposed by 'Plutarch' himself (738DE), to the learned reply by Hermeias (738EF), and to the final critical evaluation by Zopyrio (738F-739A). This detailed interpretation of the *Quaestio* should help in revealing the argumentative dynamics of Plutarch's philosophical approach in the *Quaestiones convivales*.

Key-words: Plutarch, Table Talk, alphabet, ζήτησις.

Resumen

El último libro de las *Quaestiones convivales* de Plutarco contiene varias discusiones sobre tópicos literarios y gramáticos. El presente artículo se centra en la *Quaest. Conv.* 9.3, que trata del número de letras del alfabeto. Esta cuestión se la formula Plutarco al geómetra Hermeias. Mi primer argumento es que puede considerarse una excelente charla simposiaca (de acuerdo con los propios estándares de Plutarco). Y luego trato sobre la solución propuesta por el mismo 'Plutarco' (738D-E), sobre la erudita respuesta de Hermeias (738E-F), y sobre la valoración crítica final de Zopirio (738F-739A). Esta interpretación en detalle de la *Quaestio* debería contribuir a un mejor conocimiento de la dinámica argumentativa del método filosófico de Plutarco en las *Quaestiones convivales*.

Palabras clave: Plutarco, Conversación de mesa, Alfabeto, ζήτησις.

The last book of Plutarch's *Quaestiones convivales* is exceptional in several respects. Whereas all other books consist of ten questions and deal with different dinner parties, book nine contains the account of the rich and learned conversation during one banquet. As a result, the number of questions goes beyond the usual ten¹. Plutarch explains the reason for this variation in a short rhetorical proem. The occasion of the conversation mentioned in this ninth book was the Festival of the Muses and he cannot make a selection of topics but should render to the Muses all that belongs to them². This sounds reasonable enough, but if we take Plutarch's statement at face value, it has important implications for the historicity of the *Quaestiones convivales* (or at least for the historicity of this book). It indeed suggests that these conversations had really taken place and that the anomaly in the structure is simply rooted in a historical context³.

The historicity of the *Quaestiones convivales*, however, is a difficult pro-

blem that has entailed extreme views⁴. As so often, much is to be gained from a cautious *aurea mediocritas*. Scholars now rightly underline Plutarch's authorial input: he holds the pen and has elaborated, polished and completed the arguments of the different speakers. It would be quite naïve, then, to believe that we are reading the *verba ipsissima* that were uttered by the different speakers during the symposium. Yet it would be hypercritical to deny all the historical basis and consider the whole work as pure fiction. I agree with the well-balanced view of Titchener:

Historians care 'what' happened, and biographers care 'how'. What the *Table Talk* presents us with is something a little in between: what might have happened, could have happened, and periodically had in fact happened⁵.

This basically holds true for Book 9 as well. In my view, the book has indeed a historical *fundamentum in re*, yet Plutarch has elaborated this material, drawing

¹ The book contains 15 questions, although the questions 7-11 are no longer extant, and 6 and 12 are incomplete.

² *Quaest. conv.* 736C.

³ An alternative explanation is suggested by TEODORSSON 1996, 300: "The number 15 has nothing symbolic about it. Perhaps we may suppose that Plutarch, when setting out to write book IX, happened to see that he had a number of interesting questions left which he could not refrain from including."

⁴ See on this *quaestio vexata*, e.g., ZIEGLER 1951, 886-887; TEODORSSON 1989, 12-15; PORDOMINGO PARDO 1999; SIRINELLI 2000, 379-382; TITCHENER 2009; ROSKAM 2010, 46-48; KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011, 3-12; MEEUSEN 2016, 162-165.

⁵ TITCHENER 2011, 39.

from the storehouse of his own erudition and embellishing it with the honey of his literary talents. It is no longer possible to recover what is historical and what is not, nor does it greatly matter. The picture we get is historically credible and throws an interesting light on the philosophical and literary interests of the elite of *pepaideumenoi* in Plutarch's day. That, I think, is more than enough to deserve a careful reading and interpretation.

1. *The setting*

The conversations that are recorded in Book 9 take place at the house of Plutarch's teacher Ammonius. During the Festival of the Muses in Athens, Ammonius indeed attended a demonstration in the school of Diogenes and afterwards invited the successful teachers to dinner. His house was filled with a large company, for apart from these teachers, many scholars and friends were present as well. In short, we are dealing with the kind of company that we often find in the *Quaestiones convivales*: a circle of erudite *pepaideumenoi*, well versed in literature and culture.

At the moment of this banquet, Plutarch was probably still young. His brother Lamprias, in any case, appears as a

boy (παῖς)⁶. The central figure of Book 9 is Ammonius, the host and symposiarch. He did not organize the banquet in his capacity of school teacher but as the *strategos* of Athens, supervising the education of ephebes. In that sense, this banquet does not give us a glimpse into Ammonius' private Academy, although the school context makes its influence felt in the conversation, given the presence of the different teachers and the members of his own circle (the συνήθεις), including Plutarch.

2. *The preceding conversation*

The third question of Book 9, which will be discussed in this article, focuses on the number of letters in the alphabet⁷. It opens, however, with the remark of Hermeias the geometer that he accepts both explanations (ἀμφοτέρους ἀποδέχεσθαι τοὺς λόγους)⁸. This evaluation obviously refers back to the previous question. Such smooth transitions between two successive questions occur more than once in the ninth Book⁹ and add to the coherence and unity of the Book. Hermeias has asked the reason why the alpha was put first in the alphabet and now comments on the answers he has received. Since his generous acceptance of both expla-

⁶ *Quaest. conv.* 747B.

⁷ The Greek title of the *Quaestio* that has come down to us is not entirely accurate; cf. SANDBACH 1961, 233 note a; TEODORSSON 1996, 314.

⁸ *Quaest. conv.* 738D.

⁹ See also *Quaest. conv.* 739B; 739E; 741A and 741D. *Quaestiones* 14 and 15 both start with ἐκ τούτου (743C and 747A).

nations characterizes him very well and is in fact relevant for his own way of thinking, it is worthwhile to pause for a brief moment and have a quick look at the previous question¹⁰.

The two λόγοι to which Hermeias refers are two different explanations of the initial position of the letter alpha. The grammarian Protogenes proposes the standard theory of the school, which rests on three argumentative steps: (1) vowels precede semivowels and consonants, (2) ambiguous vowels (α, ι and υ) precede vowels that are either short or long, and (3) of these ambiguous vowels, the alpha is the one that is prefixed to iota and upsilon and suffixed to neither¹¹. The young ‘Plutarch’¹², adopting the view of his grandfather Lamprias, explains that the alpha is the easiest natural sound, uttered by a mere opening of the lips, and is also used by babies¹³. This

theory gains further support from a few etymological observations and from the fact that nearly all mutes (except *pi*) have names that employ an added alpha. Hermeias considers both these theories to be correct, and in fact, both can indeed be combined to a certain extent, as they both reveal complementary characteristics and powers of the alpha. Moreover, both explanations also show the same blind spot, that is, they both ignore the question of the origin. Neither Protogenes nor ‘Plutarch’ mentions the concerns of the στοιχειώτης¹⁴. They rather prefer an ahistorical approach that explains the position of the alpha by means of *a posteriori* rationalizations. This kind of approach will also be followed by Hermeias in the third *Quaestio*. In that sense, his approval of both hypotheses is not merely the result of his concern for symposiastic conviviality and friendship¹⁵ but also reflects his own way of thinking.

¹⁰ I deal with this *Quaestio* in detail in ROSKAM (2020).

¹¹ *Quaest. conv.* 737E-738A. That Protogenes indeed falls back on standard school theory (τὴν ἐν ταῖς σχολαῖς λεγομένην [αἰτίαν]) also appears from an interesting parallel in the *Scholia Londinensia* on Dionysius Thrax, 485.3-13 HILGARD.

¹² ‘Plutarch’ is used to refer to the persona of Plutarch as a literary character in the dialogue, whereas Plutarch (without inverted commas) refers to the author.

¹³ *Quaest. conv.* 738AC.

¹⁴ The perspective of the στοιχειώτης is taken into account by Ammonius, who briefly suggests that the alpha was placed at the beginning because it is the Phoenician name for an ox, which was highly esteemed by the Phoenicians (*Quaest. conv.* 738A). But Ammonius’ theory is passed over by Hermeias, who confines himself to the two most elaborate explanations.

¹⁵ For friendship as the final goal of the symposium, see VAN DER STOCKT 2000, 94.

3. *The question*

‘Plutarch’ then raises a question to Hermeias: what is the reason for the number of letters in the alphabet¹⁶? In several respects, this is an excellent question that illustrates the intelligence of the young ‘Plutarch’. The programmatic first question of the *Quaestiones convivales* deals with the place of philosophy at a banquet and in this context also discusses the kind of questions that should be raised over wine¹⁷. ‘Plutarch’ there argues that we should first of all bear in mind the character of those present. If they lack culture and erudition, we better avoid philosophical topics, but if the majority of them is well educated, philosophy should have its place in the conversation¹⁸. Since Ammonius’ banquet is attended by a company of learned men, philosophical issues are not forbidden, and as a matter of fact, several philosophical questions will be raised later on¹⁹, although the majority of subjects has to do with literary or cultural issues. Next to the character of the guests, attention should be given to the kind of topics. Historical matters or current events are suitable for banquets: they should not be over-technical but

should contain elements that can stimulate philosophical reflection. The questions themselves should be ‘fluid’ (ὕγροτέρας) and uncomplicated so that less learned guests may not be turned away²⁰. In other words, the topics should easily spread over the company. Everybody should be interested in the question and eager to learn the answer. In this respect, the present question raised by the young ‘Plutarch’ is a direct hit indeed: it raises wonder and is not technical at all. In short, it has everything to capture the attention of the listeners.

The question of ‘Plutarch’ regarding the number of letters in the alphabet, then, perfectly qualifies as a ‘fluid’ question. It also has an obvious link with the previous discussion and thus keeps the conversation going. Moreover, ‘Plutarch’ also takes into account Hermeias’ expertise. He neither bothers him with philosophical problems that pass the competence of the geometer nor addresses technical geometrical issues with which he is not familiar himself²¹. He has rather found an intriguing question that is sufficiently general to arouse everybody’s interest and that is at the same time in line with Hermeias’ expertise.

¹⁶ *Quaest. conv.* 738D.

¹⁷ See SCHENKEVELD 1996 and KLOTZ 2014, 210-214.

¹⁸ *Quaest. conv.* 613D-614A.

¹⁹ See esp. *Quaestio* 11, but also 10 and 12.

²⁰ *Quaest. conv.* 614D. On the concept of ζητήσεις ὑγροτέρας mentioned in this passage, see VAMVOURI RUFFY 2012, 67-75.

4. 'Plutarch' making the first move

The latter claim, though, may seem strange at first sight. What, after all, is the connection between geometry and the number of letters of the alphabet? That both have more in common than we may be inclined to think, appears from the clarification that 'Plutarch' adds:

Well then, I said, isn't it time you expounded to us any reason there may be for the number of letters in the alphabet? I am sure there is one, and find evidence in the fact that the mutes and semi-vowels stand in no chance numerical relation either to one another or to the vowels, but are in primary, or as you geometers call it, arithmetical proportion: since they are nine, eight, and seven, they have the property that the middle number exceeds the one extreme by the same amount as that by which it falls short of the other. Next, the largest number has the same relation to the smallest as that of the Muses to that of Apollo, the number nine being, as we know, assigned to the Muses and seven to their Leader. Then if we add together these extremes, they are twice the middle number, reasonably so, since the semivowels

in a sense share the quality of both vowels and mutes²².

In this way, 'Plutarch' already gives a rough sketch of the answer to his own question and thus precisely does what his teacher Ammonius did for him in the previous discussion. There, Ammonius indeed suggested that the initial place of the alpha can be explained by its Phoenician origin²³. This of course made the task of 'Plutarch' quite easy: in principle, he had only to develop the ready-made answer provided by Ammonius. In the present talk, 'Plutarch' imitates his teacher. At the same time, he suggests that his question does not stem from ignorance but that he is familiar with the issue and can propose his own view. Yet all this is not merely a matter of subtle self-display: it can also be seen as a genuine help. 'Plutarch' does not want to get Hermeias into trouble. If the geometer happens to be at a loss for an answer, 'Plutarch' gives him an easy way out, by orienting his question towards a geometrical perspective. This is a clever move indeed: 'Plutarch' does not break off the conversation about the alphabet but closely connects it with the domain of the geometer by introducing the notion of the arithmetical proportion.

²¹ Contrast Theon the grammarian, who attacks the Stoic Themistocles concerning a problem in Chrysippus, and gets tit for tat (*Quaest. conv.* 626E-627A). Cf. ESHLEMAN 2013, 154-157.

²² *Quaest. conv.* 738DE. The translations are borrowed from the Loeb Classical Library.

²³ *Quaest. conv.* 738A; cf. also *Scholia Londinensia* on Dioysius Thrax, 485.28-31 HILGARD.

The theory proposed by ‘Plutarch’ may strike the contemporary reader as rather awkward. He entirely ignores the gradual evolution of the alphabet and instead merely focuses on the final result. Thus he adopts basically the same approach as Protogenes and he himself in the previous discussion. His point of departure is the final number of 24 letters, which can be subdivided into three groups, viz. seven vowels, eight semivowels, and nine consonants²⁴. This observation entails some number speculations that seem to be typical of the young ‘Plutarch’. In a famous passage from *De E apud Delphos*, Plutarch indeed recalls how he was fond of such mathematical theories in his youth²⁵. The young ‘Plutarch’ there gives a lengthy speech in which he explains the mysterious E on Apollo’s temple in Delphi as a reference to the number five. Here, Apollo is rather

connected with the number seven, whereas the Muses are linked to the number nine²⁶. This enables ‘Plutarch’ to establish a parallel between Apollo and the seven vowels. The suggestion apparently is that the vowels can bring forward their own sound²⁷, just like Apollo is himself the origin of the inspiration. The consonants, on the other hand, are mute by themselves and need the help of the vowels, just as the Muses need the inspiration of the leader, the Μουσηγέτης²⁸. This theory ‘explains’ the number of vowels and consonants. The number of semivowels can then easily be connected with their intermediate position²⁹.

This explanation is quite clever but also smells of the sophistic ingenuity (εὐρησιλογία) for which Plutarch sometimes blames other speakers or authors³⁰. After all, the connection between the numbers and the gods is rather artificial

²⁴ Cf. Dionysius Thrax, 6, 9.7 and 11.5-12.2 UHLIG.

²⁵ *De E* 387F. See esp. the discussion by THUM 2013, 173-180 and the exegetical notes in OBSIEGER 2013, 174-175.

²⁶ Such differences can of course easily be explained by the context and the needs of Plutarch’s argument. The number of the Muses (here nine, as in the poem of Book 9; 736C), is discussed at length in *Quaestio* 9.14.

²⁷ Cf. Lucian, *Iudic. voc.* 5 and *Scholia Londinensia* on Dioysius Thrax, 485.3-5 HILGARD.

²⁸ For this title of Apollo, see also *De Pyth. or.* 396C; *Quaest. conv.* 743C and 745A; VALGIGLIO 1988, 218.

²⁹ See on this intermediate position of the semivowels also *Quaest. Plat.* 1008BC.

³⁰ Especially the Stoics are attacked for such εὐρησιλογία (see *De aud. poet.* 31E; *De comm. not.* 1070E and 1072F; cf. also *De Stoic. rep.* 1033B). In the context of the symposium, εὐρησιλογία is sometimes more appreciated, as in *Quaest. conv.* 656A; cf. ROSKAM 2009, 373 and OIKONOMOPOULOU 2011, 120-123.

and seems to be chiefly elaborated *pour le besoin de la cause*. Moreover, we may wonder what Hermeias could still add to this theory if he indeed chose to accept Plutarch's answer. Did the young 'Plutarch', in his eagerness to display his own erudition, leave more than a few crumbs for Hermeias?

Yes he did. This appears from several interesting parallels from other authors. In the *Scholia Londinensia* on Dionysius Thrax, the scholiast links the number of letters to the number of hours in a day and argues that the power of the letters resembles that of the lunar cycle. Full moon is connected with the vowels, half-moon with the semivowels, and gibbous moon with the consonants³¹. Alexander of Aphrodisias alludes to a theory that connects the 24 letters with the totality of the universe, that is, with the twelve Signs of the Zodiac, the eight planetary spheres, and the four elements³². 'Plutarch' keeps silent about these views, but it is clear that they contain interesting complementary information and provide Hermeias with many starting points for further discussion. Along these lines, he could even have considered the number

of letters as a telling indication that God is always doing geometry³³ or he could have pointed to other arithmetical means³⁴.

5. Hermeias' reply

Hermeias, however, does not need the helping hand of 'Plutarch'. He indeed ignores the latter's suggestion and immediately comes up with his own solution – not unlike 'Plutarch', who likewise ignored Ammonius' suggestion in the previous conversation and there preferred to follow his own course. This illustrates, once again, that we have to do with erudite independent thinkers who, though appreciating such help in a symposiastic context, do not feel obliged to repeat another's opinion and rather develop their own point of view. Hermeias comes straight to the point:

Hermes, said Hermeias, was, we are told, the god who first invented writing in Egypt. Hence the Egyptians write the first of their letters with an ibis, the bird that belongs to Hermes, although in my opinion they err in giving precedence among the letters to one that is inarticulate and voiceless. Well, of all the numbers

³¹ *Scholia Londinensia* on Dioysius Thrax, 491.18-24 HILGARD.

³² Alexander of Aphrodisias, *In Arist. Met.* 835.16-18 Hayduck; cf. 835.5-6 Hayduck; Syrianus, *In Arist. Met.* 193.7-8 Kroll, commenting on Aristotle, *Met.* 1093b2-4; cf. also *Scholia Londinensia* on Dioysius Thrax, 491.30-492.8 HILGARD.

³³ This topic is discussed in *Quaest. conv.* 8.2 (718B-720C). See on this *Quaestio* esp. FERRARI 2009.

³⁴ Such as the one lurking in the theory mentioned by Alexander of Aphrodisias (8 being the arithmetical means of 12 and 4).

four is particularly associated with Hermes; and many writers record that his birthday was actually on the fourth day of the month. Now not only did four multiplied by four provide the original letters of the alphabet, named the 'Phoenician letters' because of Cadmus, but also four of those that were invented later were added by Palamedes, and subsequently the same number once more by Simonides. A further point is this. It is clear that in the series of numbers the first perfect number is three, as having a beginning, a middle and an end, or six, as being equal to the sum of its factors. Now of these, six multiplied by four, or three, the first perfect number, multiplied by eight, the first cube, has given our total of twenty-four³⁵.

This is a particularly learned discussion which builds on much traditional material. Hermeias thus shows that he knows the scholarly debate on the origin of the alphabet quite well and this throws a new light on his question to Protogenes regarding the initial position of the alpha. We now see that this question was not merely motivated by his concern to take into account Protogenes' own expertise as a grammarian but also reflects his own interests. By starting a conversation about the alphabet, he thus stayed within his own comfort zone.

As a matter of fact, Hermeias does not only answer the question of 'Plutarch' but he also adds a critical note to the previous discussions. We have seen that he accepted, at the beginning of this talk, the explanations put forward by Protogenes and 'Plutarch', yet he here briefly returns to the problem of the first letter, though in a roundabout way, by focusing on the Egyptian alphabet. In Hermeias' view, the Egyptians are wrong because they began their alphabet with a mute letter. Like Protogenes and 'Plutarch', he thus uses the quality of the letters as his criterion and ignores the historical perspective on which Ammonius' explanation was based. This helps to explain why Hermeias accepts *both* theories (ἀμφοτέρους τοὺς λόγους) although the previous conversation in fact involves *three* alternative explanations: his basic hermeneutic approach is fundamentally in line with that of Protogenes and 'Plutarch'.

Nevertheless, Hermeias, unlike Protogenes and 'Plutarch', also places the previous discussion in a broader historical perspective. In this, he indeed resembles Ammonius, but whereas the latter only dealt with one cog in the wheel, Hermeias now provides us with a full panorama. The discovery of the alphabet, so he argues, was made by the god Hermes in Egypt. This claim is in line with Plato's position. Near the end of the *Phaedrus*, Socrates indeed relates how the Egyptian god Theuth

³⁵ *Quaest. conv.* 738EF.

invented the letters and introduced them to the king³⁶. Plutarch of course knew (this passage from) the *Phaedrus* very well. The Platonic dialogue was a major source of inspiration for his *Amatorius*³⁷ and its concluding section on the problem of writing repeatedly makes its influence felt in his works³⁸. Against this background, Hermeias returns to the problem of the first letter of the alphabet: the Egyptians, so he says, begin their alphabet with an ibis, the bird that belongs to Hermes. This recalls Ammonius' hermeneutic approach of explaining the choice of the first letter by pointing to the philosophical or religious convictions of the original inventors³⁹. Yet Hermeias also adds that their choice was wrong, since the quality of the letter should be decisive in such matters. This argument is a return to the *ad hoc* speculations of Protogenes and 'Plutarch': a historical approach may throw additional light on the problem but does not offer the most important normative clue.

In what follows, Hermeias combines the historical perspective with number

speculations that rest on the number four as the number of Hermes. The product of four and four is sixteen, the number of the original letters, also called Phoenician letters "because of Cadmus" (διὰ Κάδμου). The precise meaning of his passing reference to Cadmus can be derived from Herodotus' account. The historian relates how the Phoenicians who accompanied Cadmus brought the alphabet to Greece. This story was often accepted by later authors and Ammonius has also alluded to it in the previous conversation⁴⁰. In that sense, Hermeias' reference to Cadmus is also a subtle and tacit correction of Ammonius' position. Cadmus should not be regarded as the *πρῶτος εὐρετής* (for this honour should be granted to the god Hermes) but as one of the figures that played an intermediary role at a later stage of the evolution. Moreover, this evolution did not end with Cadmus, for Palamedes and Simonides both added another four to the list. Palamedes was often considered as the inventor of the entire Greek alphabet or, alternatively, of some letters, and several sources also ascribe an active role to

³⁶ *Phdr.* 274c7-d2. Socrates there does not identify Theuth with Hermes, but this identification was common in Plutarch's day; see, e.g., FESTUGIÈRE 1944, 69-70.

³⁷ BILLAULT 1999.

³⁸ See ZADOROJHNYI 2007 and 2011.

³⁹ Cf. TEODORSSON 1996, 317: "As regards the order of the hieroglyphic signs, about 700 in number, there is no evidence that there existed any fixed order, but if a series of signs was to be enumerated for some purpose, it would have been natural to begin with the holy sign designating Thoth."

⁴⁰ Herodotus 5.58. This view is often accepted by later authors; see esp. SCHNEIDER 2004, 126-133.

Simonides in the later development of the alphabet⁴¹. Such parallels show that Hermeias uses traditional material, which he then moulds on the number four, the number of Hermes. This results in a coherent theory in which smart number speculations are supported by a historical perspective.

Hermeias then adds a further point (καὶ μὴν), which provides an alternative for the view of the young 'Plutarch'. Whereas the latter interpreted the number 24 as the sum of 7, 8 and 9, Hermeias now sees 24 as the product of 3 and 8, or 6 and 4. Here too, he thus sticks to Hermes' number, multiplied by 6 (a perfect number, being the sum of its factors), or to the first cube ($8 = 4 + 4$) multiplied by 3 (another perfect number, having a beginning, middle and end). The historical perspective thus again fades into the background. It indirectly remains relevant through the importance of Hermes' number 4 but the emphasis is here clearly on the theory of numbers rather than on the role of the god.

As a whole, Hermeias' hypothesis surpasses that of 'Plutarch' in several respects. He succeeds in harmoniously combining an *a posteriori* explanation, based on number speculations, with an historical perspective that takes into account the gradual genesis of the

alphabet. Moreover, the connection between both perspectives, through the number 4, is much closer than in Plutarch's theory. All this makes Hermeias' theory an intelligent, well-considered, comprehensive and plausible attempt to explain the number of letters in the alphabet.

6. *In cauda venenum: the reaction of Zopyrio*

Yet Hermeias does not speak the last word, for Zopyrio the grammarian still wants to have his say:

While he was still talking, Zopyrio the schoolmaster was obviously laughing at him and kept on making audible comments; when he came to an end, he let himself go and stigmatized all such talk as complete nonsense. Both the number of the letters of the alphabet and their order, he said, were what they were by coincidence, and not for any reason, just as it was an accidental consequence of chance that the number of syllables in the first line of the *Iliad* was the same as that in the first line of the *Odyssey*, while the same thing was again true of their last lines⁴².

This is a remarkable intervention. We have just seen that Hermeias has given

⁴¹ A good overview of the ancient sources can be found in SCHNEIDER 2004, 121-124 (on Palamedes) and 139-140 (on Simonides). The closest (though not perfect) parallel to our *Quaestio* is Pliny, *Nat.* 7,192.

⁴² *Quaest. conv.* 738F-739A.

a well-balanced, erudite and ingenious answer to the question of ‘Plutarch’, and now, Zopyrio brushes this all aside as utter nonsense. Moreover, Zopyrio has the last word on this topic, so that this discussion ends on a strikingly negative note. How should this be understood?

We may understand Zopyrio’s reaction as a *testimonium paupertatis* that characterizes him as a schoolmaster with a blinkered mind, unable to surpass the boundaries of his own domain. Tellingly enough, the parallel with Homer’s *Iliad* and *Odyssey* also comes from the grammarian’s field. If Zopyrio refuses to consider the possible relevance of theoretical speculations about numbers or *a posteriori* justifications and instead prefers to explain everything away as mere coincidence, this only illustrates his own intellectual limitations. Furthermore, such a negative evaluation of Zopyrio’s reaction is in line with the general image of grammarians in Plutarch’s works (and notably in the *Quaestiones convivales*)⁴³. Indeed, grammarians there often appear in a negative light. They more than once transgress the proprieties by their inopportune interventions. Here too, Zopyrio flatly refuses to join the dynamics of looking for explanations, that is, of philosophical ζήτησις. In the next *Quaestio*, Maximus the teacher of rhetoric will ask him a question about

Homer, and even on this topic, that has to do with his own expertise, he will be at a loss for an answer⁴⁴. This obviously suggests that Zopyrio is not the most penetrating thinker.

Although there is much to be said in favour of such an interpretation, yet Zopyrio’s reaction to Hermeias’ answer should not be dismissed as a mere *testimonium paupertatis*. On further consideration, Zopyrio’s intervention also shows a critical mind. Significant in this respect is that he also rejects the previous theories about the initial place of the letter alpha as utter nonsense (φλυαρίαν ... πολλήν). He thus also disagrees with the standard view of the school exposed by his fellow grammarian Protogenes⁴⁵. This suggests at least a certain independence, in which he apparently surpasses his colleague.

Moreover, Zopyrio’s view is placed at the very end, and that is the place where we usually find the view that Plutarch considers the most plausible! This throws new light on the relevance and value of the previous number speculations. An interesting parallel in this respect can be found in the second part of *De animae procreatione in Timaeo*. There, Plutarch refers to the view of those who say that we can limit ourselves to observe the ratios and can ignore the numbers. This position is rejected by Plutarch because, “even

⁴³ See HORSTER 2008 and ESHLEMAN 2013.

⁴⁴ *Quaest. conv.* 739B.

⁴⁵ *Quaest. conv.* 737E.

if it is true (καὶν ἀληθὲς ἦ), it debars us from another speculation that has a charm not unphilosophical⁴⁶ – and this other speculation indeed has to do with numbers. This key passage, together with Zopyrio's reaction at the end of this conversation, reveals a great deal about Plutarch's position towards the solutions proposed here. He was fond of such number speculations and found in them "a charm not unphilosophical", yet at the same time, he realized their limitations. He knew indeed that such speculations were not compelling at all and that the whole issue could equally well be explained as a matter of pure coincidence. Zopyrio's intervention, then, is ultimately a signal of caution that shows intellectual honesty. In that sense, it even shows the spirit of sincere and authentic philosophical ζήτησις and a love of the truth that is so typical of Plutarch himself.

BIBLIOGRAPHY

- BILLAULT, A.
 - "Le Dialogue sur l'Amour de Plutarque et les Dialogues de Platon sur l'Amour", in A. PÉREZ JIMÉNEZ – J. GARCÍA LÓPEZ – R.M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, 201-213.
- ESHLEMAN, K.,
 - "“Then our Symposium becomes a Grammar School”: Grammarians in Plutarch's *Table Talks*", *SyllClass.* 24 (2013) 145-171.
- FERRARI, F.,
 - "Simposio e filosofia: il problema del 'Dio geometra'", in RIBEIRO FERREIRA et al. 2009, 87-96.
- FESTUGIÈRE, A.J.,
 - *La révélation d'Hermès Trismégiste. I: L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944.
- HORSTER, M.,
 - "Some Notes on Grammarians 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'*, Berlin – New York 2008, 611-624.
- KLOTZ, F.,
 - "The Sympotic Works", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden, 2014, 207-222.
- KLOTZ, F. – OIKONOMOPOULOU, K.,
 - (eds.) *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford 2011.
- MEEUSEN, M.,
 - *Plutarch's Science of Natural Problems. A Study with Commentary of Quaestiones Naturales*, Leuven 2016.
- OBSIEGER, H.,
 - *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar*, Stuttgart 2013.
- OIKONOMOPOULOU, K.,
 - "Peripatetic Knowledge in Plutarch's *Table Talk*", in KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011, 105-130.
- PORDOMINGO PARDO, F.,
 - "El banquete de Plutarco: ¿Ficción literaria o realidad histórica?", in J.G. MONTES CALA – M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE – R.J. GALLÉ CEJUDO (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio*

⁴⁶ *De an. procr.* 1027DE.

- Español sobre Plutarco. Cádiz, 14-16 de mayo de 1998, Madrid 1999, 379-392.*
- RIBEIRO FERREIRA *et al.*,
 - *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009.
- ROSKAM, G.,
 - “Educating the Young ... over Wine? Plutarch, Calvenus Taurus, and Favorinus as Convivial Teachers”, in RIBEIRO FERREIRA *et al.* 2009, 369-383.
 - “Plutarch’s ‘Socratic Symposia’. The *Symposia* of Plato and Xenophon as Literary Models in the *Quaestiones convivales*”, *Athenaeum* 98 (2010) 45-70.
 - ‘Plutarch on the Alpha’, *LEC* 88 (2020) 285-300.
- SANDBACH, F.H.,
 - *Plutarch’s Moralia in Sixteen Volumes IX: 697C-771E*, Cambridge, MA – London 1961 [together with E.L. MINAR and W.C. HELMBOLD; Sandbach has edited *Quaest. conv.* book 9].
- SCHENKEVELD, D.M.,
 - “Plutarch’s First Table Talk (612E-615C)”, in L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven 1996, 257-264.
- SCHNEIDER J.,
 - “Les traditions relatives à l’origine de l’alphabet grec dans les scholies de la Τέχνη de Denys le Thrace”, *BAGB* 1 (2004) 120-157.
- SIRINELLI, J.,
 - *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris 2000.
- TEODORSSON, S.-T.,
 - *A Commentary on Plutarch’s Table Talks, Vol. I (Books 1-3)*, Göteborg 1989.
 - *A Commentary on Plutarch’s Table Talks, Vol. III (Books 7-9)*, Göteborg 1996.
- THUM, T.,
 - *Plutarch’s Dialog De E apud Delphos. Eine Studie*, Tübingen 2013.
- TITCHENER, F.B.,
 - “The Role of Reality in Plutarch’s *Quaestiones Convivales*”, in RIBEIRO FERREIRA *et al.* 2009, 395-401.
 - “Plutarch’s *Table Talk*: Sampling a Rich Blend. A Survey of Scholarly Appraisal”, in KLOTZ – OIKONOMOPOULOU 2011, 35-48.
- VALGIGLIO, E.,
 - *Divinità e religione in Plutarco*, Genova 1988.
- VAMVOURI RUFFY, M.,
 - *Les vertus thérapeutiques du banquet. Médecine et idéologie dans les Propos de Table de Plutarque*, Paris 2012.
- VAN DER STOCKT, L.,
 - “Aspects of the Ethics and Poetics of the Dialogue in the *Corpus Plutarcheum*”, in I. GALLO – C. MORESCHINI (eds.), *I generi letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno plutarcheo. Pisa, 2-4 giugno 1999*, Naples 2000, 93-116.
- ZADOROJHNYI, A.V.,
 - “Cato’s Suicide in Plutarch”, *CQ* 57 (2007) 216-230.
 - “The Ethico-Politics of Writing in Plutarch’s *Life of Dion*”, *JHS* 131 (2011) 147-163.
- ZIEGLER, K.,
 - “Plutarchos von Chaironeia”, in *RE* XXI.1, Stuttgart 1951, 636-962.

***Wonder and the Divine. The Eternal Chain in Plutarch's,
De E apud Delphos 384D-385D****

[*Maravilla y lo divino. La eterna cadena en Plutarco,
De E apud Delphos 384D-385D*]

by

**Laurens van der Wiel
KU Leuven**

laurens.vanderwiel@kuleuven.be

Abstract

The first two introductory chapters of *De E apud Delphos* are confusing from a chronological point of view. A close reading and detailed analysis, however, reveals that Plutarch hid a chain throughout this part of the text, by means of thematic and verbal connections. This chain highlights that every mystery related to Apollo raises wonder *about* the god that leads to philosophical discussions. These discussions never result in a full answer, but lead to a new mystery related to the god that will elicit new discussions. This not only shows that recent scholarship is correct in claiming that Ammonius' lengthy reply at the end of *De E* is not the eventual solution to the meaning of the E, but also clarifies Sarapion's precise function as Plutarch's dedicatee.

Key-words: Sarapion, Ammonius, Apollo, *De E apud Delphos*, Participatory readership.

Résumé

Chronologiquement, les deux premiers chapitres introductifs du *De E apud Delphos* se prêtent à confusion. Une lecture attentive et une analyse approfondie révèlent cependant que Plutarque a créé une chaîne tout au long de cette partie du texte par des liens thématiques et des similitudes verbales. Cette chaîne souligne que chaque mystère lié à Apollon suscite l'émerveillement devant le dieu conduisant à des discussions philosophiques. Ces discussions n'aboutissent jamais à une réponse complète, mais mènent à un nouveau mystère lié au dieu suscitant de nouvelles discussions. Les études récentes suggèrent donc correctement que la longue réponse d'Ammonius à la fin de *De E* n'est pas la solution finale à la question sur la signification du E. En outre, cela clarifie la fonction précise du dédicataire de l'œuvre, Sarapion.

Mots-clés: Sarapion, Ammonius, Apollon, *De E apud Delphos*, Lecture participative.

* This article is an adapted version of a paper I delivered in November 2021 at the XXI European Plutarch Network Conference on θαύματα and θεομυθία in Plutarch, organized by the Universidad de Córdoba, where the introduction of this article served as my abstract. I want to thank the organizers, Israel Muñoz Gallarte, Dámaris Romero González, and Luisa Lesage Gárriga. I am also very grateful to Geert Roskam for his many suggestions that enabled me to improve my contribution. Finally, I want to express my gratitude to the anonymous reviewers.

The *E at Delphi* raised many questions in the scholarly debate¹, and so did Plutarch's *De E apud Delphos*. The main problem has been the precise intellectual status of Ammonius' comprehensive speech at the close of the dialogue. At first, his arguments seem to provide the eventual answer to the meaning of the E: he is, after all, the teacher of Plutarch and the other interlocutors, and his exposition follows a series of far less convincing claims, some of which can even hardly be regarded as serious attempts. More recent research, however, has revealed that the final reply has its flaws as well². This contribution builds upon these insights, but will not examine the teacher's answer itself, nor the actual dialogue. The focus will be on the first two introductory chapters

(384D-385D)³, an analysis of which will point out that Ammonius' fallibility fits entirely within the dynamics of this preface and is even announced by it: this part of the work stresses that wonder about any problem (ἀπορία) originating from the divine (such as the E) leads to discussions about the divine that inevitably result in a new ἀπορία. As a consequence, the text not only illustrates that full knowledge about the nature of god cannot and will never be reached, but also that, despite all this, true philosophers will never refrain from searching for the truth and getting as close as possible to it, precisely due to the wonder that all mysteries surrounding the divine cause them.

1. Analysis⁴

The introduction to *De E* consists

¹ See e.g. BABBITT, 1993, pp. 195-197.

² A very convenient overview of this debate is provided by THUM, 2013, pp. 1-20, who argues against the former *communis opinio* in the remainder of his book. OBSIEGER, 2013 argues that Ammonius' reply is not to be regarded as the final answer as well, but also claims that this reply and those of all other interlocutors are not even to be taken seriously (esp. 19-46). In a review, ROSKAM, 2015, p. 319 argues against this: "In my view, Obsieger is right in arguing that nobody, not even Ammonius, is meant to speak the last word about this topic, but he overstates his case by overemphasising the role of humour. In fact, Obsieger underestimates, in my view, the multifaceted dynamics of Plutarch's philosophical ζήτησις." See also BONAZZI, 2008 on ζήτησις as a core theme in *De E*. BRENK, 2016 points out that it is a typical feature of Plutarch's dialogues to represent flawed characters.

³ OBSIEGER, 2013, p. 16 divides the text into three parts. The first part consists of these two introductory chapters.

⁴ Greek texts and translations are taken from BABBITT, 1993 (translation of *De E*); BURNET, 1957 (Greek text of Plato's *Protagoras*); LAMB, 1999 (translation of Plato's *Protagoras*); and OBSIEGER, 2013 (Greek text of *De E*).

of four parts that all concern a specific conversation. All of these are related to a different moment in time, but are connected by the same location, the oracle of Delphi:

	Interlocutors	Indicators of place	Indicators of time	
384D-F	Plutarch and Sarapion	The Chaeronean, priest of Delphi, sends Πυθικοὶ λόγοι to Sarapion in Athens	πρῶτην; the present; and the future: a response is expected from Sarapion	D
384F-385A	The Seven Sages	[Takes place in Delphi, cf. infra on Plato, <i>Protagoras</i> , 343ab]	ἐν ἀρχῇ	A
385A-B	Plutarch, his sons, and some strangers	The strangers are in Delphi, as they plan to leave ἐκ Δελφῶν soon; παρὰ τὸν νεών	ἐναγχος	C
385B-D	Ammonius and his students (one of which is Plutarch)	Description of many Delphic objects and customs; ὅρα δὲ καὶ ταυτὶ τὰ προγράμματα (the Delphic maxims, displayed on the temple)	πάλαι ποτὲ καθ' ὃν καιρὸν ἐπεδήμει Νέρων ⁵	B

It immediately stands out that the order in which the events are described in the text (first column) does not agree with the actual chronological sequence (final column: D-A-C-B) at all. This article will discuss the text in line with this second arrangement, as this will reveal further insights into two interesting aspects of the work: (a) the status of Ammonius' speech, and (b) the precise function of Sarapion as the dedicatee. Yet one should of course keep

in mind that this approach differs from a usual linear reading, and that every part in the table above is connected with the previous one and builds upon it⁶.

Finally, it should be noted that the following interpretation is at several points inspired by the outstanding commentary of Thum. I do, however, not believe that the first two chapters of *De E* necessarily serve as an introduction to *De E*, *De Pyth. or.*, and *De def. or.*⁷, but I will read them as the starting point

⁵ In 66-67 AD, see THUM, 2013, p. 3; OBSIEGER, 2013, p. 18.

⁶ As will be highlighted in the following analysis when necessary.

⁷ Πυθικοὶ λόγοι is usually interpreted as referring to these three texts, see also MÜLLER, 2013, p. 65 on this matter, with references to secondary literature. BABUT, 1992 also claims that *De Pyth. or.* and *De def. or.* belong to a series of dialogues sent to Sarapion together with *De E*. OBSIEGER, 2013, p. 98, on the contrary, argues that the precise meaning of Πυθικοὶ λόγοι is unclear: "Damit kann entweder gemeint sein, daß mehrere Dialoge an Sarapion gesendet worden sind, oder daß Plutarch einen einzigen Dialog abgeschickt hat" (after which he gives a convenient overview of the scholarly debate on this matter). He

of *De E* alone. As a consequence, these introductory chapters in my view have a more direct connection with this dialogue itself: Thum correctly indicates that the dedication to Sarapion announces themes addressed by the discussion between Ammonius and his students⁸, but I will take a further step and regard this dedication – and the relationship between Plutarch and the Athenian it evokes – more specifically as an actual *continuation* of this discussion, desired by the author.

A The starting point? The Seven Wise Men and the E (384F-385A)

In this part (A), which follows the dedication to Sarapion (D), Plutarch introduces the topic of *De E* itself. He does so in two sentences. (a) The first one describes Apollo's functions. As the god of the oracle, he of course has to release the visitors of the problems (ἀπορίαι) concerning their lives. The problems of reason, however, he himself submits to philosophers. This appears especially from the dedication (384F: καθιέρωσις) of the E at Delphi, Plutarch continues.

(b) What the author exactly means with all this, only becomes apparent from the next sentence (384F-385A):

τοῦτο γὰρ εἰκὸς οὐ κατὰ τύχην οὐδ' οἶον ἀπὸ κλήρου τῶν γραμμάτων μόνον ἐν προεδρίᾳ **παρὰ τῷ θεῷ** γενέσθαι καὶ λαβεῖν **ἀναθήματος** τάξιν **ἱεροῦ** καὶ θεάματος, ἀλλ' ἡ δύναμιν αὐτοῦ κατιδόντας ἰδίαν καὶ περιττὴν ἢ συμβόλῳ χρωμένους πρὸς ἕτερόν τι τῶν ἀξίων σπουδῆς τοὺς ἐν ἀρχῇ περὶ τὸν θεὸν φιλοσοφῆσαντας οὕτω προσέσθαι.

For the likelihood is that it was not by chance nor, as it were, by lot that this was the only letter that came to occupy first place with the god and attained the rank of a sacred offering and something worth seeing; but it is likely that those who, in the beginning, sought after knowledge of the god either discovered some peculiar and unusual potency in it or else used it as a token with reference to some other of the matters of the highest concern, and thus adopted it.

argues that it is most likely that Plutarch sent only one work, *De E*, to Sarapion. I follow his arguments in this respect. In addition, the use of ἀπαρχαί in the letter is, in my view, too closely connected with the theme of *De E* to assume that the letter to Sarapion would introduce more than this text alone.

⁸ See especially THUM, 2013, p. 80: “Die beiden wesentlichen Aussagen der Widmung an Sarapion, einerseits die Idealisierung philosophisch-literarischer Tätigkeit, andererseits der Wunsch nach stetiger Weiterentwicklung und Verbesserung der Textproduktion im Austausch zwischen Plutarch und Sarapions Athener Freundeskreis, erscheinen spiegelbildlich in der Charakteristik des Themas von *De E apud Delphos* als Zurückführung philosophischer Inspiration auf Apollon selbst, bei gleichzeitiger Hervorhebung der prinzipiellen Unabschließbarkeit der philosophischen Prozesse, die sich an dem delphischen E als einer Weihgabe entzünden, die den inspiratorischen wie den unabschließbaren Aspekt der apollinischen Philosophieprotreptik in sich vereint.”

Three observations in (b), indicated in bold, clarify (a):

[1] The ἀπορία which Apollo enjoys to propose to philosophers (cf. a), are related to his own being, as the “philosophizing men of old” reflected on his nature (cf. b)⁹. In other words, every mysterious sign that comes *from* the god instigates questions *about* the god. This will be emphasized more explicitly later in the text (B).

[2] The ancient philosophers in question are to be identified as the Seven Wise Men: Plutarch alludes to the tradition that they dedicated the E at Delphi to the god¹⁰. Especially relevant is Plato, *Protagoras*, 343ab¹¹. This passage deserves full quotation, as it is repeatedly alluded to in the introduction to *De E*¹²:

οὔτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἂν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιολογούμενευτα ἐκάστῳ εἰρημένα· οὔτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες **ἀπαρχὴν** τῆς σοφίας **ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι** εἰς τὸν νεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες

ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνοῦσιν, Γινῶθι σαυτὸν καὶ Μηδὲν ἄγαν.

All these were enthusiasts, lovers and disciples of the Spartan culture; and you can recognize that character in their wisdom by the short, memorable sayings that fell from each of them: they assembled together and dedicated these as the first-fruits of their lore to Apollo in his Delphic temple, inscribing there those maxims which are on every tongue – “Know thyself” and “Nothing overmuch.”

Plutarch obviously has this fragment in mind. The E at Delphi, then, did not immediately come from the god himself, although this is what a first reading of (a) alone suggests, but it was the result and “final” answer of a discussion which the Seven had *about* the god (b). If one reads this in connection with observation [1], one can only conclude that, as Thum writes, the sages first observed a sign or ἀπορία – it is impossible to determine what exactly – that came from Apollo himself. This made them wonder what it might tell about his nature, and the result of their conversation was “E”¹³, whatever this might mean

⁹ The construction περὶ τὸν θεόν raised questions in the scholarly debate, see OBSIEGER, 2013, pp. 103-104. The meaning, however, is clear: the Seven were philosophizing about the divine.

¹⁰ OBSIEGER, 2013, p. 94.

¹¹ See also THUM, 2013, p. 53; and OBSIEGER, 2013, p. 99 on this parallel.

¹² See also B and D, discussed *infra*.

¹³ THUM, 2013, p. 52: “Da sich in der Weihung des E somit einerseits das Wesen des Gottes als eines Rätselstellers, andererseits das Resultat menschlicher philosophischer

(Plutarch here already subtly announces that he, up to the moment he wrote the dialogue, has not found a satisfactory answer to the meaning of the letter: this is further developed in C).

[3] Yet in the end, the E is still related to the nature of the god, not only because it resulted from a discussion about his true being instigated by the god himself, but also because it was “dedicated to him”, as appears from both the wording in 384F-385A and from *Protagoras*, 343ab as the background passage. In this way, the E became part of the Apollonic lore, and, as Thum writes, it hereby also became a new mysterious sign (an ἀπορία) that can and will be food for another series of discussions

on the divine nature¹⁴. This is important for a correct understanding of B.

B Ammonius and his students (385B-D)

As Thum notices, there is a close connection between A and B¹⁵: content and wording highlight a parallel structure¹⁶. This suggests that the discussion of the Seven Wise Men should somehow be put at the same level as the dialogue between Ammonius and his students. Thum lists the following elements¹⁷:

[1] In a first stage, Plutarch claims that Ammonius correctly stated that Apollo is both a philosopher and a diviner. This retakes his own claim at the outset of A on the god’s two main functions.

Betätigung ausdrücken soll, ist das Zeichen ambivalent, denn es stellt zugleich ein zu Lösungsversuchen animierendes Rätsel und eine rätselhafte Reaktion der Urphilosophen auf eine von Plutarch nicht weiter explizierte Anregung des Gottes dar.” See also OBSIEGER, 2013, pp. 101-102.

¹⁴ THUM, 2013, pp. 79-80: “Denn dort wird das delphische E als Weihung apollinischer Urphilosophen charakterisiert, die das Wesen des Gottes als Inspirator zu philosophischem Denken repräsentieren soll, freilich mit dem entscheidenden Aspekt, dass dieses E selbst wiederum ein Rätsel darstellen soll, das seinerseits philosophisches Denken in einer Weise herausfordert, die die Unerschöpflichkeit der inspiratorischen Kraft des Gottes durch seine letztliche Unlösbarkeit rückwirkend bestätigt.”

¹⁵ THUM, 2013, pp. 3 and 83.

¹⁶ But B is of course introduced by C (Plutarch’s encounter with the strangers), at the end of which Plutarch writes that he was reminded of an earlier discussion with Ammonius (B), see *infra*.

¹⁷ THUM, 2013, p. 83: “Ammonios beginnt mit einer Erklärung des philosophischen Zuges im Wesen des Gottes, der von seiner traditionellen Funktion als Orakelgott geschieden wird, entwickelt darauf den speziellen Charakter der apollinischen Philosophie als eines Suchprozesses, der durch das Sich-Verwundern und Nicht-Weiter-Wissen (*De E* 2, 385C θαυμάζειν καὶ ἀπορεῖν) angestoßen wird, kennzeichnet den heiligen Bezirk des Apollon als philosophische Trainingsstätte, die mit Gegenständen und Bräuchen angefüllt ist, die zum Nachdenken anregen, und hebt schließlich das E als das Rätsel *par excellence* sogar gegenüber den berühmten Sprüchen μηδὲν ἄγαν und γνῶθι σαυτόν angesichts seiner philosophischen Unerschöpflichkeit hervor.”

[2] Similar to the earlier section, B focuses on Apollo as an instigator of philosophy. After listing the god's names stressing this aspect of his character, Plutarch cites Ammonius in direct speech. His argument is very similar to the god's practice as a "philosopher" described in A: since he wants to promote philosophy, it should not surprise that everything surrounding him is clouded in mystery (385C: τὰ πολλὰ τῶν περὶ τὸν θεὸν ἔοικεν αἰνίγμασι κατακεκρύφθαι, cf. also 385B: ἀπορία, and 385C: ἀπορεῖν). This generates wonder (385C: θαυμάζειν), which makes people speculate (185C: ζητεῖν and φιλοσοφεῖν) on the god's nature. This also appears from the next list of such curious elements that raise questions: all of these are related to the oracle of Delphi itself, and therefore belong to the divine.

[3] The final elements which Ammonius lists are the famous Delphic maxims γνῶθι σαυτὸν and μηδὲν ἄγαν (385D). This is again a reference to the Platonic subtext on the Seven Wise Men, where the same maxims are cited: they not only provided the Delphic temple with the E (cf. A), but also with these sayings¹⁸. Plutarch's teacher continues (385D):

ὅσας ζητήσεις κεκίνηκε φολοσόφους καὶ ὅσον λόγων πλῆθος ἅφ' ἐκάστου καθάπερ ἀπὸ σπέρματος ἀναπέφυκεν· ὧν οὐδενὸς ἦττον οἶμαι γόνιμον λόγων εἶναι τὸ νῦν ζητούμενον.

how many philosophic inquiries have they set on foot, and what a

horde of discourses has sprung up from each, as from a seed! And no less productive of discourse than any one of them, as I think, is the present subject of inquiry."

After this, the actual discussion starts. The double use of λόγοι is interesting in this regard. The first occurrence refers to the abundance of discussions and different points of view uttered throughout history about the two maxims just quoted. The second seems to refer to the next dialogue, where various positions will be defended by different interlocutors. Yet in line with the first λόγων, it also suggests that their conversation will not be the last one – and that Ammonius was aware of that – as the passage emphasizes the endlessness of philosophical debates on such complex matters.

This interpretation goes hand in hand with the parallel structure of A and B, which implies that history repeats itself. The Seven Wise Men encountered an ἀπορία of Apollo. This made them marvel and philosophize about the divine nature. The E, the result of their discussion, then became a new ἀπορία, again belonging to the god. This, in turn, amazed Ammonius and his students. The result will be a new discussion, and one expects that their answer to the precise meaning of this intriguing letter will lead to a new ἀπορία concerning the god. All this is in line with claims in C and D.

¹⁸ See *supra*.

C Plutarch, his sons, and some strangers (385AB)

This section follows the reference to the Seven Wise Men in A. As stated, Plutarch already suggested there that the E is still a mystery to him (A [2]). This is further elaborated in C: during his philosophical education, the Chaeronean already tried to avoid the subject, probably because of its complexity, but when he recently met some strangers in Delphi who wanted to learn the true meaning of the E, he felt forced to tell something about it. He continues (385AB):

ὥς δὲ καθίσας παρὰ τὸν νεῶν τὰ μὲν αὐτὸς ἠρξάμην ζητεῖν τὰ δ' ἐκείνους ἐρωτᾶν, ὑπὸ τοῦ τόπου καὶ τῶν λόγων αὐτῶν <ἀνεμνήσθην> ἃ πάλαι ποτὲ καθ' ὃν καιρὸν ἐπεδήμει Νέρων ἠκούσαμεν Ἀμμωνίου καὶ τινῶν ἄλλων διεξιόντων ἐνταῦθα τῆς αὐτῆς ἀπορίας ὁμοίως ἐμπεσοῦσης.

I found them seats, therefore, near the temple, and I began to seek some answer myself and to put questions to them; influenced as I was by the place and the conversation itself, I remembered what, when Nero was here some years ago, I had heard Ammonius and others discussing, when the same question obtruded itself in a similar way.

These final words introduce B¹⁹. Three observations are important in this regard. First, as scholars noticed, it again becomes apparent that Ammonius' answer at the close might not fully grasp the total meaning of the Delphic E in the eyes of Plutarch²⁰: he could just have mentioned his teacher's answer to the strangers, but instead he refers to the *entire* dialogue. Second, it is clear that he did not provide these visitors with a simple (and probably incorrect) response in order to avoid the complex issue once more: he entered into dialogue with them. Third, but in line with the first two observations, Plutarch again uses the term λόγοι, which will be recalled by the readers once they reach the end of B. As a consequence, the text again emphasizes that the dialogue between Ammonius and his students is not the endpoint of philosophical discussions about the E, as later λόγοι such as the conversation between Plutarch and the strangers still concern the same topic. This has strong implications for D.

D Plutarch and Sarapion (384D-F)

D.1 Euripides' verses

Στχιδίους τιςιν οὐ φαύλως ἔχουσιν, ὦ φίλε Σαραπίων, ἐνέτυχον
πρώην, ἃ Δικαίαρχος (fr. 77 Wehrli)
Εὐριπίδην οἶεται πρὸς Ἀρχέλαον

¹⁹ One should however keep in mind that, as OBSIEGER, 2013, p. 17 points out, C is not to be seen “als ein in das Proömium eingebettetes Rahmengespräch”, as the conversation between Ammonius and his students is also addressed to Sarapion as Plutarch's dedicatee.

²⁰ BABUT, 1992, p. 201; BONAZZI, 2008, p. 207; OBSIEGER, 2013, pp. 19 and 105; see also *infra* on THUM, 2013.

εἰπεῖν (fr. 969 Kannicht):

‘οὐ βούλομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι πένης,
μή μ’ ἄφρονα κρίνης ἢ διδοῦς αἰτεῖν δοκῶ.’

Not long ago, my dear Sarapion,
I came upon some lines, not badly
done, which Dicaearchus thinks
Euripides addressed to Archelaüs:

I will not give poor gifts to one so rich,
Lest you should take me for a fool, or I
Should seem by giving to invite a gift.

Plutarch commences his introductory letter with a quote (384D), as he often does²¹. As usual, this has a particular relevance to the work that follows, and in this case also to the relationship between Plutarch and Sarapion:

[1] Very subtly, it alludes to the topic of *De E* and to the function of the entire work. The addition of the phrase οὐ φαύλως ἔχουσιν is of paramount importance in this respect: it refers to Plutarch's aesthetic appreciation of these verses. It becomes apparent that his amazement at something so well formulated made him reflect on its content (384DE):

χαρίζεται μὲν γὰρ οὐδὲν ὁ δι-
δοῦς ἀπ’ ὀλίγων μικρὰ τοῖς πολλὰ
κεκτημένοις, ἀπιστούμενος δ’ ἀν-
τὶ μηδενὸς διδόναι κακοηθείας
καὶ ἀνελευθερίας προσλαμβάνει
δόξαν. ὅρα δ’ ὅσον ἐλευθεριότητι

καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα
λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σο-
φίας, <ᾗ> καὶ διδόναι καλὸν ἐστι
καὶ διδόντας ἀνταιτεῖν ὅμοια πα-
ρὰ τῶν λαμβανόντων.

For he does no favour who gi-
ves small gifts from scanty means
to wealthy men; and since it is not
credible that his giving is for noth-
ing, he acquires in addition a re-
putation for disingenuousness and
servility. Observe also how, as far as
independence and honour are con-
cerned, material gifts fall far below
those bestowed by literary discou-
se and wisdom; and these gifts it is
both honourable to give and, at the
same time, to ask a return of like
gifts from the recipients.

In a first stage, Plutarch only argues that there is obviously some truth in Euripides' quote. In the second sentence, however, the author applies it to a different situation. It becomes clear that the poet's claim does not contain a general truth, but should be adjusted. The Chaeronean, then, enters into dialogue with the Athenian poet of old, so to speak, and thereby reaches a better understanding of the saying. This reminds one of the dialogue of *De E* itself, in which every interlocutor's contribution might add something new to the understanding of the letter²².

²¹ See DUFF, 2014, p. 334 on *chreiai* and references to literature that often occur at the outset of Plutarch's prologues.

²² MÜLLER, 2012 argues that *De E* shows how the method of dialogue brings one closer to the truth. BABUT, 1992, p. 194 speaks of “un *ordre ascendant*”. BONAZZI, 2008 also argues that, although Ammonius' speech is not entirely true, it is still the most important contribution of all interlocutors. See also ROSKAM, 2021, p. 23 and *passim*. It is interesting

[2] In addition, there is the connection between Euripides and Sarapion. The latter was not only known as a Stoic philosopher, but he also wrote poetry and combined both his philosophical and his poetic talent: as Bowersock writes, he “clearly participated in the revival of the old and honorable tradition of versified philosophy, practised formerly by the greatest authorities on τὰ φυσικά, Parmenides and Empedocles”²³, and he did all this in Athens²⁴. This strongly links Plutarch’s correspondent with the Athenian tragedian²⁵.

Both elements will appear to be relevant in what follows.

D.2 Plutarch and Sarapion: the chain extended

In this part of the letter, all that precedes is made relevant for the concrete

situation of author and dedicatee. *De E* now turns out to be a specific example of such an intellectual gift referred to in the adjustment to Euripides’ quote (D.1 [1]). Thus, there is no problem in asking for a present in return (384E):

ἐγὼ γοῦν πρὸς σὲ καὶ διὰ σοῦ τοῖς αὐτόθι φίλοις τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὥσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων ὁμολογῶ προσδοκᾶν ἑτέρους καὶ πλείονας καὶ βελτίονας παρ’ ὑμῶν, ἅτε δὴ καὶ πόλει χρωμένων μεγάλῃ καὶ σχολῇς μᾶλλον ἐν βιβλίοις πολλοῖς καὶ παντοδαπαῖς διατριβαῖς εὐποροῦντων.

I, at any rate, as I send to you, and by means of you for our friends there, some of our Pythian discourses, an offering of our first-fruits, as it were, confess that I am

to note that such “*ordre ascendant*” often dominates *Quaest. conv.* too, a work which is rhetorically highly elaborated and seems to be influenced by the *progymnasmata*, as pointed out by FERNÁNDEZ DELGADO & PORDOMINGO, 2017. In addition, various aspects of Plutarch’s presentation of his own persona in *Quaest. conv.*, as discussed by KLOTZ, 2007, remind one of the various stages of the author’s life throughout *De E* (and the same goes for the fact that “the last lines of the *Quaest. conv.* leave open the possibility of further conversations”, see KLOTZ, 2007, p. 666; this aspect in *De E* will be further explored *infra*). A thorough comparison of *Quaest. conv.* and *De E*, then, might perhaps reveal interesting insights concerning a possible shared philosophical and rhetorical background of both works.

²³ BOWERSOCK, 1982, pp. 278-279.

²⁴ On Sarapion, see also BABUT, 1993, pp. 206-207; OBSIEGER, 2013, p. 95.

²⁵ THUM, 2013, pp. 44-45 rather focuses on a flattering application of the Euripides-quote: Sarapion was very wealthy, because of which one might see a connection between the poet and Archelaus. Furthermore, the use of ἀπαρχή (discussed *infra*) might be seen as witty comparison of the Athenian and Apollo. Thum concludes (p. 45): “All die anspielungsreichen und witzig-ironisch getönten Artigkeiten, die Plutarch somit in seiner Widmungsadresse an Sarapion richtet, dienen zweifellos nicht allein einer freundschaftlichen *captatio benevolentiae* Sarapions als des intendierten ersten Lesers der ‘Pythischen Dialoge’ und speziell von *De E apud Delphos*, sondern zeichnen zugleich ein Idealbild eines intellektuell-schriftstellerischen Lebensstils, in das sich Plutarch selbst genauso einzeichnet, wie er in ihm Sarapion und den Athener Freunden einen mindestens gleichrangigen Platz zuweist.”

expecting other discourses, both more numerous and of better quality, from you and your friends, inasmuch as you have not only all the advantages of a great city, but you have also more abundant leisure amid many books and all manner of discussions.

The wording and content in bold remind one of other Plutarchan texts. All three lead to the same conclusion of B and C: Ammonius' extensive speech is not the ultimate truth, but it still must tell something *about* the god and will in this way become a new ἀπορία about the divine nature, in the sense that there remains much food for further discussion²⁶.

[1] First, there is the ambiguous reference to the literary work²⁷. In the previous sentence (384DE), λόγος seemed to refer to reason and perhaps to an actual conversation, but the author now uses the plural to refer to *De E*, also containing a conversation, albeit in written form²⁸. Yet at the same time, he also expects his text to become part of an actual dialogue, since he asks for a work in return. As such, the word

has a metatextual function that should encourage the reader to participate in an active reading process and to assume a critical attitude to the content of the text, for if the work should become part of an ongoing dialogue and discussion, this suggests that one should not expect ready-made and definitive solutions to philosophical issues. The connection Sarapion-Euripides (D.1 [2]) also gains additional significance here: Plutarch asks his addressee to enter into dialogue with his literary creation, in the same way as he responded to Euripides' marvelous verses²⁹. This also alludes to the possibility of Plutarch sending a new reply to Sarapion's future text.

[2] Another recurrent expression in Plutarch is the comparison of the literary work with ἀπαρχαί³⁰. This is perhaps also the most striking similarity with Plato's *Protagoras* 343ab quoted above, where the E itself is described as an ἀπαρχή offered by the Seven Wise Men³¹. The implication of this verbal agreement is pregnant with meaning. As it refers to the Πυθικοὶ λόγοι in the context of the introductory letter, it

²⁶ Cf. LSJ s.v. ἀπορία: "IV. in Dialectic, *question for discussion, difficulty, puzzle*."

²⁷ This reminds one of the ambiguity of the word "βίος", exploited by Plutarch; see DUFF, 1999, 33.

²⁸ See also *supra*: I am inclined to read these chapters as an introduction to *De E* specifically.

²⁹ I therefore agree with THUM, 2013, pp. 36-42 on Sarapion as addressee of the text: he argues against Babut, 1993 that the Athenian is not to be reduced (p. 42) "zu einem theologisch-philosophisch fehlgeleiteten und platonisch-orthodox umzuerziehenden Stoiker".

³⁰ It also occurs at the outset of *Reg. et imp. apophth.*, see FLACELIÈRE, 1976, p. 102; BECK, 2002, pp. 166-167 (also referring to a similar usage in *Adv. Col.* 1117DE).

³¹ See *supra*. See also BONAZZI, 2008, pp. 208-209; THUM, 2013, p. 53.

equates the E at Delphi with the dialogue *about* the E itself. This simile, then, again has a metatextual function: in the same way as the Delphic E was the result of a philosophical conversation (the Seven), but became an ἀπορία for later interlocutors (Ammonius, the students, the strangers, and many others) and thereby also part of the divine lore, Plutarch's *De E* will to a certain extent also end in ἀπορία (given that Ammonius' speech does not contain the definitive answer and will thus raise some questions) and as such provide a new matter of debate (Plutarch and Sarapion) about the god. The text, then, also belongs to the divine (cf. the dedication metaphor),

as it concerns a mystery that must tell something about Apollo.

In other words, the dedication metaphor makes the dialogue (both the text and the actual "historical" dialogue) part of a chain of discussions on the divine nature that started with the Seven and probably earlier. Every single part of this chain starts with an ἀπορία originating from Apollo that instigates θαῦμα. This amazement leads to philosophical discussions (λόγοι and φιλοσοφῶν) about the god's nature. The result of this is never a full answer, but becomes a new ἀπορία that is related to the divine (cf. 384E: ἀπαρχάς, 384F: καθιερώσει, and 385A: ἀναθήματος), and will therefore once more arouse θαῦμα³²:

	ἀπορία	Discussion	"Answer"
[1] The Seven	Unknown	φιλοσοφήσαντας (385A)	<u>The E at Delphi</u>
[2] Ammonius et al.	<u>The E at Delphi</u>	λόγων (385D)	<i>Responses of Ammonius and his interlocutors</i>
[3] Plutarch and Sarapion	<i>Responses of Ammonius and his interlocutors</i>	Plutarch expects λόγοι from Sarapion in return	

The suggestion of this chain is that the ἀπορία of the Seven is not the starting point, nor will the desired dialogue between Plutarch and Sarapion be the endpoint. The implication is that one can never attain full insight into Apollo's true being³³. One might

therefore ask why one should even try to philosophize about the divine. The next point will address this issue.

[3] Also typical of Plutarch is the reference to his humble living place, the small village of Chaeronea, adduced as

³² As appears from the table below, C as such is no part of the chain. Yet it is a necessary part, as it highlights that there is indeed a chain: it is primarily meant to show that Ammonius' answer (B) does not suffice in Plutarch's eyes, thereby inviting the reader to assume a critical attitude. See also THUM, 2013, p. 62 in this regard: "Nimmt man den Autor beim Wort, so hat ihn jene Diskussion aus seiner Jugendzeit keineswegs dadurch beeindruckt, dass in ihr das Rätsel des E gelöst worden sei".

³³ See also BONAZZI, 2008 on this fallibility of human nature as an important theme in *De E*.

a topos of modesty. As in *Dem.* 1-2, this is contrasted with a city where books and information are abundant³⁴. In this way, the author is subtly apologizing for possible imperfections in his work, as one expects in such a preface. Yet precisely in this regard, there is a striking contrast with Plutarch's adjustment to Euripides' quote (D.1 [1]): a first reading of this passage suggests that the author will ask for *similar* gifts (384E: ὅμοια) from his friend, in line with the lack of an intellectual gap between the Chaeronean and his dedicatee and contrasting with the social distance between the rich and poor. Yet the author now explicitly asks for a *better* present in return. This, however, is only an apparent inconsistency. Sarapion's answer will probably be better, not only because of his living place, but also because this is how a dialogue works³⁵: his reply builds upon previous insights shared by Plutarch, his interlocutor. Thus, as Müller writes, the fact that Plutarch expects better from his dedicatee announces an important theme throughout the text: "discussion

as the method of finding the truth"³⁶, although one should add to this that the plain truth will never be reached³⁷.

2. Conclusion

A chronological reading of the four parts of *De E* 384D-385D reveals a focus on the endless search for truth about the divine nature, always encouraged by wonder. Every debate about the god instigated by an ἀπορία is doomed to raise new questions (and in this sense to end up in another ἀπορία), but still reflects a certain insight about the god. This new insight will amaze new philosophers, who will have a discussion about it and will hereby further extend the chain. Every new discussion might provide a more complete knowledge about the divine, but an endpoint will never be reached. Yet this should not discourage those who love and pursue wisdom, as every inch of progress is worth the effort for true philosophers.

The introduction, then, strongly announces that Ammonius' answer will not express the full truth about the mysterious

³⁴ ZADOROJNYI, 2005, pp. 499-500 focuses on the differences between the proems to *De E* and *Dem.*

³⁵ MÜLLER, 2012.

³⁶ MÜLLER, 2012, p. 245, where he stresses multiple times that Ammonius provides the eventual answer. MÜLLER, 2013 discusses how *De Pyth. or.* and *De def. or.* also reflect on how a dialogue functions and how its interlocutors should behave

³⁷ As THUM, 2013, p. 50 points out, ὁρεξιν ἐμποιῶν ἀγωγὸν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν (384F) does not mean that truth will also be reached ("Ob dieses Ziel erreicht werden kann, lässt Plutarch völlig offen, und dies mit Bedacht").

E. It invites not only the dedicatee, but also the readers to throw a critical look at the teacher's lengthy speech. Their main question will be what the text, and especially its closing part that seems to contain the most reliable answer, truly tells about the god – for it must at least tell *some truth* about him, although one can only wonder what that might be.

BIBLIOGRAPHY

- BABBITT, F. C.,
 - *Plutarch. Moralia. Volume V. With an English Translation by Frank Cole Babbitt*, Cambridge (MA) & London, 1993 [first published 1936].
- BABUT, D.,
 - "La composition des *Dialogues Pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité", *JS*, 2 (1992) 187-234.
 - "Stoïciens et Stoïcisme dans les *Dialogues Pythiques* de Plutarque", *ICS*, 18 (1993) 203-227.
- BECK, M.,
 - "Plutarch to Trajan: The Dedicatory Letter and the *Apophthegmata* Collection", in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven, 2002, 163-173.
- BONAZZI, M.,
 - "L'offerta di Plutarco. Teologia e filosofia nel *De E apud Delphos* (capitoli 1-2)", *Philologus* 152.2 (2008) 205-211.
- BOWERSOCK, G. W.,
 - "Plutarch and the Sublime Hymn of Ofellius Laetus", *GRBS*, 23 (1982) 275-279.
- BRENK, F. E.,
 - "Plutarch's Flawed Characters: The *Personae* of the Dialogues", in J. OPSOMER, G. ROSKAM & F. B. TITCHENER (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing. Studies Offered to Luc Van der Stockt on the Occasion of His Retirement.*, Leuven, 2016, 89-100.
- BURNET, J.,
 - *Platonis opera. Tomus III. Tetralogias V-VII continens*, Oxford, 1957 [first published 1903].
- DUFF, T. E.,
 - *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999.
 - "The Prologues", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden (MA), Oxford & Chichester, 2014, 333-349.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. & PORDOMINGO, F.,
 - "Theseis rather than quaestiones convivales", in A. GEORGIADOU & K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin & Boston, 2017, 289-295.
- FLACELIÈRE, R.,
 - "Trajan, Delphes et Plutarque", in F. CHAMOUX (ed.), *Recueil Plassart: Études sur l'antiquité grecque offertes à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, Paris, 1976, 97-103.
- KLOTZ, F.,
 - "Portraits of the Philosopher: Plutarch's Self-Presentation in the *Quaestiones Convivales*", *CQ*, 57.2 (2007) 650-667.
- LAMB, W. R. M.,
 - *Plato. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus. With an English Translation by W. R. M. Lamb*, Cambridge (MA) & London, 1999 [first published 1924].
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. JONES, H. S. & MCKENZIE, R.,
 - *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996 [LSJ].
- MÜLLER, A.,
 - "Dialogic Structures and Forms of Knowledge in Plutarch's 'The E at Delphi'", *SHPS* 43.2 (2012) 245-249.
 - "Das Orakel und das Dialogische. Zu Plutarchs Schriften *De Pythiae oraculis*

und *De defectu oraculorum*”, in S. FÖLLINGER & G. M. MÜLLER (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, Berlin & Boston, 2013, 65-86.

OBSIEGER, H.,

- *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar*, Stuttgart, 2013.

ROSKAM, G.,

- “Hendrik Obsieger, *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apollo-*

tempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar. Stuttgart, Steiner, 2013 (Palingenesia, 3)”, *AC* 84 (2015) 318-320.

- *Plutarch*, Cambridge, 2021.

THUM, T.,

- *Plutarchs Dialog De E apud Delphos. Eine Studie*, Tübingen, 2013.

ZADOROJNYI, A. V.,

- “Plutarch and the Forbidden City: *Demosthenes* 1-2”, in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga & Utah, 2005, 493-512.

Demóstenes y la muerte de Filipo: aproximación retórica a través de los relatos de Esquines y de Plutarco*

[Demosthenes and Philip's Death: A Rhetorical Approach through the Accounts of Aeschines and Plutarch]

por

Silvia Vergara Recreo
IPH-Universidad de Zaragoza
svergara@unizar.es

Resumen

Este artículo pretende analizar el episodio sobre la reacción de Demóstenes a la muerte de Filipo tanto en Esquines como en Plutarco, confrontando las herramientas persuasivas que utilizan según las necesidades de su discurso. Primero verificaremos las estrategias retóricas de la oratoria forense que Esquines usa en el *Contra Ctesifonte* para retratar a Demóstenes como un peligro para el bienestar cívico. Finalmente incidiremos en las técnicas de la *epideixis* retórica que permiten a Plutarco presentar una imagen mucho más favorable del orador ateniense que la de Esquines.

Palabras clave: Esquines, Demóstenes, Plutarco, Religión, Retórica.

Abstract

This paper aims to analyse the episode about Demosthenes' reaction to Philips' death both in Aeschines and Plutarch, comparing persuasive devices used by each writer when searching for the audience response that each of them wants. Firstly, we will verify the rhetorical strategies from forensic oratory that Aeschines uses in *Against Ctesiphon* to portray Demosthenes as a threat to community welfare. Finally, we will emphasise epideictic techniques in the *Life of Demosthenes*, which allow Plutarch to show a much more favourable image of Demosthenes than Aeschines does.

Key-words: Aeschines, Demosthenes, Plutarch, Religion, Rhetoric.

* El presente trabajo se ha realizado al amparo del Proyecto de Investigación Nacional FFI2016-75632-P (AEI/FEDER, UE) y del Grupo de Investigación «Byblion» (H17_17R), financiado por el Gobierno de Aragón.

Las pretensiones didácticas que Plutarco mostró a lo largo de su extensa producción literaria se materializaron de un modo magistral en sus obras biográficas, mediante las cuales pudo desarrollar un programa ético bien definido¹. A través de las grandes figuras del pasado el autor descubre distintos modelos de comportamiento buscando estimular la reflexión de su audiencia sobre qué tipo de conductas eran moralmente aceptables. Atendiendo a tales aspectos pedagógicos, resulta especialmente llamativa la descripción que Plutarco hace sobre Demóstenes. El biógrafo –sin entrar a valorar las capacidades retóricas y compositivas del orador ateniense²– ofrece un retrato del personaje desde su infancia hasta su suicidio. La narración de la etapa de madurez y el ejercicio de Demóstenes en la vida pública, que conforma el eje medular de la *Vida*, se focaliza en la lucha del estadista contra la creciente amenaza de Macedonia, un momento de la historia de Grecia marcado por la crisis y la incertidumbre política³. Simultáneamente Plutarco, concienciado con la volubilidad del carácter humano⁴, revela a sus lectores cómo distintas even-

tualidades históricas determinaron el carácter de Demóstenes, subrayando sus acciones más elogiosas pero censurando también defectos reprobables como la cobardía, la corrupción o la venalidad⁵.

Precisamente una de las anécdotas que se recogen en la biografía de Demóstenes es su respuesta al asesinato de Filipo. El episodio mantiene una estrecha relación con el *Contra Ctesifonte* de Esquines debido a ciertas similitudes temáticas y formales, lo cual permite detectar la fuente principal usada por Plutarco para la composición del pasaje. No obstante, aunque es cierto que el hilo narrativo de ambos textos es prácticamente idéntico, Plutarco se distancia del enfoque esquíneo y acomoda toda la información a sus propias necesidades literarias.

Así las cosas, con este artículo pretendemos comparar la exposición que Esquines y Plutarco hacen sobre la actitud de Demóstenes tras la muerte de Filipo, atendiendo principalmente a la perspectiva retórica tomada por cada autor. En primer lugar, analizaremos el pasaje correspondiente al *Contra Ctesifonte*, donde Esquines explota distintas estrategias propias de la oratoria fo-

¹ XENOPHONTOS 2015: 335-336.

² Plu., *Dem.* 3.1-2.

³ Para una panorámica detallada acerca de la turbulenta situación política que vivió Atenas en la segunda mitad del siglo IV a.C. debido al avance de Filipo II y a las tensiones dentro de la ciudad, cf. WORTHINGTON 2013.

⁴ Cf. DUFF 1999: 55-59.

⁵ PECORELLA LONGO 2018: 129-130.

rense para describir a su rival como un individuo peligroso para el bienestar de la comunidad. Posteriormente abordaremos el modo en que Plutarco reelabora este suceso en su biografía sirviéndose de diversas técnicas de la retórica epidíctica, con las cuales configura una imagen de Demóstenes mucho más favorable para el lector que la del crítico discurso de Esquines.

1. *Esquines*, Contra Ctesifonte

En el año 336 a.C. Esquines promovió una denuncia por ilegalidad contra Ctesifonte, quien había propuesto condecorar a Demóstenes con una corona por su buena gestión política durante el conflicto con Macedonia⁶. La convulsa situación de la época hizo que el orador aplazara el proceso judicial hasta el año 330 a.C., cuando recuperó la causa aprovechando la frágil posición en que se encontraba Demóstenes por aquel entonces⁷. Tras resolver con una concisa presentación las irregularidades legales causadas por el decreto de Ctesifonte⁸, Esquines convierte su discurso en un ataque enérgico contra la actividad política desempeñada por Demóstenes desde el comienzo del conflicto con Macedonia hasta el momento del juicio (358-330 a.C.)⁹. De este modo, para descalificar políticamente a su oponente

el orador inserta vituperios y argumentos incisivos a lo largo de toda su obra, tal y como se infiere del siguiente pasaje (Aeschin., III 77):

Οὗτος τοίνυν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὁ τηλικούτος τὸ μέγεθος κόλαξ, πρῶτος διὰ τῶν κατασκοπῶν τῶν παρὰ Χαριδήμου πυθόμενος τὴν Φιλίππου τελευτήν, τῶν μὲν θεῶν συμπλάσας ἑαυτῷ ἐνύπνιον κατεψεύσατο ὥς οὐ παρὰ Χαριδήμου τὸ πρᾶγμα πεπυσμένος, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀθηνᾶς, οὕς μεθ' ἡμέραν ἐπιτορκῶν νύκτωρ φησὶν ἑαυτῷ διαλέγεσθαι καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι προλέγειν, ἐβδόμην δ' ἡμέραν τῆς θυγατρὸς αὐτῷ τετελευτηκυίας, πρὶν πενθῆσαι καὶ τὰ νομιζόμενα ποιῆσαι, στεφανωσάμενος καὶ λευκὴν ἐσθῆτα λαβὼν ἐβουθύτει καὶ παρενόμει, τὴν μόνην ὁ δεῖλαιος καὶ πρώτην αὐτὸν πατέρα προσειποῦσαν ἀπολέσας.

Pues bien, hombres atenienses, este individuo, un adulator de tan gran magnitud, al enterarse el primero de la muerte de Filipo por medio de los espías de Caridemo, mintió al inventarse un sueño que provenía de los dioses, pues dijo que no había obtenido la información sobre el asunto gracias a Caridemo, sino gracias a Zeus y

⁶ Aeschin., III 49. Cf. BUCKLER 2000: 145-146.

⁷ HARRIS 1995: 138-142.

⁸ Aeschin., III 11-48.

⁹ Aeschin., III 49-167.

Atenea, los cuales afirma –a pesar de perjurar en su contra día tras día– que conversaban con él por la noche y vaticinaban lo que estaba por suceder. Además, aunque su hija acababa de fallecer siete días atrás, antes de cumplir el duelo y realizar los ritos tradicionales, con una corona y ropa blanca iba sacrificando bueyes e incumpliendo las normas, cuando el miserable había perdido a la única y primera en llamarlo padre¹⁰.

En esta sección, enmarcada dentro de la narración que versa sobre los primeros años de la carrera política de Demóstenes¹¹, Esquines censura el carácter lisonjero de su rival. Tras retratar a Demóstenes como un falso paladín de la lucha antimacedónica por haberse dedicado a agasajar a Filipo con distintos honores¹², Esquines inserta una digresión donde se revela la hipocresía del político ateniense ante la muerte de Filipo (336 a.C.). El ca-

rácter vehementemente mordaz de su disertación queda patente ya desde el comienzo del pasaje¹³: el término κόλαξ –insulto que en época clásica servía para indicar defectos morales propios de demagogos y políticos incompetentes¹⁴–, en combinación con el valor peyorativo del demostrativo οὗτος y del adjetivo intensificador τηλικούτος, se convierte en una fórmula severa de denuedo contra Demóstenes, la cual va a condicionar el tono de la exposición subsiguiente.

Después de este preludeo el orador pasa a justificar los motivos por los que presenta tales declaraciones. Para ello segmenta su explicación en dos partes sirviéndose de la distribución μέν...δέ, lo cual le permite desarrollar de forma diferenciada una crítica política y otra doméstica¹⁵. Primero Esquines sugiere cómo Demóstenes había falseado la procedencia de la información relativa a la muerte de Filipo con el único propósito de crear un argumento convincente, a la

¹⁰ Todas las traducciones del artículo son personales.

¹¹ Cf. Aeschin., III 54-78, donde se aducen como pruebas los eventos transcurridos desde la toma de Anfípolis por parte de Filipo hasta la firma de la paz de Filócrates (358-346 a.C.).

¹² Aeschin., III 76: “me falta hablar de la adulación. En efecto Demóstenes, ciudadanos atenienses, quien ha sido miembro del Consejo durante un año, jamás reconocerá abiertamente haber invitado a ninguna embajada a la *proedria*; pero entonces, en una única ocasión y por vez primera, lo hizo: colocó almohadas, repartió por alrededor alfombras purpúreas y al amanecer iba guiando a los embajadores hacia el teatro, de tal modo que era silbado por su conducta indecorosa y adulatora (διὰ τὴν ἀσχημοσύνην καὶ κολακείαν)”.

¹³ Además la fuerte presencia del asíndeton en el texto, tal y como propone SERAFIM 2020: 108, realza el tono patético que Esquines imprime en este fragmento, probablemente con vistas a despertar emociones hostiles entre su audiencia. Cf. Arist., *Rh.* 1413b30-1414a6.

¹⁴ Ar., *Pax* 756; *V.* 45, 419, 683, 1033; Arist., *Pol.* 1292a, 1313b. Cf. DUNCAN 2006: 102-108.

¹⁵ Cf. MARTIN 2009: 170.

par que falso, que le granjeara el apoyo del *demos*¹⁶. Tal y como se enfatiza con el empleo combinado de la *correctio* y el zeugma, su engaño se basó en confeccionar un informe donde aseguraba haber conocido el asesinato del monarca gracias a una epifanía divina y no por medio de Caridemo (τῶν μὲν θεῶν συμπλάσας ἑαυτῷ ἐνὸπμιον κατενεύσατο ὥς οὐ παρὰ Χαριδήμιου τὸ πρᾶγμα πεπυσμένος, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀθηνᾶς)¹⁷. Es justo entonces cuando Esquines inserta el participio ἐπιρκῶν con la intención de calificar como perjurio la temeridad de Demóstenes¹⁸, cuya magnitud amplifica el sintagma μεθ' ἡμέραν aportando un ma-

tiz reiterativo. El juramento era un acto solemne de naturaleza híbrida, en el cual un compromiso cívico quedaba sancionado por la apelación de una divinidad como testigo. En el ámbito político ateniense resulta especialmente relevante el modo en que, al comienzo de las reuniones públicas, un magistrado pronunciaba imprecaciones contra todo aquel que se atreviera a mentir o actuar en detrimento de su comunidad¹⁹. Por ello un perjurio no solo demostraba ser un individuo poco fiable para sus conciudadanos, sino que además corría peligro de ser castigado por los dioses al haber incumplido su promesa²⁰. En consecuencia, la supuesta

¹⁶ El manejo de ensueños y epifanías divinas en la esfera pública se parodia como algo propio de demagogos en Ar., *Eq.* 1090-1095. Cf. PARKER 2005: 113-114.

¹⁷ En el transcurso del discurso Esquines también atribuye el sueño de su rival a la acción de las diosas Atenea y Hera. Estas vacilaciones remarcan la inconsistencia de su argumentación y evidencian el grado en que los oradores adulteraban sus discursos con anécdotas e invenciones varias. Cf. Aeschin., III 219: “efectivamente se presentó la demanda contra este decreto –la cual afirmas que no promoví en beneficio de la ciudad, sino para mostrar una buena disposición hacia Alejandro– mientras Filipo todavía vivía, antes de que Alejandro ascendiera al trono, cuando tú aún no habías tenido un sueño sobre Pausanias ni te habías comunicado por la noche con Atenea y Hera (οὐδὲ πρὸς τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὴν Ἥραν νύκτωρ διελεγμένον). ¿Cómo manifestaría yo una buena disposición hacia Alejandro? A no ser, claro, que Demóstenes y yo hubiéramos tenido el mismo sueño”.

¹⁸ Sobre el valor retórico del perjurio como estrategia para descalificar a un contrincante, cf. Anaximen., *Rh.* 1432b.

¹⁹ D., XVIII 130; XIX 70-71; XX 107; XXIII 97; Din., I 47; II 16; Isoc., IV 157; Lycurg. I 31. Cf. SOMMERSTEIN 2013: 48-49.

²⁰ Anaximen., *Rh.* 1432a: “un juramento es una afirmación carente de pruebas junto con una súplica dirigida a los dioses (μετὰ θείας παραλήψεως). Cuando queramos aumentar su poder, diremos lo siguiente: ‘nadie desearía perjurar si temiera el castigo de los dioses y la desaprobación de los hombres (οὐδεὶς ἂν ἐπιρκεῖν βούλοιτο, φοβούμενος τὴν τε παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν καὶ τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αἰσχύνην)’, y expondremos minuciosamente la posibilidad de que a los hombres les pase inadvertido, pero no a los dioses (ὅτι τοὺς μὲν ἀνθρώπους λαθεῖν ἔστι, τοὺς δὲ θεοὺς οὐκ ἔστιν)”. Cf. TORRANCE & KONSTANTINIDOU 2014: 294-313.

mentira elaborada por Demóstenes acerca de su privilegio para comunicarse con los dioses y presenciar sus portentos (φησὶν ἑαυτῷ διαλέγεσθαι καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι προλέγειν) se describe como una falta moral con implicaciones negativas en el plano político y religioso de Atenas²¹.

En la segunda parte del pasaje, Esquines se traslada del ámbito público a la esfera del οἶκος con la intención de apuntalar la inmoralidad de su oponente. La seria infracción cometida por Demóstenes estriba en abandonar su hogar para festejar con júbilo la muerte de Filipo cuando su hija acababa de fallecer (ἐβδόμην δ' ἡμέραν τῆς θυγατρὸς αὐτῷ τετελευτηκυίας). Los ritos funerarios tradicionales, especificados en este punto con la fórmula τὰ νομιζόμενα²², eran una expresión de respeto hacia los difuntos y, por lo tanto, un elemento cardinal de la piedad religiosa ateniense²³. Una escrupulosa regularización de tales cultos garantizaba que la contaminación emanada del cadáver no se propagara por la comunidad y el Estado cuidaba de que ninguno de los parientes accediera

a los espacios públicos de la polis hasta completar la purificación del hogar posterior a la incineración del muerto²⁴. La gravedad de la acción de Demóstenes se recalca persuasivamente a partir de distintas figuras retóricas. Por un lado, Esquines se sirve de un *hysteron-proteron* combinado con un *homeoteleuton* para señalar que Demóstenes había descuidado esas ceremonias tradicionales, las cuales se materializaban en el cumplimiento de un período de duelo (πρὶν πενθῆσαι καὶ τὰ νομιζόμενα ποιῆσαι). Por otro lado, un segundo *homeoteleuton* desliza el trasfondo del crimen de Demóstenes (ἐβουθύτει καὶ παρενόμει): la inserción de un léxico ritual variado permite a Esquines constatar no solo la imprudencia de su rival, sino también insinuar sutilmente la contaminación que entrañaba realizar sacrificios públicos sin haber cumplido debidamente las honras fúnebres (στεφανωσάμενος καὶ λευκὴν ἐσθῆτα λαβὼν ἐβουθύτει)²⁵. La censura irreligiosa se constata además con la aparición del verbo παρανομέω que, si bien no posee un significado genuinamente

²¹ SERAFIM 2020: 36.

²² MIKALSON 2016: 118. La expresión y su variante más compleja τὰ νομιζόμενα ποιεῖν se manifiestan recurrentemente en la oratoria forense para aludir a los ritos fúnebres tradicionales. Cf. Aeschin., I 13-14; Antipho, VI 37; D., XLIII 65; XLIV 32-33; XLVIII 6-7, 12; Din., II 18; Is. I 10; II 4, 10; VI 65; VII 30; IX 4, 7, 32; Lys., XXXII 8.

²³ Cf. Pl., *Lg.* 717a-c.

²⁴ Las características de estas prácticas culturales atenienses aparecen descritas en PARKER 1996: 35-37; MACÍAS OTERO 2020: 167-168.

²⁵ MARTIN 2009: 170.

irreligioso, aquí está condicionado por el contexto cultural del pasaje y por el valor semántico del sintagma τὰ νομιζόμενα²⁶. Finalmente el texto culmina con la referencia devastadora donde se cuestiona el amor paternal de Demóstenes hacia su hija, una carencia de afecto acentuada retóricamente con la aplicación del hipérbaton y la disyunción (τὴν μόνην ὃ δέιλαιος καὶ πρῶτην αὐτὸν πατέρα προσειποῦσαν ἀπολέσας).

2. Plutarco, Vida de Demóstenes

Plutarco de Queronea, quien se dedicó a la descripción de personajes ilustres en su obra *Vidas paralelas*, elaboró una biografía completa sobre Demóstenes, la cual aparece confrontada a la del arpinate Cicerón, el gran exponente de la oratoria latina y figura clave en la acción política de época tardorrepublicana. Ya en el proemio de la obra el autor advierte que su objetivo principal no es comparar la vis retórica de ambos personajes²⁷, sino analizar de qué forma encararon los espinosos acontecimientos políticos que marcaron sus vidas. Esto se realiza a través la exposición de distintos sucesos históricos y anécdotas que permiten a Plutarco ahondar en las cuestiones morales y, por tanto, desarrollar el programa didáctico que cimienta las *Vidas*²⁸. De este modo

el proyecto ético que Plutarco transmite a sus lectores —proporcionar modelos de conducta virtuosa para la vida pública— queda patente en el siguiente episodio perteneciente a la *Vida de Demóstenes*, donde se aborda la reacción del orador ante la muerte de Filipo (Plu., *Dem.* 22.1-3):

[1] ἔγνω μὲν οὖν κρύφα τὴν τοῦ Φιλίππου τελευτήν ὁ Δημοσθένης, προκαταλαμβάνων δὲ τὸ θαρρύνειν ἐπὶ τὰ μέλλοντα τοὺς Ἀθηναίους, προῆλθε φαιδρὸς εἰς τὴν βουλήν, ὥς ὄναρ ἑωρακὼς ἀφ' οὗ τι μέγα προσδοκᾷ Ἀθηναίοις ἀγαθόν· καὶ μετ' οὐ πολὺ παρήσαν οἱ τὸν Φιλίππου θάνατον ἀπαγγέλλοντες. [2] εὐθὺς οὖν ἔθυσον εὐαγγέλια καὶ στεφανοῦν ἐψηφίσαντο Παισανίαν, [3] καὶ προῆλθεν ὁ Δημοσθένης ἔχων λαμπρὸν ἱμάτιον ἑστεφανωμένος, ἐβδόμην ἡμέραν τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ τεθνηκυίας, ὥς Αἰσχίνης φησί, λοιδορῶν ἐπὶ τούτῳ καὶ κατηγορῶν αὐτοῦ μισοτεκνίαν, αὐτὸς ὢν ἀγεννὴς καὶ μαλακός, εἰ τὰ πένθη καὶ τοὺς ὀδυρμοὺς ἡμέρου καὶ φίλοστόργου ψυχῆς ἐποιεῖτο σημεῖα, τὸ δ' ἄλύπως φέρειν ταῦτα καὶ πρῶτος ἀπεδοκίμαζεν.

[1] En efecto Demóstenes se enteró en secreto de la muerte de Filipo y, adelantándose para insuflar ánimos a los atenienses por

²⁶ En cuanto a la acepción contextualmente irreligiosa de *παρανομέω* y sus cognados en el género oratorio, Cf. RAMÓN PALERM 2018: 226-227.

²⁷ Plu., *Dem.* 3.1-2, donde el autor, a modo de *captatio benevolentiae*, justifica esta omisión disculpándose por su escaso conocimiento del latín. Cf. HÄGG 2012: 244-246; CHRYSANTHOU 2018: 27-29.

²⁸ JACOBS 2018: 92-93.

lo que deparaba el futuro, acudió al Consejo radiante, como si acabara de tener un sueño donde se reservaba un gran beneficio a los atenienses. Poco después se presentaron los emisarios de la muerte de Filipo. [2] Sin perder un segundo celebraron sacrificios por las buenas nuevas y decretaron conceder una corona a Pausanias. [3] Y Demóstenes asistió con un manto espléndido y una corona, cuando su hija había fallecido apenas siete días atrás, según Esquines afirma criticándolo por esto y acusándolo de odiar a su hija, siendo él mismo vil y moralmente débil si consideraba las ceremonias de duelo y los lamentos señales de un corazón tranquilo y cariñoso, pero censuraba llevar estos pesares sin pena y con serenidad.

Para el siguiente fragmento Plutarco declara valerse del *Contra Ctesifonte* como fuente directa (ὡς Αἰσχίνης φησί), lo cual justifica las similitudes formales con el texto anteriormente analizado²⁹. La narración determina que, al conocer la muerte de Filipo, Demóstenes se apresuró

en alentar a sus conciudadanos debido a la situación tan propicia que les brindaba aquel acontecimiento (προκαταλαμβάνων δὲ τὸ θαρρύνειν ἐπὶ τὰ μέλλοντα τοὺς Ἀθηναίους, προήλθε φαιδρὸς εἰς τὴν βουλήν, ὡς ὄναρ ἑωρακὼς ἀφ' οὗ τι μέγα προσδοκᾶν Ἀθηναίοις ἀγαθόν). En relación con el sueño revelador de Demóstenes, que tanta gravedad confiere al discurso esquíneo, merece la pena destacar cómo Plutarco se desvincula de su fuente suavizando y alterando la exposición del episodio. Esquines consideraba el prodigio inventado por su rival un acto contrario a las normas cívico-religiosas; pero Plutarco nombra el sueño de Demóstenes omitiendo cualquier tipo de apreciación moral explícita al respecto. Tras plasmar las resoluciones que el Estado decretó a raíz de esta noticia —la celebración de sacrificios y la decisión de condecorar a Pausanias con una corona³⁰—, alude a la participación de Demóstenes en estos actos festivos cuando su hija acababa de morir (καὶ προήλθεν ὁ Δημοσθένης ἔχων λαμπρὸν ἱμάτιον ἑστεφανωμένος, ἑβδομὴν ἡμέραν τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ τεθνηκυίας)³¹. Es

²⁹ PECORELLA LONGO 2018: 100-101.

³⁰ En este punto la narración de Plutarco se separa sutilmente de los datos proporcionados por Esquines. Si bien el de Queronea señala que se homenajeó la acción de Pausanias con una coronación simbólica, en *Contra Ctesifonte* se dice que fue erigido un altar en su honor. Cf. Aeschin., III 160: “cuando murió Filipo y Alejandro accedió al poder, con renovados actos de jactancia consagró espacios sagrados en honor de Pausanias, condujo al Consejo hacia la equivocación de sacrificar por las buenas nuevas, otorgó a Alejandro el sobrenombre de ‘Margites’ y se atrevió a decir que no se iba a mover de Macedonia, es decir, que aquel se contentaría con andar por Pela y proteger sus entrañas”.

³¹ En otra de sus biografías Plutarco asegura que el político Foción se opuso a las celebraciones aprobadas por la polis, diciendo que las fuerzas macedonias solo habían

en relación con este suceso cuando Plutarco se desliga explícitamente de su fuente. Por un lado, el biógrafo critica a Esquines por condenar a Demóstenes como un desalmado a causa de su comportamiento tras la muerte de un familiar suyo (λοιδορῶν ἐπὶ τούτῳ καὶ κατηγορῶν αὐτοῦ μισοτεκνίαν); por otro, desaprueba que juzgue negativamente el dominio de sus aflicciones y que aconseje el duelo como única prueba de afecto posible (εἰ τὰ πένθη καὶ τοὺς ὀδυρμοὺς ἡμέρου καὶ φιλοστόργου ψυχῆς ἐποιεῖτο σημεῖα, τὸ δ' ἀλύπως φέρειν ταῦτα καὶ πρῶως ἀπεδοκίμαζεν)³².

Tras rehusar el razonamiento de Esquines, Plutarco interrumpe su relato con un excursus donde lanza una valoración sobre el proceder del personaje biografiado. El posicionamiento personal de Plutarco – una técnica narrativa a la que solamente recurre en momentos puntuales de las *Vidas paralelas*³³ – fija el punto álgido del pasaje (Plu., *Dem.* 22.4-5):

[4] ἐγὼ δ' ὥς μὲν ἐπὶ θανάτῳ βασιλέως, ἡμέρως οὕτω καὶ φιλανθρώπως ἐν οἷς εὐτύχησε χρησαμένου πταίσασιν αὐτοῖς, στεφάνηφορεῖν καλῶς εἶχε καὶ θύειν, οὐκ

ἂν εἴποιμι· πρὸς γὰρ τῷ νεμεσητῷ καὶ ἀγεννές, ζῶντα μὲν τιμᾶν καὶ ποιεῖσθαι πολίτην, πεσόντος δ' ὑφ' ἑτέρου μὴ φέρειν τὴν χάριν μετρίως, ἀλλ' ἐπισκιρτᾶν τῷ νεκρῷ καὶ παιωνίζειν, ὥσπερ αὐτοὺς ἀνδραγαθήσαντας· [5] ὅτι μέντοι τὰς οἰκοὶ τύχας καὶ δάκρυα καὶ ὀδυρμοὺς ἀπολιπὼν ταῖς γυναιξὶν ὁ Δημοσθένης, ἃ τῇ πόλει συμφέρειν ᾤετο, ταῦτ' ἐπραττεν, ἐπαινῶ, καὶ τίθεμαι πολιτικῆς καὶ ἀνδρώδους ψυχῆς, αἰεὶ πρὸς τὸ κοινὸν ἰστάμενον καὶ τὰ οἰκεῖα πράγματα καὶ πάθη τοῖς δημοσίοις ἐπανεχόντα* * * τηρεῖν τὸ ἀξίωμα, πολὺ μᾶλλον ἢ τοὺς ὑποκριτὰς τῶν βασιλικῶν καὶ τυραννικῶν προσώπων, οὓς ὀρῶμεν οὔτε κλαίοντας οὔτε γελῶντας ἐν τοῖς θεάτροις ὥς αὐτοὶ θέλουσιν, ἀλλ' ὥς ὁ ἀγὼν ἀπαιτεῖ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν.

[4] Yo no podría decir que estuviera bien portar coronas y sacrificar por la muerte de un rey que había tratado de un modo tan moderado y benévolo a esos vencidos ante los cuales salió exitoso. En efecto, además de provocar la cólera divina, también es algo indigno honrarlo en vida y concederle la ciudadanía pero, una vez

disminuido en una persona. Plu., *Phoc.* 16.8: “tras morir Filipo, no permitía que el pueblo sacrificara por las buenas nuevas; en efecto consideraba que, si bien era indigno alegrarse por aquello, el ejército que luchó contra ellos en Queronea había menguado solamente en una persona”. Cf. LEÃO 2020: 64.

³² Una declaración análoga dentro del corpus plutarqueo se presenta en *Consolatio ad Apollonium*, donde el autor reitera su alabanza al comportamiento de Demóstenes tras rechazar los argumentos de Esquines. Cf. Plu., *Mor.* 119B-C.

³³ Cf. DUFF 1999: 55; 2011: 63-64.

asesinado a manos de otro, no controlar la alegría, sino saltar sobre el muerto y entonar el peán como si ellos hubieran tomado parte en esta proeza. [5] Sin embargo, que Demóstenes, dejando a las mujeres las desgracias domésticas, las lágrimas y los lamentos, hiciera aquello que creía que beneficiaba a la ciudad, eso lo elogio; y sostengo que quien siempre se mantiene en pie por el Estado y deja de lado las cuestiones y penas familiares durante el ejercicio público conserva la reputación de un corazón político y valeroso mucho mejor que los actores que encarnan a reyes y tiranos, quienes vemos que ni lloran ni ríen en los teatros por voluntad propia, sino como el diálogo demanda según la trama.

La opinión de Plutarco se divide en dos valoraciones diferentes: la participación de Demóstenes en los sacrificios de celebración por la muerte de Filipo y la actitud ligada al fallecimiento de su hija. Con la elipsis del nombre del protagonista y el uso del modo optativo (οὐκ ἂν εἴποιμι) el autor convierte su dubitación en una censura ponderada y despersonalizada a la celebración pública de la muerte del rey macedónico por Demóstenes (ὥς μὲν ἐπὶ θανάτῳ βασιλέως...στεφανηφορεῖν καλῶς εἶχε καὶ θύειν). En primer lu-

gar, esta acción improcedente radica en atentar contra un individuo que había mostrado una gran solidaridad con el pueblo griego, una cualidad esencial en el pensamiento de Plutarco que aparece subrayada mediante la forma φιλανθρώπως acompañada por el adverbio intensivo οὕτω³⁴. El comentario sobre la benevolencia de Filipo está ligado a los gestos especialmente generosos que tuvo con los atenienses después de haberlos vencido. Los pactos que sucedieron a la batalla de Queronea (338 a.C.) permitieron a Atenas mantener una independencia considerable y su influencia en varias islas del mar Egeo. A cambio la polis ateniense concedió a Filipo y a sus sucesores el derecho de ciudadanía junto con otros reconocimientos públicos³⁵. Debido al comportamiento del monarca Plutarco razona, por medio de una cuidada antítesis (ζῶντα μὲν τιμᾶν καὶ ποιεῖσθαι πολίτην, πεσόντος δ' ὑφ' ἐτέρου μὴ φέρειν τὴ χάριν μετρίως), que celebrar con desmesurado regocijo la muerte de un antiguo y honrado miembro de la comunidad no solo era algo innoble, sino un acto susceptible de provocar la ira de los dioses (πρὸς γὰρ τῷ νεμεσητῷ). Sin duda, no se deben obviar las implicaciones retóricas que desencadena el recién mencionado tópico del castigo divino: desde época clásica,

³⁴ Cf. DUFF 1999: 59.

³⁵ D.S., XVI 86.5-87.3; Just., *Epit.* 9.3-4; Plu., *Alex.* 28.1-2. Cf. RYDER 2000: 82-84; WORTHINGTON 2013: 256-257; 2014: 97-98.

sica el miedo que entrañaba despertar la cólera de los dioses forzaba al auditorio a deliberar ante ciertas injusticias y servía como arma disuasoria contra malhechores potenciales³⁶. Muy probablemente Plutarco rescata este motivo y lo adapta a sus necesidades literarias, promoviendo con él la reflexión de los lectores sobre las posibles repercusiones que podía tener este tipo de conductas³⁷. De este modo la imagen del individuo eufórico entonando el peán sobre la tumba del asesinado plasmaría un desafío que roza la impiedad (ἀλλ' ἐπισκικτᾶν τῷ νεκρῷ καὶ παιωνίζειν).

En segundo lugar, Plutarco encuentra digno de elogio aquello condenado por Esquines. Para ello el biógrafo articula su exposición siguiendo los cánones de la *epideixis* retórica, lo cual se constata desde el primer momento gracias a la aparición del verbo ἐπαινῶ en primera persona y a la mención explícita de Demóstenes. En estas líneas el uso del hipérbaton enfatiza la alabanza de Plutarco, quien afirma que sobreponerse a los asuntos privados a fin de preservar

el buen funcionamiento de la polis era una postura totalmente encomiable (ὅτι μέντοι τὰς οἴκοι τύχας καὶ δάκρυα καὶ ὀδυρμοὺς ἀπολιπὼν ταῖς γυναιξὶν ὁ Δημοσθένης, ἃ τῇ πόλει συμφέρειν ᾤετο, ταῦτ' ἔπραττεν, ἐπαινῶ)³⁸. El valor de esta virtud se confirma cuando Plutarco profundiza en la templanza de Demóstenes estableciendo una antítesis entre lo político y lo privado. Con ello incide en la facultad del orador ateniense para restringir los problemas familiares al ámbito del hogar sin que perturben su ejercicio público (τίθεται πολιτικῆς καὶ ἀνδρώδους ψυχῆς, ἀεὶ πρὸς τὸ κοινὸν ἰστάμενον καὶ τὰ οἰκεῖα πράγματα καὶ πάθη τοῖς δημοσίοις ἐπανέχοντα)³⁹.

Por último, la diégesis epidíctica culmina con la adición de un contraejemplo moral. La capacidad de someter las emociones a la razón se contraponen a las pasiones desbocadas de aquellos actores dramáticos que representaban papeles antagónicos en el teatro (τοὺς ὑποκριτὰς τῶν βασιλικῶν καὶ τυραννικῶν προσώπων). Una antítesis con *homeoteleuton* construida a

³⁶ Cf. Arist., *Rh.* 1358b.

³⁷ En su corpus filosófico-moral Plutarco dedica el ensayo *De sera numinis vindicta* a la defensa de la providencia divina y a explicar algunas concepciones de raigambre arcaica como la dilación de la divinidad a la hora de aplicar un castigo (*Mor.* 551D-E), la culpa heredada (*Mor.* 556E-F) o la incertidumbre humana ante el futuro (*Mor.* 562E). Para un examen minucioso del tratado plutarqueo, cf. OPSOMER 2016.

³⁸ En relación con la μετριοπάθεια y la capacidad de someter las pasiones a la razón, cf. OPSOMER 2014: 96.

³⁹ En cierta medida la gestión emocional de Demóstenes tras la muerte de su hija, la cual Plutarco considera laudable, se contraponen a la de Cicerón por el fallecimiento de Tulia. Cf. Plu., *Cic.* 41.7 ss.

través de la distribución οὔτε...οὔτε resalta cómo estos intérpretes se veían obligados a expresar sus emociones de un modo artificioso (οὕς ὁρῶμεν οὔτε κλαίοντας οὔτε γελῶντας ἐν τοῖς θεάτροις ὥς αὐτοὶ θέλουσιν). La *correctio* final, donde predomina un léxico técnico inherente al drama, desvela el meollo de esta dependencia emocional: tales expresiones patéticas se impostaban según las exigencias argumentales de la obra (ἀλλ' ὥς ὁ ἀγὼν ἀπαιτεῖ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν). Además, considerando el magistral conocimiento que Plutarco poseía sobre los discursos *Sobre la corona* o *Sobre la embajada fraudulenta* donde Demóstenes ataca varias veces a su oponente basándose en su antigua carrera como actor, no sería sorprendente pensar que los paradigmas trágicos contrapuestos a la actitud de Demóstenes esconden un ataque velado contra Esquines⁴⁰.

Como colofón, a partir del análisis y comentario de los dos textos anteriores se puede colegir una serie de conclusiones. El pasaje perteneciente al *Contra Ctesifonte* de Esquines está compuesto con la intención principal de desacreditar el compor-

tamiento y la carrera política de Demóstenes. Esto queda perfectamente plasmado cuando el orador ataca hostilmente a su rival tachándolo de perjuro e impío, lo cual se ve potenciado con distintos recursos retóricos propios de la oratoria forense. Precisamente la información recogida en el discurso esquíneo sobre la reacción de Demóstenes a la muerte de Filipo es utilizada por Plutarco en la creación de su biografía sobre el estadista ateniense, amoldando los datos a las finalidades didáctico-literarias de su obra. Igualmente, para lograr transmitir a sus lectores modelos de virtud política, el de Queronea complementa su exposición biográfica con el empleo de distintos recursos retóricos. No obstante, en contraposición a las estrategias judiciales de Esquines, la aplicación más significativa efectuada por Plutarco consiste en interrumpir su narración añadiendo una valoración personal donde brillan mecanismos inherentes a la retórica epidíctica, lo cual le permite suavizar o incluso omitir las acciones más desafortunadas de Demóstenes; e incidir en sus aptitudes más loables, concretamente en la templanza mostrada tras la muerte de su hija.

⁴⁰ Entre los distintos insultos con que Demóstenes ridiculiza a Esquines en sus discursos sobresalen aquellos ligados a su carrera como actor de baja estofa. Guarda especial relación con la referencia de Plutarco la hilarante alusión al Esquines dramático presente en D., XVIII 262: “no obstante, cuando te convertiste en un asalariado de aquellos actores gimientes (τοῖς βαρυστόνοις ἐκείνοις ὑποκριταῖς), Símicas y Sócrates, desempeñabas papeles de tercer orden (ἐτρίταγωνίστεις) e ibas rapiñando higos, uvas y aceitunas como si un mercader de fruta los tomara de tierras ajenas, ganando más gracias a esto que a las representaciones teatrales, en las que vosotros competíais por vuestra vida”. Cf. MOSSMAN 1999: 92-93; WORMAN 2008: 269-271.

BIBLIOGRAFÍA

- BUCKLER, J.,
- “Demosthenes and Aeschines”, en I. WORTHINGTON (ed.), *Demosthenes. Statesman and Orator*, London 2000: 114-158.
- BUDÉ, G. & MARTIN, V.,
- *Eschine. Discours* (vol. 2), Paris 1952².
- CHRYSAANTHOU, C. S.,
- *Plutarch's Parallel Lives – Narrative Technique and Moral Judgement*, Berlin-Boston 2018.
- DUFF, T. E.,
- *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999.
- “Plutarch's Lives and the Critical Reader”, en G. ROSKAM & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011: 59-82.
- DUNCAN, A.,
- *Performance and Identity in the Classical World*, Cambridge 2006.
- HÄGG, T.,
- *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012.
- HARRIS, E. M.,
- *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford 1995.
- JACOBS, S. G.,
- *Plutarch's Pragmatic Biographies*, Leiden-Boston 2018.
- LEÃO, D. F.,
- “A Peculiar case of Death and Pollution at the Dusk of Athenian Democracy: The Trial and Execution of Phocion”, en V. M. RAMÓN PALERM & A. C. VICENTE SÁNCHEZ (eds.), *Asébeia. Estudios sobre la irreligiosidad en Grecia / Studies of Greek Irreligiosity*, Madrid-Salamanca 2020: 57-72.
- MACÍAS OTERO, S.,
- “La purificación”, en A. BERNABÉ PAJARES & S. MACÍAS OTERO (eds.), *Religión Griega. Una visión integradora*, Madrid 2020: 161-172.
- MARTIN, G.,
- *Divine Talk. Religious Argumentation in Demosthenes*, Oxford 2009.
- MIKALSON, J. D.,
- *New Aspects of Religion in Ancient Athens. Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden-Boston 2016.
- MOSSMAN, J.,
- “Is the Pen Mightier than the Sword? The Failure of Rhetoric in Plutarch's Demosthenes”, *Histos* 3 (1999): 77-101.
- OPSOMER, J.,
- “Plutarch and the Stoics”, en M. Beck (ed.) *A Companion to Plutarch*, Chichester 2014: 88-103.
- “The Cruel Consistency of *De sera numinis vindicta*”, en J. OPSOMER, G. ROSKAM & F. B. TITCHENER (ed.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*, Leuven: 37-56.
- PARKER, R.,
- *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1996 (=1983).
- *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PECORELLA LONGO, C.,
- “Demostene. Introduzione”, en B. SCARDIGLI (ed.), *Plutarco. Demostene e Cicerone*, Milano 2018: 87-150 (=1994).
- RAMÓN PALERM, V. M.,
- “Oratoria”, en V. M. RAMÓN PALERM, G. SOPEÑA GENZOR & A. C. VICENTE SÁNCHEZ (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coimbra-São Paulo 2018: 206-240.
- RYDER, T. T. B.,
- “Demosthenes and Philip II”, en I. Worthington (ed.), *Demosthenes. Statesman and Orator*. London-New York 2000: 45-89.

SERAFIM, A.,

- *Religious Discourse in Attic Oratory and Politics*, London-New York 2020.

SOMMERSTEIN, A. H.,

- "Assemblies", en A. H. SOMMERSTEIN & A. J. BAYLISS (eds.), *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin-Boston 2013: 47-56.

SPENGEL, L.,

- *Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum*, Hildesheim-New York 1981.

TORRANCE, I. C. & KONSTANTINIDOU, K.,

- "Responses to Perjury", en A. H. SOMMERSTEIN & I. C. TORRANCE (eds.), *Oath and Swearing in Ancient Greece*, Göttingen 2014: 294-314.

WORMAN, N.,

- *Abusive Mouths in Classical Athens*, Cambridge 2008.

WORTHINGTON, I.,

- *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*, Oxford 2013.
- *By the Spear. Philip II, Alexander the Great and the Rise and Fall of the Macedonian Empire*, Oxford 2014.

XENOPHONTOS, S.,

- "Plutarch", en W. M. BLOOMER (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Chichester-Malden (Mass.) 2015: 335-346.

YUNIS, H.,

- *Demosthenes. On the Crown*, Cambridge 2001.

ZIEGLER, K.,

- *Plutarchus. Vitae Parallelae* (vol. 2.1), Stuttgart-Leipzig 1993² (=1964).
- *Plutarchus. Vitae Parallelae* (vol. 1.2), Stuttgart-Leipzig 1994³ (= 1962).

Il lutto a Sparta (Plu., Lyc. 27.1-4)
[*Mourning in Sparta (Plu., Lyc. 27.1-4)*]
di

Paola Volpe Cacciatore
Università degli Studi di Salerno
pacacciatore46@gmail.com

Riassunto

In relazione alle prescrizioni stabilite a Sparta da Licurgo in materia di riti funerari, la biografia plutarchea menziona due eccezioni (un uomo e una donna) alla norma che prescrive sepolture anonime. La paradosi dei manoscritti è stata fin dal '500 sospetta e, quindi, corretta. Negli ultimi due secoli è stata accolta la congettura λεχοῦς proposta da Latte e stampata da Ziegler nella sua edizione teubneriana. In questo contributo vengono ridiscusse le ragioni a sostegno di tale congettura e si avanza la possibilità di recuperare il testo tradito dai codici anche sulla base delle consuetudini spartane attestate dalle fonti.

Parole chiave: La reforma di Licurgo, Plutarco, Sepolture.

Abstract

With relation to the requirements established by the Spartan Lycurgus on funeral rites, the plutarchean biography mentions two exceptions (one man and one woman) from the rule requiring anonymous burials. The manuscripts' paradosis has been suspected and corrected from the 16th century onwards: in the last two centuries the conjecture λεχοῦς, proposed by Latte and printed by Ziegler in the text of his Teubner edition, has been generally accepted. In this paper the reasons in support of this conjecture are rediscussed, and the possibility of retaining the manuscripts' text is advanced on the basis of the Lacedaemonian traditions attested by the sources.

Key-words: The Lycurgean Reform, Plutarch, Burials.



lu., Lyc. 27.1-4

Testo greco

(1) καὶ μὴν καὶ τὰ περὶ τὰς ταφὰς ἄριστα διεκόσμησεν αὐτοῖς. πρῶτον μὲν γὰρ ἀνελὼν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκρούς, καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνήματα τῶν ἱερῶν οὐκ ἐκώλυσε, συντρόφους ποίων ταῖς τοιαύταις ὄψεσι καὶ συνήθεις τοὺς νέους, ὥστε μὴ ταράττεσθαι μηδ' ὀρρωδεῖν τὸν θάνατον ὡς μυαίνοντα τοὺς ἀψαμένους νεκροῦ σώματος ἢ διὰ τάφων διελθόντας. (2) ἔπειτα συνθάπτειν οὐδὲν εἶασεν, ἀλλὰ ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντες τὸ σῶμα περιέστελλον. (3) ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἔξῃν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων, (4) χρόνον δὲ πένθους ὀλίγον προσώρισεν, ἡμέρας ἑνδεκα: τῇ δὲ δωδεκάτῃ θύσαντας ἔδει Δήμητρι λύειν τὸ πάθος.

27.3 τῶν om. Z || ἱερῶν St Ac: ἱερῶς YSsZ: ἱεράς Anon.: ἱερείας Br.: ἐν ἱερῳσύνῃ *vel* ἱερῳμένης: λεχοῦς Latte

Traduzione

(1) Anche sulle sepolture Licurgo diede agli Spartani norme eccellenti. Per prima cosa, infatti, nell'intento di eliminare ogni superstizione, non impedì di dare sepolture ai morti nella città né di tenere i sepolcri accanto ai templi. In questo modo fece sì che i giovani, crescendo, si abituassero alla loro vista e né si turbassero

né provassero orrore dinanzi alla morte, come se questa contaminasse chi toccava un cadavere o passava tra le tombe. (2) Non consentì poi di seppellire alcunché insieme con il morto, ma deponevano il corpo avvolto in una tunica purpurea e in foglie di ulivo. (3) Non era permesso di scrivere sulla sepoltura il nome del morto, a meno che non si trattasse di un uomo morto in battaglia o di una donna (morta) tra quelle che avevano dignità sacerdotale (4), e dispose un breve periodo di lutto, undici giorni: il dodicesimo giorno si doveva sciogliere il lutto facendo sacrifici a Demetra.

Che gli antichi onorassero gli opliti morti valorosamente in battaglia è cosa ben nota ed è bene testimoniata dalle fonti, nelle quali si fa frequentemente riferimento al soldato morto per la propria patria, i propri figli, la propria casa. Ne è testimonianza ad esempio Tirteo (fr. 9 Gentili-Prato=West fr.12, vv.23-34) che così scriveva:

Colui che perde la propria vita cadendo nelle prime fila, cercando gloria per la città il popolo e il padre, colpito in pieno petto, trafitti più volte lo scudo umbilicato e la corazza, per lui levano lamenti giovani ed anziani insieme e tutta la città soffre nel doloroso rimpianto e tra gli uomini sono onorati la sua tomba e i suoi figli e i figli dei figli e gli eredi tutti. Né mai si spegne il ricordo

della gloria illustre e neppure il suo nome: pur essendo sotterra egli è immortale. Lui eccellendo in valore, rimanendo al suo posto e combattendo per la terra e per i figli Ares furioso colpì.

Il sentimento di nostalgia, espresso nel lamento funebre e nel rimpianto della intera città, conserva dell'uomo memoria perenne perché vera è solo l'ἀρετή, ossia la virtù guerriera, messa al servizio della polis.

L'onore e la gloria giustificano – potevano giustificare – la ricchezza e la sontuosità del funerale di una classe nobiliare che, se da un lato celebrava l'eroe morto in battaglia, dall'altro voleva in questa occasione riaffermare – spesso imporre – il proprio ruolo all'interno della città. Alla cerimonia funebre, infatti, partecipava con il lamento e il pianto la comunità tutta, che riconosceva nell'eroe morto chi bisognava ricordare per sempre nelle λέσχαι, ovvero in quei luoghi dove i più anziani

trascorrevano il tempo piacevolmente tra di loro, senza parlare di nulla che riguardasse guadagni o affari commerciali. In questi incontri si elogiava per lo più qualche nobile atto o se ne biasimava qualche altro disonorevole, con risa e scherzi, che senza pesare portavano al ravvedimento e alla correzione” (Plu., Lyc. 25.2-3)¹.

Proprio nel ricordo imperituro si cercava di vincere le tenebre degli Inferi e la visione terribile di uomini che altro non erano che scheletri ed ombre senza nome. E il ricordo delle sue imprese evoca Ettore (*Iliade* XXII vv. 300-305):

Mi è accanto ormai la morte funesta, non è lontana (...) il destino mi incalza. Che almeno non abbia a morire senza battermi e senza gloria, ma, compiendo qualcosa di grande, si sappia anche in futuro.

La gloria e la memoria di essa diventavano per il popolo, che piangeva, l'unica vera consolazione per un corpo dilaniato dalla guerra, ma era proprio il ricordo imperituro della gloria a trascendere la vista del corpo, dal momento che esso – come dice Platone (*Leggi* 959A-B) –, riprendendo la filosofia pitagorica

non è che un'apparenza (...) la vera essenza di ciascuno di noi è immortale e si chiama anima.

Il richiamo alla μετρίότης impediva che le stesse cerimonie funebri favorissero la stratificazione sociale e la stessa osservazione del silenzio celava un elemento politico-sociale dal momento che

i beni di prestigio e le manifestazioni funebri avevano perduto la capacità di mettere in atto una funzione concreta e anche per questo sia i beni che i comportamenti eccessivi diventeran-

¹ Cf. anche Plu., Lyc. 16.1.

no quello che poi sarà chiamato *τρυφή*².

Licurgo, dunque, verso il quale non può tacere la sua ammirazione Senofonte, in quanto

egli è riuscito ad assicurare un primato di prospera felicità alla propria patria, non solo evitando le istituzioni delle altre città, ma addirittura adottando un sistema opposto a quello in vigore nella maggior parte di esse” (*Hell.* II 3.24-34),

anche riguardo alle sepolture e al culto dei morti dette a Sparta leggi eccellenti.

Eliminò, come si legge in *Lyc.* 27.1, ogni forma di *δεισιδαιμονία*, permettendo di seppellire i morti in città e di avere sepolcri vicino ai templi, in modo che i giovani non si turbassero né inorridissero dinanzi alla morte (*ὥστε*

μὴ ταραττεσθαι μὴδ' ὀρρωδεῖν τὸν θάνατον)³. Prescrisse pure che nulla fosse sepolto con il morto, che era deposto nella tomba avvolto in una tunica rossa (*φοινικίς*) e in fronde di ulivo (*φύλλα ἔλαια*)⁴. La *φοινικίς* – come si legge in Aristotele fr. 542 Rose⁵ – è una veste spartana. I Lacedemoni, quando vanno in guerra, la indossano perché ha il colore del sangue. Plutarco (*Inst. Lac.* 238F) ricorda che gli Spartani

si servivano di queste tuniche rosse. Infatti grazie ad esse sembrava loro di avere il colore della pelle più virile e al tempo stesso il colore del sangue incuteva più paura agli inesperti. Inoltre era utile per il fatto che non era facile per i nemici scoprire se qualcuno di loro fosse ferito, anzi aiutava il ferito stesso a restare nascosto grazie al colore simile”⁶.

² “E questa sia la legge: - dice l’Ateniese in Platone (*Leggi* XII 959d) - chi appartiene alla prima classe non spenda per la tomba più di cinque mine, se è della seconda non spenda più di tre mine, se è della terza non più di due mine, se della quarta non più di una mina”. Cf. TALAMO, 2004, 75.

³ L’orrore per la morte è per la prima volta attestato in Hes. *Op.* 735 ss.; e il miasma causato dal contatto con un defunto ricorre ad esempio in Eur., *IT* 380-85 e *Hipp.* 1437-39.

⁴ Cf. *Inst. Lac.* 238D.

⁵ Cf. *Schol.* Aristoph. Ach. 320: “Aristotele nella *Cosituazione degli Ateniesi* dice che i Lacedemoni indossavano una veste di porpora per andare contro i nemici. Fanno questo perché il rosso indica virilità e perché il rosso sangue abitua a non curarsi dello scorrere del sangue”.

⁶ Cf. Valerio Massimo II 6.2: *idem ad dissimulandum et occultandum vulnere suorum cruorem punice utebantur, nonne ipsis aspectus eorum terrorem, sed ne hostibus fiducia aliquid adferret*. MISSONI (1986, 71-72) distingue una *φοινικίς* indossata da coloro che avevano combattuto valorosamente e una impiegata a Sparta solo nei casi di onoranze funebri. Cf. SANTANIELLO, 1995, 413 n. 529.

Avvolgere la salma in foglie di ulivo e di mirto era consuetudine dei Pitagorici che inumavano i loro morti⁷, dando alla pianta così come alla φοινικίς un valore religioso. Ne è testimone Eliano (*Var. Hist.* VI 6):

Coronano d'olivo e con rami di altre piante quelli che muoiono combattendo valorosamente e li trasportano (ἄγειν) tra le lodi; e a chi ha primeggiato in assoluto per valore (τελείως ἀριστεύσαντες), avvolti anche in una veste purpurea, danno una sepoltura degna di gloria⁸.

Licurgo non permise che sulle tombe vi fosse inciso il nome del morto⁹, segno evidente non solo di sobrietà ma anche della volontà di considerare tutti i morti uguali a meno che non si trattasse di un uomo morto in guerra (πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ)¹⁰. Ciò induce a supporre che vi fossero delle tombe 'individuali', come sembra testimoniare

ancora Eliano (*Var. Hist.* XII 21) e che queste fossero riservate ai guerrieri che si fossero particolarmente distinti:

le madri spartane, quante apprendevano che i loro figli giacevano sul campo di battaglia, giunte lì esaminavano di persona se le ferite fossero sul petto o sulla schiena. Se più numerose erano quelle nel petto, orgogliose e con il volto fiero e altero, riportavano i loro figli nelle tombe di famiglia, altrimenti si allontanavano, colpite dalla vergogna.

Morire valorosamente per la patria era quanto ogni madre spartana si aspettava dal proprio figlio che da lei era stato salutato con queste parole: τέκνον, ἦ ταύταν ἢ ἐπὶ ταύτας (*Apoph. Lac.* 241F). Accanto alle tombe 'individuali' vi era il πολύανδρον¹¹ che non era sempre segno di viltà come si ricava da Erodoto (IX 85), il quale ricorda come dopo la battaglia di Platea i Greci seppellirono, ognuno per proprio conto, i loro morti:

⁷ Plinio, *N.H.* XXXV 160: *Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere, sicut Varro, Pythagorio modo in myrti et oleae atque populi nigrae foliis.*

⁸ L'ἄγειν del testo di Eliano allude al trasporto dei caduti. Ciò fa supporre che la modalità della sepoltura dipendesse dalla gloria ottenuta sul campo di battaglia.

⁹ Sulle cosiddette tombe licurgiche cf. NAFISSI, 1991, 329. Lo studioso cita a conferma del testo plutarco la tomba in proprietà Stravropoulos in cui il sema è del tutto privo di decorazioni ed iscrizioni.

¹⁰ Quanto afferma Plutarco sembra essere attestato da una serie di iscrizioni rinvenute a Sparta e datate tra la metà del V sec. e il III a.C., nelle quali il nome del defunto è seguito dall'espressione ἐν πολέμῳ.

¹¹ I *polyandria* sono variamente attestati da alcuni scavi dell'agorà del Ceramico nei quali sono stati portati alla luce tredici scheletri, la punta di una lancia e due frecce.

gli Spartani fecero lì sul posto tre tombe: in una seppellirono i Sacerdoti¹², nella seconda gli Spartiati, nella terza gli Iloti.

Nella *Vita di Agesilao* 40.4 Plutarco ricorda come fosse consuetudine per gli Spartani seppellire i morti nel luogo dove erano caduti ma non il re che con onori veniva riportato in patria¹³. Licurgo non aveva eliminato questo privilegio limitandolo a chi era morto in guerra, ma Plutarco lo estende e aggiunge a πλήν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ l'espressione καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων che è lezione dei mss.

Il testo è stato più volte emendato. Nel 1579 North, discostandosi¹⁴ – come era solito fare – dal testo di Amyot (1559), interpretava “of some holy woman professed into their temple”; Bryan (1723) proponeva ἱερείας, accolto da Reiske (1774), al quale Hutten attribuisce anche le proposte di emendamento ἐν ἱερωσύνῃ o ἱερωμένης. Perrin (1914) dal

canto suo stampava la lezione dei codd. S ed A (<πλήν> γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀπ.) e traduceva “a woman who have died in sacred office”. La correzione di Latte λεχοῦς ἀπ., accolta da Flacelière (1957) e più tardi da Ziegler (1973), si basa su due epigrafi sepolcrali laconiche (IG V.1.713-4), che Plutarco ebbe modo di vedere in occasione dei suoi viaggi a Sparta (*Ages.*19.10). Dal punto di vista paleografico, come sottolineato da Wallace¹⁵ e da MacDowell¹⁶, è improbabile che ἱερῶς/ἱερῶν abbia potuto dare luogo a λεχοῦς.

A sostegno della lezione manoscritta può essere ricordato lo studio di Van der Boer¹⁷ sul passo di Erodoto IX 85.1 dove la lezione dei codd. ἱερέες viene accolta dallo studioso olandese sulla base di ἱερῶν/ἱερῶς plutarcheo. A mio parere la correzione λεχοῦς non può essere accolta così come mi sembra difficile paragonare, come fa Loraux¹⁸, il πόνος della guerra con il πόνος del

¹² Traduco “sacerdoti” e non “ireni”, accogliendo la tradizione ms. dei codici ἱεράς/-ες. Gli editori hanno preferito emendare il testo ἱερέας/-ες, accogliendo la proposta di Valkenaer che più tardi scrisse ἱππέας. Sulla questione rimando a ASHERI-CORCELLA, 2006, 291 n. 4-5.

¹³ La testimonianza plutarchea si riferisce a *mors peregrina* e non a *mors bellica* “per richiamare una quanto mai opportuna distinzione operata nelle *Leggi delle XII Tavole*”. Cf. NAFISSI, 1991, 294.

¹⁴ Cf. LUCCHESI, 2019, 436-457.

¹⁵ WALLACE, 1970, 95-105.

¹⁶ MACDOWELL, 1986, 122.

¹⁷ VAN DER BOER, 1956, 256.

¹⁸ LORAUX, 1981, 37-67.

parto. La studiosa collega ὑπομένω di Lyc.14.3 (stare fermo) con μένω (mantenere la posizione), proprio degli opliti, e riconosce nell'espressione καλῶς ἅμα καὶ ῥαδίως ἀγωνίζονται la vicinanza dell'oplita ad affrontare i nemici al travaglio del parto. A sostegno del rapporto oplita-donna, battaglia-parto Loraux cita i vv. 248-251 della *Medea* euripidea e un epitaffio, risalente alla seconda metà del IV sec. a.C., dedicato a una donna morta di parto e sepolta nell'agorà del Ceramico:

È qui che la polvere ha accolto
la coraggiosa figlia di Damainitos.

Dillon¹⁹ più di recente in un lungo saggio ritiene non probante quanto scritto sulle due epigrafi IG V.1.713-14 in quanto sono iscrizioni isolate, difficilmente contestualizzabili e, per giunta, risalenti all'età ellenistica. Circa poi i versi della *Medea* Dillon non vede che vi è equiparazione tra i morti in guerra e le morti per parto e che, tranne che in Lyc.27.3, non si fa riferimento alcuno a medesimi onori per tale uomo e tale donna. Dillon nel proporre ἱερῶν risaliva allo spirito profondamente religioso di Sparta e degli Spartani a cui va aggiunto – a mio parere – che nella Costituzione di Licurgo ampio spazio è

dedicato all'educazione delle donne.

Licurgo si occupò per quanto è possibile anche di loro. Egli esercitò i corpi delle fanciulle con corse, lotte e lanci del disco e del giavelotto, in modo che da un lato i loro figli, ricevendo fin da principio una radice robusta in corpi robusti, crescessero meglio, e dall'altro esse, sopportando con vigore i parti, lottassero decorosamente e facilmente contro le doglie (Lyc.14.3).

Τίττειν ἄνδρας, era questo il compito delle donne, 'ricettacolo del seme'²⁰ di un uomo che non conoscevano²¹. Se la donna altro non era che uno strumento perché – mi chiedo – una donna morta di parto avrebbe dovuto avere una incisione sulla tomba pari a quella dell'uomo morto in battaglia? Alla luce di quanto detto propongo di accogliere la proposta di Dillon πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων, accogliendo la lezione dei codd. e traducendo:

tranne un uomo morto in guerra e una donna (morta) tra quelle che avevano dignità sacerdotale.

A sostegno della sua ipotesi Dillon²² cita un passo di Pausania IV 17 nel quale si narra che durante la

¹⁹ DILLON, 2007, 149-165.

²⁰ Plu., *Lib. educ.* 1D.

²¹ Plu., Lyc. 15.4-15.

²² Pausania riferisce l'aneddoto senza fare riferimento all'onore che sarebbe stato attribuito alla sacerdotessa.

guerra messenica Aristomene e i suoi assalirono ad Egila il santuario sacro a Demetra dove le donne stavano celebrando una festa in onore della dea. Le donne, non senza l'aiuto della dea, si difesero con coraggio usando coltelli e spiedi. Aristomene fu catturato e fatto prigioniero. Tuttavia quella stessa notte Aristomene, liberandosi dai lacci, fuggì e Archidamia – era questo il nome della sacerdotessa – fu accusata di averlo lasciato andare non per danaro ma per amore. La citazione della dea permette di ricordare che alla fine del lutto, che durava 11 giorni, si sacrificava a Demetra onorata come dea dei morti e la spiegazione di tale culto è offerta da Plutarco in *de facie* 943B:

Quanto alla morte che incontriamo, una riduce l'uomo da tre a due <anima e intelligenza>, l'altra a una <intelligenza> da due, e l'una avviene sulla terra ed è affare di Demetra (...) anticamente gli Ateniesi chiamavano Demetrei i morti (...). Questa (dea terrestre) scioglie l'anima dal corpo rapidamente e con violenza (trad. Donini).

Demetra sembra, dunque, rappresentare il ponte tra il mondo dei vivi e quello dei morti, tra il corpo e l'anima, tra la donna e la vedova. Il dodicesimo giorno era il momento in cui il pianto, il dolore finiva di essere pubblico per interiorizzarsi, mentre Demetra ctonia affidava l'anima liberata dal corpo a Persefone e agli inferi.

BIBLIOGRAFIA

- AMYOT, J.M.J.
 - (a cura di), *Plutarque. Les Vies des hommes illustres grecs et romains*, Paris, 1559.
- ASHERI, D. & CORCELLA, A..
 - (a cura di), *Erodoto. Le Storie, Libro IX. La battaglia di Platea*. Traduzione di A. FRASCHETTI, Milano, 2006.
- BRYAN, A. & SOLANUS, M.,
 - *Plutarchus. Vitae*, Londinii, 1723-1729.
- DILLON, M.,
 - "Were Spartan Women who died in Childbirth honoured with grave Inscriptions?", *Hermes*, 135 (2007) 149-165.
- FLACELIÈRE, R., CHAMBRY, E. & JUNEUX, M.,
 - (a cura di), *Plutarque Vies I. Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*, Paris, 1957.
- HUTTEN, J.G.,
 - (a cura di), *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia*, Tubingae, 1791.
- LINDSKONG, C. ET ZIEGLER, K.,
 - (a cura di), *Plutarchi Vitae Parallelae* (V.3.2), Leipzig, 1973.
- LORAUX, N.,
 - "Le lit, la guerre", *L'Homme*, 21 (1981) 37-67.
- LUCCHESI, M.,
 - "The First Editions of Plutarch's Works and Translations by Th. Norton", in XENOPHONTOS, S. & OIKONOMOPOULOU, K. (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, 2019, 436-457.
- MISSONI, R.,
 - "Idealità e prassi degli spartani circa i caduti in guerra", *Decima Miscellanea Greca e Romana*, X (1986) 62-81.
- NORTH, T.
 - (a cura di), *Plutarch. Lives of the Nobles Grecians and Romans*, London, 1579.

- LUPI, M.,
- *L'ordine delle generazioni: classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari, 2000.
- MACDOWELL, D.M.,
- *Spartan Law*, Edinburgh, 1986.
- MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,
- (a cura di), *Plutarco. Le Vite di Licurgo e Numa*, Torino, 2010.
- NAFISSI, M.,
- *La nascita del Kosmos: studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli, 1991.
- OGDEN, D.,
- *Aristomenes of Messene. Legends of Sparta's Nemesis*, Swansea, 2004.
- REISKE, J.J.,
- (a cura di), *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia opera graece et latine*, Lipsiae, 1774-1782.
- SANTANIELLO, C.,
- (a cura di), *Plutarco. Detti dei Lacedemoni*, Napoli, 1995.
- SOKOLOWSKI, F.,
- *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
- TALAMO, C.,
- *Mileto: aspetti della città arcaica e del contesto ionico*, Roma, 2004.
- TAZELAAR, C.M.,
- "Παῖδες καὶ Ἐφηβοί. Some notes on the Spartan Stages of youth", *Mnemosyne*, XX (1967) 127-153.
- VAN DER BOER, W.,
- *Laconian Studies*, Amsterdam, 1954.
- WALLANCE, M.B.,
- "Notes on the early Greek grave epigrams", *Phoenix*, 24 (1970) 95-105.

NOTES & VARIA

NECROLOGICA

1. Professor Philip A. Stadter (November 29, 1936 – February 11, 2021). *In memoriam.*

As Plutarch says in the opening of his biography of Nicias, in order to avoid the appearance of carelessness, it is important to cover even well-known details like those of the impressive scholarly career of Philip A. Stadter. Born in Cleveland, Ohio (USA) in 1936, he received his B.A. from Princeton in 1958, and his M.A. and Ph.D. from Harvard (1959 and 1963, respectively). While still a student, he was awarded the Woodrow Wilson Fellowship (1958-59), and a Fulbright Fellowship to Rome, Italy (1960-61). He joined the faculty at the University of North Carolina at Chapel Hill in 1962 as an Instructor, receiving promotions to Assistant Professor (1964), Associate Professor (1967), Professor (1971), and Emeritus Professor (2003). He was awarded a series of distinguished fellowships, including a Guggenheim Fellowship (Florence Italy, 1967-78), a National Endowment for the Humanities Senior Fellowship (Cambridge, MA, 1974-75), an American Council of Learned Societies Fellowship (Oxford, England, 1982-83), and a National Humanities Center Fellowship (1989-90).

At Chapel Hill, he directed six dissertations in the last fifteen years and served as Chairman of the Department of Classics (1976-86). He was appointed Professor of

Comparative Literature at UNC (1991) and held the Eugene H. Falk Professorship in the Humanities (1991-2003). He also served as President of the UNC-CH Chapter of the American Association of University Professors (1979-80), as Director of the Lilly Teaching Fellow Program (1990-93), and on the Board of Governors of the University of North Carolina Press (1989-92).

He also served as Assistant Director (1969, 1971) and Director (1980) of the Vergilian Society Summer School at Cumae, as well as on the Managing Committees for the Southeastern Institute for Medieval and Renaissance Studies (1972-74) and the Intercollegiate Center for Classical Studies in Rome (1979-83). He held the offices of Secretary (1964-67) and then President (1968-69) in the North Carolina Classical Association, Vice-President (North Carolina) in the Classical Association of the Middle West and South (1966-72) and has been a Director (1977-80) and member of the Publications Committee (1996-99) of the American Philological Association. He was editor of the *American Journal of Philology* and *Greek, Roman and Byzantine Studies* and served on the editorial boards of the *American Journal of Philology*, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, and *Histos*.

He was an astonishingly insightful and productive scholar, but he was also a good friend to everyone in the

International Plutarch Society and I now write about him as a person, Plutarchan-style. Like everyone who was lucky enough to know Philip, I was not only extremely fond of him but inspired by him to be a better person as well as a better scholar. In this he embodied many of the qualities that we love in our Chaeronean, including the desire to lead by example. Philip had astonishing energy. I have seen him sprint straight up steps in Idaho (at altitude) to inspect a roadside monument; I have seen him skip down the street in Cadiz to show us he could still do so; I have seen him charge through Plaka to connect with other friends taking a wrong turn. He was a generous host whose hospitality I tried to emulate when hosting the recent north American section at a backyard bbq. He was interested in new things and would have been the first to embrace the idea of a virtual conference that let us at least see and hear one another. And he was a great, great friend to young students.

I share here some words from Brad Buszard whose dissertation Philip directed: "Philip Stadter was a great intellect, an industrious scholar, and a seminal figure in our field, accomplishments that we all acknowledge and cherish. But the very great impact he had on me personally was not a product of his acumen or his energy. When I think back, I recall most his generosity, his humility, and the warmth of his spirit. I was drawn to study Plutarch because of what Philip saw in Plutarch, his humanity and humor as well as his insight and literary brilliance, attributes which Philip himself possessed in abundance.

Among my fondest memories of him are the "Plutarch and beer" meetings that he, Jeff Beneker, and I used to have in Chapel Hill. "Meetings" is really the wrong word, conjuring up ideas of obligation and drudgery. These sessions were pure joy. Jeff and I were completing our dissertations at the same time, and every week or so Philip would take us across campus to Franklin Street for a beer and conversation. The talks ranged widely and were as likely to be as much about our own lives and goals as they were about work. For Philip, a humanist in the best sense, his personal life and work were not compartmentalized, they were essential components of a complete life. Through his example he taught me to approach my life in the same way."

I myself met Philip at a CAMWS meeting when I was still in graduate school. Here are some of my favorite memories.

Philip was famous for what was known to us Plutarchans as "Spantalian" and he was often enlisted to translate for Plutarchans abroad. When asked what language he and Lucia spoke at home with the children, he said "We talk to them in English and yell at them in Italian".

Philip was obsessed with maps, ancient and modern, and could be quite controlling about directions. One evening he, Chris Pelling, and I took a taxi to dine with Ewen Bowie and Lucia Athanassaki in Athens. After some time spent meandering, Philip who was riding in front burst out "This is not the way!" The driver shrugged, kept meandering, and we ultimately found Ewen in the street

looking for us, torch in hand, and had a lovely evening. Our hosts called us a taxi to take us back and about three minutes into the drive we realized that it was the same driver. It took all our self-control not to dissolve into laughter on the spot.

And finally, I had the privilege of dining with Philip and Lucia in their flat in Oxford one of the times he was in residence there. At my request, Lucia was teaching me how to make risotto and chicken breasts. Philip was the sous-chef or assistant, and it was hilarious to see him being sternly admonished by her as he tried to see how the chicken was doing, or (*horribile dictu*) pretended like he was going to add some broth.

He was as kind, friendly, funny, and supportive a friend as he was an influential and highly respected scholar. His depth and breadth of knowledge were equaled only by his profound generosity—of his time, his advice, his expertise, his benevolent company. Most particularly among the scholarly community, we Plutarchans miss him very much. *Ave atque vale*.

FRANCES B. TITCHENER
Utah State University, Logan
frances.titchener@usu.edu

2. Fallecimiento del Profesor de la Universidad de Zaragoza Dr. Carlos Schrader García (22 de septiembre de 1950 - 8 de octubre de 2021). *In memoriam*.

El pasado 8 de octubre falleció el Dr. Carlos Schrader, Catedrático de Filología Griega de la Universidad de Zaragoza, querido maestro y amigo. El destino había decidido, en su persona,

acelerar el curso del tiempo y, en pocos días, pasamos de celebrar un merecido y entrañable homenaje, el viernes 17 de septiembre, a recibir el mazazo de su inesperado fallecimiento, hecho luctuoso que nos reunió en torno a él, por última vez, en la mañana del 10 de octubre para tributarle nuestro afecto en su despedida. Acababa de cumplir 71 años el día 22 de septiembre e inauguraba un nuevo tiempo para el descanso tras su recién estrenada jubilación.

Precisamente, esta conjunción temporal indeseada ha hecho que, poco ha, hubiera tiempo de glosar ya sus méritos, en los que quedó indeleble su impronta y criterio: el convencimiento de que debía seleccionar las tareas que consideraba que más aportaban al avance del progreso científico. Así, su acertada intuición se hizo pronto evidente en una brillante Tesis Doctoral (publicada como *La Paz de Calias. Testimonios e interpretación*, Barcelona: BIEH, 1976), dirigida por el Profesor José Alsina, Catedrático de Griego en la Universidad de Barcelona, a la que se había trasladado para completar el segundo Ciclo de Filología Clásica y en la que obtuvo, además, el Premio Nacional Fin de Carrera de la XXXI promoción. Tras la brillante obtención del Grado de Doctor, ingresó en la Universidad de Zaragoza, comenzando en noviembre de 1972, en el entonces Colegio Universitario de Logroño, integrado en nuestra Universidad, en el que permaneció hasta octubre de 1979, año en el que se trasladó a la Facultad de Filosofía y Letras, tras la obtención de la plaza de Profesor Adjunto.

En la Universidad de Zaragoza permaneció hasta su reciente jubilación y, en ella, acreditó su brillante capacidad como profesor universitario. En primer lugar, con una aportación decisiva a la implantación, en 1988, de la entonces Licenciatura en Filología Clásica (hoy Grado de Estudios Clásicos). Esta tarea comenzaría siendo, para él, casi titánica, pues, desde 1983, había quedado como único profesor del Área de Griego; en el momento de su jubilación habíamos alcanzado la cifra de cinco profesores, todos permanentes, tras haber disfrutado de su magisterio en la dirección de nuestras respectivas Tesis de Doctorado. Un tercer eje de crecimiento de la sección fue, no cabe duda, la consolidación del citado equipo de investigación que, desde 1992 —hasta prácticamente su jubilación— elaboró una serie completa de concordancias, publicadas en Hildesheim por la alemana editorial Olms, a partir de las obras de los historiadores de los siglos V y IV: sobre Heródoto (*Concordantia Herodotea*, 1996), Tucídides (*Concordantia Thucydidea*, 1999) y de Jenofonte, en colaboración con sus colegas Vela y Ramón: *Xenophontis operum Concordantiae: I. Hellenica; II. Anabasis; III. Cyrupaedia; V. Opuscula*, 2002-2008.

En todo caso, si de un trabajo se sentía plenamente satisfecho era, sin duda, de la traducción de Heródoto, en cinco volúmenes (Madrid, Gredos, 1977-1989), edición canónica en español de la que generaciones de lectores siguen disfrutando, tanto de su lectura como de la inestimable ayuda de sus brillantes anotaciones, lecciones del saber.

Pero, dado el marco en el que va a aparecer esta nota, redactada desde la

tristeza y la añoranza, no podemos, ni queremos, olvidarnos de su pertenencia y participación en las actividades de la Sociedad Española de Plutarquistas (sección de la IPS). Así, corría el año 1996 cuando, animado por el entusiasmo del Dr. Vicente Ramón, quien, precisamente, se había doctorado, pocos años antes, con un estudio sobre el *bios* plutarqueo, dirigió la celebración en nuestra universidad del V Simposio Español sobre Plutarco —que próximamente alcanzará ya la XIV edición—, en unas recordadas y calurosas fechas, del 20 a 22 de junio de 1996. La evocación de aquellas jornadas entrañables engrandece su figura y su absoluta capacidad para la dirección y organización, unánimemente reconocidas. Pero ese encuentro nos brindó también la oportunidad de conocer y de trabar una amistad duradera con ilustres representantes de los estudios plutarqueos, de fuera y de dentro de nuestras fronteras. Otros inauguramos una línea de trabajo, entonces desconocida, a la que íbamos a dedicar no poca atención. En definitiva, su rigor y capacidad de trabajo hicieron que, sólo un año después, en 1997, vieran la luz las Actas del citado Simposio (publicadas, en Zaragoza, con el título de *Plutarco y la Historia*).

Como cierre a este sentido recuerdo, queremos acabar en *Ringkomposition*, figura que tantas veces compartimos con amigable complicidad, y lo haremos rememorando el merecido homenaje al principio citado. Porque, si en algo brilló Carlos Schrader, fue en su vocación hacia el magisterio universitario, que fue tan glosado como elogiado durante aquella imborrable jornada por quienes

intervinieron en su homenaje postrero, casi una despedida de todos los que le apreciábamos tanto como le admirábamos, familiares y amigos. Alumnos de más de treinta promociones, cargados de una inquebrantable vocación, dan fe de la dolorosa pérdida de un docente excepcional y de un filólogo repleto de saber. Sirvan, como despedida y reconocimiento, las palabras que el licio Glauco dirige a Dio-

medes (*Il.* 6.145-149), las últimas que, en persona, pude expresarle y que siempre me evocarán su recuerdo:

οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη.

JOSÉ VELA TEJADA
Universidad de Zaragoza
jvela@unizar.es

BOOK REVIEWS

FABIO TANGA, *Plutarco: La virtù delle donne (Mulierum virtutes)*, Introduzione, testo critico, traduzione italiana e note di commento a cura di Fabio Tanga, Leiden/Boston: Brill, 2019, LXXIX + 269 pp. ("Brill's Plutarch Studies" 3) [ISSN: 26666-0199; ISBN: HB: 978-90-04-40803-6; eBook: 978-90-04-40975-0]

Aprire la nuova serie "Brill's Plutarch Text Editions", nell'ambito della prestigiosa collana "Brill's Plutarch Studies", edita da F.L. Roig Lanzillotta e D. Ferreira Leão, il volume a cura di Fabio Tanga (Università degli Studi di Salerno), che propone una nuova edizione critica, con traduzione e note di commento all'opuscolo dei *Moralia* plutarchei intitolato *Mulierum virtutes*, opera di tematica femminile ad impostazione filosofico-paradigmatica e di sviluppo a carattere storico-antiquario.

Dopo le datate edizioni a cura di Babbitt per la "The Loeb Classical Library" e a cura di Nachstädt per la "Bibliotheca Teubneriana", dopo la più recente ad opera di Boulogne per le edizioni "Les Belles Lettres" e in seguito all'imprescindibile commento "Plutarch's Historical Methods: An analysis of the Mulierum Virtutes" di Stadter, lo studioso della scuola di Salerno affronta tutte le questioni inerenti all'opuscolo sotto il profilo storico, filosofico, filologico e letterario.

In un'ampia ed accurata introduzione, l'autore si sofferma sui presupposti, i mo-

delli, l'inquadramento storico-letterario, la struttura, i temi filosofici e religiosi, l'attribuzione e la fortuna europea del *Mulierum virtutes*. A seguire, quale frutto di una riflessione integrale sull'opuscolo, si ritrovano dei capitoli consacrati alla tradizione manoscritta, allo stile dell'opera, all'approccio di Plutarco nei confronti del mondo femminile e al rapporto con gli *Strategemata* di Polieno. Poi il testo critico, con apparato filologico e dei *loci similes*, accompagnato alla traduzione italiana a fronte, è corredato da note di commento di natura filologica, storica, filosofica e letteraria, e a conclusione del volume, vi è una bibliografia finale suddivisa in sottosezioni e completata da un *index verborum ad mulierum virtutem relatorum*.

L'autore, sottoposti a vaglio autoptico tutti i testimoni della tradizione manoscritta ed indagando tutti gli esemplari delle edizioni a stampa ed i *marginalia* contenuti nei postillati, propone un testo critico equilibrato, adottando scelte all'impronta di un moderato conservatorismo, certamente lungi dalla *libido coniectandi*, e giungendo in alcuni casi a rettificare l'attribuzione di varianti testuali, in altri a restituire la corretta paternità o valorizzare congetture di eruditi umanisti e rinascimentali, conferendo il giusto rilievo alla testimonianza di tradizione indiretta dell'*Anonymus de incredibilibus* ed ipotizzando uno *stemma codicum* molto

utile agli studiosi della tradizione testuale dei *Moralia* plutarchei.

Oltre a ritenere molto probabile la genuinità della titolazione tardo-antica *Περὶ ἀρετῆς γυναικῶν*, fondandosi sulle risultanze di un interessante confronto con la testimonianza di un passo degli *Excerpta Vaticana*, lo studioso invita a riconsiderare come un procedimento *in fieri* le vicissitudini strutturali dell'opuscolo, che presentano una struttura bipartita nelle intenzioni di Plutarco, ma di fatto provvista di una cerniera di transizione che porterebbe ad ipotizzare successivi interventi di rielaborazione strutturale.

Delineate le prerogative linguistiche e stilistiche dell'opera, l'autore passa a valutarla in seno alla produzione complessiva plutarchea, con particolare riferimento agli opuscoli afferenti alla cosiddetta 'macrotecnica femminile', restituendo un Plutarco né misogino, né femminista, ma con una posizione intermedia che, sulla scorta della riflessione platonica, riconosce una virtù che si può ben estrinsecare nelle condotte di personaggi femminili, apprezzabili non soltanto in funzione di coraggio o decoro, di supplenza alla figura maschile o del dominio in vicissitudini familiari, ma anche per astuzia nel dipanare intrecci politici e strategici o saggezza delle relazioni sociali, rigettando *a priori* la natura di eccezionalità della suddetta virtù, da ricondurre quindi a circostanze anche di stretta normalità.

A proposito, poi, del rapporto con gli *Strategemata* di Polieno, dopo aver esposto lo *status quaestionis*, lo studioso non solo indica uno spaccato costituito da aneddoti del retore macedone direttamente dipendenti da alcune storie del *Mulierum virtutes*, ed altri variati con reminiscenze personali e mutuati

da fonti intermedie, quali forse potevano essere cataloghi di vario genere circolanti all'epoca dei due autori, ma identifica anche un differente approccio metodologico-compilativo alle fonti ed un'organizzazione differente del materiale narrativo ascrivibile forse alla finalità differente, rispettivamente pratico-strategica e storico-filosofica, dei due trattati in questione.

Il testo critico allestito da F. Tanga si rivela chiaro per il lettore, disponendo al margine sinistro una parafrasi che, pur discostandosi leggermente e solo per motivi meramente tipografici da quella dell'edizione canonica dei *Moralia* pubblicata a Francoforte nel 1599, come per tradizione, ne mantiene dei segnali di richiamo alla prima riga del paragrafo. Al margine destro, le cinque aiutano a leggere non solo le indicazioni relative all'apparato dei *loci similes*, ma anche l'apparato filologico positivo predisposto dall'autore, mentre per quanto concerne lo iato, si mantiene un approccio equilibrato che descrive una terza via tra un eccesso di normativismo dedito alla eliminazione sistematica del secolo scorso e superando con criterio la riproposizione di iati comunemente traditi dai manoscritti.

La traduzione italiana, costantemente fedele all'intelaiatura sintattica e alle intenzioni semantiche del testo greco e rifuggendo da interpretazioni ardite o approssimazioni e scegliendo soluzioni di concretezza, risulta di qualità, traendo sicuramente beneficio dall'esame delle traduzioni dell'opuscolo già approntate da filologi e studiosi di varia nazionalità e formazione appartenenti al passato più o meno recente.

A completamento del lavoro, F. Tanga pre-dispone un'imponente mole di note che contribuisce ad un significativo aggiornamento

ed avanzamento degli studi sull'opuscolo. In particolare, le note di commento di natura letteraria ricreano un'interconnessione continua con gli argomenti dei restanti opuscoli dei *Moralia* anche tramite l'identificazione dei temi ricorrenti e dei *clusters* plutarchei e determinando un continuo e proficuo dialogo con la fortuna europea dell'opuscolo, mentre le note filologiche argomentano in maniera puntuale le scelte testuali dell'autore con richiamo circostanziato all'opera e alle scelte di editori e traduttori. Le note di commento storico suggeriscono alcune riletture e forniscono aggiornamenti bibliografici di passi già analizzati per un opuscolo di non irrilevante interesse storico e storiografico, mentre altre note pongono all'attenzione temi filosofici e religiosi di rilievo.

Chiude il volume un'appendice contenente i nomi riferiti alla virtù femminile: in un contesto di determinazione dell'ἀρετή delle donne nella sua unicità e nelle sue sfumature nell'ambito di aneddoti, personaggi ed epoche differenti, essa risulta quanto mai utile al lettore.

A seguire, si ritrova la bibliografia finale, divisa in sottosezioni, contenente una interessante selezione di studi sull'opera di Plutarco, che distingue edizioni e traduzioni di *Vite* e *Moralia* dal resto degli studi plutarchei e non.

Per rigore metodologico e profondità di indagine filologica ed antropologica, il volume di Fabio Tanga risulta pregevole e porta un contributo significativo allo studio del *Mulierum virtutes*, dei *Moralia* e della figura di Plutarco, fornendo un prezioso strumento di lavoro anche per gli specialisti del settore della letteratura greca di età imperiale, degli storici, dei filosofi, e dei cultori di *Gender Studies* intenti a studiare un'opera già in pas-

sato classificata come fondamentale per la storia delle donne in Occidente.

PIA DE SIMONE
Universität Trier
desimone@uni-trier.de
Università Cattolica di Milano
pia.desimone@unicatt.it

M. CARRILLO RODRÍGUEZ, *Muerte y Ritual Funerario en las Vidas Griegas de Plutarco*. Libros Pórtico 2019, 101 pp. ("Suplementa Plutarchea" 2) [ISBN: 978-84-7956-193-2].

Si Homero era la enciclopedia de los griegos del pasado, Plutarco bien podría ser considerado la enciclopedia de los modernos que todavía nos empeñamos en conocer a fondo el pasado de griegos (y romanos). En su más que prolífica producción encontramos noticias de toda suerte de interés para el conocimiento de la Antigüedad, amenizadas por una prosa no siempre fácil, si bien pulcra y rica en detalles. De ahí que más allá del tema primordial que aborden los títulos de sus obras, e incluso más allá de las convenciones poéticas en las que estas puedan inscribirse y reconocerse, la lectura de Plutarco derroche sin merma una profusión de jugosos bocados de la Antigüedad siempre apetecibles, como una especie de cuerno de Amaltea dispuesto a regalarnos con su abundancia.

El libro de Miriam Carrillo Rodríguez (MCR, en adelante) tiene, justamente, la inteligencia de haber sabido perseguir, en una escrupulosa arqueología textual de las vidas griegas de Plutarco, los ritos funerarios de los que estas ofrecen un testimonio variado, plausible y coherente con el propósito biográfico del escritor. Si bien, como señala la propia autora, las honras póstumas constituyen un multiforme *topos* narrativo de los diferentes finales de los relatos biográficos plutarqueos,

con todo, el interés por las mismas no se agota en su valor meramente literario, caracteriológico y/o ético-moral, sino que, en el ameno estudio de MCR, se amplía, además, al histórico-arqueológico y cultural¹.

El orden de los capítulos de los que se compone este estudio tiene la virtud de atender a un principio lógico y clarificador: sigue en buena manera la práctica procedimental de los ritos funerarios mismos, a los que se añaden dos capítulos finales estrechamente relacionados con su regulación: el uno, dedicado a la privación de sepultura (*ataphia*) como quebranto de las leyes y costumbres piadosas; el otro, dedicado a la legislación funeraria accesible, sobre todo la relacionada con Solón. El libro de MCR se cierra con unas sucintas conclusiones, un apartado bibliográfico básico actualizado, y, lo que es especialmente de agradecer, un índice de autores y pasajes citados de la Antigüedad.

El primer capítulo versa, pues, sobre la recuperación y repatriación de los cadáveres, sobre todo de los caídos en batalla, pero también de los antepasados ilustres muertos fuera de la tierra patria. Se examinan, así, pasajes no por conocidos menos sorprendentes o interesantes, que dan testimonio de costumbres locales o de anécdotas elocuentes de llamativas prácticas funerarias, como la del ungüento en miel de los reyes espartanos para la preservación del cadáver repatriado (pp. 12-13), o la de la renuncia a la gloria de la victoria cuando se ha de solicitar permiso para dar sepultura

a los caídos en batalla (pp. 15-18).

El segundo capítulo está dedicado a los preámbulos (*próthesis*) del ritual funerario, *i.e.* al cuidado y vestido del cuerpo de los difuntos, cuyos detalles pueden verse fielmente resumidos en las páginas 21-24. El mérito de este capítulo estriba en el valor de la selección de pasajes, de desigual tenor testimonial respecto al detalle ritual, pero de extraordinario valor informativo, no sólo respecto a los personajes biografiados sino también de otros personajes aledaños que Plutarco, en su irreducible grafomanía, inserta en las biografías, y, cómo no, en los ritos funerarios, de los primeros. A quien realiza esta reseña le han interesado especialmente los detalles señalados por MCR de la vida y la muerte de mujeres, insertadas por Plutarco en las vidas de los hombres ilustres, y encargadas, como sabemos, de funciones esenciales en los ritos fúnebres.

El capítulo tercero tiene que ver con la procesión, enterramiento y honras *post mortem*. Los pasajes seleccionados son también variados y en extremo llamativos. La autora comenta estos pasajes de modo sintético pero los relaciona con otros de similar tenor tanto en Plutarco como en otros autores de la Antigüedad, con los que contrasta la información plutarquea. La singularidad de cada pasaje es expresiva de la variedad de formas que podían desprenderse de las prácticas funerarias conocidas, así como, sobre todo, del extraordinario valor de la me-

¹ Respecto al valor literario, destacaremos apenas dos títulos de referencia relativamente recientes: CHRISTOPHER B.C. PELLING, "Is Death the End? Closure in Plutarch's *Lives*", in C.B.C. PELLING (ed.), *Plutarch and History: Eighteen Studies*, Duckworth, 2002, pp. 365-386 y CRAIG COOPER, "Death and Other Kinds of Closure", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, John Wiley & Sons, 2014, pp. 391-403.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Plutarco, en parte llevadas por Orígenes a Cesarea¹. Y por lo que se refiere a la *Vida* de Plutarco es difícil no admitir que la renuncia a escribir los grandes hechos de Constantino (*Vit. Const.* 1.11.1) no esté imitando la de Plutarco en relación con las grandes empresas de Alejandro (*Alex.* 1.2). Si éste (el moralista) lo hace para centrar nuestra atención en los pequeños rasgos físicos y espirituales que evidencian el carácter de su héroe (ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ... ἔμφασιν τοῦ ἥθους ἐποίησε...) asimilando su quehacer literario al de la pintura (ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι... *Alex.* 1.3), aquél no quiere que su público desvíe la atención de las actitudes y esfuerzos de Constantino en relación con la obra de Dios (αἰσχυνοίμην γὰρ ἂν ἐμαντόν, εἰ μὴ τὰ κατὰ δύναμιν, κἂν **σμικρὰ** ἢ ταῦτα καὶ εὐτελεῖ, τῷ πάντας ἡμᾶς δι' ὑπερβολὴν εὐλαβείας θεοῦ τετιμηκότι συμβαλοῦμαι, *Vit. Const.* 1.10.1) y lo mismo que Plutarco busca dibujar (εἰδοποιεῖν) así la vida de cada personaje, Eusebio también concibe como una pintura su obra literaria (ἀναγκαῖον μιμήσει τῆς θνητῆς **σκιαγραφίας**) para ofrecer un retrato verbal del amado de Dios (τὴν διὰ λόγων εἰκόνα τῇ τοῦ θεοφιλοῦς ἀναθεῖναι μνήμῃ, *Vit. Const.* 1.10.1).

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

sólo concede cierta posibilidad plutarquea a las borracheras de Alejandro y a su dolor por la muerte de Hefestión (τὰ παιδικὰ² πενθοῦντι); pero en ambos casos atribuye la coincidencia no a una lectura de Plutarco, sino a que son lugares comunes en la tradición retórica del Macedonio (p.188)³.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AURELIO PÉREZ-JIMÉNEZ

Universidad de Málaga
aurelioperez@uma.es

orcid.org/0000-0002-9743-3042

T. S. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (Eds.), *The dynamics of intertextuality in Plutarch*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 664 pp. (Brill's Plutarch Studies 5) [ISSN: 26666-0199; ISBN: 978-90-04-42170-7 (Hardback); 978-90-04-42786-0 (E-Book)].

O 5º Volume da série *Brill's Plutarch Studies* colige uma selecção de trinta e seis trabalhos apresentados no XIº Congresso da International Plutarch Society, dedicado ao tema da intertextualidade no *corpus plutarcheum*. Repartidos por seis partes (1. Defining Intertextuality in Plutarch; 2. Intertextuality at Work; 3. Intratextuality and the Plutarchan Corpus; 4. Through the Lens of Interdiscursivity; 5. Intergenericity: Plutarch's Works at the Crossroads; 6. Beyond Text: Plutarch and Intermateriality), os estudos apresentam diversas abordagens que procuram corresponder, sobretudo, a dois objectivos: por um lado, compreender-se como dois textos se relacionam entre si, tanto na escrita como na oralidade, e, por outro, analisar o encontro entre o texto e o leitor. Como M. Vamvouri define na Introdução, este Volume ao abordar as técnicas de composição de Plutarco não se restringe ao tema da dinâmica intertextual, mas reflecte sobre outros temas como a interdiscursividade, a intergenerecidade ou a intermaterialidade, reforçando a perspectiva de diálogo, inter e intra, da narrativa de Plutarco, que espelha a erudição, o método e as fontes da sua escrita e da própria recepção. Assim, compete ao leitor o árduo labor de interpretar um palimpsesto literário complexo e sedutor, capaz de convocar, directa ou indirectamente, outros textos.

Na Parte 1, os estudos de C. Pelling, A. V. Zadorojnyi e G. D'Ippolito enquadram,

sob diversas perspectivas, o tema da intertextualidade em Plutarco. C. Pelling define o efeito do triângulo autor-leitor-tema, salientando não só que é preciso saber o que o leitor lê e se é o texto ou o tema que se repete na dinâmica narrativa, como também junta a esse triângulo o papel do carácter-percepção; a partir do *Amatorius*, identifica marcas platónicas e aristofânicas, num diálogo textual complexo que permite várias leituras. A. V. Zadorojnyi, por sua vez, reflecte sobre a intertextualidade oral a partir de ocorrências de φωνή/φωναί, que lhe permite constatar que não está apenas associado a citações poéticas ou a histórias anedóticas, mas a partes do texto com elevado valor moral, enquanto manifestação de um pré-texto. G. D'Ippolito dedica-se às formas e funções da intratextualidade, seguindo dois modelos: o horizontal (ou sintagmático), mais voltado para aspectos estruturais, como a *synkrisis*, e o vertical (ou paradigmático), que inclui elementos temáticos, caracteres e *exempla*; além da identificação de estruturas de sentido e de temas (religião, poesia, amor ou música), a intratextualidade auxilia a ordenar a cronologia de composição das obras e a sua autoria.

A Parte 2 reúne o maior número de estudos, dez no total. F. Brenk, com base no tratado *De Pythiae oraculis*, identifica as citações, directas e indirectas, e analisa a escolha dos autores, sobretudo do período clássico, que servem para conferir maior autoridade a assuntos sobre a sociedade, a vida e a morte; também salienta o papel das citações para o estudo da 'transformative intertextuality' (85) em Plutarco, a par de constituírem uma presença do passado, seja como paratexto, seja como hipertexto. Entre intertextualidade e recepção, o estudo de J. A. Fernández-Delgado tem o objectivo de demonstrar que Plutarco recorre à épica ho-

mérica (hipotexto) para reforçar a sua concepção de bom governante, detendo-se nos tratados políticos, por meio da identificação de temas e marcas homéricas, como os símiles ou blocos de versos-frases. M. Beck analisa a presença de Tucídides na biografia de Péricles, não só como fonte para a definição do carácter e da própria situação socio-política em Atenas, mas como se opera a intertextualidade na dinâmica biográfica. Num registo semelhante, O. Gengler analisa a presença de Xenofonte nas biografias espartanas, numa perspectiva intertextual e também intratextual, que lhe permite concluir que Plutarco assume grande autoridade pela forma como descreve, com uma leitura autónoma, a situação espartana e as suas várias alterações sociais. T. Duff, por sua vez, analisa os mecanismos da intertextualidade na biografia de Alcibiades, nomeadamente como o leitor, por meio de alusões a Sócrates ou à relação de um homem com um jovem, convoca o texto platónico para a interpretação, uma constatação que abre várias reflexões: seria o leitor capaz de identificar essas alusões ou a maioria ignoraria a dimensão intertextual? Para T. Duff, o leitor ideal de Plutarco teria essa capacidade. De seguida, o estudo de A. Worley aponta a forma como Plutarco recupera a figura de Cléon, um político demagógico com um estilo retórico próprio, nas biografias de Nícias e de T. Graco, estabelecendo a relação textual com o tratado pseudo-aristotélico *A constituição dos Atenienses*. Baseando-se nas biografias de Cleómenes, Emílio Paulo e Filopémen, E. Almagor analisa a intertextualidade com a historiografia de Políbio, uma fonte relevante para Plutarco, até pelo facto de os dois estarem entre dois mundos, o Grego e o Romano. Quanto a G. Roskam, identifica

e interpreta as várias dinâmicas intertextuais no tratado *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, não só as que estão directamente relacionadas com o tema, mas a própria tradição e a perspectiva de Plutarco face às questões filosóficas que são abordadas. No estudo de M. Nerdahl enfatiza-se a curiosidade de na biografia de Catão Censor, conhecido pela sua defesa dos valores tradicionais romanos e pela sua posição anti-helénica, Plutarco recorrer a preceitos platónicos para a configuração do carácter do biografado. Por fim, B. Buszard aborda a intertextualidade do episódio do assassinato de Remo no par *Theseus-Romulus*, um exemplo de como Plutarco adapta as fontes e obriga o leitor a uma releitura.

Os seis estudos que integram a Parte 3 dedicam-se sobretudo a questões de intratextualidade. S. Jacobs explora a forma como a narrativa biográfica é paradigmática em várias perspectivas, seguindo uma metodologia de verificação de conexões entre as biografias que reforçam os conceitos de ética e de liderança política. A. Pérez Jiménez, por sua vez, na linha da tese que defende a concepção unitária do par biográfico (prólogo, duas vidas e *synkrisis*), aponta, com bastante pormenor, vários exemplos de intratextualidade, sobretudo lexical, no par *Theseus-Romulus*. Confirmando o interesse de Plutarco pela poesia hesiódica, S. Amendola realça as alusões e referências no tratado *De sera numinis vindicta*, trazendo à análise intertextual os *scholia* de Proclo, bem como os fragmentos em que Plutarco comentaria os *Erga*. D. Leão, no seu estudo, reflecte sobre as várias referências directas e indirectas a Demétrio de Falero em Plutarco, que o usa muitas vezes como um paradigma de político pelo seu carácter, mas que é também uma

fonte para a narrativa plutarquiana. A partir das *Quaestiones convivales* e outras *Quaestiones*, M. Meeusen explora o efeito programático desses tratados, enquanto repositórios enciclopédicos, em jeito de miscelânea temática, com múltiplas referências e alusões que atestam a versatilidade intelectual e a visão plural da erudição para Plutarco. A fechar esta Parte, o estudo de P. Volpe Cacciatore analisa as relações textuais, filosóficas e temáticas entre os *Moralia*, em particular no tratado *Quaestiones convivales*, designando essas relações de ‘galateo intertextuale’ (303), mantendo Plutarco a sua intencionalidade pedagógica e moral.

A Parte 4 é composta por seis estudos que se concentram mais no tema da interdiscursividade. No seu estudo, C. Cooper interpreta a comparação entre a filosofia e a linguagem homoerótica, no tratado *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, além de estabelecer relação com textos de Platão e Xenofonte ou com outros tratados e biografias de Plutarco. P.A. Stadter valoriza, na sua reflexão, a sabedoria esópica em Plutarco, na linha das recomendações da retórica para o uso da fábula, como sucede no tratado *Septem sapientium convivium*, o que denota a tensão entre a filosofia mais erudita e a sabedoria popular. Quanto a A. Ruta, procura, numa análise intertextual, sustentar que Plutarco terá usado alguma obra paroemiográfica, tendo em conta a grande quantidade de expressões proverbiais que são usadas nas biografias. E. Simonetti, por sua vez, interpreta o uso que Plutarco faz do fr. 973 Nauck, atribuído a Eurípides, em dois diálogos délficos (399A e 432C), demonstrando como o mesmo texto é adaptado a contextos temáticos distintos, técnica a que recorre várias vezes na sua obra. Concentrando-se no tratado *De tuenda*

sanitate praecepta, F. Tanga realça o objectivo didáctico e social do tratado, bem como o facto de abordar vários temas (filosofia, literatura e medicina), com referência a outros textos e que dialoga com discursos de natureza diversa, características que obrigam o leitor a uma análise complexa e plural. Conclui-se esta Parte com o estudo de E. Plati que, a partir da *Comp. Cim. et Luc.* 2.7, examina as conotações metafóricas de *physis*, seja relacionada com o estado político ou com o sentido de justiça, seja pela sua dimensão anatómica, como surge em textos médicos da tradição hipocrática, o que exige uma interdiscursividade com textos de vários géneros literários.

Quanto à Parte 5, reúne sete trabalhos sobre o tema da intergenereidade em Plutarco. C. S. Chrysanthou começa por enfatizar a relação com outros textos e géneros no episódio entre Dario e o eunuco Tireu (*Alexander* 30), com recurso ao género do lamento, sendo objectivo de Plutarco realçar o carácter de Dario e de Alexandre, além de uma reflexão mais geral sobre a fragilidade da vida humana. Numa visão trágica da vida humana enquadra-se também o estudo de L. Fletcher, que explora a intertextualidade em Plutarco através da tragédia euripídiana e o par *Nicias-Crassus*, servindo a temática trágica para delinear o carácter e a individualidade dos biografados. A. Lefteratou junta ao intertexto trágico a dimensão épica na biografia de Pelópidas, de forma a verificar o impacto nos leitores, bem como o efeito de *metabole* como *peripateia*, em particular na parte final da vida do herói tebano. Ainda num registo semelhante, A.G. Karanasiou reflecte sobre a presença da tragédia grega, por meio de citações, na narrativa biográfica e filosófica de Plutarco, o que testemunha a relação entre géneros, mas também entre texto literário e teatralidade, o que leva o Autor a usar o termo

intermedialidade. De seguida, o estudo de K. Jazdzewska baseia-se na análise do tratado *Amatorius*, dedicado ao tema do amor, em forma de diálogo e mais ligado ao género dramático, mas que também se cruza com a poesia didáctica de Hesíodo e de Empédocles. A partir das biografias de Plutarco, F. Pordomingo identifica e analisa a presença do epigrama (sobretudo, votivos ou funerários) na narrativa, com uma função retórica, mas também funcional na definição do carácter. Por fim, T. Tsiampokalos, com base no tratado *Praecepta gerendae reipublicae* 801C-D e centrando-se no binómio literatura-retórica, relaciona os preceitos políticos com a valorização do efeito retórico, desempenhando a persuasão um papel decisivo na *politeia*.

Na última Parte deste Volume, os quatro estudos exploram o tema da intertextualidade. P. Davies procura interpretar a ‘intertextualidade espartana’ em Plutarco por meio da separação/relação entre a memória de uma antiga Esparta e a Esparta experienciada pelo próprio autor. Numa perspectiva filosófica e teológica, R. Hirsch-Luipold interpreta a citação do início do tratado *De defectum oraculorum* 410B, que lhe permite abordar o tema da sabedoria teológica em Plutarco, comparando a real experiência religiosa e a dimensão mais literária ou filosófica. Por sua vez, C. Giroux coloca a hipótese de a referência aos ossos de Teseu na biografia de Címon (cf. *Theseus* 36.2) ter sido influenciada pela narrativa de Heródoto (1.67-68), apesar das diferentes circunstâncias, mas que revelam um padrão na literatura grega sobre as histórias das ossadas de heróis. Encerra este volume o trabalho de C. Harker, que identifica em alguns textos de Plutarco as referência a tatuagens ou sinais/marcas, facto

que reforça a relação com o leitor e que é revelador da dinâmica social do texto, enquanto elemento cultural.

Em suma, este Volume oferece várias leituras do conceito de intertextualidade. Por isso, alguns estudos poderiam facilmente integrar uma parte temática diferente, mas esse facto não retira qualquer valor ao conjunto dos textos coligidos e até provoca um efeito curioso de intratextualidade pela forma como algumas temáticas se cruzam. Além disso, como é habitual na Brill, é de elogiar o rigor da edição, um mérito que deve ser atribuído aos Editores. Certamente que os leitores e estudiosos da obra de Plutarco recolherão muitos *hypomnemata* para reflexão e sentirão a necessidade de complementar a leitura de Plutarco com outros textos da Antiguidade.

JOAQUIM PINHEIRO

Universidade da Madeira

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

pinus@uma.pt

orcid.org/0000-0002-5425-9865

LUISA LESAGE GÁRRIGA, *Plutarch: On the Face Which Appears in the Orb of the Moon. Introduction, Edition, English Translation and Commentary to the Critical Edition*, Leiden-Boston: Brill 2021, IX+230 pp. (Brill's Plutarch Studies 7) [ISSN: 26666-0199; ISBN 978-90-04-45807-9 (hardback); 978-90-04-45808-6 (e-book)].

The scientific community must celebrate the [recent publication of this extraordinary book. I leave the valuation of the study to the reader's wise judgement, but, as far as I can appreciate, the book deserves a fully appreciative review, based on the reasons I synthetically outline here.

The structure of the book includes the following sections:

Abbreviations, pp. VII-IX; Introduction particularly suitable for the History of the Text of *De facie*, pp. 1-22; Editorial Criteria (about the manuscripts and the Critical Apparatus), pp. 25-26; Sigla (Conspectus Codicum, Editores, Commentatores), pp. 27-31; Edition and English Translation, pp. 32-111; Commentary to the Critical Edition, pp. 112-207. Finally, there are two Appendices (Discrepancies between the Manuscripts; Emmendations by the Manuscripts), Bibliography and Index Nominum et Locorum, pp. 209-230. I want to underline that, in my opinion, the book is written in a very good idiomatic style. Moreover, I see no relevant mistakes or typographical errors. Otherwise, all the book's issues are well done.

To be honest, from my point of view this study is, in absolute terms, the most solid and exhaustive contribution to a full perspective of the difficult treatise *De facie in orbe lunae* (*De facie* from here on). This is because of the coherent integration of all the sections that the essay consists of. Indeed, this work, part of the *Moralia* by Plutarch, has been the object of numerous and interesting historical and philological studies, which, despite their interest, have analysed *De facie* focussing on concrete aspects of the essay: the structure of the treatise, the scientific analysis of the condition of the Moon's disk, the philosophical-theological dimension (which exceeds the vision offered by theoretical sciences, i.e. in this essay metaphysics explain issues inaccessible to physics), the literary construction of the Sulla's Myth, and the problems related to the transmission of the text.

However, the contribution reviewed here offers cohesion to all the aspects mentioned in order to constitute an organic whole that so far did not exist among the different contributions of the scientific community.

Although the previous point is extremely important, I consider that the main, indisputable and original virtue of the present work lies in the meticulous study of the textual tradition, from its first versions to the most recent editions. Especially the fine analysis of the editions by the humanists should be emphasized as well as the careful attention to the two manuscripts that transmit the text of the treatise. Both features, very well combined, contribute to the solution of problems inherent to the traditional critical studies. On the one hand, we observe that the attribution, in modern editions, of corrections and interpretations to certain philologists is erroneous, and they should be attributed to their real authors. On the other hand, we establish that the conjecture and amendments to the text, frequent in textual criticism, are mostly unnecessary. Indeed, as opposed to hypercritical tendencies in the history of textual criticism (very incisive in editions of Plutarch too), Lesage Gárriga defends a healthily conservative standpoint, where the transmitted text is often genuine. This is how our current knowledge of Plutarch's literary language allows us, as the author intelligently does, to frequently keep the original reading of the transmitted text.

To conclude, the full revision the author carries out is meticulous and accurate: it is an exposition of the textual problems *ab ovo*, a serious defense of the humanists' work and a plausible defense of the transmitted

text as opposed to the critical interventions – excessive and frequently irrelevant – that modern editions have favoured. As a consequence, the result is clear: we have here an exhaustive critical edition and a commentary which, in the current history of studies on *De facie*, seem excellent to me.

I would like to congratulate Lesage Gárriga for this great contribution.

VICENTE M. RAMÓN PALERM

Universidad de Zaragoza

vmramon@unizar.es

orcid.org/0000-0001-5566-5753

BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES

AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2017

CHRYSANTHOS CHRYSANTHOU - SERENA CITRO - LUCY FLETCHER - FRANCESCA
GAUDIANO - ANNA GINESTÍ - LUISA LESAGE-GÁRRIGA - RENAN M. LIPAROTTI
- GIOVANNA PACE - VICENTE RAMÓN - FABIO TANGA - SILVIA VERGARA - ANA
VICENTE - PAOLA VOLPE

VOLUMES REVIEWED IN THIS SECTION

ABBREVIATIONS

- * *La (inter)textualidad en Plutarco* = M. Sanz Morales, R. González Delgado, M. Librán Moreno & J. Ureña Bracero (eds.), *La (inter)textualidad en Plutarco. Actas del XII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Cáceres, 8-10 de octubre de 2015)*, Cáceres-Coimbra, Universidad de Extremadura-Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- * *Immagini letterarie* = S. Amendola, G. Pace & P. Volpe Cacciatore (eds.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2017.
- * *Space, Time and Language* = A. Georgiadou, & K. Oikonomopoulou (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017.
- * *Platonismus und spätägyptische Religion* = M. Erler & M. A. Stadler (eds.), *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*. Berlin-Boston, De Gruyter, 2017.

C. ALCALDE-MARTÍN, «Plutarco, dos *Vidas*, tres oradores: Foción, Demóstenes y Démades»», *CFC (g)* 27 (2017) 133-146.
El interés que Plutarco concede a los tres oradores que constan, respectivamente, en la Vida de Foción y en la Vida de Demóstenes revela que el Queronense no tiene por objetivo esencial mostrar

la versatilidad de las aptitudes oratorias que los interesados puedan ofrecer, sino que, preferentemente, se sirve de la oratoria para caracterizar la personalidad y la capacidad de los oradores como estadistas. De este modo, un estudio pormenorizado, al compás de los pasajes pertinentes,

revela que Foción se corresponde con la idea de político-orador más querida a Plutarco (manifestada en sus Consejos Políticos), a saber: que la nobleza del biografiado, en sus palabras y en sus gestos, debe prevalecer sobre la eficacia de la persuasión retórica, formal; y asimismo el análisis demuestra que Demóstenes, pese al vigor de su técnica oratoria (habiendo vencido dificultades connaturales para la práctica oratoria), no manifestó una coherencia e integridad equiparables a las de Foción, por lo cual Demóstenes sería un atinado político-orador mas en escala inferior al bueno de Foción; en última instancia, Démades (cuya técnica oratoria Plutarco compara solamente con la que ofrece Demóstenes), pese a mostrar igualmente un desempeño formal y oratorio muy notable, es juzgado por Plutarco como el orador más endeble de los tres reseñados a vista de la inconsistencia reprochable que manifestó Démades en su actividad política. (V.R.)

C. ALCALDE-MARTÍN, «Espacio monumental y autopsia en las *Vidas Paralelas de Plutarco*», in *Space, Time and Language*, 307-315.

La verificación personal, que Plutarco traslada frecuentemente en sus Vidas, respecto del espacio monumental adecuado para contextualizar o perfilar la semblanza de un estadista (con particular incidencia en las estatuas, los santuarios y los sepulcros) no es un mero recurso para testimoniar los recuerdos de un pasado glorioso, sino que, por añadidura, posibilita conectar ese pasado con la vigencia del mismo en la realidad greco-romana de época imperial. (V.R.)

E. ALEXIOU, «Division in Greek culture: Cultural topoi in Plutarch's biographical practice», in *Space, Time and Language*, 229-236.

Alexiou suggests that in Plutarch's evaluation of his subjects' passions Greek culture is important but that, at times, he places emphasis on local character (in terms both of specific localities and of divergence between past and present) rather than general Greek character. He sees Plutarch as deploying certain stereotypical conceptions of particular places (e.g. Spartan simplicity) as 'cultural topoi' which he defines as 'repeated points which Plutarch uses like rhetorical topoi'. The article considers examples from Cimon, Lysander, Alkibiades and Agis-Kleomenes. Alexiou points to Plutarch's description, following Stesimbrotos of Thasos, of Cimon as having a Laconian character; to Lysander as a Spartan with strong contradictions in which Laconian education is significant but Lysander also has unSpartan characteristics of subservience to powerful men (contra Kallikratidas); Alkibiades as changeable but in ways different from his polis; and Agis and Kleomenes as models of past Laconian characteristics and exceptions to the decline in the Spartans' character by their own day. He concludes that Plutarch's cultural topoi complement his construction of polis-identity and cultural memory, and that shared features of past and present bring into relief an individual's character, distinguishing conditions of individuation and forms of collectivity. (L.F.)

E. ALMAGOR, «Greatness measured in time and space: The Agesilaus-Pompey», in *Space, Time and Language*, 147-157.

Las dimensiones espacial y temporal representan un papel de importancia estructural para explicar las vicisitudes que experimentan los personajes aquí consignados (Agesilao y Pompeyo). Estas dimensiones adoptan una relevancia tanto

moral como histórica al objeto de ilustrar la debilidad política de Grecia frente a Roma y de subrayar los hechos que determinaron el declive de Grecia; y ello resultaría prevención ejemplificadora, asimismo, de las eventuales amenazas que la grandeza del poder romano podría recibir. (V.R.)

M. ALOUMPI, «Shifting boundaries: Philotimia in democratic Athens and in Plutarch's Lives», in *Space, Time and Language*, 191-202.

This article focuses on the concept of *philotimia* in Plutarch and in democratic Athens, looking to Thucydides and Demosthenes for the concept in Athens. Aloumpi argues that there are key differences in the conceptual construction of this concept: for Plutarch *philotimia* is part of an individual's character and choices and specific socio-political norms do not delimit its range and quality; within Athenian democracy, by contrast, it is a civic virtue which is socially constructed and informed from without rather than within the individual. Aloumpi suggests further that within democratic Athens *philotimia* can be manifested in two different ways as public (δημοσία) or private (ιδία) and that in both Thucydides and Demosthenes these two manifestations are clearly defined. Plutarch does not, Aloumpi suggests, define *philotimia* as public or private because for him it is a purely personal quality. She explains these differences with reference to the different priorities of the authors: Thucydides and Demosthenes are concerned with delineating the range of honourable activities connected with *philotimia* and generating a specific idea of *philotimia* as a civic virtue in harmony with socio-political democratic norms. Plutarch is interested in presenting how the concept works as an internal force and

how it can be either harnessed or allowed to get out of control. (L.F.)

G. ALVONI, «A proposito del discorso di Sisifo (Crizia, fr. 19 Sn.-K.)», in *La (inter)textualidad en Plutarco*, 121-129.

Nel contributo si prende in esame il fr. 19 Sn.-K., che, nella citazione di Sesto Empirico (Adv. math. 9.54), è attribuito al tiranno Crizia. Tema del frammento è la nascita ed invenzione della religione, tuttavia Sesto Empirico non fornisce alcuna indicazione sul personaggio che, nel testo di Crizia, pronuncia tale discorso; questa informazione è invece presente nell'opuscolo pseudo-plutarco De placitis philosophorum (880E-F), ove il frammento non è attribuito a Crizia, bensì ad Euripide, e la persona loquens è Sisifo. Ripercorrendo la storia degli studi sull'attribuzione della rhesis di Sisifo a Crizia da parte di alcuni studiosi, ad Euripide da parte di altri (in particolare Dihle), la studiosa ritiene ancora oggi valida l'ipotesi wilamowitziana di attribuzione del frammento al Sisifo di Crizia. Vengono inoltre presentate alcune congetture sui versi 12 e 13 del frammento Sn.-K. Riguardo alla lacuna presente all'inizio del v. 12, dopo aver riportato ed illustrato le congetture di vari studiosi, Alvoni propone di integrare il testo con il termine νόov. Al verso 13 gli editori hanno preferito la lezione ἐξευρεῖν al participio ἐξευρών, che si legge in tutti i manoscritti, tra cui il Mon. gr. 79; a tal proposito la studiosa propone di accogliere la lezione trādita ἐξευρών, ritenendo che il participio predicativo in dipendenza del verbo γνῶναι abbia valore aspettuale. (S.C.)

S. AMENDOLA, «Giustizia e malattia nel De sera numinis vindicta: il 'caso' di Licisco (548F-549A)», in *Immagini letterarie*, 13-24.

Il contributo prende in esame l'aned-

doto relativo a un personaggio (non altrimenti noto) di nome Licisco, che fu colpito da una malattia dopo aver tradito gli abitanti di Orcomeno (da identificare con la città della Beozia), i quali non furono peraltro confortati da tale tardiva punizione. Sulla scia degli studiosi che ritengono che il riferimento sia alla distruzione di Orcomeno nel 364/363 a.C., è condotto un confronto con la narrazione dell'evento in Diod. Sic. XV 79, 5, dove, come in Plutarco, si osserva una relazione fra un tradimento e una strage. L'aneddoto è inquadrato all'interno dei riferimenti alla malattia presenti del *De sera numinis vindicta*, osservando come, diversamente dagli altri casi, in cui la νόσος 'simboleggia il male che alberga negli uomini' e che la giustizia divina può prevenire, curare o castigare, in questo passo essa rappresenta invece 'lo strumento stesso con cui la divinità castiga la malvagità' (p. 18) e che porta alla morte non il solo Licisco, ma anche gli Orcomeni. Il confronto dell'utilizzo del verbo κατανέμω nel passo in questione e in Per. 34 e Art. 23 (dove si riferisce rispettivamente alla peste e alla lebbra) conduce ad ipotizzare letalità e contagiosità della malattia di Licisco, mentre il richiamo a 558D-E, dove si parla di un precetto secondo il quale i figli dei morti di tisi o idropisia dovrebbero tenere i piedi nell'acqua per evitare di essere contagiati dalla malattia, induce a ritenere che il bagno di Licisco nel fiume costituisca un vano tentativo di prevenire o curare il morbo. (G.P.)

F. BECCHI, «L'immagine come espressione del pensiero etico: la controversa nozione di passione», in *Immagini letterarie*, 25-34.

Il saggio di Becchi affronta l'annosa questione dello stoicismo e dell'anti-stoicismo plutarco. Lo studioso ri-

cerca tale credo filosofico di Plutarco esaminando il tema della passione. Proprio dallo studio di tale sentimento si potrebbe dedurre una posizione contraddittoria ma non può sfuggire ad un attento esame, che Becchi compie ricordando gli opuscoli plutarcoi, che la passione talvolta è "naturale" ossia è "principio dell'azione e impulso violento dell'anima", talvolta è malattia ed errore dovuto a stoltezza ed ignoranza. Corollario della passione è l'apatheia che nel *De virtute ethica* è considerata irrealizzabile là dove nel *De profectibus in virtutem* e nel *De curiositate* essa rappresenta il culmine del progresso ed è pertanto cosa grande e divina. Quello di Becchi per il suo continuo rimando ai testi può a giusta ragione considerarsi un invito a rileggere e ad approfondire i testi dei *Moralia* e delle *Vitae*. (P.V.)

M. BECK, «Time and space in Plutarch's *Lives*», in *Space, Time and Language*, 25-40.

This article takes a narratological perspective to considering space and time in the narratives of Plutarch's *Parallel Lives*. It offers short surveys which draw on a range of examples from across the corpus of *Lives* of different temporal manipulations in Plutarch's narrative, including acceleration and deceleration of pace, ellipses, analepses and prolepses (both internal and external) and achronic narration for habitual or characteristic behaviour. Beck suggests that unifying themes across the series and individual pairs of *Lives* underlie the temporal modulations of the narrative. Beck also draws on Bakhtin's concept of the chronotope and argues for Plutarchan examples of the chronotope in Perikles, Solon and Lykourgos, and Themistokles. Beck argues that chronotopes function as focalising devices in the *Lives* which

reflect the character and achievement of the biographical subject. (L.F.)

- E. BERARDI, «Modelli del passato in due conferenze di Plutarco: *De gloria Atheniensium* e *De audiendo*», in *Space, Time and Language*, 183-190.

E. Berardi muestra, a través de dos obras de Plutarco pertenecientes a distintas etapas de su producción, tanto la relación entre su estilo y el de los textos de los *παλαιοί* como la maduración cultural de Plutarco. Las obras que incluye en su estudio son *De gloria Atheniensium* y *De audiendo*, ambas en su origen una conferencia pronunciada ante un público a las que más tarde el autor dio formato de obra literaria. Según E. Berardi, si bien es difícil datar la primera de ellas, las afirmaciones en otros pasajes de la obra plutarquea donde se restringe la retórica a la juventud y se entiende la producción epidíctica como una categoría de rango inferior permiten sugerir que *De gloria Atheniensium*, dado su carácter epidíctico, pertenece a la primera mitad de la producción literaria de Plutarco. En lo que concierne a la segunda obra, destaca el cuidado editorial y trabajo de reelaboración que parece haber sufrido desde su composición inicial como conferencia. El carácter de esta es de tipo ético-pedagógico y en ella encontramos varios esbozos de crítica sutil hacia el aticismo y a la inclinación a prestar más atención al continente (el estilo, la lengua) que al contenido de lo que se dice. La autora muestra cómo cada uno de estos tratados busca su inspiración en textos de los *παλαιοί*: *De gloria Atheniensium*, en su clasicismo, en el epitafio de Pericles por lo caídos en la Guerra del Peloponeso; *De audiendo*, mostrando a un Plutarco más maduro, se apropia de referencias culturales platónicas. (L.L.-G.)

- A. I. BLASCO TORRES, «La concepción ontológica egipcia del Más Allá en el “De Iside et Osiride” de Plutarco», en J. de la Villa Polo, E. Falque Rey, J. F. González Castro & M. J. Muñoz Jiménez (eds.), «*Conuentus classicorum*»: temas y formas del mundo clásico (vol. 1), Madrid, 2017, 565-569.

La interpretación que ofrece Plutarco, en *De Iside et Osiride*, sobre ciertos pasajes relevantes para el conocimiento de la religión egipcia presenta, en realidad, un doble objetivo: por un lado, persigue ofrecer al lector griego una panorámica accesible del conglomerado inherente a la religión griega; y, por otro lado (mediante el recurso de la *interpretatio graeca*, que el *Queronense* aplica al universo de la religión y los dioses egipcios), pretende la asimilación e identificación entre las nociones ontológicas anejas a los mundos egipcio y griego; y ello en la idea de que los conceptos religiosos son los mismos pese a que las denominaciones y las caracterizaciones terminológicas resulten distintas. (V.R.)

- F. E. BRENK, «Searching for Truth? Plutarch's *On Isis and Osiris*», in *Platonismus und spätägyptische Religion*, 55-77.

El autor cuestiona la afirmación, presente en algunos estudios recientes sobre la concepción religiosa de Plutarco, según la cual el *Queronense* buscaba en sus estudios sobre religiones no griegas un camino hacia un conocimiento primigenio del mundo. Según Brenk, Plutarco sí marca elementos comunes entre religiones foráneas y la griega, aun cuando no las considera nunca superiores en cuanto al conocimiento, sino que mantiene una actitud escéptica constante hacia ellas. El estudio que Plutarco dedica a la religión egipcia en el *De Isis y Osiris* muestra una vía intelectual para interpretar la

religión griega a partir de los parámetros filosóficos del platonismo. En la interpretación simbólica de la religión egipcia Plutarco encuentra elementos para confirmar sus postulados platónicos. (A.G.)

- F. E. BRENK, «Plutarch: philosophy, religion and ethics», en D. S. Richter & W. A. Johnson (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York, 2017, 291-309.**

El artículo ofrece una panorámica de las características más destacadas de la obra plutarquea en tres áreas bien definidas: primero, los tratados de corte filosófico, influidos por el Platonismo Medio, donde se desarrollan invectivas contra otras escuelas filosóficas y exégesis sobre motivos y diálogos platónicos. En segundo lugar, el tema religioso, donde los esfuerzos de Plutarco se materializan en ensayos de corte comparativo, crítico y escatológico; y, finalmente, la ética, que igualmente se sirve de las enseñanzas platónicas para proponer la subordinación de las pasiones a la razón. (S.V.)

- F. E. BRENK, «Space, time, and language in *On the Oracles of the Pythia*: '3,000 years of history never proved wrong', in *Space, Time and Language*, 79-86.**

Brenk surveys Plutarch's engagement with different spaces, times and languages throughout *On the Oracles of the Pythia*. He notes that in this dialogue space and time are 'lived space' and 'lived time', emphasising the activities of human lives. Brenk demonstrates the huge temporal and spatial scope of the work and the ways in which these are sometimes linked to particular objects in the Delphic setting, sometimes to citations of authors, and sometimes raised through the movement of the discussion. Brenk shows the complexity of the movement through space and time in the text and

the ways in which this is not linear. He also shows that while all periods of Greek history are mentioned, there is a particular focus on the archaic and classical. Brenk concludes that while the dialogue lives in the past, praise is for the present. The Pythia's prose responses are in fact an improvement and appropriate to the current age of peace and restraint. For Brenk, a huge span of time and space is handled with skill and in unexpected ways, but through the eyes of the present and affirmation is given to the value of the present. (L.F.)

- C. BRUNELLE, «Alexander's Persian pillow and Plutarch's cultured commander», *CJ* 112.3 (2016-2017) 257-278.**

Brunelle examines Plutarch's anecdote in Alexander 8 concerning Alexander keeping a copy of Homer's *Iliad* beneath his pillow. Brunelle argues that the idea is literally impossible both on account of the size of the scrolls required to contain the poem and the size of ancient pillows. He argues that the reference to keeping the poem under the pillow can be understood with reference to Chares who explains that a προσκεφάλιον is not a pillow but a storeroom located at the head of the Persian king's bed. The idea of Alexander's pillow would thus originate in a Persian idiom. Brunelle considers how the original meaning may have been lost through Onesicritus as Plutarch's source if the word's meaning was not explained, or that Plutarch himself may by chance or design have overlooked the original meaning. For Brunelle, Plutarch's partial indifference is indicative of his greater concern with depicting Alexander in such a way that he appears relevant to Plutarch's own time. Brunelle suggests that Homer in the life is a sign of παιδεία and that in Plutarch Alexander's love of Homer

has less to do with ancient ideals of valour than in depicting Alexander as a literate scholar who would be at home in the Second Sophistic. (L.F.)

E. CALDERÓN DORDA, «El texto de Arquíloco en Plutarco», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 75-83.

Análisis pormenorizado de las características textuales de los fragmentos de Arquíloco de Paros en la obra plutarquea, especialmente de aquellos que presentan problemas de transmisión. Dicho análisis desvela que son más numerosos los fragmentos de Arquíloco que Plutarco transmite con lecturas “buenas”, si bien el mayor problema detectado se refiere al proceso de nivelación ática que experimentan los pasajes arquiloqueos en la obra del Queronense. El Profesor E. Calderón Dorda plantea, asimismo, la problemática procedente de los variados criterios lingüísticos que las ediciones o estudios adoptan y que pueden proporcionar una visión distorsionada de la lengua de este poeta. (A.V.)

J. CAMPOS DAROCA, «Eunapio de Sardes, Plutarco y el architexto biográfico antiguo», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 215-223.

Tras una definición precisa del concepto de “architexto biográfico antiguo”, se establece la importancia del componente plutarqueo, seguido de Eunapio de Sardes -y su obra conservada Vidas de filósofos y sofistas-, último representante pagano en lengua griega de la biografía antigua. Este trabajo muestra de qué manera Eunapio elabora el architexto biográfico antiguo por medio de un diálogo intertextual con Plutarco. (A.V.)

V. CAPPONI BRUNETTI, «Il “viatico” di Alesandro: considerazioni su un passo plutarqueo (*De Al. fort.* 1, 3, 372D-F – 1, 4, 328A-B)», *Sileno* 43.1-2 (2017) 27-39.

Onesicritus of Astypalaea, companion

and historian of Alexander the Great and one of the main authorities in Plutarch's Vita Alexandri, has been commonly identified as source of De Alexandri magni fortuna aut virtute I, 3, 327D-F – I, 4, 328A, where philosophy and spiritual qualities – contrasted with the meager resources of the expedition – emerge as the conqueror's true and only equipment. (published abstract)

A. CASANOVA, «Quaestiones convivales: composizione e fonti, tradizione e riprese», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 321-343.

Casanova, mediante una lettura filologica di alcuni significativi passi delle Quaestiones convivales, introduce in uno scorcio della dinamica metodologica plutarchea giungendo alla conclusione che vari volumi della detta opera debbano essere collocati all'interno di differenti cornici cronologiche. Oltre a proporre osservazioni di tipo storico, letterario, strutturale e narratologico inerenti all'elaborazione, stesura e rielaborazione di materiali, appunti e risorse adoperati per la realizzazione delle Quaestiones convivales, lo studioso analizza le modalità compositive e gli spazi cronologici di riferimento di svariati passaggi dell'opera in oggetto, soffermandosi su problemi di datazione e di sedimentazione del testo letterario in relazione alle fonti ed ai personaggi chiamati in causa. Inoltre, pur riconoscendo come Plutarco avesse di certo ampliato e sviluppato il materiale letterario delle conversazioni a sua disposizione, Casanova rifiuta l'assunto di Teodorsson secondo cui all'interno delle Quaestiones convivales si ritrovino persone, luoghi e occasioni reali, ma conversazioni 'ovviamente perlopiù fittizie'. Ed argomenta la sua posizione mostrando come il Cheronese, in differenti passi dell'opera, avesse potuto

sintetizzare, o rielaborare con cura espositiva e impegno ideologico, memorie di conversazioni o parti di conversazioni culturalmente rilevanti cui aveva preso parte o soltanto assistito. Di particolare interesse risulta anche l'identificazione di tre momenti della composizione: la stesura breve, occasionale, legata alla memoria di fatti o avvenimenti, la fase intermedia di ripensamento e rielaborazione, e la raccolta per Sosio Senecione. (F.T.)

- A. CATANZARO, «Astronomical and political space: The sun's course and the statesman's power in Plutarch and Dio», in *Space, Time and Language*, 328-333.

In their discussion of the greater good, in To an Uneducated Ruler and in the Third Discourse, respectively, Plutarch and Dio resort to the metaphor of the sun as visible image of the transcendent power or ruler. In this paper, A. Catanzaro discusses how this metaphor is used by both authors to reflect on the problem of the limits to the princeps' power. The author stresses that, beyond partial differences accountable to the particular needs of Plutarch and Dio in their writings, common to both is the idea that the common good depends on careful rulers who adjust their power over others continuously. Therefore, time, space and purpose are of key relevance in the use of the sun metaphor in these thinkers. (L.L.-G.)

- C. CHAPARRO GÓMEZ, «Plutarco de Queronea y Erasmo de Rotterdam: dos traducciones al castellano del Περὶ δυσωπίας», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 241-250.

Tras la exposición de las características del tratado Περὶ δυσωπίας y de su originalidad respecto de otros escritos plutarqueos, se estudia la versión latina erasmiana (1526), sus técnicas de

traducción y sus medios para transmitir el sentido exacto de algunos términos griegos junto a sus errores de traducción, así como las adaptaciones que realiza del texto original. Las versiones al castellano de Gracián de Alderete (1548) y otra anónima (datada entre los siglos XVI y XVII) siguen en cierta medida la traducción de Erasmo, y el análisis comparativo de algunos ejemplos de ambas traducciones al castellano, de la latina erasmiana y la original de Plutarco permite vislumbrar la índole de las distintas versiones. La anónima resulta más ajustada al texto griego, la de Gracián es más expansiva y muy acertada en las traducciones poéticas y métricas. (A.V.)

- I. S. CHIALVA, «Alejandría y el conocimiento libresco en las "ktíseis" de Plutarco y Pseudo Calístenes», *Emerita* 85.1 (2017) 49-71.

Frente a la concepción de la Alejandría histórica (que permite observar las luchas del proceso de sometimiento al poder de Roma), la Alejandría literaria se inserta en el tópos de la ciudad que sirve de gozne entre el mundo helenístico y el mundo imperial. De este modo, un estudio cuidado y comparado de la Vida de Alejandro plutarquea y la Novela de Alejandro, atribuida al Pseudo-Calístenes, permite verificar (sin perjuicio de la procedencia, en lo concerniente a las obras citadas, de tradiciones narrativas diferentes) elementos parangonables que atañen a dos aspectos básicos: la justificación de las características de Alejandría en la personalidad del héroe macedonio y la relación de la fortuna cultural de la pólis con las circunstancias literarias de su fundación. En tal sentido, el mundo imperial reestructura las versiones sobre los relatos fundacionales de Alejandría, acción a la que confiere el

papel fundamental de la herencia de la letra griega como factor de civilización. (V.R.)

- C. S. CHRYSANTHOU, «The proems of Plutarch's "Lives" and historiography», *Histos* 11 (2017) 128-153.

Chrysanthou finds in Plutarch's prologues in the Lives affinities with works of other literary genres. The focus is Plutarch's generic interaction with historiographical prologues in some of his own prologues to define features of his biographical genre within the traditional generic expectations of historiography. Chrysanthou suggests that in the Aemilius Paulus-Timoleon prologue Plutarch adopts the theme of historiographical prologues to define his biographical enterprise as a peculiar form of historia. The main focus of the paper is the prologues to Alexander-Caesar, Nikias-Crassus, and Theseus-Romulus. Chrysanthou starts from the premise that historiographical prologues all share the same arrangement and then argues that the same structure is found in the Alexander-Caesar and Nikias-Crassus prologues. Chrysanthou suggests that the use of this structure is artful in view of the context of these Lives. Chrysanthou's analysis of the Theseus-Romulus finds parallels with Polybius and a significant dialogue with Thucydides. For Chrysanthou, verbal echoes of Thucydides are so strong that the reader is being invited to see the similarities but also to register where Plutarch departs from Thucydides. Overall, Chrysanthou suggests that Plutarch's adoption of historiographical elements in his prologues encourages readers to see what is shared with historiography and what is different about his narratives, and that these similarities and differences vary according to the particular context of the Lives. (L.F.)

- S. CITRO, «Consigli per un imperatore: saggio di commento (*Reg. et imp. apophth. 172B-E*)», *Ploutarchos* N.S. 14 (2017), 3-34.

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

- S. CITRO, «Alcune note ai *Regum et imperatorum apophthegmata*», in *La (inter)testualità in Plutarco*, 51-60.

Nella dedica all'imperatore Traiano, che apre l'opuscolo plutarco Regum et imperatorum apophthegmata, lo scrittore di Cheronea intende illustrare al dedicatario dell'opera il repertorio di valori morali – tra cui spiccano la φιλανθρωπία e l'εὐτέλεια – che egli ritiene indispensabili per orientare la condotta di un uomo politico verso la realizzazione del bene della comunità. Servendosi degli aneddoti su Artaserse e Licurgo (172B-C), elogiati per aver accettato con grande benevolenza (προθυμία) anche doni di scarso valore materiale, Plutarco desidera persuadere l'imperatore ad accettare con altrettanta benevolenza la semplice offerta dei suoi ἀπομνημονεύματα che, sotto il profilo paideutico, possono essere di una qualche utilità al sovrano e a chiunque si appresti ad intraprendere la carriera politica. (F.G.)

- J. A. CLÚA SERENA, «El nacimiento de Alejandro en Plutarco (*Alex.* 2.4, *Per.* 3.3.) y en Heródoto (6.132.2): intertextualidad y recepción», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 101-108.

Se analizan las similitudes formales entre el episodio del nacimiento de Alejandro elaborado por Plutarco (Vida de Alejandro) y el nacimiento de Pericles en Heródoto, lo cual corrobora la influencia del historiador de Halicarnaso sobre Plutarco para la composición concreta de este pasaje. Igualmente se incide en la tradición iconográfica que rodeaba la figura de Alejandro, es decir, cómo Plutarco recupera ciertos tópicos ligados al monarca macedonio, presentes en la literatura griega desde época helenística, con el objetivo de enriquecer el retrato del biografiado. (S.V.)

- S. A. COLLINS-ELLIOT, «Either a god or a wild beast: exile, autonomy, and the human condition in Plutarch's "Sertorius"», *Phoenix* 71.3-4 (2017) 250-264.

This article looks at how Plutarch explores the relationship between individual and state in the Life of Sertorius. Focusing on the concept of self-sufficiency or autonomy, Collins-Elliott looks at the tension inherent in the concept through the Platonic-Aristotelian tradition in which it is both associated with happiness and conceived as alien to the human condition. He considers how Plutarch is interested in the Life in the tension arising when personal virtue comes at the expense of societal harmony. The article considers the account of Sertorius' exile both against that in other Roman Lives which involve exile (arguing that the account in Sertorius is striking for its brevity and lack of psychological detail) and against Plutarch's De Exilio to suggest that Sertorius does not display the typical

human reaction to exile. This Collins-Elliott links to Plutarch's portrayal of Sertorius in Rome as characterised by outspoken independence. Overall, Sertorius is argued to be an example of the dangers of excellence when detached from society. Collins-Elliott sees Plutarch as primarily concerned in the Life with the point of view of men of Plutarch's own day and the detrimental effects of autonomy with respect to membership of the Roman elite. (L.F.)

- L. DE NAZARE FERREIRA, «El retrato del poeta Simónides en la obra de Plutarco», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 85-91.

El corpus de Simónides se conoce en buena medida gracias a los pasajes transmitidos por Plutarco, quien ha contribuido igualmente a su tradición biográfica y a su consideración como un poeta sabio en lo que respecta a su carácter, talento y arte poético. Se analizan algunas referencias plutarqueas sobre el poeta de Ceos y se valora la influencia de las opiniones de Plutarco sobre la recepción del poeta en la cultura europea. (A.V.)

- L. DE NAZARE FERREIRA, «La influencia de Plutarco en el Arte de la Tapicería: la Historia de Marco Antonio», en *Immagini letterarie*, 57-66.

El trabajo de la autora se divide en dos partes distinguidas y complementarias. A la luz de la influencia que la producción plutarquea desempeñó en diversas series de tapices de talleres franceses y flamencos a partir el siglo XVI, la primera sección del estudio analiza la serie de tapices basados en la Vida de Antonio; en la segunda parte de la aportación verificamos un pormenorizado análisis sobre el juego de tapices que representa la Historia de Marco Antonio, merced a la labor que

efectuó el pintor flamenco Karel van Mander hacia el año 1621. (V.R.)

- B. DEMULDER, «The philosopher coming out of the corner: philosophical friendship in Plato's "Gorgias" and some echoes from Plutarch to Damascius», *Athenaeum* 105.1 (2017) 43-84.**

Se trata de un estudio que presenta, al menos, dos partes diferenciadas: en la primera, Demulder analiza el tema de la amistad en el Gorgias de Platón, donde el concepto de φιλία, opuesto a la κολακεία de adulación tiene la παρρησία (la expresión verbal en libre confianza) como categoría esencial. Una vez examinado este aspecto en Platón, la segunda parte presenta la evolución del tema en distintos autores posteriores, donde sobresale (entre otros cuya valoración afecta a la filosofía neoplatónica) la figura de Plutarco quien, en sus tratados Maxime cum principibus ese disserendum y De adulatore et amico, acomete el tema siguiendo la estela de Platón. (V.R.)

- B. DEMULDER, «The old man and the soul. Plato's Laws 10 in Plutarch's *De animae procreatione*», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 141-152.**

The clever title of the paper faithfully forecasts its content: an analysis of the platonic influence in Plutarch's conception of the soul in De animae and a reflection on Plutarch's interest in Laws due to the fact that it was written in Plato's elderly age. Concerning the exegetical use of Laws 10 in Plutarch's treatise, B. Demulder shows three instances—more often echoes than literal quotations—and demonstrates how these provide confirmation and clarification to Plutarch's interpretation of Timaeus, rather than to add new information. The author finds the reason for this intertextual play in Plutarch's belief that Plato revealed his world vision

more clearly in Laws than in Timaeus due his maturity as philosopher, which was achieved in his old age. (L.L.-G.)

- B. DEMULDER, «Dining with the Demiurge», en *Immagini letterarie*, 35-43.**

B. Demulder presents in this paper a recurring image in Plutarch's Quaestiones convivales, that of the resemblance between a symposium and the universe—the latter being, ever since Plato, the image of the eternal, intelligible model and thus the paradigm for everything. The author focuses on one specific example of such a resemblance: in 1.2 the role of the symposiarch parallels that of the demiurge, and consequently the organization of the symposium itself parallels the organization of the universe. While Plutarch's brother Timon defends that seating arrangements should be avoided, Plutarch and his father defend that guests should be seated next to similar guests. Interestingly, Plutarch's other brother, Lamprias, intervenes to point out that such an arrangement does not rightly parallel the work of the demiurge; an opinion that seems to puzzle the rest of speakers. As the author proves by comparing this passage with a similar one in De facie 926-928, Lamprias is here suggesting the fundamental difference between natural order and divine order, which proceeds according to reason. Therefore, rather than seating with the like, guests should be seated according to the specific needs of each. (L.L.-G.)

- B. DEMULDER, «Is dualism a Greek word? Plutarch's dualism as a cultural and historical phenomenon», in *Space, Time and Language*, 205-214.**

By studying the intricate concept of dualism in Plutarch, B. Demulder yields "a clearer view of how considerations of space (Greek vs. non-Greek) and time (pre-Platonic past vs. Plutarch's Platonic stance) interact

to form the multi-layered, culturally and historically informed notion," as he puts it himself. The author focuses mainly on two treatises, *On Tranquillity of Mind* and *On the Generation of the Soul*. He claims that despite similar presentations of the concept of dualism through a comparison with the production of harmonic music from opposed elements they in fact offer ontologically different views. While in the former we are presented with two opposed entities in combination, in the latter work we are faced with non-reducible middle terms complementing the extreme entities. With this, B. Demulder explains, Plutarch presents a mitigated dualism; which in turn suggests that the Chaeronean might have played with different degrees of dualism. (L.L.-G.)

P. DESIDERI, «Plutarch's "Lives"», en D. S. Richter & W. A. Johnson (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York, 2017, 311-326.

El autor, profundo y experimentado conocedor de las Vidas plutarqueas en una dilatada trayectoria de investigación, enfoca aquí los aspectos más sobresalientes del esquema biográfico de Plutarco con arreglo a la reinterpretación que, de sus semblanzas, realizaron los integrantes de la Segunda Sofística. En efecto, el objetivo inicial de Plutarco, en sus composiciones biográficas, se orienta a subrayar la afinidad entre la evolución político-cultural de Grecia y de Roma. Esta visión, que proponía la feliz simbiosis de elementos inherentes a los mundos griego y romano para beneficio del panorama sociopolítico en los siglos I y II d.C., resultó en buena medida alterada por los representantes de la Segunda Sofística, quienes pugnaron por redescubrir en la 'época clásica' de la cultura griega los elementos con que reivindicar el posicionamiento de pri-

vilegio de los griegos en el seno del Imperio Romano. (V.R.)

P. DESIDERI, «Plutarco fra Grecia e Roma: review article», *Histos* 11 (2017) I-XIII.

Desideri, come premessa alla sua analisi del volume di Stadter *Plutarch and his Roman Readers*, sottolinea che i saggi in esso raccolti, sebbene pubblicati in un ventennio, mostrano una coerenza e unitarietà del pensiero dell'autore. Rilevante è il saggio *Friends or Patrons?*, in cui Stadter indaga la natura dei rapporti di amicizia che Plutarco aveva intrecciato con esponenti ragguardevoli della politica romana, quali Sossio Senecione, rapporti che sarebbero da intendersi come la tangibile applicazione, da parte di Plutarco, del principio platonico del filosofo come guida e consigliere dei governanti. In merito alla sezione *Two Worlds-Or One?*, Desideri evidenzia che i saggi dello studioso americano mettono in luce la grande padronanza che Plutarco aveva della documentazione in lingua latina, oltre a sottolineare che il pubblico cui il Cheronese si rivolgeva non era limitato a quello greco. Nella seconda sezione, *Writing for Romans*, viene affrontato approfonditamente il tema del rapporto tra intellettuali e potere; in particolare Stadter propone un'analisi in parallelo della figura di Plinio il Giovane (ed il suo rapporto con Traiano) e di Plutarco, nelle cui *Vitae* sarebbe adombrato il rapporto con Traiano ed il tanto vituperato Domiziano; snodo essenziale di tale analisi è la riflessione sul problema della giustizia da rispettare ed attuare quando si è al governo. Nella terza sezione del volume, *Statesmen as Models and Warnings*, sono due i temi che Desideri considera rilevanti nell'indagine di Stadter: la non sempre facile conciliazione tra valori etici ed esigenze

contingenti e la funzione educativa dell'opera plutarchea. Riguardo alla quarta sezione, Post-Classical Reception, Desideri sottolinea la stringente attualità del messaggio plutarcheo, come emerge dai saggi relativi alla ricezione del Cheronese in età moderna. (S.C.)

P. DESIDERI, «Solon on the road», in *Space, Time and Language*, 175-181.

Desideri starts from considering the pairing of Solon and Publicola in the Parallel Lives. He suggests that the pair belongs to the middle period of Plutarch's composition and that the two subjects seemed to pair naturally with Publicola as imitator of Solon and as exemplum of Solon's famous lesson to Croesus about the precariousness of life. Desideri also sees in the pairing the importance of the institution of democracy at Athens and Rome. He goes on to argue that Plutarch presents Solon as having the ideal moral qualities for a political leader and Solon's famous travels as a quest for knowledge and experience, avoiding a commercial angle. He also suggests that for Plutarch Solon belonged to the middle economic class which made him well-placed to carry out socio-economic and political reform. The article finishes by examining the end of the Life and the focus there on the disappointing political circumstances found in Athens upon Solon's return there. Desideri suggests Plutarch could not conceal Solon's end was not a happy one and that in the pair Solon is the wisest, but that Publicola is the happiest and the most rewarding affirmation of Solon's moral teaching derived from his travels and experiences. (L.F.)

D. DRISCOLL, «Symptotic space, hierachy and Homeric Quotation in Table Talk 1.2 », in *Space, Time and Language*, 271-278.

Driscoll looks at Table Talk 1.2, which is often taken as programmatic for the

text, and focuses upon Plutarch's use of a Homeric quotation at the end of the speech, 617D-E. Driscoll outlines the way in which Plutarch's reference to events in Iliad 23 constitute a misreading of Homer. Driscoll suggests that the misreading is, however, intentional and serves to make a point about the superiority of Greek paideia over Roman political power for those educated readers who recognise and are able to interpret the misreading. Driscoll suggests there is some resonance between Plutarch's reading and that of a scholion, Σ Il. 23.536-537 T. The Scholion reads the Homeric passage as a moral exemplar in which readers are encouraged to prefer inherent excellence (ἀρετή) to circumstantial results (τύχη) and Driscoll suggests Plutarch is using the Homeric reference in his speech to make a similar point with regards the seating of guests as a symposion but one which will mean subtly different things depending upon whether the reader recognises the misreading of Homer and can interpret it. (L.F.)

T. E. DUFF, «Plutarch and tense: The present and imperfect», in *Space, Time and Language*, 55-66.

Duff examines two characteristic uses of imperfective aspect in Plutarchan narrative and the effects these have upon narrative perspective and speed. He looks first at the use of the present and imperfect tenses (generally imperfect verbs and present participles) to 'background' within the narrative events in which the biographical subject was not involved. Duff suggests that the use of imperfective aspect in such cases speeds up the pace of the narrative and makes the events thus narrated a backdrop against which the biographical subject's actions, which are narrated in the aorist, stand out. Duff exemplifies his argument here with examples from

Pelopidas and Phokion. The second use of imperfective aspect discussed is to create a 'participant perspective' in which the events are narrated in such a way that the reader seems to share in the perspective of a participant in those events. In contrast to the first use, Duff demonstrates how in these instances the narrative pace is slowed to create vivid, slow-motion tableaux. Examples are analysed from Dion and Pyrrhus to illustrate this second use. The article ends with a close analysis of Were the Athenians more glorious in war or wisdom to demonstrate that Plutarch himself was aware of the potential for imperfective aspect to create a participant perspective in narrative. (L.F.)

- J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO, «Nuevos hallazgos papiráceos de Plutarco», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 15-28.**

Los Profesores J. A. Fernández Delgado y F. Pordomingo realizan una puesta al día de los fragmentos papiráceos más recientes, incluyendo, además de los textos en cuestión, una descripción detallada de sus rasgos bibliológicos y textuales. Las conclusiones de este análisis se añaden a las obtenidas a partir de anteriores materiales, y reflejan la temprana repercusión de la obra plutarquea, su cuidada labor de copia y difusión, la importancia de los centros que la llevaron a cabo y la calidad de los textos. (A.V.)

- J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO, «Theseis rather than quaestiones convivales», in *Space, Time and Language*, 289-295.**

This article considers the high proportion of questions in Plutarch's Table Talk which are formulated not as simple interrogative questions (beginning, for instance, 'why' or 'who') but as 'whether' questions. The authors see this format as characteristic of school exercises called theseis which were

part of the progymnasmata which formed the preparatory basis for rhetorical training. This article considers features shared by some of Plutarch's questions and these theseis such as structure, style of argument and presentation in the form of a synkrisis. The article lists the questions which the authors see as fitting the thesis model. The discussion concludes that the degree of coincidence between progymnastic theory and examples of questions from the Table Talk suggests that school rhetoric played a role in Plutarch's literary production and not merely in that of his youthful works but also influenced his mature works such as the Quaestiones Convivales. (L.F.)

- L. E. FLETCHER, «Narrative time and space in Plutarch's *Life of Nikias*», in *Space, Time and Language*, 67-76.**

This article considers processes of narrative signification in the *Nikias* and argues that these processes are not entirely linear. It examines techniques of narrative anticipation, including through the medium of intertextuality where Plutarch quotes from Euripides' *Iphigeneia at Aulis*, whereby the early chapters of the *Life* consistently look ahead to the main focus of the *Life*: *Nikias*' campaign in Sicily. Fletcher argues that these anticipations function to generate a structure in the *Life* which transcends the merely chronological or successive and in which *Nikias*' final misfortunes and death in Sicily are causally implicated in his character and earlier behaviour. For Fletcher, this brings the *Life* to a close with a sense of resolution. The article then considers the paired *Life* of Crassus which focuses on Crassus' Parthian campaign. Fletcher suggests that the campaign is plotted by Plutarch in the same way as the Sicilian campaign in *Nikias* but that its trajectory

is inversely motivated: in Nikias caution, fear and hesitancy bring disaster where in Crassus it is boldness and recklessness. In this way, Fletcher suggests, the Nikias is retrospectively re-signified by the narrative in Crassus and becomes part of a wider exploration of the dangers of excess. (L.F.)

- E. Fournel, «Dream narratives in Plutarch's "Lives": the place of fiction in biography», en V. Liotsakis & S. Farrington (eds.). *The art of history: literary perspectives on Greek and Roman historiography*. Berlin-Boston (Mass.), 2017, 199-216.

Fournel considers four instances in which Plutarch narrates dreams in the Caesar and the Pompey. He looks to other extant sources to assess both whether Plutarch has invented the dream or taken it from a source, and whether Plutarch has altered the dream in any way(s) when including it in his biography. Fournel also considers what Plutarch's techniques in this regard reveal about the writing of history and biography for Plutarch. In addition, Fournel not only looks at Plutarch's treatment of dream narratives within the tradition of Greek narrative (from Homer to the novelists) but also argues for various narrative strategies dream narratives can have in Plutarch's writing, including proleptic and analeptic functions. Fournel suggests that dream narratives can have structural functions in Plutarch's narrative, connect human and divine causality, delineate patterns in events, and aid in characterisation through a character's behaviour and response to dreams. Fournel argues dream narratives should be classed with speeches and thought, and can be used by Plutarch to create suspense, highlight connections and, at times, disappoint readers' expectations. (L.F.)

- F. Frazier, «Pour une approche "littéraire" des *Vies*: comment lire le texte biographique», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 293-310.

F. Frazier realiza un concienzudo análisis de la Vida de Marco Antonio, ofreciendo un esquema de la estructura de esta biografía, para ejemplificar su propuesta de un nuevo acercamiento al estudio del proyecto biográfico de Plutarco. En la idea de evitar una infructuosa escisión entre el contenido histórico y el contenido descriptivo del carácter del biografiado—hasta ahora a menudo interpretado como una digresión de la narración—, la autora propone una estructuración del texto basada no tanto en los eventos históricos sino en los elementos biográficos directamente conectados al personaje que permitan un análisis literario de la obra. Así, por ejemplo, podemos observar cómo los tiempos y lugares de la Vida de Marco Antonio retratan una vida pública enérgica en contraste con una relajación moral privada. (L.L-G.)

- F. Frazier, «Il mito filosofico: un linguaggio immaginifico? Su alcuni studi recenti relativi ai miti platonici e plutarchei», en *Immagini letterarie*, 45-54.

Dopo una prima parte introduttiva nella quale si prende in esame il significato del mito in Platone con riferimento agli studi più recenti su questo tema, la studiosa affronta il problema del mito in Plutarco analizzando i miti di Tespesio nel *De sera numinis vindicta* (563E-568A) e di Timarco nel *De genio Socratis* (590B-592E) e sottolineando che se il primo si connota per la sua "natura visiva e immaginifica", il secondo invece, nonostante il racconto sia fantastico e poco razionale, pur tuttavia sembra conservare—come dice Teocrito—"a suo modo un legame con la realtà" (589F). Ritornando al valore intrinseco dei miti la

studiosa invita a non considerarli come parentesi per così dire poetica ma piuttosto contestualizzarli all'interno di un discorso che rimane di natura filosofica. Lo stesso mito di Silla in De facie in orbe lunae (943A-945E), pur non avendo a modello, come i precedenti, il mito platonico di Er; può considerarsi in 'scala ridotta' il Timeo platonico. Anche per il mito di Silla, così come quelli di Timarco e di Tespesio, vale la definizione che i miti plutarchei sono "a form of narrative philosophizing". (P.V.)

F. FRAZIER, «Espace mémoriel et paysage monumental», in *Space, Time and Language*, 43-53.

La autora admite que las numerosas referencias de Plutarco a la ciudad de Atenas observan, de entrada, un valor documental. Con todo, un examen atento de las menciones oportunas trasciende esa valoración inicial. Las citas de la Atenas contemporánea que proporciona Plutarco (especialmente en la Vida de Teseo) se proponen familiarizar literalmente al lector de su época con el legado de la Atenas Clásica: referencias del presente para vivificar el pasado, en una interconexión que se corresponde con la geografía personal del biógrafo la cual, por extensión, es trasladada al público lector. (V.R.)

R. J. GALLÉ CEJUDO, «La recepción plutar-quea de la materia poética helenística: el ejemplo de los Ἑρωτικά Παθήματα (Part. 23 Sobre Quilónide)», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 165-173.

El Profesor R. J. Gallé Cejudo se sirve de la historia de Quilónide (Parth. 23) para ilustrar que no siempre puede usarse una referencia plutarquea (Plu. Phyr. 26-28) para reconstruir un pasaje poético helenístico, especialmente si no se tienen en cuenta otros considerandos literarios o poetológicos al respecto. En efecto, un análisis comparativo de los

distintos textos desvela que las relaciones intertextuales pueden considerarse inexistentes, tratándose más bien de una reelaboración literaria a partir de diferentes fuentes. (A.V.)

C. GARCÍA GUAL, «Plutarco bifronte. Notas y reflexiones sobre la recepción de su obra», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 227-240.

Plutarco nos lega composiciones en dos géneros llamativos fundamentalmente distintos, ensayo y biografía, una bifurcación que se puede percibir en la recepción desde el Humanismo hasta nuestros días. Existió una gran admiración por los escritos plutarqueos, algo reflejado en las numerosas traducciones y ediciones del texto griego desde el temprano Renacimiento. Para ilustrar esta cuestión, el Profesor C. García Gual proporciona una selección de datos de la recepción y traducciones de Plutarco, destacando el singular fervor con que las Vidas se han leído en determinadas épocas, en las que constituían una especie de muestrario heroico, como modelos éticos y políticos. La recepción en España puede destacarse a través de señaladas figuras como Antonio de Guevara y José Quintana, cuyas obras reflejan una influencia de las Vidas plutarqueas no solo como ejemplos morales sino también como imitación literaria. Las pesquisas sobre las ediciones y traducciones ponen de relieve la importancia de la versión española completa de las obras plutarqueas iniciada por el Profesor Aurelio Pérez Jiménez en la Biblioteca Clásica Gredos. (A.V.)

J. GARCÍA LÓPEZ, «Estructura formal y elementos religiosos en las vidas de Plutarco: Aristides», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 311-320.

El autor evidencia la trascendencia del elemento religioso en la narración biográfica de la Vida de Aristides. Con-

cretamente se verifica el estrecho vínculo que la religión mantiene con el ámbito militar en esta obra. Así, a lo largo de la relación de los sucesos acaecidos durante las guerras médicas, Plutarco distingue mecanismos útiles para lograr la consecución exitosa de las campañas militares (e.g. la pronunciación de oráculos o la realización de sacrificios), además de insertar ideas religiosas populares, como la supervisión de las acciones humanas por parte de la divinidad. (S.V.)

- J. GEIGER, «Greeks and the Roman past in the Second Sophistic: The case of Plutarch», in *Space, Time and Language*, 119-125.**

Geiger considers Plutarch's stance towards Roman history, drawing comparisons also with some of Plutarch's close contemporaries such as Dio Chrysostom and Lucian. He suggests that Plutarch largely ignored imperial history, apart from in the Lives of the Caesars, and includes in his texts only monuments in Rome from the periods of the kings and the Republic, with the exception of the discussion of the temple of Jupiter Capitolinus at Publicola 13-15. He suggests the interest in monuments is closely connected to Plutarch's interest in history. Geiger explains this in terms of Plutarch's political cautiousness, tentatively suggesting that the reception of the Lives of the Caesars could have influenced this cautious approach to imperial history. (L.F.)

- J. GOEKEN, «Plutarque et la tradition rhétorique du banquet», in *Space, Time and Language*, 279-288.**

El Banquete de los Siete Sabios y (muy especialmente) las Charlas de sobremesa son dos obras de Plutarco tradicional y estructuralmente interpretadas sobre la base del Simposio platónico, que se juzgaría el modelo del Querónense. En realidad, un estudio renovado de la

morfología con que opera Plutarco revela una formalización de los recursos retóricos más rica e incisiva que la de Platón. De hecho, Platón escribe en el contexto de una censura a la retórica sofística. Por su parte, Plutarco utiliza el entramado retórico, en buena medida, para beneficio de los *παιδευμένοι* (griegos y romanos) con el propósito de conformar un diálogo fértil entre las elites greco-romanas, diálogo donde la utilización capaz de la retórica adopta una relevancia notable. (V.R.)

- P. GÓMEZ, «Una batalla, dos relatos: Temístocles en Salamina entre Heródoto y Plutarco», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 109-120.**

La obra de Heródoto supone un hipotexto fundamental para Plutarco cuando se refiere a hechos históricos. La Profesora P. Gómez nos presenta un estudio sobre la crítica plutarquea a la versión herodotea del enfrentamiento entre griegos y bárbaros, particularmente a través del tratado *De Herodoti malignitate*: este estudio parte de la perspectiva literaria, social e histórica del Querónense mediante un análisis de la composición atendiendo a las tendencias políticas y literarias de la época, así como a la preceptiva retórica. (A.V.)

- R. GONZÁLEZ DELGADO, «Plutarco en las "Noctes Atticae" de Aulo Gelio», *Humanitas* 70 (2017) 61-85.**

Con base en la conocida obra erudita de Aulo Gelio, González Delgado analiza las citas literarias o referencias que el autor de las *Noctes Atticae* efectúa sobre el corpus plutarqueo. En realidad, se trata de doce pasajes implicados y convenientemente estudiados (de hecho, Gelio comienza su composición mediante una cita del Querónense). Tras las debidas consideraciones sobre el contenido, la funcionalidad y la técnica compositiva de

las referencias, González Delgado concluye la importancia (cuantitativa y cualitativamente notable) de la producción de Plutarco en la literatura geliana. Al respecto, cabe subrayar que las Quaestiones Convivales se convierten en el tratado plutarqueo más apreciado por Gelio (e incluso la propia estructura de la composición de Gelio se halla en la estela de las Quaestiones Convivales), lo cual invita a sugerir que Gelio reclama para sí una cierta reivindicación como epigono romano del Queronense. (V.R.)

R. GONZÁLEZ DELGADO, «Las citas de Plutarco en Aulo Gelio», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 187-193.

Son doce los pasajes en los que Aulo Gelio en sus *Noches áticas* cita a Plutarco. El Profesor R. González Delgado presenta una descripción y comentario de esas citas literarias que conducen a unas conclusiones precisas sobre su contenido, forma y función. Aunque Plutarco no sea el autor más citado por Aulo Gelio, el análisis de estas citas revela que era uno de los más importantes y sirve, asimismo, para valorar la figura de Plutarco y su obra en la literatura latina del s. II. (A.V.)

M. GONZÁLEZ-GONZÁLEZ, «Elementos trágicos en *Dion* 55.2 y *Brutus* 36.7», *Ploutarchos* N.S. 14 (2017) 35-46.

Marta González propone, como hilo conductor de su estudio, la premisa de que los daimones inherentes a las Vidas implicadas resultan funcionalmente operativos para generar un ambiente teatral, trágico. En el caso de *Dión*, el daimon comparece cual *Erinia* trágica; en el caso de *Bruto*, asistimos a la presencia de un 'mal daimon': ambos daimones anuncian la muerte respectiva de los personajes cuya semblanza se traza. Así, mediante un trabajo de carácter comparativo e intertextual de los pasajes analizados, se

desarrollan las semejanzas estructurales y compositivas que muestran las biografías pertinentes. (V.R.)

M. GONZÁLEZ-GONZÁLEZ, «“Hypnos” y “Thánatos”: la muerte como sueño en *Consolatio ad Apollonium*», en *Immagini letterarie*, 171-178.

M. González-González nos conduce en este artículo a través de un recorrido histórico por la relación conceptual que une a los hermanos Sueño y Muerte. Si ya desde los inicios de la literatura griega este par aparece asociado, la relación entre ambos varía en diferentes períodos y según aparezca en las creencias populares o en las teorías filosóficas y escatológicas de los intelectuales. Como explica la autora, dicha relación varía entre *simil* («la muerte como un sueño») y *metáfora* («la muerte es sueño»). A través del tratado de Plutarco *Consolatio ad Apollonium*, M. González-González demuestra que el segundo tipo se desarrolla en entornos donde existe un dualismo antropológico, pues el alma puede desempeñar sus funciones sin restricciones del cuerpo, temporalmente durante el sueño y de manera definitiva tras la muerte. (L.L.-G.)

H. GÖRGEMANNS, «Plutarchs Isis-Buch», in *Platonismus und spätägyptische Religion*, 7-20.

H. Görgemanns empieza su análisis del *De Iside et Osiride* de Plutarco preguntándose sobre la no inclusión en esta obra de referencias a los cultos contemporáneos de Isis en Grecia y Roma. Plutarco muestra más interés en los aspectos antiguos egipcios del mito que en sus manifestaciones contemporáneas. Görgemanns lo explica en base al interés de Plutarco por hacer confluír el mito de Isis y Osiris con el dualismo de su ontología de raíz básicamente platónica. Plutarco desplaza las concepciones contemporáneas del culto de Isis hacia una lectura

filosófica; para ello centra su interés en la mitología egipcia antigua y la interpreta a partir de la dualidad en los principios cósmicos del bien y el mal. (A.G.)

- O. GUERRIER, «La φαντασία et les images artistiques chez Plutarque-Amyot (*Moralia*)», en *Immagini letterarie*, 67-75.

El concepto griego de φαντασία no solo evoluciona a lo largo de la Antigüedad, sino que además suscita debate entre los humanistas del Renacimiento. O. Guerrier presenta la variedad terminológica con la que Amyot, erudito francés, traspasa este término a su traducción francesa de *Moralia*. Por citar algunas ocurrencias, encontramos en *De defectu* la transliteración «fantasie/phantasie», el doblete «apprehension et fantaisie» en *Quaest. conv.*, y «appearance» de nuevo en *De defectu*. Más allá de consistir en la facultad de crear imágenes de lo que percibimos por los sentidos, el autor demuestra que este concepto se usa también para la creación de imágenes literarias e iconográficas. Así, para Plutarco, φαντασία es también la facultad de dejar fluir imágenes inspiradas por la divinidad en el acto de creación poética y artística. En este último sentido, O. Guerrier destaca varios casos en los que Amyot incluye «fantaisie» en pasajes donde el término no está presente en el original griego, de manera a explicitar esa facultad creadora de origen divino. (L.L.-G.)

- P. S. HORKY, «The spectrum of animal rationality in Plutarch», *Apeiron* 50.1 (2017) 103-133.

Partiendo de los estudios más recientes sobre la (ir)racionalidad, el autor reevalúa los matices entre racionalidad humana y animal en los ensayos plutarqueos sobre esta cuestión –Sobre la virtud moral, Sobre la inteligencia de los animales y Grilo–. Para ello presta especial atención a la terminología filosófica empleada

por Plutarco y a la naturaleza de sus argumentos, donde se observan influencias de distintas escuelas filosóficas. (S.V.)

- Á. IBÁÑEZ CHACÓN, «Los Paralela minora en el *Dialogo en laude de las mugeres de Juan de Espinosa*», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 251-261.

La editio princeps Aldina de 1509 contiene, junto al resto de *Moralia*, los Paralela minora, por lo que aparecen igualmente en los volúmenes de traducciones durante el siglo XVI. Los humanistas usaron los Paralela minora como importante fuente de exempla, ajenos entonces a la cuestión de la autoría de este compendio. Los exempla con que reforzaba sus argumentos en su *Dialogo en laude de las mugeres* los extrajo Espinosa de la *Officina partim historiis, partim poeticis referta disciplinis* de Ravisius Textor, que sirve de intertexto entre el hipotexto pseudo-plutarqueo y el hipertexto de Espinosa, como se aprecia en diversos detalles. Igualmente se estudian las conexiones textuales con otras traducciones, como la de Guarino, y también los tipos de relaciones intertextuales entre las referencias de Espinosa y la traducción de Textor. (A.V.)

- S. JACOBS, «Creating paradigms for the *politikoi*: Bridging the gap in political space and time with pre-imperial heroes», in *Space, Time and Language*, 137-145.

El capítulo se propone demostrar que, en los relatos biográficos de Plutarco, el *Queronense* trasciende el carácter moral y pedagógico convencionalmente atribuido a su actividad histórico-literaria. En realidad, con la propuesta de los acontecimientos que llevaron a cabo los estadistas y héroes del pasado greco-romano (particularmente ilustradas con ejemplos de las *Vidas* de Pericles, Catón el Joven, Foción, Paulo

Emilio y Timoleón), *Plutarco proyecta propuestas dirigidas a los lectores y los políticos de su época, quienes podrán hallar en los paradigmas del pasado las respuestas para los desafíos pragmáticos de la política cotidiana.* (V.R.)

- R. JANKO, «Empedocles' "On nature" fr. B 8-9 in the context of Plutarch's "Against Colotes"», *CQ* 67.1 (2017) 1-6.** *This article approaches Empedocles' On Nature fr. B 8-9 in the light of Plutarch's Against Colotes. It offers a restoration (accompanied by a translation) of the corrupt fr. 9. and contributes to a better understanding of Empedocles' physics and his use of the term φύσις.* (C.C.)

- A. KARANASIOU, «Transcriptio: Fälschung in minimaler Textform am Beispiel von Plutarchs Euripideszitaten», en W. Kofler & A. Novokhatko (eds.), *Pontes. 7, Verleugnete Rezeption: Fälschungen antiker Texte*, Wien, 2017, 109-117.**

La autora parte del valor de la poesía en Plutarco como propedéutico de la filosofía para analizar la transformación de citas de Eurípides en sus escritos y definir tres mecanismos de adaptación según la función que desarrollan en el contexto del discurso. En Garr. 503C encontramos la cita de dos versos de las Bacantes (386, 388), en los que la eliminación del verso intermedio ensalza el valor gnómico de la cita. El pasaje de Heracles 112-113 es citado en Comm. not. 1066C con sustitución de dos vocablos de manera que, aún manteniendo la estructura métrica originaria, constituye un ataque directo a postulados estoicos. Por último, en Aud. poet. 33E, y en un contexto donde se explicita el uso moral de los antiguos autores, una cita de Ifigenia en Áulide 29-32 viene completada y modificada por una cita del Crisipo (Fr. 841 Kannich), lo que permite en una suerte de diálogo

de Eurípides con si mismo precisar el mensaje moral del Queronense. (A.G.)

- A. M. KEMEZIS, «"Ingloribus labor"?: the rhetoric of glory and utility in Plutarch's "precepts" and Tacitus' "Agricola"», *CW* 110.1 (2016-2017) 87-117.**

This article examines Plutarch's Precepts of Statesmanship alongside Tacitus' Agricola and argues for some shared assumptions and ways of expressing the relationship between contemporary political life and elite identity. Kemezis suggests that Plutarch and Tacitus were pursuing different agendas and that they often came to different answers to similar issues and problems but started from many of the same preconceptions. In particular, Kemezis is focused upon a series of dichotomies found in these texts: utility and display; real and specious glory; traditional cultural norms and authoritarian contemporary politics. In negotiating these dichotomies as they seek to construct the ideal politician it is suggested that Plutarch and Tacitus both employ what Kemezis calls a 'rhetoric of utility'. This, Kemezis suggests, is not the sole preserve of these authors but to be found in Greek and Roman literature of the decades before and after AD 100, and he considers Dio Chrysostom as part of demonstrating the wider phenomenon. The paper ends by considering this phenomenon within the authoritarian rule of the period and how the phenomenon might have been in some ways a strategy of opposition within Roman political discourse. (L.F.)

- L. KIM, «Poetry, extravagance, and the invention of the 'archaic' in Plutarch's *On the Oracles of the Pythia*», in *Space, Time and Language*, 87-98.**

Kim focuses on the argument put forward by Theon for why the cultural change between the past and the present is something to celebrate. He analyses

what he takes to be a crucial section of this argument -- 24.406 C-E -- and demonstrates how Plutarch uses the metaphorical connotations of literary critical terminology to portray the past 'poetic' age as characterised by luxury and extravagance, and the 'prose' age -- which includes the present -- as a time of modesty and restraint. Kim argues that Theon does not reject the past completely but, rather, makes a distinction between a poetic followed by a prosaic period, the latter including also the present. For Kim, Theon draws a picture of an age characterised by poetry, excess and lack of moderation which bears considerable resemblance to what we now refer to as the 'archaic' age. Kim concludes on the point that this periodisation is almost unique as Greeks of the imperial age did not distinguish the period between the post-Homeric world and age of Alexander as we do into archaic and classical. He suggests it is not accidental that Theon identifies a break at roughly the same point as the line we draw between archaic and classical; rather, he wonders whether the same feeling which led scholars of the nineteenth century to see fundamental changes between the culture and literature of archaic and classical times may have its roots in the nostalgia of imperial Greece (L.F.)

- A. KIRK, «Λόγος and φωνή in Odyssey 10 and Plutarch's "Gryllus"», en N. W. Slater (ed.), *Voice and voices in antiquity*, Leiden, 2017, 397-415.

El artículo aborda el tratamiento de los conceptos de λόγος y φωνή en dos obras con una trama compartida: el libro décimo de la Odisea y el Grilo de Plutarco. Se establece una oposición entre la tripulación de Odiseo, que conserva su conciencia humana pero es incapaz de comunicarse una vez Circe

la metamorfosea; y Grilo, quien en la obra de Plutarco posee voz y capacidad de razonamiento suficiente para debatir y refutar las ideas de Odiseo. (S.V.)

- D. KLOTZ, «Elements of Theban Theology in Plutarch and his Contemporaries», in *Platonismus und spätägyptische Religion*, 127-148.

A partir del hecho que la religión egipcia incluía diferencias de ámbito regional, el autor analiza la presencia de teología tebana en el De Isis y Osiris de Plutarco, así como en los escritos de sus contemporáneos. Las informaciones que presentan en lo que al dios Amun Kematef se refiere concuerdan con las concepciones tebanas contemporáneas. En conclusión, es muy probable que Plutarco y otros filósofos neoplatónicos tuvieran acceso directo a las fuentes tebanas, lo que reafirma la preeminencia de Tebas en la vida cultural y religiosa egipcia en época imperial. (A.G.)

- A. LATHER, «Taking pleasure seriously: Plutarch on the benefits on poetry and philosophy», *CW* 110.3 (2016-2017) 323-349.

This article considers Plutarch's use of a word coined by Pindar, ἀριστοτέχνας (master artisan), across five books of the Moralia as a means of examining how Plutarch's theoretical views expressed in De audiendis poetis correspond to his practical use of poetic quotations. Starting from an examination of Plutarch's views in De aud. poet., particularly the idea that poetry is only dangerous when unadulterated, the article goes on to look at the Pindaric ἀριστοτέχνας to show how poetry and philosophy can be mutually beneficial in Plutarch's writing. The five texts examined are: De sera numinis vindicta, Praecepta gerenda rei publicae, Quaestiones convivales, De facie in orbe lunae, De communibus notitiis adversus

Stoicos. Lather suggests that across these texts ἀριστοτέχνας is used in arguing for god as craftsman bringing arrangement, order and justice to the world. He suggests that these examples show poetic characterisation of the divine being used to aid ethical improvement by illustrating philosophical arguments and, at the same time, affecting the quality of the philosophical prose. The mutual benefit found between poetry, which brings pleasure to philosophy, and philosophy, which brings seriousness to poetry and adulterates its potentially harmful effects, is seen as making philosophy accessible to a diverse audience (including adults) engaged in a range of pursuits. (L.F.)

D. F. LEÃO, «Texto e contexto em Plutarco: o uso do termo politeuma nas Vidas e nos Moralia», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 345-356.

El trabajo consiste en una revisión de las comparecencias del término politeuma dentro del corpus de Plutarco. En ella se constata cómo el de Queronea continuó con la tradición conceptual ligada a dicho término, el cual emplea de forma casi exclusiva en las Vidas –salvo unas pocas excepciones recogidas en los Moralia– y cuyo sentido genérico detalla las acciones políticas de los estadistas biografiados. No obstante, Plutarco también enriqueció esta tradición con algunas acepciones innovadoras del término, el cual se especializa según el contexto político-literario en que se inserta. (S.V.)

L. LESAGE-GÁRRIGA, «Imagen y función de Ogigia en el mito de *De facie in orbe lunae*», en *Immagini letterarie*, 179-188.

La autora propone que la isla de Ogigia, mencionada en el mito de Sila presente en *De facie*, tiene como propósito el inicio o

la antesala de la búsqueda de la felicidad a que todo hombre debiera aspirar. Se trata únicamente de la primera etapa en tal sentido, con el anhelo de ir progresando en las etapas consecutivas. Inicialmente, ello ocurrirá con la ‘primera muerte’, donde el alma y el intelecto se desunen del cuerpo; mas, antes de llegar al disco lunar, las almas deben purificarse con antelación a la ‘segunda muerte’, cuando las almas, ya separadas del intelecto, podrán acceder a la luna y hallar en ella una vida beatífica, semejante a la de los iniciados. (V.R.)

R. M. LIPAROTTI, «Alexandre rei-filosofo: da Filosofia à prática», *Ploutarchos* N.S. 14 (2017) 47-68.

Asistimos a un estudio de exégesis comparativa: considerando los pasajes pertinentes de *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* y las referencias correspondientes a la Vida de Alejandro, se presenta la herencia filosófica que atesora Alejandro en relación con los postulados de Platón, Aristóteles y Diógenes. Sucede que, mientras en los pasajes relativos a *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* la teoría filosófica se convierte en acción para que los territorios y la población conquistados merezcan una vida feliz, la Vida de Alejandro resulta más difusa e incoherente al respecto y presenta contradicciones motivadas en buena medida por el carácter laudatorio, encomiástico, de la narración. (V.R.)

M. LIPKA, «Individuated gods and sacred space in Plutarch», in *Space, Time and Language*, 299-306.

M. Lipka studies the role of gods and the divine in Plutarch's work, suggesting that only an abstract notion of the divine truly affects the life of mortals—rather than individuated gods like Apollo—and that Plutarch has a heretical notion of sacred spaces, which he disguised under

traditional formulations. Regarding this last suggestion, the author takes a passage of Herodotus on the divine protection of Delphi during the Persian wars to conclude that the lack of this reference in Plutarch means he did not believe gods protect their sacred spaces, thus understanding *ἱερός* in a radically different way than other ancient pagan authors. While part of M. Litka's paper seems to rely on the argument *ex silentio*, in my view the fact that Plutarch doesn't mention an anecdote is not a proof in itself that he chose not to share it because he understood reality differently—just as when he does mention an anecdote does not prove that he believed it. Nevertheless, in this paper the author offers an interesting reflection on Plutarch's thought concerning individuated gods and divine concepts such as Tyche or Daimon, and their role in human lives. (L.L.-G.)

- M. A. LUCCHESI, «Delphi, place and time in Plutarch's *Lycurgus* and *Lysander*», in *Space, Time and Language*, 99-106.** This article considers Delphi in the *Life of Lykourgos* and the *Life of Lysander* and suggests that it constitutes a symbolic space associated with the most important moments of Spartan history within these *Lives*: the establishment of the constitution and the crisis of the fourth century which was caused by Lysander. Lucchesi suggests that Delphi and its relationship with the Spartan leadership in these *Lives* are very important within the two *Lives* and this importance is not limited to the time at which the encounters between the biographical subjects and the Pythian god occurred. Rather, indeed, Lucchesi argues for a conflation of various temporal dimensions in the accounts of Delphi in these *Lives*. He suggests that the centrality of Delphi and the conflation of temporal

layers are closely linked with a specific idea of movement in the *Lykourgos* (a movement which is focalised through the biographical subject) and with material objects in *Lysander*. Lucchesi concludes on the idea that in the interrelation of Delphi and Sparta place and time cannot be considered separately. (L.F.)

- J. MCALHANY, «Sertorius between myth and history: the Isles of the Blessed episode in Sallust, Plutarch and Horace», *CJ* 112.1 (2016-2017) 57-76.**

This article considers the fragments of Sallust's *Histories* which deal with Sertorius and suggests that Sallust rehabilitated Sertorius from an otherwise largely hostile and negative tradition. Comparison is drawn with Plutarch's *Life* and Horace's *Epode* 16 with regard to the Isles of the Blessed episode in which Sertorius is presented as pondering retirement to these Isles away from the tribulations of Roman politics. The article argues that in Sallust the Isles are not represented as real, historical, geographically locatable islands (in contrast to Plutarch's *Life* but more akin with Horace's *Epode* 16) but as belonging beyond the boundaries of the known world, in a world of myth. For McAlhany, the focus in Sallust on the Isles in the literary tradition and thus as a place of myth creates a sense of tragedy around Sertorius' consideration of escape to the islands, since this is not an escape that exists as historical reality: the only escape is out of history and into myth. (L.F.)

- M. MEEUSEN, «Blood, Sweat and Tears: Marble Marvels in Plutarch», en *Immagini letterarie*, 87-98.**

Meeusen efectúa un eficaz análisis sobre ciertos textos de Plutarco donde el *Queironense* se detiene en la función filosófica que adquieren las esculturas de dioses o de hombres. Al respecto, el estudioso incide con atención especial en sendos

pasajes de la Vida de Coriolano y la Vida de Camilo) que refieren la creencia popular según la cual las estatuas de dioses pueden derramar lágrimas, exudar, sangrar o incluso hablar. Con su habitual posición ‘centrada’, renuente a extremos doctrinales y religiosos, Plutarco acepta ciertas posibilidades (aquí las explicaciones físicas y metafísicas se combinan en feliz simbiosis) respecto del llanto, la sudoración o el sangrado, pero manifiesta su rechazo sobre el presunto efecto parlante de las estatuas. Con su característica devoción religiosa (ajena tanto al ateísmo como a la superstición), Plutarco insta al lector a una precaución interpretativa y, de paso, a la emulación de la virtud moral que, en última instancia, constituye la más eximia de las artes. (V.R.)

- M. MEEUSEN, «Plutarch’s “philosophy” of disability: human after all», en C. Laes (ed.), *Disability in antiquity*, London-New York, 2017, 197-209.**

El tema de la discapacidad se filtra en algunas obras del corpus plutarqueo y siempre se desarrolla de un modo secundario o subsidiario. En este trabajo, Meeusen comenta aquellos pasajes de Vidas y Moralia donde Plutarco pone en juego el tópico de la discapacidad –tanto física como psicológica– para enriquecer sus narraciones ético-filosóficas. (S.V.)

- M. MEEUSEN, «Egyptian knowledge at Plutarch’s table: Out of the question?», in *Space, Time and Language*, 215-226.** *This article considers Plutarch’s Table Talk and how it reflects Plutarch’s attitude towards Egyptian culture. Meeusen begins by noting the variety of sources Plutarch had for Egyptian matters and the way in which Egyptian matters are often addressed only in passing. He looks at questions concerned with natural phenomena, suggesting that these are*

connected to the exotic locale of Egypt, but argues the majority of Egyptian material is connected with philosophical-religious matters. The article surveys questions concerned with the origins of writing, salt as divine as well as the Egyptian priests’ abstention from it, and Egyptian zoology. Across these questions Plutarch is shown to adopt an ambivalent attitude to Egyptian thought. At times he seeks deeper meaning in myth, sometimes he remains agnostic about truth, and sometimes he takes a more negative stance. Meeusen makes the point that the text is not about Plutarch’s personal views on Egypt and that often aspects of plausibility and rhetorical persuasion are the important criteria in problem solving. He notes that Egyptian knowledge often contributes directly to sympotic speculation and philosophical truth and the article concludes with the idea that for Plutarch Egypt functions as a mirror culture reflecting his Greek identity and that of a divine, transcultural entity: the truth which shines through several human cultures. (L.F.)

- M. MONACO CATERINE, «Alexander-imitators in the age of Trajan: Plutarch’s “Demetrius” and “Pyrrhus”», *CJ* 112 4 (2016-2017) 406-430.**

This article examines Plutarch’s Demetrius and Pyrrus within the biographer’s contemporary political context. It analyses how Plutarch’s reflection on the theme of Alexander-imitation in the Lives of Demetrius and Pyrrus can educate contemporary readers on the successes and failures inherent in the careers of leaders. Both Pyrrhus and Demetrius, it is stressed, are portrayed as two kings whose associations with Alexander ultimately fail to bring them long-lasting success. The article shows that according to Plutarch the act of imitating Alexander includes several challenges and difficulties, es-

pecially determined by Alexander's contradictory character and personality. One important difficulty lies in the fact that a ruler's assimilation with Alexander is powerful only if other people understand or accept it as valid. The article suggests, in addition, that the two biographies highlight that rulers should aspire to compete with Alexander and not simply copy him, although in Plutarch's work it also becomes clear that the ruler who tries to surpass Alexander with no substantiated claims turns out to reveal his deficiencies. The article concludes by stressing the important advisory role which Plutarch played during the reign of Trajan, a Roman emperor who clearly aspired to become a new Alexander. (C.C.)

- I. MUÑOZ GALLARTE, «El motivo del abismo en la luna en Plutarco y la literatura cristiana primitiva», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 195-206.** El interés de Plutarco por el destino del alma humana y la vida tras la muerte no quedaba sin paralelos en la literatura de su contexto histórico e intelectual. Si bien los lazos que unen al Queronense con otros autores medio-platónicos han sido bien estudiados, no es el caso de aquellos que lo asocian a corrientes gnósticas, herméticas y al cristianismo primitivo. I. Muñoz Gallarte escoge el motivo del abismo de la luna y su representación en Moralia, y tras analizar sus implicaciones en la cosmología y la ética de Plutarco, muestra su existencia, en términos y propósitos similares, en textos como Zostriano, Marsanes, o los Hechos Apócrifos de Juan. Con ello profundiza en la cuestión de intertextualidad, si bien no necesariamente influencia directa, entre los diferentes textos escatológicos de los siglos I-II d.C. en la cuenca del Mediterráneo. (L.L.-G.)

- I. MUÑOZ GALLARTE, «The topic of eternal punishment in the afterlife», en *Immagini letterarie*, 189-198.**

The topic of eternal punishment was dear to Plutarch, as it shows up in several of his treatises. In this case, I. Muñoz Gallarte focuses his research on a specific mythological character, Sisyphus, well-known for being obliged to roll a stone up the hill for all eternity from Homer and Hesiod to modern literature like Camus' *The Myth of Sisyphus*. After drafting the different possible sources known to Plutarch and revising several Plutarchan passages including this figure—see, for instance, *Quaest. conv.* 301D, *De sera* 553B, and *Gryllus* 992—, the author suggests that eternal punishment affects both body and soul, which may be conflicting with Plutarch's views in other treatises, where souls once disembodied are immaterial and thus cannot suffer from physical damage. Focusing then on the conflicts this view has risen for interpreters of *De latenter vivendo*, I. Muñoz Gallarte concludes that one specific version of Sisyphus' myth known to Plutarch may be at the origin of the issue. (L.L.-G.)

- S. NAGEL, «Mittelplatonische Konzepte der Göttin Isis bei Plutarch und Apuleius im Vergleich mit ägyptischen Quellen der griechisch-römischen Zeit», in *Platonismus und spätägyptische Religion*, 79-126.**

La autora compara la figura de Isis en Plutarco y Apuleyo con gran cantidad de testimonios contemporáneos del culto a Isis. En una detallada presentación de las características de la diosa en ambos autores y su correlación con otros testimonios, concluye que Plutarco y Apuleyo comparten muchos elementos en cuanto a su presentación de la figura de Isis y, a la vez, que estos elementos

están en consonancia con lo que las fuentes contemporáneas de los autores nos muestran sobre el culto de Isis y su desarrollo en época imperial. (A.G.)

- L. NICCOLAI, «Julian, Plutarch and the dangers of self-praise», *GRBS* 57.4 (2017) 1058-1084.**

This article suggests that Julian knew and made use of Plutarch's De se ipsum citra invidiam laudando with a view to avoiding charges of arrogance and conceit. Niccolai argues that it is reasonable to propose Julian might have been interested in Plutarch's Moralia (and not just the Lives, as scholarly consensus suggests). The unique combination of moral philosophy and rhetoric in Plutarch's text, along with the fact that Plutarch grounds his discussion in the world of the political man, are Niccolai's premises for attributing to the text an influence on Julian. She explains Plutarch's nine φάρμακα (remedies) for using self-praise inoffensively and then demonstrates the use of each one in Julian's writing. She also demonstrates how in the most political and apologetic works (To the Athenians, Against Nilus, Misopogon and Caesars) the efficacy of Plutarch's 'remedies' is enhanced by their use in combination. The article concludes not only on the view that Julian systematically exploited Plutarch's advice but that this sheds light upon his assessment of his imperial role. She suggests it is indicative of his willingness to pursue consent through the medium of a rhetorical code shared with his most learned interlocutors and sets this within his wider rhetorical pursuit of the ideal of the philosopher-emperor. (L.F.)

- J. M^a. NIETO IBÁÑEZ, «Plutarco cristianizado: testimonio de la naturaleza divina en el humanista Lorenzo de**

Zamora», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 263-271.

En el Humanismo español hay numerosos ejemplos de aplicación de los textos clásicos para una mejor comprensión de la doctrina cristiana. Lorenzo de Zamora se sirve de textos plutarqueos con la finalidad de llevar a cabo una exégesis de la simbología de los atributos y de la naturaleza divina. Su obra más conocida es la Monarquía mística, ocho tomos que el autor comenzó a publicar a partir de 1598. El Profesor J. M.^a Nieto Ibáñez muestra la presencia especialmente de Sobre la E de Delfos, A un gobernante falto de instrucción y Cuestiones platónicas, y detalla, asimismo, de qué modo usa Lorenzo de Zamora las citas plutarqueas, qué argumentos justifica con ellas, la fuente probable de donde extrajo los pasajes y destaca la importancia del Queronense como fuente de autoridad no solo en esta obra sino entre numerosos autores cristianos. (A.V.)

- A. G. NIKOLAIDIS, «Past and present in Plutarch's Table Talk», in *Space, Time and Language*, 257-270.**

This article examines the Table Talk for what it can reveal about Plutarch himself and his intellectual world. There are two appendices which catalogue the participants in the symposia and the places in which the symposia were held. Nikolaidis suggests that the Table Talk reflects the world in which it was written in certain ways, including the participants it includes and some of the topics discussed (e.g. uninvited shadows at parties). For Nikolaidis, however, the text suggests that Plutarch's greatest enjoyment came from discussion of the past: it is overwhelmingly the past which is represented in the discussion topics and Roman locales for the symposia are often not described. The article concludes

that Plutarch's focus on the past was a compensation for his acquiescence in the Roman present which he probably considered unworthy of the Greeks. (L.F.)

K. OIKONOMOPOULOU, «Space, Delphi and the construction of the Greek past in Plutarch's *Greek Questions*», in *Space, Time and Language*, 107-116.

This article focuses on relative and relational space in Plutarch's *Greek Questions*, arguing that it is these forms of space (connected to subjective experience and human socio-economic and cultural activities), rather than objective geography, which are key to the interpretation of the *Greek Questions* and how it conceptualises the Greek past, including its attempts to link past with present. Oikonomopoulou identifies different types of spatial experience in the text (e.g. migration, sea voyage, public and private space) and demonstrates how space operates as a key field of human activity. The article suggests that spatial relations connected to conflict and its outcomes overall emphasise the instability and mobility of the Greek past. The second part of the paper focuses on Delphi as a key space in the text and argues that it functions as a hub for geographically remote places in the Greek world but without the power to unify the diverse Greek communities. Oikonomopoulou shows how the same representation of Delphi is found in The dinner of the seven wise men and On the oracles of the Pythia and concludes with the idea that the text overall shows that Plutarch did not have a singular picture of the Greek past but could see beyond the glories of the classical era to the unstable and conflict-ridden early past. (L.F.)

J. OPSOMER, «Why doesn't the moon crash into the earth?: Platonist and Stoic teleologies in Plutarch's "Concerning the

face which appears in the orb of the moon"», en J. Rocca (ed.), *Teleology in the ancient world: philosophical and medical approaches*, Cambridge, 2017, 76-91.

En torno al De facie quae in orbe lunae apparet, famoso ensayo de tenor científico-místico, Opsomer ofrece una introducción sobre el argumento del tratado para, acto seguido, detenerse en una de las cuestiones que afectan a los personajes y a las posiciones escolásticas o doctrinales que respectivamente defienden: la condición física de la Luna. El autor revisa los argumentos que defienden los estoicos (para quienes la luna es una mezcla de aire y fuego), contrarios a los de la escuela platónica (donde la luna parece concebirse de naturaleza terrea). A continuación, Opsomer analiza los postulados propios del Peripato (que defenderá un personaje llamado Aristóteles con su reivindicación del movimiento natural en círculo de los astros), posiciones cuyo debate no suscita una oposición frontal en el diálogo. Cierra el artículo una prolija exposición sobre el mito de Sila y la conclusión de carácter místico donde la teología platónica sustituye a la estoica. (V.R.)

G. PACE, «Mimesi attoriale e vita politica nelle immagini letterarie di Plutarco», en *Immagini letterarie*, 133-142.

In this essay, Pace scrutinises Plutarchian comparison between actors' mimesis and the politicians' ability to adjust themselves to specific roles or situations. Initially, the author proposes a reflection on Plutarch's approach to mimesis, which is influenced by Plato and Aristotle ideas. However, it is attributed by Plutarch not to poets, but directly to actors. The expression of feelings through body language became a skill that may be evaluated both in actors and politicians, when played in political

life. While actors only face public opinion in regards of their profession, when performing on stages, politicians must manage its impact also on their personal life. Hence, such a valuable skill may affect politicians' behaviour in the broadest sense of the term, and even wrench the character of an individual. If the expression of feelings and emotions through body language does not pose any danger, regarding actors, then regarding politicians it becomes a threat, for overlapping the character of a person and their feelings in order to achieve a higher objective, being thus presented in a positive light. This objective could be the respect for democratically assigned roles (Moralia 816F-817A) or the general interest of a community (Dem. 22). However, when distortions happen and involve the moral nature of a person, following the conquest of a particular role (Demetr. 18) or in imitation of merely superficial aspects (Demetr. 41), mimesis becomes negative and dangerous. Therefore, if it constitutes a quintessential aspect of political activity, then mimesis should not be undertaken merely to obtain glory or for any other futile reason but inspired by the goal of achieving public welfare. (R.M.L.)

A. PAPACHRYSTOSOMOU, «Mapping the Athenian democracy: Plutarch on the political history of Athens», *Classics Ireland* 23-24 (2016-2017) 50-101.

This article offers a close reading of select passages from Plutarch's *Parallel Lives* which Papachrysostomou considers to be of conspicuous historical interest for the understanding of Athenian Democracy from its birth (taken as the mythological beginnings with Theseus) to its culmination (taken as the years following Ephialtes' death when Perikles was introducing new measures and reforms). The selected

passages come from Theseus, Solon, Kimon, Themistokles, Aristides, Perikles, Alkibiades, Nikias, Demosthenes and Phokion. Passages are selected because in them Plutarch: is the sole ancient source, preserves a different version of events otherwise not documented, gives his own interpretation, offers a critique of other authors, or includes key biographical details about important political figures. The article offers close readings of the selected passages, including aspects of the linguistic register which can reveal elements of sensitive socio-political issues. Overall, the article argues that Plutarch presents a diachronic and synchronic synopsis of the decisive milestones in the development of Athenian democracy. Papachrysostomou sees Plutarch's treatment of Athenian democracy across various *Lives* as systematic and argues that Plutarch presents Athenian political history as a coherent fabric. (L.F.)

C. B. R. PELLING, «Space travel and time travel in Plutarch», in *Space, Time and Language*, 18-24.

Pelling's article begins from the importance of approaching space hologically. He considers two Plutarchan works, *On the Oracles of the Pythia* and *The Life of Alexander*, particularly how movement through space is linked to reflections on time. Pelling demonstrates how the movement through space in *On the Oracles* also sparks reflection on the futility of intra-Greek fighting throughout Greek history. Such reflection is shown to culminate in the view that the present is really not so bad and Pelling argues that the rhythm of the dialogue (from tense beginnings to peace and calm) mirrors the rhythm also of history and its movement from turbulence to peace. Pelling considers the effects of movement from West to East and Westwards again

in Alexander. He argues for a change in Alexander but not one generated by the impact of place. He compares Alexander's reactions to the fallen statue of Xerxes and to the desecration of the tomb of Cyrus and suggests that Alexander's reactions to each suggest different versions of Hellenicity: vengeance for Xerxes and a calmer insight about the human condition for Cyrus. For Pelling, Alexander has changed between these encounters -- he is wiser but much sadder -- but unlike the impact of Delphi in the dialogue it is not place which changes Alexander. (L.F.)

- A. PÉREZ-JIMÉNEZ, «La Lámpara de Anaxágoras (Plu., *Per.* 16.8-9) y su Recepción en el Arte de los Siglos XVII-XIX», *Ploutarchos* N.S. 14 (2017) 69-106.

El análisis de Pérez Jiménez parte de la celeberrima anécdota que, sobre el intelectual y el estadista, consta en la Vida de Pericles: ante la desatención que Pericles dispensaba al filósofo, este se habría abandonado a la espera de su muerte; el caso es que, sabido ello por el estadista, Pericles se habría personado para interesarse por su condición, momento en que Anaxágoras pronunciaría "Pericles, también los que necesitan la lámpara le echan aceite". Esta anécdota, dado su carácter alegórico-didáctico (ya que apela al valor del deber público y de la lealtad o amistad recíprocas), tuvo una reducida pero valiosa influencia en diferentes parcelas artísticas del Barroco y del Neoclasicismo, de manera que Pérez Jiménez efectúa una revisión exhaustiva, panorámica, de los testimonios que, al respecto, sobresalen en la emblemática del siglo XVII, en la pintura y en la escultura de los siglos XVIII y XIX, así como en otras manifestaciones artísticas. (V.R.)

- A. PÉREZ-JIMÉNEZ, «Las regiones fértiles de la tierra: nueva propuesta crítica a

Plu., *De facie* 938d», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 43-50.

Centrando su estudio en un complejo pasaje desde el punto de vista crítico-textual, A. Pérez Jiménez conduce al lector a través de un recorrido por la historia del texto de *De facie*: desde los dos manuscritos que han conservado el tratado, pasando por las diferentes propuestas de corrección y conjeturas de las primeras ediciones impresas y de eruditos del s. XVI, hasta las traducciones de nuestros días. Teniendo en cuenta las anteriores propuestas y el posible origen de las corrupciones en 938D, el autor ofrece una nueva propuesta crítica de gran competencia filológica que resuelve los problemas del pasaje y está en consonancia con el estilo de Plutarco. (L.L-G.)

- A. PÉREZ-JIMÉNEZ, «Imágenes literarias para el legado político de Alejandro: comentario estilístico de Mor. 336E-337», en *Immagini letterarie*, 143-156.

Como ya hiciera en otros estudios, A. Pérez Jiménez nos demuestra a través de un concienzudo análisis estilístico hasta qué punto Plutarco cuida su estilo y nos ofrece un elaborado entramado de recursos literarios que refuerzan su idea principal. En este caso, se trata de la alabanza de la virtud de Alejandro Magno a través de dos imágenes que destacan, por un lado, el estado de confusión en que se sumió su Imperio tras su muerte y, por otro, la rapidez con la que se desintegró tras ella. La primera imagen compara el Imperio de Alejandro con la desorientación y falta de rumbo concreto que sintió el Cíclope tras ser cegado; la segunda, de creación propia, equipara los cuerpos inertes tras la muerte por el abandono del alma con la desintegración del Imperio tras la muerte y abandono de Alejandro. A. Pérez Jiménez describe la eficacia y originalidad de Plutarco en el uso de elementos literarios en los

diferentes niveles sintácticos, semánticos y métricos. Sirvan como botón de muestra la presencia de quiasmos, la posición privilegiada de elementos significativos a través de isosilabia, del refuerzo con preverbios y preposiciones del mismo campo semántico, prosopopeya, además del recurso a ritmos habituales en su prosa como el crético + espondeo y con dáctilos que refuerzan el tono épico de la imagen. Observamos, pues, que Plutarco cuida con esmero su estilo con vistas a resaltar, de manera sutil, el mensaje que nos quiere transmitir. (L.L.-G.)

- S. R. PIEDRABUENA, «El “diégema” en “Moralia” de Plutarco: el retrato de Arión (Sept. sap. conv. 160d-162b)», *ExClass* 21 (2017) 81-123.

La autora del estudio analiza, de manera convenientemente estructurada, la realidad técnico-retórica de la microestructura del diégema y su función en los *Moralia* a través del retrato de Arión. En tal sentido, la conformación del artículo observa las siguientes secciones: revisión técnico-retórica de la figura ‘diegemática’ en el seno de los ejercicios preparatorios o progymnasmata; cuestiones de índole metodológica, donde se debate la influencia de Platón en la técnica compositiva del *Queronense* y las concomitancias (directas o indirectas) de los rétores tardíos (al modo de un Teón, por ejemplo), en la estructura narrativa de Plutarco; el concepto y los modelos que el diégema presenta en la producción de Plutarco; el estudio circunstanciado del diégema en los *Moralia* merced al retrato de Arión en Sept. Sap. Conv. 160d-162b, sin merma de otros pasajes comparativamente significativos, sobre el particular, en los *Moralia*. En definitiva, la exégesis sobre la funcionalidad del diégema en los pasajes estudiados permite reelaborar la estructura del diálogo

Sept. Sap. Conv. en su totalidad, con una articulación de coherencia global que trasciende y supera los modelos de composición escolar de corte platónico, no siempre capaces de explicar el entramado retórico-formal de las composiciones plutarqueas. (V.R.)

- J. J. S. PINHEIRO, «Immagini di *apheleia* in Plutarco», en *Immagini letterarie*, 157-168.

Lo studio di Pinheiro mira ad identificare ed analizzare il contesto in cui è adoperato il termine ἀφέλεια, tenendo comunque conto che Plutarco, per esprimere il medesimo concetto, utilizza altri termini, quali ad esempio εὐτέλεια, εὐήθεια o ἀπλότης. Il lavoro consente di dimostrare la funzione ed il significato che la semplicità riveste in sede di definizione dell'immagine del politikos, in particolare quando in connessione con le nozioni di sophrosyne o metriotes. Emerge dunque che in *Vite* e *Moralia* il concetto di semplicità è spesso estrinsecato tramite *endiadi* e, soprattutto, associato a questioni pratiche, collegate in senso positivo alla *paideia*, alla *diaita* e anche alla caratterizzazione dell'*ethos*, delineando un valore dalla dimensione estetica interiore che risulta fondamentale per l'esercizio della *politeia*, specialmente in un'epoca connotata da crisi morale all'interno della classe dirigente. (F.T.)

- L. M. PINO CAMPOS, «Zubiri y algunas citas de Plutarco», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 283-290.

El interés de Xavier Zubiri Apalategui, discípulo de José Ortega y Gasset, en la obra de Plutarco puede apreciarse especialmente a partir de tres citas que aparecen en una señalada parte de la obra del filósofo español, en su conocido libro *Naturaleza, Historia, Dios*, en *Acerca del mundo* y en *Sobre la esencia*: en distintos contextos de corte metafísico se

hace referencia al tratado plutarqueo Isis y Osiris. (A.V.)

J. PUGH GINN, «Plutarch and the advent of Hellenism in Rome», in *Space, Time and Language*, 127-135.

This article focuses on Plutarch's presentation of Rome's first contact with Greece and the period of 'cultural importation' in the late third and early second centuries BCE. Pugh Ginn looks at Plutarch's presentation of the cultural migration in the context of the historiographical tradition which linked Rome's moral decline with her geographical movement to and cultural exchange with Greece. He argues that Plutarch accepts the timeline of decline and contact with Greece but does not link the two causally. Pugh Ginn surveys the changes in Plutarch's Rome from its rather uncivilised beginnings, as seen in Coriolanus, in which there was no word for virtue and only martial achievement mattered for leadership to the changes in these circumstances by the time of the second Punic war; as seen in Marcellus. He argues that the history of the Roman Republic was not just a story of Greek culture arriving in Rome but a more complex exploration of how Roman values also spread to Greece and how the Romans reached their pinnacle by combining Greek παιδεία with her native virtues. (L.F.)

V. M. RAMÓN PALERM, «El término ἄσμενος en Plutarco», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 365-369.

Tras esbozar la evolución diacrónica de σμενός y su contrario, ἄσμενος, en la literatura griega, se realiza una disertación sobre el empleo del término negativo en la obra de Plutarco. A través del comentario de sus cuatro apariciones en el corpus— Comparación de Paulo Emilio y Timoleón; Cómo sacar provecho de los enemigos; Sobre

si los atenienses fueron más ilustres en guerra o sabiduría; y La desaparición de los oráculos— se evidencia el carácter directa o sutilmente irreligioso del adjetivo y, por tanto, una continuación con las tendencias literarias anteriores. (S.V.)

I. RODRÍGUEZ ALFAGEME, «Los compuestos hipocráticos en Plutarco», en *La (inter) textualidad en Plutarco*, 153-164.

Estudio comparativo del uso de compuestos lexemáticos utilizados en el Corpus Hippocraticum y en las obras de Plutarco. Se analizan diversos aspectos de estos términos, como el morfológico, el contexto en el que aparecen, el ámbito médico al que pertenecen, la influencia de la forma de citar de Plutarco, los problemas de interpretación en algunos pasajes y, especialmente, las connotaciones que adquiere su uso en la obra del Queronense junto a la generalización de esos términos en el lenguaje normal y su evolución. (A.V.)

L. ROIG LANZILLOTTA, «Plutarch and the image of the sleeping and waking soul», en *Immagini letterarie*, 209-222.

In this paper L. Roig Lanzillotta reassesses the image of the sleeping and waking soul in Plutarch's De animae procr. 1026, dealing with the problematic interpretation of previous scholarship and offering a new perspective on the matter. The author's in-depth analysis proves that in Gnosticism the image of the sleeping and awakening soul has anthropological concerns, whereas in Plutarch the image concerns the world soul and god's relationship to it, and thus we deal here with cosmological and more specifically theological concerns. While in the first case the interest lies in a revelation or conversion of the human being towards the "right" life, Plutarch seeks to free the divine from any participation in the evil that exists in this world. By resorting to

contemporary evidence to Plutarch—Philo, Alcinous, Corpus Hermeticum, Acts of Thomas—L. Roig Lanzillotta shows that before proclaiming the existence of a “Myth of the Sleeping Beauty,” namely one image with similar characteristics and purposes throughout Middle Platonism and Gnosticism, we must first interpret each image in its own context and only afterwards assess its relation to other sources from the broad cultural period. (L.L.-G.)

D. ROMERO GONZÁLEZ, «Las citas de y a las poetisas en la obra de Plutarco», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 93-99.

Análisis de las citas recogidas por Plutarco de las poetisas Corina, Telesila, Mirtis y Cleobulina. Se detallan las características de las citas y los propósitos del autor al utilizarlas. De Corina y Telesila menciona Plutarco episodios de su biografía; a Cleobulina se refiere como persona y poetisa, ya que se citan varios de sus enigmas; y nombra a Mirtis como fuente de una de las cuestiones griegas. (A.V.)

G. ROSKAM, «Considering tit for tat: the programmatic introduction to *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 345-357.

*In this Plutarchan treatise intertextuality not only is at the core, but composes an intricate thread of references both to previous Epicurean literature and to Plutarch's own work: as we know, at the outset of *Non posse* we have a mention to Plutarch's *Adversus Colotem*, a written reply to Colotes pamphlet, which is here again the centre of discussion. G. Roskam duly analyses the interventions of the different characters—Heracleides, Aristodemus, and Theon—, each proposing how to proceed in order to reject the Epicurean way of life. In doing so the author shows that, while Theon's sug-*

gestion to argue that Epicureanism in fact does not allow one to live “a pleasant life” seems at first to attack the enemy with their own philosophical convictions, in reality all characters remain in a deeply Platonic tradition, consequently critiquing Epicureanism from a biased interpretation of its ideal way of life. (L.L.-G.)

G. ROSKAM, «Discussing the past: Moral virtue, truth, and benevolence in Plutarch's *On the Malice of Herodotus*», in *Space, Time and Language*, 161-173.

*Roskam argues that the overarching concern of the *De Herodoti Maliginitate* is an ethical one focused upon character rather than primarily about Greek identity or historical truth. For Roskam the text is motivated by a desire to obtain a correct, morally appropriate account of a significant period of Greek history. Roskam considers the other concerns outlined by Plutarch at the start of his work: a patriotic defence of his ancestors and a concern for historical truth. Roskam suggests that the issue of patriotism functions as a means of circumscribing his work, and that Plutarch in fact looks more broadly than at Thebes and Corinth, which he mentions in his programmatic section. Roskam identifies a concern with historical truth in the work and argues that this is not incompatible with ethical concerns. He concludes by looking at the final sentence of the work in which the themes of patriotism and historical truth return after being, for Roskam, subsidiary in the main body of the text. Roskam suggests that the return to these themes at the end is part of setting the text in a wider perspective in much the same way that the *synkrisis* do for the *Parallel Lives*.* (L.F.)

G. ROSKAM, «On the multi-coloured robes of philosophy», in *Platonismus*

und spätägyptische Religion, 199-218.

El autor toma el De Isis y Osiris como paradigma de la aproximación filosófica y el método argumentativo de Plutarco. El De Isis y Osiris está construido como un ζήτημα, es decir una pregunta a la que siguen una serie de respuestas consecutivas. Usualmente las respuestas están organizadas en forma de plausibilidad progresiva. Eso no significa que la última respuesta sea la definitiva ni que las anteriores carezcan de interés, sino que cada una de ellas por si misma acerca al lector en mayor o menor grado a la verdad. Una filosofía sincera y crítica debe por lo tanto tomarlas todas en consideración y ser consciente de que la verdad absoluta no es alcanzable. (A.G.)

A. SACCO, «Le citazioni letterarie nel De laude ipsius di Plutarco: alcune osservazioni», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 175-184.

Sacco focuses on deepening rhetorical-formal aspects of Plutarch's De laude ipsius. In the incipit, Plutarch presents some general considerations on περιατολογία, highlighting verses of Euripides (fr. 978 K.) and Pindar (Ol. 9.38-39), whose gnomic characters seem to support Plutarch's reflections beyond providing stylistic variations. However, the poets are presented as examples of inconsistency, for their behavior. Sacco argues that, according to recent studies, no textual evidence suggests self-praise in Euripides' work. It could only be otherwise if we were to consider the praxis of presenting one's thoughts via characters on stage. On the other hand, Pindar exalts such ability as a means for "self-publicity", an approach that responds to the competitive demands of the epinicius. As it does not fall within the political and public dimension, in which

Plutarch conceives and legitimizes self-praise, it is easy to understand why Pindar became a target for criticism. In turn, Homeric quotations always offer positive exempla, in which the protagonists have παρηγορία, except for Epeus admissions of δειλία and ἀνανδρία (Il. 23. 673, 670), that obscure pugilistic merits. Moreover, Sacco realizes a different interpretation for the same anecdote is possible to Plutarch, depending on the subject matter and his argumentative purpose. Finally, Plutarch presents examples from prose authors, among which Demosthenes and his oration De corona are the most suitable model of use in the ethical-political dimension. In this view, Plutarch validates Demosthenes' moderated use of self-praise (Moralia 541D) and the refined technique of mitigating dangerous negative effects on the public. Thus, he is the Plutarchian model of self-praise par excellence. (R.M.L.)

A. SACCO, «‘Come i malati di oftalmia’: funzioni e variazioni di un’immagine medica in Plutarco», *Prometheus* 43 (2017) 211-228.

Among the large number of medical images recurring in Plutarch's works, the one concerning visual disturbances and photophobia is often compared with ethical considerations and practical instructions in the context of the topical comparison between body and mind diseases or passions (De adul. 69A, 72B; De exil. 599F; De tranq. an. 469A; De frat. am. 490C-D; De laud. ips. 543E-F; Comp. Ar. et Men. 854C). The varietas showed by Plutarch in the use of this image is a prime example of his ability for adroit adaptation of this kind of metaphors and similes to different contexts. (published abstract)

G. SANTANA HENRÍQUEZ, «Plutarco en las crónicas de indias: un caso de intertextualidad en el libro X de la

Monarquía indiana de Juan de Torquemada», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 273-281.

Juan de Torquemada en su Monarquía indiana se interesa por la imagen verdadera de los primeros pueblos del centro de México y aborda las creaciones e instituciones propias de esta cultura eminentemente religiosa; compara prácticas y costumbres de distintos pueblos antiguos, que comparten características. Plutarco gozó de gran popularidad desde los siglos XV y XVI, algo evidente a partir de las numerosas ediciones y traducciones que había de su obra, y el Profesor G. Santana Henríquez muestra e identifica las que Juan de Torquemada habría utilizado en dos pasajes del libro X, en los cuales se sirve de hipotextos plutarqueos. (A.V.)

M. SANZ MORALES, «Plutarco: fonología, morfología y texto editado», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 29-41.

Este trabajo revisa los estudios existentes sobre lengua plutarquea y destaca la importancia del conocimiento y adecuada fijación de la misma para una correcta edición de los textos. El Profesor M. Sanz Morales comenta algunos rasgos fonológicos y morfológicos que pueden caracterizar la lengua de Plutarco y expone, a continuación, ejemplos de problemas textuales que derivan de cuestiones lingüísticas. Como conclusión, por un lado, llama la atención sobre la necesidad de un trabajo profundo y conjunto sobre la lengua del corpus plutarqueo, que contribuirá a la mejora de la edición de textos; por otro lado, a partir de los rasgos aquí estudiados, con las debidas precauciones, se propone una descripción de la lengua de nuestro polígrafo. (A.V.)

J. W. G. SCHROPP, «Nochmals zu Plut. Numa 19.6», *GFA* 20 (2017) 35-38.

Schropp retorna sobre el pasaje Plut. Numa 19.6 y especialmente sobre el

significado de τοῦ δευτέρου... ἄρχαντος referido a Augusto. Plutarco utiliza δεύτερος únicamente para distinguir Julio César de César Augusto, lo que no significa que considere que el principado romano empieza con Julio César y Augusto sea su segundo emperador. (A.G.)

A. G. SCOTT, «Spartan courage and the social function of Plutarch's Laconian apophthegms», *MH* 74.1 (2017) 34-53.

This article examines the depiction of Spartan courage in Plutarch's Sayings of Spartans, especially with reference to four themes: the willingness to die in battle; the interchangeability of Spartan citizens, the role of Spartan women in preserving standards of courage; and the role of education. It argues that Plutarch's depiction of Spartan courage in the apophthegms accurately coincide with the depiction of the same theme in the fifth century. It suggests that the apophthegms plausibly originated in the syssition as a propagandistic means of defining Spartanness inside and outside Sparta in order to advertise the military valour of the city and its stable character. (C.C.)

N. SIMÕES RODRIGUES, «Hetairai and pornai in Plutarch», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 371-382.

Taking as point of departure Apollodorus' ancient classification of women into gyne (the wife), pallake (the concubine), and hetaira (who sells pleasure for money or social status), N. Simões Rodrigues explores Plutarch's representation of the third category in his work—both Lives and Moralia—and seeks to identify subtle distinctions between the common or low rank prostitute (porne) and the high standing, cultured one (hetaira). Through the analysis of Plutarch's allusions to well-known women such as Thaïs, Lamia, or Aspasia, the author highlights Plutarch's negative depiction of their characters,

which he associated to intemperance and immoderation, both physical and intellectual. This eventually leads to the corruption of themselves and of the men involved with them. (L.L.-G.)

E. SIMONETTI, «Il caso della lampada di Ammone come *eikôn* dell'universo», in *Immagini letterarie*, 223-230.

Nel presente contributo vengono analizzati e comparati due fenomeni illustrati da Plutarco nel *De defectu oraculorum*, ossia il caso della lampada di Ammone e l'arte divinatoria presso il santuario di Delfi. Inizialmente la studiosa prende in esame le diverse posizioni ed opinioni dei personaggi in relazione al fenomeno quanto mai strano e degno di nota, che si verificava nel tempio di Ammone a Siwa; qui vi era una lampada perennemente accesa e gradualmente negli anni occorreva sempre meno olio per alimentarla; i sacerdoti interpretavano tale fenomeno come un indizio per comprendere l'irregolarità dei moti celesti. Cleombroto, il personaggio plutarcheo che riferisce questo caso, afferma che l'osservazione diretta di dati sensibili consente di pervenire alla conoscenza del divino mediante la speculazione filosofica; di diversa opinione è Ammonio, il quale ritiene che tale principio ed indagine razionale vanno applicati con cautela ed introduce la "teoria della doppia causalità", sviluppata nel dialogo. Simonetti passa quindi ad esaminare quanto si legge nell'opuscolo plutarcheo a proposito della decadenza degli oracoli, osservando che vi sono somiglianze tra questo fenomeno e quello della lampada: la decadenza degli oracoli, infatti, non può essere interpretata come il declino e poi la definitiva scomparsa della provvidenza così come l'uso di minor quantità di olio per la lampada non poteva essere ritenuto un indizio dell'accorciarsi dei cicli

solari. Anche la divinazione risponde al principio di doppia causalità, inteso come compresenza di "cause primarie-superiori" e "cause secondarie-inferiori". (S.C.)

M. A. STADLER, «Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit», in *Platonismus und spätägyptische Religion*, 21-42.

En la difícil cuestión sobre si Plutarco tenía conocimientos de demótico, Stadler reconsidera interpretaciones recientes de textos egipcios que muestran la base eminentemente egipcia de algunas afirmaciones en Plutarco, largamente consideradas erróneas. El autor reconoce la imposibilidad de demostrar conocimientos de demótico en Plutarco; aún así sus textos demuestran que tenía acceso, directo o indirecto, a fuentes egipcias. Plutarco es un ejemplo de como el intercambio entre intelectuales griegos y egipcios en época imperial era más fluido de lo que muchos investigadores han considerado hasta hoy en día. (A.G.)

F. TANGA, «Alcune note al *De liberis educandis*», in *La (inter)textualidad en Plutarco*, 61-72.

Il testo di Tanga ripercorre gli studi che da Wyttenbach in poi sono stati pubblicati e che hanno discusso la paternità del *De liberis educandis*. Indubbiamente l'opinione di Wyttenbach, che negava la paternità plutarchea, ha influito sugli studi successivi tanto che la Cannatà Fera considerò l'analisi dello studioso un 'punto di non ritorno'. Ma lo studioso, nonostante fosse convinto della non paternità plutarchea, riconosceva all'opera una 'forma plutarchea', uno 'stilus plutarcheus' ed una certa utilitas e jucunditas. Lo stesso Sirinelli, pur ribadendo la non autenticità dell'opuscolo, riconobbe che esso poteva considerarsi appartenente alla scuola plutarchea per la presenza in esso di aneddoti e citazioni ricorrenti nei orali.

Convincente è la posizione di Sizoo che riconobbe nell'opera un mix composito creato dalla mano e dagli stilemi propri di Plutarco. Quale apporto allora ancora si può portare allo studio del *De liberis*? È quanto si chiede Tanga che ritiene fondamentale una nuova collazione dei manoscritti e una revisione degli apparati ove non mancano errori e sviste. (P.V.)

F. TANGA, «Immagini floreali nei *Moralia* di Plutarco», in *Immagini letterarie*, 99-108.

Numerosi sono gli opuscoli dei *Moralia* permeati dell'interesse naturalistico e botanico di Plutarco, che si esplica nell'elaborazione e nell'impiego di immagini floreali, attinte non di rado dal repertorio poetico tradizionale. In virtù del loro valore metaforico, tali immagini risultano talvolta inserite nei contesti più disparati e rispondono a finalità che rientrano nell'ambito dell'eziologia, della morale, della filosofia e della pedagogia. Se, ad esempio, in *De capienda ex inimicis utilitate* 92B Plutarco si serve dell'immagine delle rose e delle viole profumate per descrivere la capacità degli uomini buoni di mostrare verso i propri cari ed i propri amici sentimenti positivi, al contrario, in *De audiendo* 46A l'immagine floreale della corona di gigli e rose diviene simbolo di un encomio inappropriato, il cui tributo è talvolta inadeguato tanto quanto lo è cingere un atleta di fiori e non di alloro, come invece sarebbe opportuno. In numerose occasioni, specialmente nelle *Quaestiones Convivales*, le immagini floreali sono inserite all'interno di digressioni eziologiche e considerazioni di carattere medico e terapeutico, contribuendo ad accrescere la forza comunicativa del testo. (F.G.)

A. TIBILETTI, «Luigi Castiglioni πλουταρχίων and the text of Plutarch's

“Aquane an ignis utilior”», *GRBS* 57.4 (2017) 994-1009.

This article considers a draft essay, Coniectanea ad Plutarchi *Moralia*, by Castiglioni and commented upon by Pohlenz (Cod. Ms. M. Pohlenz 215.9 of the Nachlass of Max Pohlenz) which discusses the text of Plutarch's *Aquane an ignis utilior*. This work was a draft and some of the views expressed were later modified. Nevertheless, Tibiletti argues here that there are sound philological observations to be found in the work. From a brief summary of Castiglioni's credentials as a Plutarchan scholar, the article prints the text of Castiglioni's essay and the reply of Pohlenz. It goes on to reconsider five critical notes -- to 956A, 956C, 957C, and two on 957D -- and to offer both justifications for these notes and some new textual suggestions. (L.F.)

CH. TORNAU, «Im Namen des Gottgeziemen. Mythen und Mythenallegorese in Plutarchs *De Iside et Osiride* und im *Corpus Hermeticum*», in *Platonismus und spätägyptische Religion*, 175-197.

Partiendo de las diferencias claras entre el *De Iside et Osiride* de Plutarco y los textos herméticos, Tornau analiza la importancia del concepto *θεοπρεπής*, *θεοπρέπεια* en ambos escritos y sus implicaciones. En Plutarco se encuentra en la base de la interpretación alegórica de los pasajes objetables del mito de Isis; en los textos herméticos implica que el mito en si no sea contado en detalle y sólo haya referencias indirectas a él. Los elementos humanos de la mitografía de Isis y Osiris son reducidos en el *Corpus Hermeticum* al mínimo, la doctrina de las almas incluye una suspensión de lo divino en su estancia en la tierra. Plutarco presenta una interpretación alegórica de tradición griega, el *Corpus*

Hermeticum una cierta forma de interpretación alegórica de raíz greco-egipcia. (A.G.)

- J. B. TORRES GUERRA**, «De Plutarco a Eusebio: Alejandro y Constantino, ¿dos vidas paralelas?», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 207-214.

Estudio comparativo de la Vida de Constantino, escrita por Eusebio de Cesarea, y la plutarquea Vida de Alejandro. El autor cristiano conocía parte de la obra de Plutarco, aunque no cita nunca las Vidas. No obstante, parece que pueden establecerse determinadas relaciones intertextuales entre ambas obras, cuyo análisis desvela semejanzas y diferencias, coincidencias y ausencias, las cuales permiten intuir que Alejandro Magno se halla en el texto cristiano como modelo o anti-modelo del emperador romano, probablemente a partir del ejemplo de la biografía plutarquea. (A.V.)

- M. VAMVOURI RUFFY**, «The construction of a cosmopolitan space in Plutarch's *On Exile*», in *Space, Time and Language*, 237-246.

*This contribution examines the construction and promotion of a cosmopolitan space in Plutarch's *On Exile*. Vamvouri Ruffy notes that this is the only Plutarchan treatise where the term kosmios means 'citizen of the world'. She suggests that the speaker rejects a restricted conception of space by challenging historical, legendary, and ideological constructions through which the Athenians defined themselves in the space of their polis. She considers the way in which Plutarch gives the Athenian philosopher Socrates a cosmopolitan profile and presents Theus as a universal hero while also challenging preconceived ideas about the idea of homeland and exile by questioning the Athenian foundation*

myth of autochthony. She discusses how the speaker proposes looking towards the sky to allow men to realise the immensity of this landscape over the earth and how this renders the notions of exile and borders invalid, since the true homeland of man and of his soul is the sky. She concludes with the question of whether the model of cosmopolitanism constructed in the text applies to all men or only to an intellectual elite. (L.F.)

- A. C. VICENTE SÁNCHEZ**, «Plutarco (*Vida de Dión*) y Platón (*Cartas*)», en *La (inter)textualidad en Plutarco*, 131-140.

Estudio de las relaciones intertextuales entre las Cartas de Platón y las referencias epistolares expresas en la plutarquea Vida de Dión. Este análisis proporciona información acerca de las técnicas compositivas del Queronense y también puede ofrecernos algunas pistas sobre la interpretación que recibía la colección epistolar en esa época y el valor que Plutarco le confería, además de facilitar la comprensión actual de los escritos biográficos del Queronense. (A.V.)

- P. VOLPE**, «La concezione dell'esilio nell'opera di Plutarco», *Ploutarchos* N.S. 14 (2017), 107-116.

A partire dall'analisi del De exilio di Plutarco, P.V. prende in esame una serie di testi sia nell'ambito della letteratura greca che latina e riflette su come l'esilio è stato considerato soprattutto dai filosofi. Plutarco dedica il suo opuscolo a Menemaco, per indurlo a considerare la condizione di esiliato non come una sventura o una vergogna, bensì un'opportunità che viene concessa all'uomo di poter conoscere nuovi luoghi, spesso anche ameni, ove condurre una vita improntata alla serenità e tranquillità, lontano dai conflitti e dalle lotte cittadine. L'esilio in sé non è una condizione negativa, ma è l'opinione che si ha

di esso a rendere tale esperienza sopportabile e finanche utile. Non furono pochi infatti coloro che, proprio grazie alla loro condizione di esiliati e durante l'esilio, si dedicarono ancor di più agli studi e scrissero importanti opere, come accadde per Tucidide e Senofonte. Lampante è l'esempio di Alcmane, riferito dal Cheronese: esiliato da Sardi e divenuto cittadino spartano, poté nella sua nuova patria dedicarsi completamente all'arte poetica che lo rese noto e celebrato dai Greci. Se dunque l'esilio comporta certamente disorientamento ed una sensazione di sradicamento, tuttavia tale condizione può essere addolcita mediante lo studio e la ricerca filosofica. (S.C.)

P. VOLPE, «Gli animali e gli uomini in Plutarco», in *La (inter)textualidad en Plutarco*, 383-389.

L'articolo prende in esame le opinioni di Plutarco sul rapporto tra animali e uomini, individuandone tanto i precedenti (nella dottrina pitagorica, accademica e peripatetica) quanto l'opposizione alle teorie stoiche quanto, infine, gli elementi di contatto con autori quali Cicerone, Seneca e Filone di Alessandria. Oggetto di analisi è in particolare il *De sollertia animalium*, a proposito del quale l'A. osserva come Plutarco consideri la caccia una manifestazione di insensibilità e di ferocia (assimilando l'uccisione degli animali a quella degli uomini), ma individui una posizione di compromesso nella possibilità di uccidere gli animali selvatici e dannosi e di addomesticare quelli mansueti, e come (sulla scia di Aristotele) evidenzi varie qualità degli animali (analoghe a quelle degli uomini), dalle quali è possibile trarre insegnamenti, soprattutto per quanto riguarda la solidarietà, in contrasto con la violenza diffusa nella società umana. Altre opere prese in considerazione sono il *Bruta*

animali *ratione uti*, a proposito della quale l'A. evidenzia l'idea, esposta da Grillo, che il metro di giudizio morale usato per gli uomini debba essere applicato anche agli animali, il *De esu carnium*, definito dall'A. 'una condanna dell'edonismo carnivoro' (p. 386), e il *De Iside et Osiride*, per il quale si evidenzia come lo stesso tema assuma una connotazione religiosa, in riferimento all'astensione degli Egizi dal cibarsi di pesce. (G.P.)

P. VOLPE, «Il significato del termine ξένος in Plutarco: lo straniero nella realtà dell' Impero cosmopolita», in *Space, Time and Language*, 247-254.

In this chapter P. Volpe brings in numerous passages to offer a panoramic view on the concept of *xenos* in Plutarch and distinguishes its different meanings depending on the needs the author has in different contexts. According to P. Volpe, the variance in meaning is due to Plutarch's complex cosmopolitan historical context as well as his own complex position as a Greek in the Roman Empire. The understanding of oneself as being a citizen of the world had long become a literary topic in Plutarch's era; however, in Plutarch's view, this does not only apply as a philosophical stance but also as a political one. In this sense, P. Volpe's study contributes to a better understanding of Plutarch's views on hospitality, cosmopolitanism, and on being Greek in his time. (L.L.-G.)

G. WESTWOOD, «Plutarch's Aesion: A Note on Plutarch, Demosthenes 11.4» *Mnemosyne* 70 (2017) 316-324.

Westwood addresses an anecdote told by Plutarch at Demosthenes 11.4 and whether it is evidence for the dissemination of Demosthenes' assembly speeches in written form during his lifetime. The anecdote has Aesion reply to a question

comparing orators of old and of his own day. His answer refers to Demosthenes' speeches being read. Westwood argues that this Aesion need not be the fourth-century orator, who would be a contemporary of Demosthenes, and thus this need not be evidence of Demosthenic speeches circulating in written form in his lifetime. Westwood suggests Aesion could be a third-century individual. Westwood draws upon the context of the anecdote -- Plutarch's discussion of Demosthenes as a performer compared with his written speeches -- and the wider concerns of the *Life* to support his contention. He suggests that dating Aesion to the third-century when Demosthenes was known through written speeches fits with the focus on performance and writing in Chapter 11 and with the wider aims of the *Life*, as it indicates the singularity of Demosthenes who was remarkable because in the third century his work was still available to be read when other past orators could only be experienced through the tradition passed on by those who heard them. (L.F.)

- S. XENOPHONTOS, «Military space and *paideia* in the *Lives of Pyrrhus and Marius*», in *Space, Time and Language*, 317-326.

This article considers the dangers and limitations of exclusively military education with reference to Plutarch's Pyrrhus-Marius. Xenophontos argues that the military sphere is not a mere background against which the subjects' actions unfold but a vital environment for the construction and interpretation of the biographical account, as it casts light on how the hero behaves also in other non-military contexts with implications for morality and cultural identity. The main focus is the Pyrrhus but comparison with the Marius is used to argue that where the military sphere is not touched by Greek philosophy, rhetoric or politics various flaws occur in private and public life. Xenophontos considers the themes of the symposium, parenting and superstition to illustrate Pyrrhus' flaws, as well as his relationship with wise advisers such as Cinneas and Fabricius. Her analysis of the Marius looks at how similar themes are treated in the *Life*, including Marius' rejection of Hellenic *παιδεία*, superstition and Marius' relation to the philosophically educated Metellus. The article concludes with the idea that in determining the subjects' identities, Plutarch looks not only to their origins but to their ethical behaviour. (L.F.)

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.



**XIV SIMPOSIO INTERNACIONAL
DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PLUTARQUISTAS
PLUTARCO Y LA INSULARIDAD
13, 14 y 15 de octubre de 2022.
Universidad de La Laguna. Tenerife (Islas Canarias)**

La *Sociedad Española de Plutarquistas (SEP)* acordó en su XII Simposio, celebrado en la Universidad de Extremadura (Cáceres, 8-10/10/2018), proponer la candidatura de la Universidad de La Laguna para organizar el *XIV Simposio Internacional de la SEP*, encargando al Dr. Luis Miguel Pino Campos, C.U. de Filología Griega, la organización del mismo. Esta Sociedad dirigida por el Dr. Aurelio Pérez Jiménez (U. de Málaga), está integrada en la *International Plutarch Society (IPS)*, presidida por la Dra. Judith Mossman (Coventry University). Cada tres años la *SEP* celebra un simposio internacional en una universidad española en la que un centenar de congresistas exponen tres ponencias plenarias y las comunicaciones que han sido aprobadas por el Comité científico del Congreso. Las especiales circunstancias provocadas por la COVID nos han llevado a retrasar nuestro encuentro al año 2022. El hecho de celebrarse el citado Simposio en la isla de Tenerife ha sido decisivo para proponer el tema de la insularidad en Plutarco, lo que permitirá destacar más aún la importancia de la obra plutarquea y sus referencias a las islas sean fluviales, marítimas u oceánicas.

TEMÁTICA Y SECCIONES

La Convocatoria está abierta tanto a los miembros de la *Sociedad Española de Plutarquistas* como a las personas interesadas en el estudio de la obra de Plutarco y su recepción.

Sección 1: De acuerdo con la Sede, el tema principal es “Plutarco y la insularidad”.

Como es norma en los Simposios de la *SEP*, se admiten también propuestas de tema libre relacionadas con:

Sección 2: “*Vidas Paralelas y/o Moralia*”.

Sección 3: “Recepción de Plutarco en España”.

CONFERENCIAS PLENARIAS Y MESA REDONDA

Están previstas tres conferencias plenarias y una mesa redonda.

Conferenciantes plenarios:

Dr. D. Delfim Leão (Universidad de Coimbra)

Dr. D. José Vela Tejada (Universidad de Zaragoza)

Dr. D. Luis Miguel Pino (Universidad de La Laguna)

Mesa redonda: El arte literario de Plutarco.

Moderador: Dr. D. Aurelio Pérez Jiménez (Univ. de Málaga)

PRESENTACIÓN DE RESÚMENES

Los congresistas pueden presentar comunicaciones o proyectos de investigación. Cada propuesta debe ser enviada a través de la página web del Simposio desde la publicación de esta circular **hasta el 15 de junio de 2022**. Los resúmenes no deben exceder de las 250 palabras y, si fuera necesario, se mencionarán 5 referencias bibliográficas como máximo en formato en formato APA 6ª ed. Cada propuesta debe incluir los datos siguientes:

Título de la propuesta

Sección en la que se desea presentar la propuesta

Autor(es): nombre completo, centro de trabajo, email, dirección postal, teléfono

Breve currículum del autor o de los autores (máximo 10 líneas por autor)

Valoración de las propuestas

El proceso de evaluación por pares de las propuestas lo efectuará el comité científico del congreso entre el 16 de junio y el 15 de julio de 2022. A partir de esta fecha se comunicará a los autores si su propuesta ha sido aceptada o no.

INSCRIPCIÓN Y PAGO

Quienes quieran participar en el congreso deberán rellenar el boletín de inscripción accesible desde la página web del congreso. El plazo de inscripción se abrirá desde la publicación de esta circular y se cerrará el 31 de julio de 2022. Además, los participantes deben abonar las cuotas de inscripción al congreso. Estas cuotas las gestionará la Asociación Española de Plutarquistas y serán las siguientes:

Pago de inscripción

Hasta el 10 de septiembre de 2022		Del 11 al 30 de septiembre de 2022	
Participantes con propuesta	80 €	Participantes con propuesta	100 €
Participantes sin propuesta	50 €	Participantes sin propuesta	60 €

Si una comunicación es presentada por varios comunicantes, cada uno deberá pagar la cuota correspondiente. El pago de la inscripción se realizará a través de la siguiente cuenta de la *Sociedad Española de Plutarquistas*: ES97 0075 1021 4506 0458 4438, indicando en Concepto su apellido e "Inscripción al XIV Simposio de la SEP".

PRESENTACIÓN DE LAS COMUNICACIONES ACEPTADAS Y PUBLICACIÓN

Las comunicaciones tendrán una duración máxima de 20 minutos con debate al final de cada sesión. Los textos de estas comunicaciones serán entregadas al Comité organizador durante la celebración del Congreso y, en todo caso, antes del 20 de octubre de 2022, siguiendo las normas que facilitará el Comité organizador.

INFORMACIÓN ADICIONAL Y CONSULTAS

Toda la información del Congreso se irá actualizando en la **web** del mismo:

<http://eventos.ull.es/37183/detail/xiv-simposio-internacional-de-la-sociedad-espanola-de-plutarquistas.html>

email de Contacto: XIV_ciplutarco@ull.edu.es

COMITÉ CIENTÍFICO

Presidente: Dr. Aurelio Pérez Jiménez. Universidad de Málaga, Presidente de la SEP

Vicepresidente: Dr. José García López. Universidad de Murcia, Vicepresidente de la SEP;

Secretario: Dr. Vicente Ramón Palerm. Universidad de Zaragoza, Secretario de la SEP;

Vocales:

Dr. Esteban Calderón Dorda. Universidad de Murcia;

Dr. Josep Antoni Clua Serena. Universidad de Lleida;

Dr. Carlos García Gual. RAE;

Dr. Emilio Suárez de la Torre. Universitat Pompeu Fabra;

Dr. José Antonio Fernández Delgado. Universidad de Salamanca;

Dra. Judith Mossman. Coventry University, Presidenta de la IPS;

Dra. Frances Titchener. Utah State University, Secretaria de la IPS;

Dra. Paola Volpe Cacciatore. Università di Salerno, Presidenta Honoraria de la IPS;

Dr. Delfim Ferreira Leão. Universidad de Coimbra.

ENTIDADES ORGANIZADORAS

Sociedad Española de Plutarquistas

Departamento de Filología Clásica, Francesa, Árabe y Románica (Facultad de Humanidades - Universidad de La Laguna).

ENTIDADES PATROCINADORAS

Universidad de La Laguna

Facultad de Humanidades. Sección de Filología

Dpto. de Filología Clásica, Francesa, Árabe y Románica

Cabildo de Tenerife

Gobierno de Canarias

Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna



EXCMO. AYUNTAMIENTO DE
SAN CRISTÓBAL DE
LA LAGUNA



Gobierno
de Canarias



E-CAN



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 two abstracts (one in English and other in another official language) 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. Please, cite as follows:
 - a) **Books:** Author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final name preceded by &), year (with superscript number of editions if not the first, and year of the first edition in parenthesis), two points and quoted pages:
- RUSSELL, D. A., *Plutarch*, London, Duckworth 1973.
 - 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):
- JONES, C. P., "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS*, 56 (1966) 61-74.
 - 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.:
BRENK, F. E., "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 plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli 1991: 69-82.
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: ZIEGLER (note), but Ziegler (main text).
 - A) **Frequent quotations** (more than twice): Refer to bibliography, citing by author's family name, year of edition, without comma, two points and pages: e.g. ZIEGLER 1951: 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): 636-962.
6. **Quotations from ancient authors:** Author, comma, work, book (Arabic numerals), full stop, chapter (Arabic numerals), comma, paragraph (Arabic numerals), or: Author, comma, book (Roman numbers), 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.

