

Ploutarchos, n.s.

Scholarly Journal of the International Plutarch Society

VOLUME 20 (2023) • ISSN 0258-655X



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

PLOUTARCHOS, n.s. 20 (2023)
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: vramon@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; John Dillon (dillonj@tdc.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.vamvouri-ruffy@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: Reconquest of Taranto by Fabius Maximus (Fresco by Francesco di Siena, (1547) of the Greek Abbey of San Nilo in Grottaferrata). **Back cover:** Fabius Maximus (Detail of the Anticapella of the Palazzo Pubblico in Siena (1413-1414), by Taddeo di Bartolo).

PLOUTARCHOS, n. s., 20 (2023)

I.- *ARTICLES*

- C. DELLE DONNE, “Ὥσπερ ἵχνεσι τοῖς ὀνόμασι. Plutarch’s Cratylus”.....3-26
A. PÉREZ JIMÉNEZ, “Las *Vidas Paralelas* de Plutarco y los Padres de la Iglesia griegos del siglo II, con especial atención a Clemente de Alejandría.”.....27-72
A. ROSSINI, “La Nemesis sopra Gaio Mario (Plu., *Mar.* 10.2, 23.1, 26.5)”.....73-96
W-M. STOCK, “Chance Encounters in Plot and in Life. On Plutarch’s *De genio Socratis*”.....97-120

II.- *BOOK REVIEWS*

- L. VISONÀ, *La guerre contre l'autre. Les campagnes partiques dans l'oeuvre de Plutarque*, Alessandria: Edizioni dell’Orso 2023, 144 pp. [ISBN: 978-88-3613-354-3] (F. TANGA).....121-123
R. HIRSCH-LUIPOLD & L. ROIG LANZILLOTTA (Eds.), *Plutarch’s Religious Landscapes* Leiden/Boston: Brill 2021, X + 398 pp. (Brill’s Plutarch Studies 6) [ISBN: 978-90-04-44352-5 (Hardback); 9789004443549 (E-Book)] (S. VERGARA RECREO).....123-125

III.- *BIBLIOGRAPHY SECTION*

- An annotated bibliography 2019 (Serena Citro, Lucy Fletcher, Francesca Gauiano, Anna Ginestí, Luisa Lesage Gárriga, Giovanna Pace, Vicente Ramón, Fabio Tanga, Silvia Vergara, Ana Vicente, Paola Volpe).....127-174

ὢσπερ ἵχνεσι τοῖς ὄνόμασι. Plutarch's Cratylus

[ὢσπερ ἵχνεσι τοῖς ὄνόμασι. *Il Cratilo di Plutarco*]

from

Carlo Delle Donne

Research Fellow in Classical Philology, University of Turin

carlodelledonne2@gmail.com

Abstract

The article traces the presence of Plato's *Cratylus* in the works of Plutarch, with a particular focus on its refunctionalization within the Plutarchian discursive context. Building on several scholarly contributions on this subject, the article highlights Plutarch's exegetical sophistication, demonstrating his ability to selectively appropriate and recontextualize Plato's theoretical segments without betraying their original meaning.

Key-Words: Plutarch, Language, *Cratylus*, Plato.

Riassunto

L'articolo rintraccia la presenza del *Cratilo* platonico nelle opere plutarchee, analizzandone, in particolare, la rifunzionalizzazione nel contesto discorsivo plutarcho. Sulla scorta di alcuni contributi dedicati a questo tema, l'articolo mette in evidenza la raffinatezza esegetica di Plutarco, che si mostra capace di selezionare e riappropriarsi di segmenti teorici platonici senza tradirne il significato originario.

Parole-Chiave: Plutarco, Linguaggio, *Cratilo*, Platone.

The presence of the *Cratylus* in Plutarch's work and thought has received little attention from Plutarch scholars.

One notable exception is Robbert Maarten van den Berg's book, *Proclus' Commen-*

*tary on the Cratylus in Context*¹, which offers an original perspective on this issue. According to van den Berg, Plutarch did not show much interest in the *Cratylus* and interpreted it primarily as a theological text, failing to grasp its true philosophical message. The scholar

¹ VAN DEN BERG 2008: 46-50.

² SEDLEY 2003 (1): 90-96.

suggests that, according to Plutarch, the etymology of the theonyms presented in Plato's dialogue can lead to a deeper understanding of the gods themselves, as discussed in a well-known section of the text (397b6 ff.).² The scholar argues that Plutarch believed ancient "nomothetes" (who were experts in divine matters too)³ encoded their wisdom about the divine within the names of the gods, and that this wisdom could be brought to light through etymology. As is evident, this perspective highlights the influence of Stoic philosophy on Plutarch's reception of the *Cratylus*. In an upcoming book dedicated to the ancient reception of the *Cratylus*, Judith Mossman dedicates a substantial chapter to the presence of the *Cratylus* in Plutarch's works, presenting an interpretation that largely surpasses van den Berg's conclusions⁴. Mossman suggests that the *Cratylus* serves as a foundation for numerous sections of Plutarch's writings, permeating the structure of entire textual sections. While Mossman's examination is comprehensive and precise, there is room for further strengthening and enriching her arguments. Therefore, the purpose of this contribution is to reconstruct the fundamental aspects of Plutarch's inter-

pretation of the *Cratylus*, emphasizing its coherence and depth. Ultimately, the findings discourage ascribing a generic "theological" and "etymological" interpretation of the dialogue to Plutarch, as proposed by van den Berg.

This investigation begins with the *De E apud Delphos* as its starting point⁵. From the outset, the dynamics of intertextuality with the *Cratylus* come into play. The author introduces his teacher, the enigmatic Ammonius, and ascribes to him an ostensibly heuristic understanding⁶ of the etymological tool (385b-c):

[T1] ὅτι μὲν γὰρ οὐχ ἡττον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις, ἐδόκει πᾶσιν ὄρθως πρὸς τοῦτο τῶν ὀνομάτων ἔκαστον Ἀμμώνιος τίθεσθαι καὶ διδάσκειν, ώς Πύθιος μέν ἐστι τοῖς ἀρχομένοις μανθάνειν καὶ διαπυνθάνεσθαι· Δῆλος δὲ καὶ Φανατὸς οἵς ἥδη τι δηλοῦται καὶ ὑποφαίνεται τῆς ἀληθείας· Ἰσμήνιος δὲ τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, καὶ Λεσχηνόριος ὅταν ἐνεργῶσι καὶ ἀπολαύσωσι χρώμενοι τῷ διαιλέγεσθαι καὶ φιλοσοφεῖν πρὸς ἀλλήλους.

That the God is no less a philosopher than he is a prophet Ammonius appeared to all to posit and demonstrate correctly with

³ On these characters, see SEDLEY 2003 (2); PALUMBO 2004; CHURCHILL 1983; DEMAND 1975.

⁴ MOSSMAN, forthcoming. I would like to thank her for sharing her unpublished work with me.

⁵ My analysis of the work largely depends on BONAZZI 2008 and FERRARI 2010.

⁶ By this expression, I am referring to the conception of etymology as the privileged means to discover the true being, the essence, of words' meanings.

respect to each of his names. He is ‘Pythian’ (Πύθιος, The Inquirer) to those who are beginning to learn and to inquire (διατυνθάνεσθαι); ‘Delian’ (Δήλιος, The Clear One) and ‘Phanaean’ (Φαναῖος) to those for whom already a glimmering of the truth is becoming clear and being revealed (δηλοῦται καὶ ύποφαίνεται); ‘Ismenian’ (Ισμήνιος, The Knowing) to those who possess the knowledge (ἐπιστήμην); ‘Leschenorian’ (Λεσχηνόριος, God of Discourse) when they are in active enjoyment of dialectical (τῷ διαλέγεσθαι) and philosophic intercourse with one another. (trans. by Babbitt)⁷.

Ammonius is widely regarded by scholars as Plutarch’s representative voice in the dialogue⁸. While his trust in etymology is evident from the passage, it is equally clear that, for the philosopher, etymology alone is insufficient to grasp

the essence of the divine. Theonyms only become “speaking” if one already possesses knowledge of the referent, enabling them to interpret each name correctly. In other words, divine names acquire different meanings only for the philosopher who has already traversed the path to knowledge. Therefore, the polyonymy of Apollo (also found in the *Cratylus*)⁹ is founded on an epistemological principle—the necessary gradual progression for humans to attain knowledge of the divine (i.e., philosophy)¹⁰. However, the acquisition of this epistemological principle precedes, and is indispensable for, a proper understanding of such polyonymy, while the reverse is not true. Essentially, this signifies a rejection of a purely heuristic conception of etymology, as proposed by Cratylus in the homonymous dialogue¹¹. Instead, Ammonius’ approach appears to stem from the conclusive remarks of the dialogue¹², where Socrates defends the

⁷ BABBITT 1936.

⁸ FERRARI 2010: 48-49; for a more complex examination of the question, see also OPSOMER 2009.

⁹ 405c1-406a2; see MONTRASIO 1988); ADEMOLLO 2011: 175-176.

¹⁰ On the relationship between philosophy and religion in Plutarch, see BRENK 2017; see *De Iside*, 2, 351e: διὸ θειότητος ὄρεξις ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ιερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ξήτησιν, ἀγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὄσιωτερον; and also 3, 352c: Ἰσιακός ἐστιν ως ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ, λόγῳ ξητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.

¹¹ 435d7-e5: SOCR. ἵσως γάρ, ὃ Κρατύλε, τὸ τοιόνδε λέγεις, ως ἐπειδάν τις εἰδῇ τὸ ὄνομα οἴον ἐστιν—ἔστι δὲ οἴονπερ τὸ πρᾶγμα—εἴσεται δὴ καὶ τὸ πρᾶγμα, ἐπείπερ ὅμοιον τυγχάνει ὃν τῷ ὄνόματι [...]. CRAT. ἀληθέστατα λέγεις. On Cratylus’ theory, see WILLIAMS 1994 and ADEMOLLO 2011: 23-36.

¹² For an overall interpretation of the dialogue, which fruitfully deploys its conclusion, see ARONADIO 2011: esp. 66-69.

necessity of knowing things as they are, “through one another [...] and through themselves” (438e, δι’ ἀλλήλων γε [...], καὶ αὐτὰ δι’ αὐτῶν), regardless of their names (439b, οὐκ ἔξ ὄνομάτων)¹³. Understanding words alone does not allow one to fully comprehend the corresponding entities¹⁴. Consequently, Plutarch also distances himself from the Stoic reinterpretation of the etymological method¹⁵, as evidenced by a passage in the *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (31 d-f):

[T2] δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὄνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν, ἀλλὰ τὴν μὲν Κλεάνθους παιδιὰν παραιτεῖσθαι· κατειρωνεύεται γὰρ ἔστιν ὅτε προσποιούμενος ἔξηγεῖσθαι τὸ “Ζεῦς πάτερ Ἰδηθεν μεδέων” καὶ τὸ “Ζεῦς ἄνα Δωδωναῖε” κελεύων ἀναγιγνώσκειν ύφ’ ἔν, ώς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμιώμενον ἀέρα διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναῖον ὄντα. καὶ Χρύσιππος δὲ πολλαχοῦ γλίσχρος ἐστίν, οὐ παίζων ἀλλ’ εὐρητιλογῶν ἀπιθάνως, καὶ παραβιαζόμενος εὐρύοπα Κρονίδην εἴναι τὸν δεινὸν ἐν τῷ διαλέγεσθαι καὶ διαβεβηκότα τῇ δυνάμει τοῦ λόγου. βέλτιον δὲ ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς παρέντας ἐκεῖνα μᾶλλον πιέζειν οἵς ἄμα τὸ χρήσιμον καὶ πιθανὸν ἔνεστιν “οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ

μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς” καὶ “πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος εἶναι”. τὴν τε γὰρ ἀνδρείαν ἀποφαίνων μάθημα καὶ τὸ προσφιλῶς ἄμα καὶ κεχαρισμένως ἀνθρώποις ὄμιλειν ἀπ’ ἐπιστήμης καὶ κατὰ λόγον γίγνεσθαι νομίζων προτρέπει μὴ ἀμελεῖν ἔσωτῶν, ἀλλὰ μανθάνειν τὰ καλὰ καὶ προσέχειν τοῖς διδάσκουσιν, ὡς καὶ τὴν σκαιότητα καὶ τὴν δειλίαν ἄμαθίαν καὶ ἄγνοιαν οὖσαν.

While it is also necessary not to pass over the words carelessly, yet one should eschew the puerility of Cleanthes; for there are times when he uses a mock seriousness in pretending to interpret the words, “Father Zeus, enthroned on Ida”, and “Zeus, lord of Dodona”, bidding us in the latter case to read the last two words as one (taking the word ‘lord’ as the preposition ‘up’) as though the vapour exhaled from the earth were ‘updonative’ because of its being rendered up! And Chrysippus also is often quite petty, although he does not indulge in jesting, but wrests the words ingeniously, yet without carrying conviction, as when he would force the phrase ‘wide-seeing’ son of Cronos to signify ‘clever in conversation,’ that

¹³ 439b: SOCR. ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἔξ ὄνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἔξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὄνομάτων. CRAT. φαίνεται, ὡς Σώκρατες.

¹⁴ In the wake of Gorgias, the idea is that words and things are heterogeneous; on Gorgias’ legacy in the dialogue, see DELLE DONNE 2024 (2): § I.2.

¹⁵ On Stoic etymologies, see ALLEN 2009 and LONG 2009.

is to say, with a widespread power of speech. It is better, however, to turn these matters over to the grammarians, and to hold fast rather to those in which is to be found both usefulness and probability, such as ‘Nor does my heart so bid me, for I have learned to be valiant’, and ‘For towards all he understood the way to be gentle’. For by declaring that bravery is a thing to be learned, and by expressing the belief that friendly and gracious intercourse with others proceeds from understanding, and is in keeping with reason, the poet urges us not to neglect our own selves, but to learn what is good, and to give heed to our teachers, intimating that both boorishness and cowardice are but ignorance and defects of learning.
(trans. by Babbitt)¹⁶.

This chapter revolves around a dual teaching. On one hand, there is a caution against careless listening to names (δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὄνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν). On the other hand, there is an admonition to avoid treating

words as the whole truth, which is taken to be akin to mere wordplay (τὴν μὲν [...] παιδιὰν παραιτεῖσθαι). Note that the latter warning finds resonance in Plutarch’s *De Iside et Osiride* too (376a, ἡκίστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὄνομάτων), where an excessive emphasis on words is also refuted (more on this later). Notably, this cautionary approach finds support in Plato’s works¹⁷ and is also inherited, for example, by Galen¹⁸. Anyway, in the aforementioned passage, the notion of words as “places of truth” is explicitly attributed to Stoicism. Plutarch invokes Cleanthes and Chrysippus as examples of how not to practice etymology. Interestingly, this criticism is steeped in Platonic terminology¹⁹. In addition to the dialectics playfulness/seriousness, which also characterises the *Cratylus*²⁰, the phrase κατειρωνεύεται [...] προσποιούμενος, with reference to Cleanthes, is a near *verbatim* allusion to Cratylus’ attitude in Plato’s homonymous dialogue. Hermogenes describes Cratylus as one who οὐτε ἀποσαρεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεται

¹⁶ BABBITT 1927: 165-167.

¹⁷ *Plt.* 261e: καλῶς γε, ὦ Σώκρατες· καν διαφυλάξης τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὄνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσῃ φρονήσεως. The assumption clearly stems from the end of the *Cratylus*; see also ARONADIO 2016: 67-106.

¹⁸ DELLE DONNE 2024 (3).

¹⁹ See also VAN DEN BERG 2019-2020.

²⁰ 406b8-c3, ἀλλὰ ἔστι γάρ καὶ σπουδαίως ειρημένος ὁ τρόπος τῶν ὄνομάτων τούτοις τοῖς θεοῖς καὶ παιδικῶς. τὸν μὲν οὖν σπουδαῖον ἄλλους τινὰς ἐρώτα, τὸν δὲ παιδικὸν οὐδὲν κωλύει διελθεῖν· φιλοπαίσμονες γάρ καὶ οἱ θεοί.

τε πρός με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἔαυτῷ διανοεῖσθαι. Furthermore, Chrysippus is characterized as γλίσχρος²¹, an adjective rarely used by Plato except in the *Timaeus* (74d, 82d, 84a) and the *Cratylus*. In the latter, Socrates employs it to distance himself from Cratylus' approach to the relationship between words and things (435c: ἀλλὰ μὴ ως ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἐρμογένους, γλίσχρα η̄ η̄ ὀλκὴ αὕτῃ τῆς ὁμοιότητος)²², casting doubt on his interlocutor's rigid etymological stance and favoring a more moderate conventionalist perspective²³.

A similar Platonic influence can also be found in παραβιάζομενος. As Francesco Aronadio has convincingly demonstrated²⁴, Plato often equates arbitrary distortion of referential relationships and illegitimate use of language with violent acts. Hence, it is evident that Plutarch holds a negative view of an overly “etymologizing” approach to language, especially when dealing with

theonyms — an interpretation contrary to van den Berg's beliefs.

However, from the passage mentioned above, it also becomes clear what should be the positive focus of interest when engaging with texts, particularly poetic texts: the acquisition of virtue. Plutarch asserts that cowardice is a form of ignorance (ἀμαθίαν καὶ ἄγνοιαν), emphasizing the Socratic influence behind this assumption²⁵. Therefore, for Plutarch, prioritizing the acquisition of knowledge regarding content, especially moral values, takes precedence over delving into the intricacies of language itself. Understanding virtue cannot be achieved by solely focusing on linguistic aspects. This order of priority aligns with the perspective presented by Ammonius in the continuation of the *De E*. According to Ammonius, attaining knowledge of divinity, the eternal and unchanging essence²⁶, comes through a direct cognitive experience²⁷, trans-

²¹ See also *De Iside*, 362a-b, where some fanciful allegorical readings are at issue.

²² But the adverb is already used by Hermogenes in 414b-c, with reference to the etymology of *techne* (καὶ μάλα γε γλίσχρως, ὥς Σώκρατες): as a consequence, Socrates refutes Cratylus by evoking his opponent's account.

²³ On Socrates' balanced position between naturalism and conventionalism, see DELLE DONNE 2024 (2): § I.5.

²⁴ ARONADIO 2016: 73-86. Plato never uses παραβιάζομαι, but he uses βιάζομαι in 436d1 to describe the attempt made by the inexperienced nomothetes to achieve fictitious harmony among words (εἰ γάρ τὸ πρῶτον σφαλεῖς ὁ τιθέμενος τâλλα ἥδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὐτῷ συμφωνεῖν ἡνάγκαζεν etc.).

²⁵ On Plutarch's ethics, see now DEMULDER 2022.

²⁶ See WHITTAKER 1969, which is still a seminal paper on the issue.

²⁷ See also *De Iside et Osiride*, 382d: ή δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἀπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. διὸ

cending mere word analysis and subjective associations of ideas. This notion echoes the profound message of the *Cratylus*, its fundamental theoretical core²⁸, which is only briefly outlined before the discussion between Socrates and Cratylus is (temporarily) halted²⁹. It is through this understanding of the divine essence that Ammonius is able to correctly interpret the Apollonian theonyms, which in this context reveal their true nature as “speaking names”:

[T3] οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖον ἔστιν, ὡς ἡμῶν ἔκαστος ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθεσι γιγνομένων, ἄθροισμα παντοδαπὸν καὶ παντγυρικῶς μεμιγμένον· ἀλλ᾽ ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὡσπερ ὄν τὸ ἔν. ἡ δὲ ἑτερότης, διαφορὴ τοῦ ὄντος, εἰς γένεσιν ἔξισταται τοῦ μὴ ὄντος. ὅθεν εὖ καὶ τὸ πρῶτον ἔχει τῷ θεῷ τῶν ὄνομάτων καὶ τὸ δεύτερον καὶ τὸ τρίτον. Απόλλων μὲν γὰρ οἴον ἀρνούμενος τὰ πολλὰ καὶ τὸ πλήθος ἀποφάσκων ἔστιν, Ἰήιος δὲ ὡς εἰς καὶ μόνος. Φοῖβον δὲ δήπου τὸ καθαρὸν καὶ ἀγνὸν οἱ παλαιοὶ πᾶν ὄνομαζον, ὡς ἔτι Θεσσαλοὶ τοὺς ιερέας ἐν ταῖς ἀποφράσιν ἡμέραις αὐτοὺς ἐφ’ ἔαυτῶν ἔξι διατρίβοντας,

οἵμαι, ‘φοιβονομεῖσθαι’ λέγουσι. (393b-c).

For the Divine is not many things, as each of us is made up of ten thousand different and successive states, a heterogeneous collection, combined in a haphazard way. No, Being must be One, just as what is One must Be. Difference, by its distinction from Being, deviates into the creation of that which is not. Therefore the first of the names of the god is apt for him, and the second, and the third. He is “Apollo” (Not-many), in that he denies plurality and abjures multiplicity. He is Ieios, which means one and one alone; Phoebus, as we know, is a name that the ancients gave to everything clean and pure, even as the Thessalians, to this day, I believe, when their priests, on their prohibited days, and spending their time alone by themselves outside, say that the priests “are keeping Phoebus”.

The passage also highlights two other elements derived from the *Cratylus*. Firstly, there is a positive evaluation of the language used by the ancients, a notion already present in Plato (*Crat.*

καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, ὡς οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμεψάμενοι τῷ λόγῳ, πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄνλον ἔξαλλονται, καὶ θιγόντες ἀπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐντελῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίαν νομίζουσι.

²⁸ Knowledge of the intelligible should take place directly, without the mediation of language and hence without etymologies: see SILVERMAN 2001; for a different reading, see SEDLEY 1998; SEDLEY 2019.

²⁹ See ARONADIO 2020.

397c-d). In the wake of Thucydides, he directly associates ancient linguistic expressions with the linguistic practices still observed among peripheral and barbaric populations³⁰. Secondly, as in the *Cratylus* (438d2-8)³¹, there is a recognition that knowledge of the stable, self-identical, and true being is reflected in words that are capable of referring to it; but conversely, there are also words that, correspondingly, refer to the realm of becoming, which presents significant ontological and epistemological deficiencies:

[T4] καὶ μοι δοκεῖ μάλιστα πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἀντιταπτόμενον τὸ ρῆμα καὶ μαρτυρόμενον ‘εἶ’ φάναι πρὸς τὸν θεόν, ὡς οὐδέποτε γιγνομένης περὶ αὐτὸν ἐκταύσεως καὶ μεταβολῆς, ἀλλ’ ἐτέρῳ τινὶ θεῷ, μᾶλλον δὲ δαίμονι τεταγμένῳ περὶ τὴν ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει φύσιν, τοῦτο ποιεῖν καὶ πάσχειν προσῆκον· ὡς δῆλόν ἔστιν ἀπὸ τῶν ὄνομάτων

εὐθὺς οὗτοί εἰναι τὰ ὄντα καὶ ἀντιφώνων. λέγεται γὰρ ὁ μὲν Ἀπόλλων ὁ δὲ Πλούτων, καὶ ὁ μὲν Δήλιος ὁ δὲ Ἄιδωνεύς, καὶ ὁ μὲν Φοῖβος ὁ δὲ Σκότιος. (393f-394a)

‘And it seems to me right to address to the god the word “EI” (you are), which is most of all opposed to this account, and testifies against it, believing that no shift or change ever takes place near him, but that doing and suffering such things belong to some other god, or rather to some demigod set over nature in its perishing and becoming. This is clear at once from the names, in themselves opposite and contradictory. For the one is called Apollo (Ἀπόλλων, Not-many), the other is called Pluto (Πλούτων, abounding); the one Delios (Δήλιος, clear), the other Aidoneus (Ἄιδωνεύς, invisible); the one Phoibos (Φοῖβος, bright), the other Skotios (Σκότιος, dark).’

³⁰ 397c-d, φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν. On Thucydides, see L. Canfora (a cura di), Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Torino 1986, 75: “le zone arretrate costituiscono indizio di precedenti fasi di sviluppo (generalizzato). Intuizione metodologica indubbiamente fortunata e messa a frutto anche dall’etnologo e dall’antropologo moderni. Naturalmente una tale concezione sembra prescindere, se assunta in modo meccanico, da nozioni quali lo sviluppo diseguale o differenziato”.

³¹ ὄνομάτων οὖν στασιασάντων, καὶ τῶν μὲν φασκόντων ἔαντά εἶναι τὰ ὄμοια τῇ ἀληθείᾳ, τῶν δὲ ἔαντά, τίνι ἔτι διακρινοῦμεν, η̄ ἐπὶ τί ἐλθόντες; οὐ γάρ που ἐπὶ ὄνόματά γε ἔτερα ἄλλα τούτον· οὐ γὰρ ἔστιν; the existence of only two groups of words justifies the search for a non-linguistic criterion, in order to correctly identify really correct words: ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἄλλα ἄττα ζητητέα πλὴν ὄνομάτων, ἀ ήμιν ἐμφανεῖ ἄνευ ὄνομάτων ὄπότερα τούτων ἔστι τάληθη, δείξαντα δῆλον ὅτι τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων.

However, this does not imply that for Plutarch (and Plato), there is no connection between the signifier and the signified. Both Plato and Plutarch acknowledge that certain words are more suitable than others, that is, more apt at fulfilling their essential function of naming³². This instrumental understanding of language, as it were³³ is explicitly formulated in a well-known passage of the *Cratylus* (388b10-11)³⁴ and appears to be assumed in various instances throughout Plutarch's *Corpus*, including a passage in the *Table Talks* (8, 6, 726e-727a), where Lamprias, Plutarch's brother, plausibly his mouthpiece³⁵, argues for the superiority of certain Latin words (such as *cena* and *prandium*) over their Greek counterparts (like δεῖπνον, ἄριστον etc.), due to the former's unique ability to provide the essential sense coordinates necessary for understanding the nature of their referents:

[T5] ὑβριστῆς δ' ὧν καὶ φιλόγελως φύσει ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν Λαμπρίας ἐφη μυρίῳ τὰ Ἄριστα

δείξειν οἰκειότερα τῶν Ἑλληνικῶν ὄνόματα, τοσαύτης ἀδείας τῷ φυλαρεῖν δεδομένης. τὸ μὲν γάρ δεῖπνόν φασι ‘κοῖνα’ διὰ τὴν κοινωνίαν καλεῖσθαι· καθ' ἑαυτοὺς γάρ ἡρίστων ἐπιεικῶς οἱ πάλαι Ἄριστοι συνδειπνοῦντες τοῖς φίλοις, τὸ δ' ἄριστον ἐκλήθη ‘πράνδιον’ ἀπὸ τῆς ὥρας· ἔνδιον γάρ τὸ δεῖπνον, καὶ τὴν μετ' ἄριστον ἀνάπτωσιν ἐνδιάζειν· ἡ πρωινήν τινα σημαίνοντες ἐδωδὴν ἡ τροφήν, ἡ χρῶνται πρὶν ἐνδεεῖς γενέσθαι. “καὶ μὴν ἵν' ἀφῶ τὰ στρώματα” ἔφη “τὸν οἶνον, τὸ μέλι, τοῦλαιον, τὸ γεύσασθαι, τὸ προπιεῖν, ἔτερα πάμπολλα τοῖς αὐτοῖς ὄνόμασι καταφανῶς χρώμενα· τίς οὐκ ἂν εἴποι ἐπὶ κῶμον Ἑλληνικῶς ‘κωμισσᾶτον’ λέγεσθαι, καὶ τὸ κεράσαι ‘μισκῆραι’ καθ' Ὁμηρον, “ἡ δ' αὐτ'" ἐν κρητῆρι μελίφρονα οἶνον ἐμισγε”, καὶ ‘μῆνσαν’ μὲν τὴν τράπεζαν ἀπὸ τῆς ἐν μέσω θέσεως, ‘πᾶνεμ’ δὲ τὸν ἄρτον ὃς ἀνιέντα τὴν πεῖναν, τὸν δὲ στέφανον ‘κορῶναν’ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, ὡς Ὅμηρος τὸ κράνος

³² See also *De Iside et Osiride*, 379a-c, where metonymy is criticised; as Mossman, *Etymology*, *op. cit.*, correctly maintains, “*Cratylus* does not discuss metonymy as such, but the correct use of names is central to it, and as set out by Plutarch here this type of metonymy causes a serious category error through the misapplication of a name. Words are not the same as their referents, but just because they contain some information about those referents, if names are misapplied they can, over time, create serious misapprehensions about the nature of those referents: in this case, disastrously, about the nature of the gods.”

³³ See ARONADIO 1987; PALUMBO 2005.

³⁴ ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τι ἐστιν ὅργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὡσπερ κερκὶς ὑφάσματος.

³⁵ The appearance of his brother as the last character may be revealing, as it happens with the decisive *lysis* in the *Platonic Questions*: see OPSOMER 2010.

εἴκασέ που στεφάνη· τὸ δὲ καῖρε ‘δέρε’, καὶ ‘δέντης’ τοὺς ὄδόντας, καὶ ‘λάβρα’ τὰ χεῖλη ἀπὸ τοῦ λαμβάνειν τὴν βοράν δι’ αὐτῶν; ἦ καὶ τούτων οὖν ἀκουστέον ἀγελαστὶ λεγομένων, ἢ μηδ’ ἐκείνοις εὐκόπως οὕτως διὰ τῶν ὀνομάτων ὥσπερ τριγχίων τὰ μὲν ἐκκόπτουσι μέρη τὰ δὲ καθαιροῦσι παραδύσεις διδῷμεν.”

My brother Lamprias, being of a scoffing, jeering nature, said: “Since we are in a trifling humor, I can show that the Latin names of these meals are a thousand times more proper than the Greek; δεῖπνον, ‘suppler’, they call *coena*, from community; because they took their ἄριστον by themselves, but their *coena* with their friends. Αριστον, ‘dinner’, they call *prandium*, from the time of the day; for ἐνδῖον signifies ‘noon-tide’, and to rest after dinner is expressed by ἐνδιάζειν; or else by *prandium* they denote a bit taken in the morning, before they have need of any. And not to mention *stragula* from στρώματα, *vinum* from οἶνος, *oleum* from ἔλαιον, *mel* from μέλι, *gustare* from γεύσασθαι, *propinare* from προπίνειν, and a great many more words which they have plainly borrowed from the Greeks,— who can deny but that they have taken their *comesatio*, ‘banqueting’, from our κῶμος, and *miscere*, to ‘mingle’, from the Greeks too? Thus in Homer, ‘She in a bowl

herself mixt (ξυσγε) generous wine’. They call a table *mensam*, from ‘placing it in the middle’; ‘bread’, *panem*, from satisfying πεῖναν, ‘hunger’; a ‘garland’, *coronam*, from κάρηνον, the ‘head’;—and Homer somewhat likens κράνος, a ‘head-piece’, to a garland;—*caedere*, ‘to beat’, from δέρειν; and *dentes*, ‘teeth’, from ὄδόντας; ‘lips’ they call *labra*, from taking our victuals with them. Now we ought either to give a straight-faced hearing to these latter derivations, or refuse so easily to allow the ones set forth earlier to break through parts and tear down other parts of its fortification-wall by means of words.” (Trans. by Goodwin, modified by Mossman)

This passage, however, does not imply that anyone who engages in etymology of the word *cena* can automatically grasp the nature of its referent, as one would have to acknowledge if strictly adhering to a Cratylean perspective on the relationship between words and things. The knowledge of the nature of the *nominatum* appears to be presupposed in the process of dissecting the word itself. Therefore, the functional superiority of Latin over Greek lies in its greater aptness to facilitate the opening of a space of precomprehension, which makes it easier for both the speaker and, especially, the interlocutor to understand the referent. In other words, the functional adequacy of the word is measured in its communicative dimension, which is fun-

damentally didactic (as exemplified by the hierarchy of the theonyms of Apollo)³⁶. Remarkably, this perspective aligns Plutarch with Galen, particularly in their reappropriation of the *Cratylus*³⁷. The well-known thesis of the superiority of *cerebrum* over *enkephalos* is rooted in the greater functional suitability of the former³⁸. In summary, as Judith Mossman aptly puts it, “etymology is an important clue to the truth, but not the whole truth”. It is precisely this kind of interpretation of Plato’s conception of words as “traces” (ἴχνη) that Plutarch himself presents in the *Table Talks* (IX 746b):

[T6] τούτοις ἐπιφωνήσαντος τοῦ Αμμωνίου τὰ τοῦ Ξενοφάνους ὡσπερ εἰώθει “ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι” καὶ παρακαλοῦντος ἀποφαίνεσθαι καὶ λέγειν τὸ δοκοῦν ἔκαστον, ἐγὼ μικρὸν διασιωπήσας ἔφην ὅτι ‘καὶ Πλάτων αὐτὸς ὡσπερ

ἴχνεσι τοῖς ὄνόμασι τῶν θεῶν ἀνευρίσκειν οἴεται τὰς δυνάμεις’.

To this discourse Ammonius, as he used to do, subjoined that verse of Xenophanes, “This fine discourse seems near allied to truth”, and desired every one to deliver his opinion. And I, after a short silence, said: “Plato too believes to discover the powers of the Gods by their names, as if they were tracks.” (trans. by Goodwin, modified)

In other words, this complex dialectic reveals why both Plato and Plutarch, even though they recognize the inherent limitations of etymology as a heuristic tool, frequently illustrate how certain words are more effective than others in terms of communication: this is because these words maintain some form of connection, whether it is clearly evident or subtly implied, with the entities they refer to. As a consequence, in the *De E* (388e-f)³⁹, the attempt to comprehend

³⁶ Teaching is the aim of words according to Hermogenes, *Cratylus* and Socrates: 388b13-c1, 428e5-6.

³⁷ See DELLE DONNE 2004 (3).

³⁸ UP III 614, 13 ss. καὶ τοίνυν καὶ τὸν ἐγκέφαλον, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα τὴν προσηγορίαν ἐκ τῆς θέσεως ἐκτήσατο, τῷ γὰρ ἐν τῇ κεφαλῇ κεῖσθαι διὰ τοῦθ' οὔτως ὄνόμασται, ἐπειδὸν ἐν τοῖς κατὰ τὸν θώρακα μέρεσιν εὐρίσκωμεν ἐν τοῖς οὐκ ἔχουσι ζῷοις κεφαλήν, οὐκ ἄλλο τι καὶ ἀνάλογον αὐτῷ φήσομεν ὑπάρχειν, ἀλλ' αὐτὸ μὲν ἐκεῖνο, μὴ πρέπειν δ' αὐτῷ τὴν ἀρχαίαν προσηγορίαν. ἴνα δ', δὲ λέγω, σαφέστερον τε καὶ ἐναργέστερον μάθης, τὸ τῶν Ψωμαίων ὄνομα καλέσας αὐτό, οὐκ ἀπὸ τῆς θέσεως οὐδὲ ἀπ' ἄλλου τινὸς τῶν συμβεβηκότων γεγονός, ἀλλ' αὐτῆς τῆς οὐσίας δηλωτικὸν ὑπάρχον, εἰση σαφῶς, ὅτι μηδὲν κωλύει σε λέγειν ἀνθρώποις μὲν ἐν τῇ κεφαλῇ τὸ κέρεβρον εἶναι, τοῦτο γὰρ αὐτὸ ὄνομάζουσι, καρκίνοις δὲ ἐν τῷ στέρνῳ. See MANETTI 2003.

³⁹ 388f-389a: κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δὲ εἰς πνεύματα καὶ ὑδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζῷων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ

the nature of Apollo *solely* based on the theonyms, as advocated by the young Plutarch, ultimately proves futile and illegitimate. This application of etymology in the wake of the Stoics, and conveying a flux-ontology reminiscent of that in the *Cratylus*, represents a notable discontinuity in Plutarch's intellectual journey, particularly in relation to his later, more mature works; it can be compared to his analogously excessive youthful fascination with mathematics⁴⁰. Only Ammonius, who symbolises the philosopher, will be capable of recontextualizing and correctly interpreting the Apollonian theonyms, liberating them from the transient and flux-based cosmological framework to which Plutarch had consigned them.

This portrayal of Plutarch's appropriation of the *Cratylus* finds further confirmation in another renowned and, in many ways, exceptional work: the *De Iside et Osiride*⁴¹. Traces of the Cratylean subtext can be discerned throughout several chapters, and upon closer examination, it becomes evident that all the philosophically significant assumptions of Plato's dialogue are skillfully reutilized in Plutarch's work. This

body of evidence further underscores Plutarch's profound grasp of the dialogic dynamics and speculative implications of the *Cratylus*. The initial noteworthy step in this investigation emerges in chapter 29 (362d-e), where the influence of the *Cratylus* is distinctly manifested:

[T7] ἐγὼ δ', εἰ μὲν Αἰγύπτιον ἔστι τοῦνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν σίμαι καὶ χαρμόσυνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ Χαρμόσυνα 'Σαίρει' καλοῦσιν. καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἀιδηνὸν ὡς ὀφελήσιμον τοῖς παρ' αὐτῷ γενομένοις καὶ προστηνῆ θεὸν ὀνομάσθαι φησί· καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἄλλα τε πολλὰ τῶν ὀνομάτων λόγοι εἰσὶ· καὶ τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέργεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Αμένθην καλοῦσι σημαίνοντος τοῦ ὄνόματος τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα. εἰ δὲ καὶ τοῦτο τῶν ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀπεθόντων πάλαι καὶ μετακομισθέντων ὀνομάτων ἐν ἔστιν, ὑστερον ἐπισκεψόμεθα· νῦν δὲ τὰ λοιπὰ τῆς ἐν χερσὶ δόξης προσδιέλθωμεν.

But it is my opinion that, if the name Serapis is Egyptian, it denotes cheerfulness and re-

διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμὸν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται· Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὄνομάζουσι. The idea that names require something of an initiation to be unveiled also belongs to Cratylus, who is compared to a seer by Hermogenes (384a, εἰ οὖν πῃ ἔχεις συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν, ἡδέως ἀν ἀκούσαιμι); see GOMES DE PINA 2005.

⁴⁰ 87f, ταῦτα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἔλεγεν οὐ παίζων ὁ Εὔστροφος, ἀλλ' ἐπεὶ τηνικαῦτα προσεκείμην τοῖς μαθήμασιν ἐμπαθῶς, τάχα δ' ἔμελλον εἰς πάντα τιμῆσεν τὸ 'μηδὲν ἄγαν' ἐν Ἀκαδημείᾳ γενόμενος. See FERRARI 1995: 38-68.

⁴¹ On Plutarch's relationship with Egyptian culture and language, see RICHTER 2011: 207-242.

joicing, and I base this opinion on the fact that the Egyptians call their festival of rejoicing sarei. In fact, Plato says that Hades is so named because he is a beneficent and gentle god towards those who have come to abide with him. Moreover, among the Egyptians many others of the proper names are real words; for example, that place beneath the earth, to which they believe that souls depart after the end of this life, they call Amenthes, the name signifying ‘the one who receives and gives.’ Whether this is one of those words which came from Greece in very ancient times and were brought back again we will consider later, but for the present let us go on to discuss the remainder of the views now before us. (trans. by Griffiths).

First of all, Plutarch employs the verb *τεκμαιρόμενος* to describe his etymological interpretation of the name “*Sarapis*”. This choice of word serves to emphasize the speculative nature of his own investigation. In a similar vein, Socrates in the *Cratylus* extensively employs expressions of doubt and limitation to convey the conjectural nature of his own etymological endeavors⁴². Furthermore,

the hypothesis that the underlying text influencing this passage is the *Cratylus* is reinforced by the explicit allusion to *Cratylus* 403e-404a, where Plato presents the philosophical etymology of the name “*Ades*” that Plutarch accurately paraphrases⁴³. Additionally, the notion that words can be seen as condensed sentences, which Plutarch evokes (*ἄλλα τε πολλὰ τῶν ὄνομάτων λόγοι εἰσί*) as a theoretical justification for his own etymological practice, is clearly derived from the dialogue itself. For instance, in the *Cratylus*, we encounter references to this concept in passages like 409c, 410d, 415d, 416b, and especially in 421a7-b1, where the etymology of the word *ὄνομα* makes it possible to decode its constitutive *λόγος*⁴⁴.

The same Platonic subtext continues to permeate chapter 49, further supporting my interpretation:

[T8] Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἐμπληκτὸν τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκειρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις, καὶ κρύψεστιν ἡλίου καὶ ἀφρανισμοῖς σελήνης, οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ Τυφῶνος· καὶ τούνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ὃ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν γάρ τὸ καταδυναστεῦον καὶ

⁴² See DELLE DONNE 2024 (2): I.9 and I.10.

⁴³ On this etymology, see SEDLEY 2003 (1): 95.

⁴⁴ ἔσκε τοίνυν ἐκ λόγου ὄνόματι συγκεκροτημένῳ, λέγοντος ὅτι τοῦτ' ἔστιν ὅν, οὐ τυγχάνει ζήτημα ὅν, τὸ ‘ὄνομα.’ See SEDLEY 2003 (1): 120-121.

καταβιαζόμενον, φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφὴν καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν. Βέβωνα δὲ τινὲς μὲν ἔνα τῶν τοῦ Τυφῶνος ἔταίρων γεγονέναι λέγουσιν, Μανεθὼς δ' αὐτὸν τὸν Τυφῶνα καὶ Βέβωνα καλεῖσθαι σημαίνει δὲ τοῦνομα κάθεξιν ἢ κώλυσιν, ως τοῖς πράγμασιν ὁδῷ βαδίζουσι καὶ πρὸς ὁ χρὴ φερομένοις ἐνισταμένης τῆς τοῦ Τυφῶνος δυνάμεως.

Typhon is the element of the soul which is passionate, akin to the Titans, without reason, and brutish, and the element of the corporeal which is subject to death, disease and confusion through bad seasons, imperfect coalescence of air, eclipses of the sun, and disappearances of the moon, which are in the manner of sallies and rebellions by Typhon; and this is implied by the name Seth, by which they call Typhon; for it denotes the overpowering and violent, it denotes frequent return and overleaping. Some say that Bebon was one of the companions of Typhon, but Manetho says that Typhon himself

is also called Bebon. The name indicates restraint or hindrance, because the power of Typhon resists the deeds which proceed in good order and pursue a worthy end.

The passage presents a dualistic portrayal, where Osiris and Typhon are depicted as two opposing “forces”⁴⁵. However, as subsequent chapters clarify, Plutarch’s dualism does not imply that only two entities interact within his ontocosmological framework. Despite being dualistic⁴⁶, Plutarch does not shy away from postulating the existence of multiple entities⁴⁷ that interact in various ways with the two fundamental forces. In other words, his dualism can be described as “temperate”⁴⁸, or balanced. In the latter part of the chapter, on the face of it, etymology appears to be employed to support the philosophical interpretation of the myth presented thus far. Nonetheless, upon closer reading the statement καὶ τοῦνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ὃ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι employs etymology only as a secondary and supplementary piece of evidence. As mentioned before, Plutarch views etymology as not encompassing

⁴⁵ For a discussion of Plutarch’s cosmological account in the work, see PETRUCCI 2016.

⁴⁶ DELLE DONNE 2024 (1).

⁴⁷ DELLE DONNE 2021 (1).

⁴⁸ For this definition, see JOURDAN 2015; see already FROIDEFOND 2018: 298-299. See also the Persian and Chaldaean accounts dealt with by Plutarch before: [...] Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανήτων οὓς θεοὺς γενεθλίους καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθουργούς δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς.

the entirety of truth. There are also other similarities between the *Cratylus* and Plutarch's chapter that support the notion of Plutarch reevaluating Plato's dialogue. For instance, the juxtaposition of two "etymologies" of the same term as if they were equivalent (φράζει μὲν γὰρ τὸ καταδυναστεῦον καὶ κωταβιαζόμενον, φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφὴν καὶ πάλιν ὑπερπτήδησιν)⁴⁹; the tendency to accumulate different names by which the same entity is called (Μανεθὼς δ' αὐτὸν τὸν Τυφῶνα καὶ Βέβωνα⁵⁰ καλεῖσθαι· σημαίνει δὲ τούνομα κάθεξιν ἥ κώλυσιν)⁵¹; expressing the reason for a specific etymology using ὡς + participle (ὡς [...] ἐνισταμένης τῆς τοῦ Τυφῶνος δυνάμεως)⁵²; and the underlying flux-ontology⁵³ in the interpretation of Βέβωνα (according to this reading, Typhon is also called Βέβωνα because it obstructs the natural movement of

reality: τοῖς πράγμασιν ὁδῷ⁵⁴ βαδίζουσι⁵⁵ καὶ πρὸς ὁ χρὴ φερομένοις; see also *supra*, σημαίνει δὲ τούνομα κάθεξιν ἥ κώλυσιν)⁵⁶.

Chapter 52 of the text also provides valuable insights into Plutarch's relationship with the *Cratylus*:

εἰσὶ γὰρ οἱ τὸν Ὄσιριν ἄντικρυς ἥλιον εἶναι καὶ ὄνομάζεσθαι Σείριον ὑφ' Ἑλλήνων λέγοντες, εἰ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἡ πρόθεσις τοῦ ἄρθρου τούνομα πεποίηκεν ἀμφιγοεῖσθαι, τὴν δὲ Ἰσιν οὐχ ἔτεραν τῆς σελήνης ἀποφαίνοντες· ὅθεν καὶ τῶν ἀγαλμάτων αὐτῆς τὰ μὲν κερασφόρα τοῦ μηνοειδοῦς γεγονέναι μημήματα, τοῖς δὲ μελανοστόλοις ἐμφαίνεσθαι τὰς κρύψεις καὶ τοὺς περισκιασμοὺς ἐν οἷς διώκει ποθοῦσα τὸν ἥλιον. διὸ καὶ πρὸς τὰ ἐρωτικὰ τὴν σελήνην ἐπικαλοῦνται, καὶ τὴν Ἰσιν Εὔδοξός

⁴⁹ For Plato's analogous juxtapositions, see e.g. *Crat.* 399e3-400a3; 400 b11.

⁵⁰ Already according to the historian Hellanicus (HF 47 = Athen. XV, 679F), the Egyptian name of Seth was Βάβυς. But as Froidefond, *Oeuvres Morales*, *op. cit.*, 299 n. 4 points out, "dans les textes funéraires figure [...], sous le nom de 'Babi', un monstre effrayant, démon des ténèbres de l'au-delà, parfois confondu avec Seth en tant qu'ennemi d'Osiris, ce qui peut expliquer l'invention de l'«étymologie» dont Plutarque fait état." See also GRIFFITHS 1970: 487-489.

⁵¹ See e.g. *Crat.* 401c-d; for the couple κάθεξιν ἥ κώλυσιν, see e.g. 403d2-404a3 (Ades' etymology) and 418e8 (the etymology of δέον).

⁵² See e.g. *Crat.* 402e5, 407b7-8.

⁵³ See e.g. *Crat.* 404d1, ἀτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων.

⁵⁴ Here the word means "in *good* order", according to GRIFFITHS 1970: 489: this would be another sign of Plutarch's positive assessment here of the (alleged) movement of reality.

⁵⁵ The verb is used by Plato to describe Poseidon's movement, to which his name allegedly alludes: 402e1.

⁵⁶ See also *De Iside*, 62, 376a-b.

φησι (fr. 61) βραβεύειν τὰ ἔρωτικά· καὶ τούτοις μὲν ἀμυσγέπως τοῦ πιθανοῦ μέτεστι, τῶν δὲ Τυφῶνα πουιόντων τὸν ἥλιον οὐδὲ ἀκούειν ἄξιον. ἀλλ’ ἡμεῖς αὐθις τὸν οἰκεῖον λόγον ἀναλάβωμεν.

For there are those who say bluntly that Osiris is the sun and that he is called Seirios by the Greeks, even if among the Egyptians the prefixing of the article has caused the name to be obscured (O-Seirios = Osiris); and they affirm that Isis is none other than the moon. Thus they explain those of her statues that bear horns to be imitations of the crescent moon, while those with black clothes are deemed to indicate the concealments and obfuscations in which she longingly pursues the sun. For this reason they also summon the moon for help in love affairs, and Eudoxus says that Isis is arbiter in matters of sexual love. This view has indeed a certain cogency, but those who equate Typhon and the sun are not worth attention. Let us revert, however, to our proper theme.

In the case of Osiris, the influence of the *Cratylus* can be clearly per-

ceived in the background. Plutarch expresses the belief that the meaning of the word Osiris has been somehow “obscured” by the use of the article (ἡ πρόθεσις τοῦ ἄρθρου). However, if we restore the ancient form of this term, it aligns perfectly with the Greek denomination of Σείριον⁵⁷, which implies the assimilation of Osiris to the Sun. Additionally, the identification of Isis with the moon is presented as a typically Greek notion, potentially not of Egyptian origin (τὴν δ’ Ἰσιν οὐχ ἐτέραν τῆς σελήνης ἀποφαίνοντες)⁵⁸. The use of the verb ἀμφιγνοεῖσθαι in this context may also indicate the influence of the *Cratylus*⁵⁹. Moreover, there are several other passages where the same idea is conveyed: ancient words contain the truth about their referents, while throughout history humans tend to needlessly alter the original morphological structure of words. Therefore, etymology can illuminate the modifying and even corruptive effects caused by certain euphonic modifications of words:

θέασαι, ὡς Ἐρμόγενες, ώς ἐγὼ
ἀληθῆ λέγω λέγων ὅτι προστι-
θέντες γράμματα καὶ ἔξαιροῦντες

⁵⁷ *Crat.* 398b: καὶ ἐν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸς συμβαίνει τὸ ὄνομα.

⁵⁸ GRIFFITHS 1970: 500: “it is purely Greek exposition that is here projecting Isis-Selene in analogy to Osiris-Helius. Attempts to find a purely Egyptian lunar Isis have certainly failed.”

⁵⁹ *Crat.* 389d-e: εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἔκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀμφιγνοεῖν. The paradoxis has ἀγνοεῖν, which makes little sense; ἀμφιγνοεῖν is Peipers’ emendation, whereas Heindorf reads ἐννοεῖν.

σφόδρα ἀλλοιοῦσι τὰς τῶν ὄνομάτων διανοίας, οὕτως ὥστε σμικρὰ πάνυ παραστρέφοντες ἐνίστε τάναντία ποιεῖν σημαίνειν. οἷον καὶ ἐν τῷ ‘δέοντι’ ἐνενόησα γὰρ αὐτὸν καὶ ἀνεμνήσθην ἅρτι ἀπὸ τοῦδε ὁ ἔμελλον σοι ἐρεῖν ὅτι ἡ μὲν νέα φωνὴ ἡμῖν ἡ καλὴ αὐτὴν καὶ τούναντίον περιέτρεψε μηγύειν τὸ ‘δέον’ καὶ τὸ ‘ζημιῶδες,’ ἀφανίζουσα ὅτι νοεῖ, ἡ δὲ παλαιὰ ἀμφότερον δῆλοι ὁ βούλεται τούνομα. (418a5-b6)

See, Hermogenes, how true my words are when I say that by adding and taking away letters people alter the sense of words so that even by very slight changes they sometimes make them mean the opposite of what they meant before; as, for instance, in the case of the word δέον (obligation, right), for that just occurred to me and I was reminded of it by what I was going to say to you, that this fine modern language of ours has turned δέον and also ζημιῶδες round, so that each has the opposite of its original meaning, whereas the ancient language shows clearly the real sense of both words. (trans. by Fowler)

However, Plutarch's commitment to this type of argumentation appears questionable. The information discussed so far, including the 'etymologies' and beliefs, is described as merely

“plausible”: καὶ τούτοις μὲν ἀμωσγέπως τοῦ πιθανοῦ μέτεστι. This could suggest a probabilistic nuance, which might be attributed to Plutarch's indebtedness to Academic skepticism/probabilism⁶⁰. However, as likely as this interpretation may seem, I would like to propose an alternative hypothesis. In the *Cratylus*, Socrates explicitly expresses doubt regarding the plausibility and methodological validity of his etymologies. He appears uneasy with their inherent 'probabilistic' nature since it is always possible for the same 'etymology' to be interpreted in two different, if not opposite, ways with a comparable or equivalent level of persuasiveness⁶¹. In fact, in 41, 367d, Plutarch employs the same 'etymology' that we found in Chapter 49 (41: διὸ τὸν Τυφῶνα Σήθ [ἄει] Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὅπερ ἐστὶ καταδυναστεῦον ἢ καταβιαζόμενον; 49: καὶ τούνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ὃ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν γὰρ τὸ καταδυναστεῦον καὶ καταβιαζόμενον). However, in the former passage, Typhon is equated with the Sun, while in the subsequent chapters (especially 51-52), the Sun becomes the visible sign of Osiris, and the assimilation of Typhon to the Sun is consistently condemned. Thus, the same 'etymology' can be used to support two opposing philosophical interpretations because, as Plutarch may have learned from the *Cratylus*, every etymology reflects a philosophically

⁶⁰ OPSOMER 1998; BONAZZI 2013.

⁶¹ *Crat.* 437a-c.

qualified conception of reality, rather than the reverse⁶².

Lastly, chapters 60 and 61 introduce additional noteworthy elements to this investigation. When presenting the etymology of Isis, which reflects Cratylus' theory of flux (*παρὰ τὸ ἔσθαι μετ’ ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον*), Plutarch explicitly dismisses the possibility that her name is of barbaric origin (*οὐ γάρ*

ἐστι τοῦνομα βαρβαρικόν)⁶³. In his opinion, resorting to this genetic hypothesis would amount to refusing to unveil the rationale of the word, which is unacceptable to both Socrates⁶⁴ and Plutarch. Furthermore, the *Cratylus* is soon mentioned explicitly in support of the aforementioned conception of words as complex entities (*ἀπὸ δυεῖν γραμμάτων τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θέοντος ἔστιν ὄνομα κοινόν*)⁶⁵, which often result

⁶² *Contra ADEMOLLO* 2011: 239, and *SEDLEY* 2003 (1): 40 n. 28, who believe Plutarch to have taken seriously Plato's etymologies. If we disregard the variety and disputable nature of words, etymologies, customs, and cultural habits, a comprehensive hermeneutic perspective seems to emerge. Plutarch may use the myth as a striking case study to convey a specific philosophical message. In other words, he likely clarifies the ontocosmological significance of the myth's characters to illuminate the profound essence of the tale, specifically the nature of the divine. If this is indeed the case, the Egyptian myth could be seen as an apparently playful device, a *παιγνιον*, with a philosophically profound and serious hidden content (all in all, the couple playfulness/seriousness frames the etymological section of the *Cratylus* too, see 406b8-c3); myths offer a challenging opportunity to discuss the unchanging nature of the truth of the divine: 377f-378a, *ώσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὄνομαζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἐνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούστης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων, ἔτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμai καὶ προστηγορίαι.* RICHTER 2011: 213 offers quite a different (but equally persuasive) account: "I suggest that Plutarch's *De Iside* was motivated less by early imperial Egyptomania than by an unwillingness to accept what he saw as the culturally derivative status of Greece which an Egyptian origin of Greek wisdom implies. 39 This is not to say that the *De Iside* dismisses the Egyptian material as worthless; a deep respect for the wisdom of Egypt and an insistence on the priority of Greek philosophical speculation are not mutually exclusive. On the contrary, I believe that Plutarch chose to explicate his middle-Platonic metaphysics in terms of an allegorical interpretation of the cult and myth of the Egyptian goddess Isis in an effort to dispute the traditional—though by no means universally accepted—derivative status of Greek cult."

⁶³ On Isis as a Greek name, see RICHTER 2011: 214-215.

⁶⁴ 425d5-b2, where this approach is labelled as a mere *ἔκδυσις*.

⁶⁵ The subtext is *Crat.* 397d. See also 61, 375e: ὁ δ' Ὁσιρις ἐκ τοῦ ὄσιου καὶ ιεροῦ τοῦνομα μεμιγμένον ἔσχηκε; 62, 376a: τὴν μὲν γὰρ Ἰσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὄνόματι καλοῦσι φράζοντι τοιοῦτον λόγον ‘ἥλθον ἀπ’ ἐμαυτῆς, ὥσπερ ἔστιν αὐτοκινήτου φορᾶς

from heterogeneous components. In fact, the passage is intricately intertwined with references to the *Cratylus*:

οὕτω δὲ καὶ Πλάτων φησὶ τὴν οὐσίαν δηλοῦν τοὺς παλαιοὺς ‘ἰσίαν’ καλοῦντας⁶⁶. οὕτω καὶ τὴν νόησιν καὶ τὴν φρόνησιν, ὡς νοῦ φορὰν καὶ κίνησιν οὗσαν ιεμένου καὶ φερομένου⁶⁷ καὶ τὸ συνιέναι καὶ τάγαθὸν ὅλως καὶ ἀρετὴν ἐπὶ τοῖς ρέουσι καὶ θέουσι θέσθαι⁶⁸. καθάπερ αὖ πάλιν τοῖς ἀντιφωνοῦσιν ὄνόμασι λοιδορεῖσθαι τὸ κακόν, τὸ τὴν φύσιν ἐμποδίζον καὶ συνδέον καὶ ἵσχον καὶ κωλῦν ἰεσθαι καὶ ιέναι κακίαν ἀπορίαν δειλίαν ἀνίαν προσαγορευόντων⁶⁹. (375d)

So also Plato says that the men of ancient times made clear the meaning of ‘essence’ (*ousia*) by calling it ‘sense’ (*ista*). So also he speaks of the intelligence and understanding as being a carrying and movement of mind hastening and being carried onward; and also comprehension and good and virtue they attribute to those things which are ever flowing and in rapid motion, just

as again, on the other hand, by means of antithetical names they vilified evil: for example, that which hinders and binds fast and holds and checks Nature from hastening and going they called baseness, or ‘ill-going’ (*kak-ia*), and helplessness or ‘difficulty of going’ (*apor-ia*), and cowardice or ‘fear of going’ (*deil-ia*), and distress or ‘not going’ (*an-ia*).

Plutarch’s inclusion of references to the *Cratylus* in these chapters further reinforces the notion that the dialogue holds an unquestioned authority in the realm of words and language (not only as far as etymologies are concerned, but also when it comes to the essence and the function of language)⁷⁰. Chapter 61, in particular, presents an intriguing explanation of word ἀνάπλασις (“modification” or “reshaping”), that can be traced back to the influence of the *Cratylus*:

οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν τῶν ὄνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἀνάπλασιν· καὶ γὰρ ἄλλα μυρία τοῖς μεθισταμένοις ἐκ τῆς Ἑλλάδος συνεκπεσόντα μέχρι νῦν παραμένει καὶ ξενιτεύει παρ’ ἑτέροις, ὃν

δηλωτικὸν. ὁ δὲ Τυφών, ὡσπερ εἴρηται, Σήθ καὶ Βέβων καὶ Σμὺ ὄνομάζεται, βίαιόν τινα καὶ κωλυτικὴν ἐπίσχεσιν, ύπεναντίωσιν ἢ ἀναστροφὴν ἐμφαίνειν βουλομένων τῶν ὄνομάτων. The verb βούλομαι is analogously used also in the *Cratylus* (e.g. 415a9-b1, 414d1-4), as ADEMOLLO 2011: 233-234, observes,

⁶⁶ 401c-d. See VAN DEN BERG 2008: 50 on Plutarch’s changes of Plato’s wording.

⁶⁷ 411d4-6; 411d8-e3.

⁶⁸ 412a4-8; 412c1-6; 415c10-d5.

⁶⁹ 415b1-6; 415b6-c9; ἀνία is not examined in the dialogue (Plutarch’s memory goes lost here).

⁷⁰ On the concept of ‘authority’, see ULACCO 2020 (1) and 2020 (2).

ἔνια τὴν ποιητικὴν ἀνακαλουμένην διαβάλλουσιν ὡς βαρβαρίζουσαν οἱ γλώττας τὰ τοιαῦτα προσαγορεύοντες. (375e-f)

There is no occasion to be surprised at the revamping of these words into Greek. The fact is that countless other words went forth in company with those who migrated from Greece, and persist even to this day as strangers in strange lands; and, when the poetic art would recall some of these into use, those who speak of such words as strange or unusual falsely accuse it of using barbarisms.

First of all, the term ἀνάπλασις is reminiscent of Plato's exploitation of the semantic field of "fiction"⁷¹; in particular, in the *Cratylus* (415d6) Plato ironically uses the verb πλάσσω (in its Attic dialect variant, πλάττειν) to describe his own etymologies (Socrates' distance from his statements can be also inferred from the "coherentism" underlying his whole reasoning)⁷². However, the most notable reevaluation of the *Cratylus* is evident in Plutarch's recognition of the mutual contamination that languages undergo throughout history⁷³. But, unlike Socrates, who considers

certain words to be foreign or even barbaric (and therefore unintelligible from an etymological standpoint)⁷⁴, Plutarch entertains the possibility of the opposite phenomenon. He acknowledges that some Greeks left their homeland and migrated abroad, which explains why Egyptian words can be analyzed as if they were originally Greek: in reality, these words were indeed Greek because Greek individuals imported them to the countries they relocated to. This idea, which also justifies Plutarch's overall attempt to derive a (Greek) rationale from Egyptian names, seems to partially depart from a theoretical principle proposed (and, unfortunately, not fully explored) by Socrates in the *Cratylus* — namely, the existence of talented *nomothetai* ("lawgivers") among barbarians as well. Arguably, Plutarch believes that, among foreign and barbarian *nomothetai*, (at least) some of them were essentially Greek immigrants.

In conclusion, after this thorough discussion, in the wake of *Cratylus'* closing remarks, Plutarch cautions the reader against placing excessive emphasis on words themselves. In the previously mentioned passage, he states:

⁷¹ On Plato's πλάττειν, see NARDI 2023.

⁷² See 436d-e, where the correctness of the previous etymology is hypothetically accepted as sufficient grounds to infer the correctness of the subsequent one; see FERRARI 2019.

⁷³ On Plato's approach to other languages, see DELLE DONNE 2021 (2).

⁷⁴ 409e: ἐννοῶ γὰρ ὅτι πολλὰ οἱ Ἑλληνες ὄνόματα ἄλλως τε καὶ οἱ ὑπὸ τοῖς βαρβάροις οἰκουντες παρὰ τῶν βαρβάρων εἰλήφασιν.

ήκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων, οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ἢν ύφειμην τοῦ Σαράπιδος Αἴγυπτίοις ἢ τοῦ Ὁσίριδος, ἐκεῖνο μὲν ξενικόν, τοῦτο δὲ Ἑλληνικόν, ἅμφω δὲ ἐνὸς θεοῦ καὶ μιᾶς δυνάμεως ἥγούμενος.

Least of all is there any need of being very eager in learning about these names. However, I would rather make a concession to the Egyptians in regard to Serapis than in regard to Osiris; for I regard Serapis as foreign, but Osiris as Greek, and both as belonging to one god and one power.

Engaging in debates solely about words is not appropriate since the differences among them lack philosophical significance. The most crucial aspect is the identification of the referent, which is expressed here using the highly Platonic term δύναμις - the inherent, semantic power, or potentiality, of ὄνοματα⁷⁵. The words that have been passed down to us may be deceptive as they frequently conceal the unifying force of meaning, the δύναμις, which should be the primary focus of philosophical inquiry into language. As Judith Mossman puts it, "Plutarch in fact follows the intellectual pattern of the *Cratylus* in beginning with etymologies which convey cosmic intelligence, moving on to those which allude to flux, and then

spurring the reader on to focus on the study of things themselves (without in fact ever wholly rejecting the study of names as useful, if imperfect, evidence for the nature of their referents)." Ultimately, Plutarch's fascination with language and its components reaches as far as his Master's *Cratylus*. He delves into etymologies, explores the influence of every philosophical stance on word interpretation, and discusses the potential corruption of words throughout history. Thus, Plutarch's engagement with the themes and ideas presented in the *Cratylus* demonstrates his deep interest in language and its philosophical implications - beyond theology and theonyms.

BIBLIOGRAPHY

ADEMOLLO, F.,

- *The Cratylus of Plato: a Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ALLEN, J.,

- "The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology", in D. FREDE & B. INWOOD (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009: 14-35.

ARONADIO, F.,

- "Il *Cratilo*, il linguaggio e la sintassi dell'*eidos*", *Elenchos*, 8 (1987) 329-362.
- *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio: il Cratilo*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
- *L'aisthesis e le strategie argomentative*

⁷⁵ See DELLE DONNE 2022.

- di Platone nel Teeteto*, Napoli: Bibliopolis, 2016.
- “Platone, il ‘noi’ e gli ‘altri’: la relazione oppositiva città/campagna e il suo valore emblematico”, in F. ARONADIO, L. PALUMBO & M. SERRA (eds.), *Lo straniero e le voci della città*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2020: 113-117.
- BABBIT, F.C., (ed.),
- Plutarch, *Moralia*, Volume I, Cambridge (MA): Loeb. 1927.
 - Plutarch, *Moralia*, Volume V, Cambridge (MA): Loeb. 1936.
- BONAZZI, M.,
- “L’Offerta di Plutarco. Teologia e filosofia nel *De E apud Delphos*”, *Philologus: Zeitschrift für Antike Literatur Und Ihre Rezeption*, 152 (2008) 205-211.
 - “Plutarch and the Skeptics”, in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, London: Wiley Blackwell, 2013: 121-134.
- BRENK, F.E.,
- . *On Plutarch, Religious Thinker and Biographer*, ed. by L.R. LANZILLOTTA, Leiden-Boston: Brill, 2017.
- CANFORA, L.,
- (a cura di), *Tucidide, La guerra del Peloponneso*, Torino: Einaudi, 1986.
- CHURCHILL, S.,
- “Nancy Demand on the *nomothetes* of the *Cratylus*”, *Apeiron*, 17 (1983) 92-93.
- DELLE DONNE, C.,
- “Uno, Diade, identico e diverso. Su Plut. *An. Procr. cap. 24 Ch.*”, *Ploutarchos*, 18 (2021) 3-26 (1).
 - “Tackling conventions: Plato’s Barbarians between Language and Ontology”, *Scripta Classica Israelica*, 40 (2021) 15-30 (2).
 - “Il medico e il nomoteta. Su *Crat. 394a5-b7*”, *Florentia Iliberritana*, 33 (2022) 17-34.
 - “Dualism and Philosophy: Plutarch’s Parmenides”, in CH. KURFESS & A. MOTTA (eds.), *Eleatic ontology in Hellenistic period to late antiquity*, 2024, forthcoming (1).
- *Artigiani di parole. Il linguaggio e la sua genesi a partire dal Cratilo di Platone*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2024, forthcoming (2).
 - “Parole, monete e legislatori. Galeno e il *Cratilo* di Platone”, *Technai*, 2024, forthcoming (3).
- DEMAND, N.,
- “The *nomothetes* of the *Cratylus*”, *Phronesis*, 20 (1975) 106-109.
- DEMULDER, B.,
- *Plutarch’s Cosmological Ethics*, Leuven: Leuven University Press 2022.
- FERRARI, F.,
- *Dio idee materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli: D’Auria, 1995.
 - “La construction du platonisme dans le *De E apud Delphos* de Plutarque”, in X. BROUILLETTE & A. GIAVATTO (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*, Leuven: Leuven University Press, 2010: 47-62.
 - “*Homologia* e dialettica in Platone”, *Antiquorum Philosophia*, 13 (2019) 23-44.
- FROIDEFOND, CH., (ed.),
- Plutarque, *Ouvres Morales. Traité 23, Isis et Osiris*, Paris: Les Belles Lettres 2018.
- GOMES DE PINA, M.G.,
- “L’interpretazione dell’oracolo di Cratilo”, in G. CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo, 2005: 52-64.
- GRIFFITHS, J.G., (ed.),
- *Plutarch’s De Iside et Osiride*, Cardiff: University of Wales Press, 1970.
- JOURDAN, F.,
- “Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste?”, *χώρα*, Hors-série (2015) 185-223.

LONG, A.A.,

- “Stoic linguistics, Plato’s *Cratylus*, and Augustine’s *De dialectica*”, in D. FREDE & B. INWOOD (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009: 36-55.

MANETTI, D.,

- “Galen, la lingua di Ippocrate e il tempo”, in J. BARNES & JOUANNA (eds.), *Entretiens sur l’antiquité classique: Galien et la philosophie*, Genève: Fondation Hardt, 2003: 171-228.

MONTRASIO, F.,

- “Le etimologie del nome di Apollo nel *Cratilo*”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 43 (1988) 227-259.

MOSSMAN, J.,

- *Etymology and the Gods*, forthcoming.

NARDI, M.A.,

- “Il verosimile, le idee, il dialogo di Platone. Alcune considerazioni”, in F. PIANGERELLI (ed.), *Platone e la teoria delle Idee*, Pistoia: Petite Plaisance, 2023: 93-106.

OPSMER, J.,

- *In search of the truth. Academic tendencies in Middle Platonism*, Brussel: Paleis der Academiën, 1998.
- “M. Annianus Ammonius: A Philosophical Profile”, in M. BONAZZI & J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and Their Philosophical Contexts*, Louvain -Namur -Paris -Walpole: Peeters, 2009: 123–186.
- Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les Questions Platoniciennes de Plutarque, in X. BROUILLETTE & A. GIAVATTO (eds.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*, Leuven: Leuven University Press 2010: 93-116.

PALUMBO, L.,

- “Il *nomos* e la trasmissione dei nomi nel *Cratilo* di Platone”, *Elenchos*, 25/2 (2004) 397-412.
- “La spola e l’*ousia*”, in G. CASERTANO (ed.), *Il Cratilo: struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo 2005: 65-94.

PETRUCCI, F.M.,

- “Plutarch’s Theory of Cosmological Powers in the *De Iside et Osiride*”, *Apeiron*, 49 (2016) 329-367.

RICHTER, D.S.,

- *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford-New York: Oxford University Press 2011.

SELDY, D.N.,

- “The etymologies in Plato’s *Cratylus*”, *Journal of Hellenic Studies*, 118 (1998) 140-154.
- *Plato’s Cratylus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (1).
- “The *nomothetes* in Plato’s *Cratylus*”, *Studia Philonica Annual*, 15 (2003) 5-16 (2).
- “Etymology in Plato’s *Sophist*”, *Hyperboreus*, 25 (2019) 290-301.

SILVERMAN, A.,

- “The End of the *Cratylus*”, *Ancient Philosophy*, 21 (2001) 25-43.

ULACCO, A.,

- “Autorità Epistemica e Storia Della Filosofia: Un Caso Dalla Filosofia Antica”, *Archivio Di Storia Della Cultura*, 33 (2020) 37–52.
- “The Creation of Authority in Pseudo-Pythagorean Texts and Their Reception in Late Ancient Philosophy”, in E. GIELEN & J. PAPY (eds.), *Falsifications and Authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout: Brepols, 2020: 183–214.

VAN DEN BERG, R.M.,

- *Proclus’ Commentary on the Cratylus in*

- Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Leiden-Boston: Brill, 2008.
- “A Sticky ($\gamma\lambdaίσχρος$) Affaire (Plato, *Crat.* 435c): Platonists *versus* Stoics on How (Not) To Do Etymology and Allegoresis”, *Incontri Italiani di Filologia Classica*, 19 (2019-2020) 227-247.
- WHITTAKER, J.,
- “Ammonius on the Delphic E”, *The Classical Quarterly*, 19 (1969) 185-192.
- WILLIAMS, B.,
- “Cratylus’ theory of names and its refutation”, in S. EVERSON (ed.), *Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994: 3-28.

Received: 25th September 2023

Accepted: 23nd October 2023

Las Vidas Paralelas de Plutarco y los Padres de la Iglesia griegos del siglo II, con especial atención a Clemente de Alejandría*

[*Plutarch's Parallel Lives and the Greek Christian Fathers of the 2nd Century, with special attention to Clement of Alexandria*]

por

Aurelio Pérez-Jiménez

Universidad de Málaga

aurelioperez@uma.es

orcid.org/0000-0002-9743-3042

Resumen

Es conocida la influencia de Plutarco en el pensamiento cristiano de época imperial, especialmente en autores como Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, los tres Padres capadocios, Juan Crisóstomo, Teodoro, Cirilo de Alejandría o Sinesio de Cirene, que no solo lo citan (con la excepción de Clemente), sino que incluso, sin citarlo explícitamente, están directamente inspirados por algunos tratados teológicos y éticos de Plutarco. En este sentido, el uso de los *Moralia* por los apologetas griegos cristianos y otros padres de la Iglesia ha recibido suficiente atención en la bibliografía moderna, especialmente en las últimas décadas del siglo XX y lo que va del XXI. Menos investigada ha sido, sin embargo, la huella dejada por las *Vidas Paralelas* en los autores griegos cristianos de los primeros cinco siglos de nuestra Era. Mi artículo se centrará en este aspecto de la recepción de Plutarco, aunque restringida al siglo II d.C. El primer punto ofrecerá una visión general (basada en la literatura moderna sobre este tema y en la lectura de textos cristianos) de la importancia de referencias en la Literatura cristiana antigua a los personajes de las *Vidas* de Plutarco o a pasajes concretos de ellas. En el primer y segundo apartado me centraré en las posibles referencias a esta obra de Plutarco en los apologetas del siglo II, Tatiano, Atenágoras y Teófilo (apartado primero), y en Clemente de Alejandría (apartado segundo).

Palabras clave: Plutarco en los Padres de la Iglesia, *Vidas Paralelas*, Tatiano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría.

Abstract

It is well known the Plutarch's influence on the Christian thought of the imperial era, especially in authors such as Clement of Alexandria, Origen, Eusebius of Caesarea, the three Capadocian Fathers, John Chrysostomos, Theodore, Cyril of Alexandria, or Synesius of Cyrene, who not only cite (with the exception of Clement) him, but even, without explicit citing, are directly inspired by some Plutarch's theological and ethical treatises. In this sense, the use of the *Moralia* by Greek Christian Apologists and other Fathers of the Church has received sufficient attention from modern bibliography, especially in the last decades of the 20th Century and so far in the 21st Century. Less researched has been, however, the imprint left by the *Parallel Lives* on the Greek Christian authors of the first five centuries of our Age. My article will focus on this aspect of Plutarch's reception, although restricted to the 2nd century AD. The first Section will provide an overview (based on modern literature about this topic and on the reading of Christian texts) of the importance of references in Ancient Christian Literature to the characters of Plutarch's *Lives* or to specific passages in them. In the first and second Sections I will focus on the possible references to this Plutarch's work in the 2nd Century apologists, Tatian, Athenagoras and Theophilus (first Section), and in Clement of Alexandria (second Section).

Key-words: Plutarco on the Christian Fathers, *Parallel Lives*, Tatian, Athenagoras, Theophilus of Antioch, Clement of Alexandria.

* Este artículo tiene su origen remoto en una comunicación no publicada ("Las *Vidas Paralelas* de Plutarco y la Literatura Cristiana Antigua. El Caso de Alejandro") que se presentó al XII

Aás que cualquier otro de los enciclopedistas griegos y romanos (moralistas, historiadores y escritores de *realia*) Plutarco ofrecía un atractivo especial a los intelectuales cristianos de comienzos de nuestra Era, empeñados por descubrir en esos textos temas asimilables a los preceptos de su doctrina y ejemplos con los que demostrar la superioridad de la nueva religión sobre la pagana o con que acercar a un público grecorromano, familiarizado con la historia y las leyendas de su cultura, los comportamientos de los personajes bíblicos. Digo que Plutarco estaba destinado a ocupar un puesto de lujo en la nueva doctrina porque, sin ser cristiano, como buen platónico exhibe una teología, una filosofía y una ética cercana a la de esos primeros defensores del Cristianismo, de honda raigambre platónica para la teología y aristotélica para la moral. En efecto, en su vertiente literaria como biógrafo de los grandes protagonistas de la historia de Grecia y Roma, en sus libros ofrece abundantes noticias sobre actitudes políticas, éticas y religiosas de todo tipo y las enriquece

con anécdotas a las que estos rétores, teólogos y oradores cristianos acuden para fundamentar los argumentos y acercar sus sermones y diatribas a un público ajeno en parte al mensaje de Cristo. Por otra parte, el abierto interés de Plutarco por otras religiones antiguas, entre las que no se excluye del todo la judía, así como por temas de la naturaleza (plantas, animales, astros, etc.) tan queridos para los exégetas del *hexahemerón* bíblico facilitaron que se convirtiera en un escritor de referencia.

Tal prestigio y autoridad es la razón por la que algunos padres, aun sin mostrar siempre una declarada simpatía hacia el queronense por su condición pagana, utilizaron algunas reflexiones suyas susceptibles de interpretación negativa de la propia religión griega, como instrumento para defender la superioridad del cristianismo sobre la cultura clásica. Lo vemos en los Padres del siglo II y todavía, ya a comienzos del siglo V en teólogos como Teodoreto. El obispo antioqueno de Ciro recurre, en efecto, a su tratado sobre la decadencia de los oráculos precisamente con ese fin en *Affect. 10.5:*

International Congress of the International Plutarch Society, celebrado por vía telemática en Varsovia del 2 al 5 de septiembre de 2021. En ella hacía una encuesta somera de la presencia de las *Vidas Paralelas* en los autores cristianos del siglo II al VI, con atención especial a la fortuna de la *Vida de Alejandro* en esos autores. Mis reflexiones de entonces y una lectura más reposada de los autores cristianos del siglo II (que cierra con Clemente, ya que éste desarrolló prácticamente toda su actividad literaria entonces) me han llevado a analizar con mayor profundidad la lectura de la obra biográfica de Plutarco por parte de los intelectuales cristianos de este siglo. Mi trabajo forma parte de las investigaciones del grupo *Hermes* de la JA (HUM 310) de la Universidad de Málaga y de la *Red Europea de Plutarco* coordinada por el Prof. Martos Montiel de esta Universidad.

Μαρτυρεῖ δὲ διαρρήσην καὶ Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς, ἀνὴρ οὐχ Ἐβραῖος, ἀλλ’ Ἑλλην καὶ τὸ γένος καὶ τὴν γλώτταν, καὶ μέντοι καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς δόξαις δεδουλωμένος καὶ τὸν τῶν χρηστηρίων ἀκριβῶς ἐπιστάμενος πλάνον.

Lo atestigua punto por punto también Plutarco de Queronea, varón que no es hebreo, sino griego por raza y lengua, y que, sin embargo, aunque esclavo de las opiniones griegas, también tiene exacto conocimiento del error de los oráculos.

La proximidad teológica y filosófica de este platónico del siglo I/II con los platónicos cristianos del II en adelante, explica que los *Moralia* hayan sido la obra preferida por los estudiosos modernos sobre la fortuna de Plutarco en el Cristianismo primitivo, ya sea para confirmar su influencia o, como en el caso de Roskam 2015, para negarla. Entre ellos baste mencionar ahora los reunidos en recientes libros de conjunto como el de Betz (1975 y 1978) y en revistas, monografías, *Actas de Congresos* y *Companions* recientes coordinados por acreditados estudiosos del tema como Avdokhin (2019), Beneker (2011), Bouton-Toubolic (2005), Isart Hernández (1994), La Matina (1998), Lozza (2017), Morlet (2005 y 2019), Nieto Ibáñez (2011 y 2014), Roskam (2015) y Vidiella Puñet (2020).

Menos frecuente es, en cambio, encontrar trabajos específicos que se refieran, como propongo yo aquí, a la

recepción de las *Vidas Paralelas* en los padres de la Iglesia, si exceptuamos alguna de especial relevancia cultural durante el período imperial romano, como la de *Alejandro*, objeto de monografías recientes como la de Djurslev (2019), aunque ésta va más allá de la recepción de Plutarco.

Sin embargo, para los temas más importantes en los que se incardinaba la apologética frente a las críticas habituales contra los cristianos de, al menos, los dos primeros siglos (II y III), y para la ejemplificación moral o la aproximación entre cristianismo y paganismo de los siglos IV y V, las biografías de Plutarco ofrecían materiales dignos de consideración.

Son prueba de ello primero Clemente de Alejandría, en el ámbito griego, y Tertuliano, en el latino, a finales del II y comienzos del III, seguidos (si bien su dependencia de Plutarco no es tan clara a veces) por Orígenes y Eusebio en Oriente, y los padres latinos del III y IV: Lactancio, Arnobio, Ambrosio y Agustín; pero el recurso (casi siempre moral o social) a las *Vidas Paralelas* por parte de los cristianos antiguos alcanza su momento álgido con los tres obispos capadocios y su coetáneo Juan Crisóstomo durante la segunda mitad del IV y con otros padres del siglo V, entre los que destacan los ya mencionados Teodoreto, Cirilo y Sinesio.

Pues bien, si comencé este artículo con una cita que ejemplificaba tres siglos más tarde la actitud crítica con respecto a

Plutarco y los autores clásicos de los padres de la Iglesia, es justo que sea también él obispo de Ciro quien cierre estas reflexiones iniciales; aunque ahora para evidenciar la lectura directa de las *Vidas Paralelas* en estos intelectuales cristianos ocupados en hacer más rico con fines apologéticos el bagaje cultural de una Iglesia ya plenamente institucionalizada y respetada por las élites imperiales. Selecciono para ello dos pequeños fragmentos, también de su obra más acreditada, la *Graecarum affectionum curatio*. El primero son unas líneas extraídas del libro VIII 59 en que el obispo exalta los valores superiores del mártir cristiano con respecto a los héroes político-militares de los gentiles mediante un catálogo ético que parece un índice resumido de las virtudes contempladas por Plutarco en sus prototipos humanos de las *Vidas Paralelas*:

Αλλ' ὅμως τούτων οὐδεὶς τῆς τῶν μαρτύρων ἡξιώθη τιμῆς· οὐδὲ μὴν ἐκεῖνοι οἱ τὰ λαμπρὰ καὶ πολυθρύλητα στήσαντες τρόπαια, οὐ Μιλτιάδης, οὐ Κίμων, οὐ Περικλῆς, οὐ Θεμιστοκλῆς, οὐκ Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου· καίτοι οὗτος οὐκ ἀνδρεῖος μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκαιος ἐνενόμιστο· ἀλλ' ὅμως οὔτε οὗτος οὔτε Βρασίδας ὁ Σπαρτιάτης, οὐκ Ἀγησίλαος, οὐ Λύσανδρος ὁ τὴν δυναστείαν καταλύσας τῶν Ἀθηναίων, οὐ Πελοπίδας ὁ Βοιω-

τάρχης, οὐκ Ἐπαμεινώνδας ὁ τὴν Δακωνικὴν ληισάμενος καὶ τῇ Σπάρτῃ προσενεγκεῖν τὴν στρατιὰν τολμήσας, οὐχ οἱ Ῥωμαίων περιφανέστατοι στρατηγοί, ὁ Σκιτίων ὁ πρῶτος, ὁ ἐκείνου ὄμώνυμος, ὁ Κάτων, ὁ Σύλλας, ὁ Μάριος, ὁ Πομπήιος, ὁ Καῖσαρ αὐτός.

Y, sin embargo, ninguno de estos fue digno del honor de los mártires; tampoco en verdad los que erigieron los brillantes y muy conocidos trofeos: ni Milcáfides, ni Cimón, ni Pericles, ni Temístocles, ni Arístides el de Lisímaco; y eso que este es considerado no solo valiente, sino también justo. Pese a ello, tampoco él ni el espartano Brásidas, ni Agesilao, ni Lisandro que acabó con el imperio de los atenienses, ni el beotarca Pelópidas, ni Epaminondas, que saqueó Laconia y se atrevió a llevar el ejército hasta Esparta. Tampoco los más brillantes generales de los romanos, como el primer Escipión y el homónimo de aquél, o Catón, Sila, Mario, Pompeyo y el mismo César.

En cuanto al segundo, es una mención nominal expresa del queronense y su obra biográfica que nos regala el mismo autor en el libro II31 del mismo tratado. La referencia corresponde a la noticia de la *Vida de Solón*¹ con la que Plutarco

¹ *Sol.* 2.8: καὶ Θαλῆν δέ φασιν ἐμπορίᾳ χρήσασθαι καὶ Ἰπποκράτη τὸν μαθηματικόν, καὶ Πλάτωνι τῆς ἀποδημίας ἐφόδιον ἔλαίου τινὸς ἐν Αἰγύπτῳ διάθεσιν γενέσθαι (“Y dicen que Tales practicó el comercio igual que el matemático Hipócrates, y que en el caso de Platón, cubrió los gastos del viaje con la venta de algún aceite en Egipto.”).

justifica que el sabio pueda dedicarse a asuntos tan materiales como el comercio y que Teodoreto registra con estas palabras:

χρόνῳ δὲ ὅστερον (después de referirse a la estancia de Pitágoras y Platón entre los egipcios y hebreos) καὶ ὁ Πλάτων τὴν ἀποδημίαν ἔστειλατο· καὶ τοῦτο λέγει μὲν ἐν τοῖς Παραλλήλοις ὁ Πλούταρχος,...

Más adelante también Platón efectuó este viaje; y esto lo dice en las *Vidas Paralelas* Plutarco...

Que el cristiano tiene aquí *in mente* el pasaje de la *Vida de Solón* lo demuestra otra alusión (en el libro XII 71) al citado viaje a Egipto del fundador de la Academia en el que vuelve a citar expresamente a nuestro Plutarco:

Καὶ ὁ Πλούταρχος δέ φησιν ἔλαιον αὐτὸν εἰς τὴν Αἴγυπτον ἐμπορίας χάριν μετακομίσαι.

Y dice Plutarco que él mismo (se refiere a Platón) viajó a Egipto por razones comerciales.

En efecto, únicamente en la *Vida de Solón* se recoge el detalle (clave de la recepción textual) del comercio de vino como pretexto para el viaje de Platón a Egipto, aunque en el primer ejemplo

citado antes, la mención conjunta de Pitágoras (que no aparece en la noticia de la *Vida de Solón*) y Platón está directamente relacionada con un pasaje del *De Iside* que incluye a ambos en una lista de personajes, entre los que figuran junto a Solón (*Is. et Os.* 354E²).

Estas reflexiones iniciales, que he presentado como marco general de la lectura de las *Vidas Paralelas* en los autores cristianos antiguos demuestran la importancia que, con el correr de los siglos fue adquiriendo nuestro filósofo y biógrafo como autoridad pagana de referencia en los teóricos doctrinales griegos (y desde finales y comienzos del II/III también latinos) del nuevo pensamiento judeo-cristiano. Por lo dicho queda claro que la influencia de Plutarco en el cristianismo antiguo es innegable a partir del siglo III y sobre todo tras el reconocimiento oficial de la Iglesia por el emperador Constantino. Pero ¿podemos encontrar indicios de la lectura de las *Vidas Paralelas* por los apologetas coetáneos o inmediatamente posteriores a la muerte del queronense?

1. Posibles ecos de las Vidas Paralelas en los padres griegos del siglo II

Pues bien, pese a que en los apologetas griegos con actividad literaria

² Ἡ μὲν οὖν εὐλάβεια τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίας Αἰγυπτίων τοσαύτη [ἢν], μαρτυροῦσι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων οἱ σοφώτατοι, Σόλων Θαλῆς Πλάτων Εὔδοξος Πυθαγόρας, ὡς δ' ἔνιοι φασι, καὶ Λυκοῦργος εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενοι καὶ συγγενόμενοι τοῖς ιερεῦσιν. (“Pues bien, esa era la precaución del saber egipcio sobre las cuestiones divinas, y dan fe de ella los griegos más sabios: Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras y, según algunos, también Licurgo, los cuales a su llegada Egipto convivieron con los sacerdotes”).

a raíz de la muerte de Plutarco, Arístides, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Alejandría y Justino, la crítica, centrada en la religión politeísta, se interesa más por el aprovechamiento de las interpretaciones alegóricas que por lo que pudieran brindarles los personajes históricos de las *Vidas*, hay alguna huella de posibles lecturas de estas en aquellos. Comenzaré con un par de pasajes, el primero de Atenágoras, que parece inspirarse más en *Moralia* (especialmente en *De Iside* y, para la demonología, en *De defectu oraculorum*³) que en *Vidas*. Sin embargo, también en relación con esta última obra, objeto de mi estudio, el cristiano critica (*Leg.* 14) los honores divinos concedidos por los griegos a personajes reprobables,

aludiendo (tal vez inspirado por la lectura del *Lisandro*) a la divinización del general espartano por los samios (*Σάμιοι Λύσανδρον*), recordada por Plutarco (*Lys.* 18.4: *Σάμιοι δὲ τὰ παρ’ αὐτοῖς Ἡραία Λυσάνδρεια καλεῖν ἐψηφίσαντο*), como colofón a los elogios con que lo ensalzaron los griegos⁴. En cuanto a los méritos del general, destaca el apologeta precisamente su残酷 (ἐπὶ τοσαῦταις σφαγαῖς καὶ τοσούτοις κακοῖς) hacia los milesios que, después de un intento de revuelta, confiaron en su palabra, lo mismo que hace Plutarco en *Lys.* 8.3 (πάντες γὰρ ἀπεσφάγησαν οἱ καταπιστεύσαντες). Llamo la atención sobre el verbo usado por el queronense (ἀπεσφάγησαν) que se sustancia en Atenágoras con el sustantivo σφαγαῖς⁵. Además, el texto

³ Cf. RANKIN 2009: 155-175.

⁴ *Lys.* 18.3 (tomado de Duris): πρώτῳ μὲν γάρ, ὃς ιστορεῖ Δοῦρις, Ἐλλήνων ἐκείνῳ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῷ καὶ θυσίας ἔθυσαν, εἰς πρῶτον δὲ παιᾶνες ἥσθησαν, ὃν ἐνὸς ἀρχὴν ἀπομνημονεύουσι τοιάνδε: /Τὸν Ἐλλάδος ἀγαθέας/ στραταγὸν ἀτ’ εὐρυχόροου/ Σπάρτας ὑμήσομεν, ὦ,/ ή Παιάν (“Pues, como cuenta Duris, a aquél primero de los griegos las ciudades le erigieron altares como a un dios y le ofrecieron sacrificios, y en su honor por primera vez se entonaron peanes, de uno de los cuales recuerdan el siguiente comienzo: Cantaremos himnos en honor del general de la noble Grecia venido de la ancha Esparta, oh, ié Peán”).

⁵ Igualmente usado por Plutarco un poco antes, en *Lys.* 13.4: οὐτε γὰρ ἀριστίνδην οὔτε πλούτινδην ἀπεδείκνυε τοὺς ἄρχοντας, ἀλλ’ ἔταιρειας καὶ ξενίας χαριζόμενος τὰ πράγματα καὶ κυρίους ποιῶν τιμῆς τε καὶ κολάσεως, πολλαῖς δὲ παραγινόμενος αὐτὸς σφαγαῖς καὶ συνεκβάλλων τοὺς τῶν φίλων ἔχθρούς, οὐκ ἐπεικές ἐδίδου τοῖς Ἐλλησι δεῖγμα τῆς Λακεδαιμονίων ἀρχῆς (“Pues ni por méritos ni por riqueza designó los gobernadores, sino por agradecer los acontecimientos a compañeros y huéspedes y haciéndolos señores de sanciones y castigos, contribuyendo él personalmente con muchos crímenes y eliminando a los enemigos de sus amigos, daba a los griegos un ejemplo indigno del poder de los lacedemonios”) y luego en *Lys.-Sull.* 2.3: Λύσανδρος μὲν γὰρ ὄμολογεῖται τὰ πλεῖστα διὰ τοὺς ἔταιρους ἔξαμαρτεῖν καὶ τὰς πλεῖστας σφαγὰς ὑπέρ τῆς ἐκείνων ἀπεργάσασθαι δυναστείας καὶ τυραννίδος: (“pues se reconoce que Lisandro erró

de éste incluye otras posibles alusiones a pasajes de *Moralia*⁶.

Más clara parece la influencia de Plutarco sobre Taciano, a juzgar por los dos pasajes siguientes. En el primero las reflexiones del prólogo del *Teseo-Rómulo* sobre los límites del conocimiento humano a propósito de los espacios geográficos resuenan con sus coincidencias temáticas y léxicas en *Orat. 20.5*. Aquí, a imitación del queronense, se justifican los límites de su argumentación religiosa con la imagen de cómo se comportan los científicos e historiadores cuando tienen que hablar de los ignotos lugares extremos de la tierra:

Οι μὲν οὖν τὰς γεωγραφίας ἐκπονέσαντες, μέχρις ἣν δυνατὸν ἀνθρώπῳ, τῶν χωρίων τὴν ἀναγραφὴν ἐποιήσαντο, τὰ δ' ἐπέκεινα λέγειν οὐκ ἔχοντες διὰ τὸ ἀδύνατον τῆς θεωρίας ἀμπάτεις ἡτίασαντο, καὶ θαλασσῶν τὴν μὲν πρασώδη, τὴν δὲ πηλώδη, τό-

πων δὲ τῶν μὲν τὸ ἔκπυρον, τῶν δὲ τὸ ψυχρὸν καὶ διαπεπηγός.

Pues bien los que se ocupan de los mapas describen los lugares hasta donde le es posible al hombre; pero en cuanto a lo de más allá, al no poder contarlos, por la imposibilidad de su observación, lo explicaron como reflujo de mares, ya sea cubiertos de algas o pantanosos, y de lugares abrasiados o fríos y helados.

Por más que nos esforcemos en sondear los textos antiguos buscando resonancias lingüísticas para este texto en otros autores, ya sea historiadores, geógrafos o poetas, el único paralelo que sirve de referencia y tal vez de fuente a esta comparación de Taciano es *Thes. 1.1*⁷.

Coinciden ambos en la justificación contextual, la dificultad de tratar cuestiones que se pierden en el tiempo remoto del mito; en el referente cien-

la mayoría de sus asuntos por causa de los compañeros y que llevó a cabo la mayoría de sus matanzas más allá del poder y tiranía de aquellos”).

⁶ En concreto, más abajo, a propósito del ridículo de los egipcios (*Tò δὲ κατ’ Αἰγυπτίους, μὴ καὶ γελοῖον ἢ;*), con reminiscencias léxicas (*Τύπτονται γὰρ ἐν τοῖς ιεροῖς τὰ στήθη κατὰ τὰς πανηγύρεις, ὡς ἐπὶ τοῖς τετελευτηκόσι καὶ θύουσιν ὡς θεοῖς*) del *Is. et Os. 379A-C* donde Plutarco atribuye a Jenófanes la inculpación de conducta ridícula de los egipcios: *ἄλλο τι ἢ γελοῖον ἄμα θρηνοῦντας εὑχεσθαι . . .*

⁷ *Thes. 1.1*: “Ωσπερ ἐν ταῖς γεωγραφίαις, ὥς Σόστιε Σενεκίων, οἱ ιστορικοὶ τὰ διαφεύγοντα τὴν γῆν σιν αὐτῶν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τῶν πινάκων πιεζοῦντες, αἰτίας παραγράφουσιν ὅτι ‘τὰ δ' ἐπέκεινα θῖνες ἀνυδροί καὶ θηριώδεις’, ἢ ‘πηλόδες ἀιδηνῆς’, ἢ ‘Σκυθικὸν κρύος’, ἢ ‘πέλαγος πεπηγός’, . . . (“Como en las descripciones geográficas, Socio Seneción, los historiadores relegan lo que escapa al conocimiento a las partes últimas de sus tablillas y escriben excusas como ‘lo de más allá dunas sin agua y llenas de alimañas’ o ‘fango impenetrable’ o ‘hielo escita’, o ‘mar helado’ . . .”).

tífico, la geografía o, mejor dicho, la cartografía indicada con el mismo término (*τὰς γεωγραφίας* en Taciano y *ἐν ταῖς γεωγραφίαις* en Plutarco); y en la actitud de los geógrafos/historiadores con respecto a los materiales que escapan a su conocimiento. Solo hay una ligera disonancia: Taciano señala que los geógrafos únicamente registran los lugares que están al alcance de ese conocimiento (*μέχρις ἣν δυνατὸν ἀνθρώπῳ, τῶν χωρίων τὴν ἀναγραφὴν ἐποιήσαντο*); en cambio Plutarco, más preocupado por subrayar el carácter huidizo de los materiales fronterizos entre la leyenda y la realidad, pone énfasis en el hecho de que los historiadores los relegan a los rincones de sus mapas (*οἱ ιστορικοὶ τὰ διαφεύγοντα τὴν γνῶσιν αὐτῶν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τῶν πινάκων πιεζοῦντες*); es decir, la innovación del autor cristiano consiste en separar los lugares límites para el conocimiento y las referencias a lo que imposible de conocer. Sin embargo, ambos aluden a esos conocimientos inalcanzables para la razón con el mismo término (*τὰ δ’ ἐπέκεινα*), con toda probabilidad un eco de Plutarco en Taciano; como lo es también, estoy seguro, aunque se trate más de paráfrasis que de

cita literal, la expresión del cristiano λέγειν οὐκ ἔχοντες διὰ τὸ ἀδύνατον τῆς θεωρίας ἀμπτώτεις ἥτιάσαντο, condicionada por las siguientes palabras de Plutarco: τὰ διαφεύγοντα τὴν γνῶσιν αὐτῶν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τῶν πινάκων πιεζοῦντες, αἰτίας παραγράφουσιν; la novedad es que aquel emplea un término visual (pero de evidentes resonancias intelectuales) para nuestra posición ante esos lugares imposibles (διὰ τὸ ἀδύνατον τῆς θεωρίας) mientras que el queronense carga las tintas sobre la teoría del conocimiento (τὰ διαφεύγοντα τὴν γνῶσιν); y que el cristiano se sirve de un verbo (ἥτιάσαντο) donde Plutarco utiliza el sustantivo con el que está emparentado ese verbo (αἰτίας παραγράφουσιν). Por lo demás, está claro que al plutarqueo ‘πηλὸς ἀιδνῆς’ responde τὴν δὲ πηλώδη de Taciano, a ‘Σκυθικὸν κρύος’, τὸ ψυχρὸν y a ‘πέλαγος πεπηγός’ del *Teseo* καὶ διαπεπηγός del apologeta.

En fin, Teófilo de Antioquía, activo en el último cuarto del II (c. 180) puede haberse inspirado también en la ley de Solón atribuida por el Plutarco a Heraclides Póntico que exime a los hijos ilegítimos de la obligación de cuidar de su padre⁸,

⁸ Plu., *Sol.* 22.4. ἐκεῖνο δ’ ἡδη σφοδρότερον, τὸ μηδὲ τοῖς ἐξ ἑταίρας γενομένοις ἐπάναγκες εἶναι τοὺς πατέρας τρέφειν, ὡς Ἡρακλείδης ἴστόρηκεν ὁ Ποντικός (fr. 146 Wehrli). ὁ γὰρ ἐν γάμῳ παρορῶν τὸ καλὸν οὐ τέκνων ἔνεκα δῆλος ἐστιν ἀλλ’ ἡδονῆς ἀγόμενος γυναικά, τόν τε μισθὸν ἀπέχει, καὶ παρρησίαν αὐτῷ πρὸς τοὺς γενομένους οὐκ ἀπολέλουπεν, οἷς αὐτὸ τὸ γενέσθαι πεποίκεν ὄνειδος (“Más dura es la ley por la que tampoco los hijos de hetera estaban obligados a cuidar de sus padres, como cuenta Heraclides del Ponto. Pues quien dentro del matrimonio no atiende al decoro está claro que se casa con una mujer no por los hijos, sino por placer; con ello recibe su salario y ante unos hijos cuyo propio nacimiento ha convertido en un agravio, decae en su derecho a alzar la voz”).

aunque adapte el pasaje a sus propios intereses doctrinales:

Ad Autol. 3.6: ὁ γὰρ Σόλων καὶ περὶ τούτου σαφῶς ἐνομοθέτησεν, ὅπως ἐκ τοῦ γήμαντος οἱ παιδεῖς νομίμως γίνωνται, πρὸς τὸ μὴ ἐκ μοιχείας τοὺς γεννωμένους εἶναι, ἵνα μὴ τὸν οὐκ ὄντα πατέρα τιμήσῃ τις ὡς πατέρα, ἢ τὸν ὄντως πατέρα ἀτιμάσῃ τις ἀγνοῶν ὡς μὴ πατέρα.

Pues Solón también legisló con sabiduría sobre esto, para que tengan reconocimiento legal los hijos del casado y no los que nazcan de adulterio; el fin es que nadie honre como padre a quien no sea su padre ni deshonre a su verdadero padre por ignorancia, pensando que no es su padre.

En efecto, mientras que Plutarco fundamenta la lógica de la ley en que quien engendra hijos fuera del matrimonio por simple placer ya está bien pagado con el placer obtenido y no merece el reconocimiento y cuidados de unos hijos a los que ha convertido en ilegítimos, Teófilo se centra más en el repudio del adulterio, duramente penado por la ley judaica y la doctrina cristiana, y en vincular el derecho a ser honrados por los hijos a la condición natural de los padres legítimos (dentro del matrimonio) y el deber de estos para con aquellos a su conocimiento de esa condición natural,

solo posible en el seno de la familia. Pero al fin y al cabo la exención de las obligaciones de los hijos hacia sus padres que la ley de Solón preveía (honra en el caso de Teófilo y alimentación en el de Plutarco) vienen a ser similares.

Sea como sea, lo cierto es que, tras estos pequeños y más o menos discutibles antecedentes, desde el último cuarto del siglo II (Clemente) hasta Sinesio y desde comienzos del III (Tertuliano) hasta san Jerónimo, los personajes de las *Vidas Paralelas* van a ser tema recurrente (aunque siempre menos que los textos de los *Moralia*): ya sea como ejemplo de conducta moral y política, para defender con las mismas armas de los gentiles los principios teológicos y religiosos del cristianismo, o tal vez, como sucede con el plagio que hace Clemente del encuentro entre Alejandro y los gimnosofistas indios, para demostrar que la cultura griega no es la única respetable.

2. Un lector especial de Plutarco: Clemente de Alejandría

Pero el verdadero impulsor de Plutarco como fuente de inspiración y referencia para los autores cristianos a partir del siglo III fue el teólogo, moralista y erudito Clemente de Alejandría, que publicó sus obras en la última década del siglo II⁹ y que, aunque no lo

⁹ Según MEHAT 1966: 42-50, incluso debió de escribir el comienzo de los *Stromateis* hacia el 177, aunque los concluyera en torno al 202. Para sus otras obras, anteriores, FERGUSON 1974: 17, que en gran medida sigue la cronología del anterior las fija en 195 (*Protréptico*) y 197 (*Pedagogo*).

menciona¹⁰, parafrasea, cita o toma como apoyo argumental al Plutarco, principalmente de los *Moralia*¹¹, pero también, aunque sea puntualmente, al de las *Vidas Paralelas*. Nos puede dar una idea de la huella que dejaron las anécdotas y personajes de estas en él, sus alusiones a personajes de las biografías de Plutarco o a situaciones y conceptos presentes en ellas que leemos (aunque no siempre sea demostrable que esas sean la fuente) en las *Vidas* de Agesilao, Agis, Alcibiades, Alejandro, Arístides, César, Demetrio, Emilio, Licurgo, Numa, Pericles, Publícata, Rómulo, Temístocles, Solón, Teseo y Timoleón. Muchas veces Clemente cita nominalmente los personajes y sus principales contribuciones políticas, religiosas o históricas (militares y legislativas). Y otras utiliza, sin nombrar-

los, sus ejemplos o incluso reproduce literalmente pasajes de las biografías plutarqueas. Pero, como digo, no todas esas referencias demuestran una lectura directa de las biografías escritas por el queronense. En esta cuestión, pues, tenemos que distinguir distintos grados de materiales, en cuanto a su adscripción a Plutarco, a sus *Vidas* y/o *Moralia*, a otros autores, a veces mencionados por el alejandrino, o simplemente a la cultura general de su entorno.

1) Clemente recoge sobre la marcha noticias relacionadas con la actividad o con acciones y medidas concretas del político o del militar que pueden haberle sugerido las lecturas de Plutarco, pero que podrían atribuirse o incluso él atribuye a otros autores, como sucede, por ejemplo, con la historia de Solón y Creso¹². No tengo en consideración

¹⁰ Lo que no debe extrañarnos en estos primeros padres de la Iglesia, que, como otros autores de la Antigüedad, suelen hacer referencias o incluso reproducir textos de Plutarco sin citar su nombre. Para este hábito, en relación con el queronense y Filón, véase LA MATINA 1998: 83, VAN DEN HOECK 1996: 224-225, 228-234, y, últimamente, HUIAN 2022: 212.

¹¹ La importancia de la lectura de *Moralia* y del Pseudo-Plutarco (sobre todo los *Placita philosophorum*, pero también los *Parallela minora*) en el pensamiento filosófico, moral y religioso de Clemente de Alejandría ha sido objeto de profundas y valiosas contribuciones en los últimos años, ya sea en trabajos de carácter general sobre la tradición de Plutarco en los autores cristianos antiguos (HIRZEL 1912: 85-86, ZIEGLER 1965: 374, RUSSELL 1973, BETZ 1975 y 1978, WHITTAKER 1981, LA MATINA 1998, AVDOKHIN 2018: 107) o especialmente dedicados a su influencia en este apologeta (DOEHNER 1862; *passim*, JAMES 1900, GABRIELSSON 1906 y 1909, ISART HERNÁNDEZ 1994, HERRERO DE JÁUREGUI 2008 y ROIG LANZILLOTTA 2022).

¹² La historia de la pira, Creso, Solón y Ciro es aludida en *Prot.* 3.43,3-4 para criticar el comportamiento de los *daimones* (en este caso Febo Apolo con su oráculo) que son menos dignos de confianza que los hombres (cuyo comportamiento en la historia representa la verdad profética (Creso) o la gratitud (Ciro) que no tuvo Apolo. En este caso no hay datos para decidir que la historia sea recordada por lectura de Plutarco, de Heródoto, o

como prueba de lectura estos pasajes, ni tampoco aquellos en que no está claro si la procedencia es de una *Vida* o de algún tratado de *Moralia* como, en el caso de Solón y otros sabios, del *Banquete de los siete sabios* o, en el caso de Alejandro y de personajes romanos, de los tratados retóricos especialmente dedicados a ellos.

2) Pasajes en que la probabilidad de que Clemente haya extraído una referencia directamente de una *Vida* de Plutarco es muy alta, aunque no por completo demostrable, ya sea porque todo apunta a ello o porque el texto del queronense es testimonio para la noticia concreta o para la transmisión de la cita incluida por Clemente en sus obras. Y

3) Pasajes en los que el contenido, el tratamiento, el contexto y las resonancias gramaticales y léxicas apuntan hacia una dependencia clara o, como en el caso de reproducción literal de frases y pasajes

de las *Vidas Paralelas*, confirman sin lugar a dudas la lectura por parte del intelectual cristiano.

2.1. Citas referidas expresamente a otros autores o de conocimiento general

Si empezamos por la *Vida de Teseo*, en Clemente encontramos una alusión a la ειρεσιώνη que bien podría haber tenido en cuenta el pasaje de *Thes.* 22.6 donde el biógrafo describe este ritual, aunque no es segura esa dependencia. Favorece la hipótesis de una lectura directa el hecho de que en *Strom.* 4,2 (7,2)¹³ el alejandrino cita literalmente los dos primeros de los tres versos que, según Plutarco, cantan los atenienses cuando la sacan en procesión; pero, como en el mismo contexto menciona, para otros aspectos de su referencia al ritual, a Sófocles y al comediógrafo Timocles, no es incontestable una influencia plutarquea. También las precisiones cronológicas del alejandrino pertinentes

por cultura general. En cambio, en *Strom.* 3.3 (16,1) Clemente cita expresamente como fuente a Heródoto, tanto para aludir a la pira (ταῦτὸν δὴ τούτοις φαίνεται καὶ Ἡρόδοτος ποιῶν λέγοντα τὸν Σόλωνα· «ὦ Κροῖσε, πᾶς ἄνθρωπος ἐστὶ συμφορή» = “Lo mismo que lo anterior parece también Heródoto cuando hace decir a Solón: «oh Creso, todo hombre es desgracia””), como al ejemplo de felicidad (la muerte) que éste le puso a aquél contándole la historia de Cleobis y Bitón, también recordada por Plutarco (*Ibidem*: καὶ ὁ μῦθος δὲ αὐτῷ σαφῶς ὁ περὶ τοῦ Κλεόβιδος καὶ Βίτωνος οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἀλλ’ ἦ ψέγειν μὲν τὴν γένεσιν, τὸν θάνατον δὲ ἐπαινεῖν = “Y su relato sobre Cleobis y Bitón claramente no otra cosa pretende sino censurar el nacimiento y elogiar la muerte”).

¹³ ἐπιφωνεῖν γὰρ εἰώθεσαν Αθηναῖοι· ειρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους/ καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι (“pues acostumbraban a gritar los atenienses: ‘eiresione’ lleva ricos panes/ y miel en una jarra y aceite para untarse””). La única diferencia con respecto a los versos transmitidos por Plutarco es φέρει (Clemente) en vez de φέρεται (Plutarco) lo que puede ser un error de transmisión o que comete el propio Clemente que entiende ειρεσιώνη como sujeto de un indicativo en lugar de como vocativo e infinitivo en función de imperativo.

para la historia de Teseo se ajustan a las de Plutarco, pero aquél puede haberlas tomado de Helánico, no necesariamente del biógrafo. En esa cronología Cle mente se basa en episodios que el imaginario común atribuye al mito del héroe ateniense, a saber: su expedición contra el Minotauro, su intervención en la expedición de los Siete contra Tebas y el rapto de Helena. También Clemente (sin referencia de autoría ni de fuente, por tratarse de un conocimiento general) menciona a Minos, igual que Plutarco (Plu., *Thes.* 16.3, cf. *Demetr.* 42.9), en su condición homérica de τοῦ Διὸς ἀοριστήν (*Protr.* 11 (112,2); pero en *Strom.* 2.5 (20,3) cita parte del verso homérico, por lo que lo más seguro es que sin que ello signifique que el motivo no le venga de la *Vida de Teseo*, cuando le atribuye esa condición, también él esté recordando los versos homéricos¹⁴. Y en su lista de legisladores (*Strom.* 1.16 (79,5)), incluye los nombres de Zaleuco, de nuevo Minos, Licurgo y

Solón, para algunas de cuyas leyes asume un origen divino (Minos-Zeus y Licurgo-Delfos) en *Strom.* 1.26 (170,3), nombres que leemos igualmente en Plutarco (*Num.* 4.7, Zaleuco-Minos y Licurgo). En cuanto al *Rómulo*, Clemente coincide con nuestro biógrafo en su recuerdo de Aristómenes en *Protr.* 3 (42,2), que sacrificó trescientos lacedemonios, incluido entre ellos el rey Teopompo (Ἀριστομένης γοῦν ὁ Μεσσήνιος τῷ Ίθωμήτῃ Διὶ τριακοσίους ἀπέσφαξεν, τοσαύτας ὄμοι καὶ τοιαύτας καλλιερεῖν οἰόμενος ἔκατόμβιας· ἐν οἷς καὶ Θεόπομπος ἦν <ό> Λακεδαιμονίων βασιλεύς, ἵερεῖον εὐγενές = “Aristómenes el mesenio, por ejemplo, sacrificó trescientos a Zeus Itometes, considerando bueno dedicarle tantas y tales hecatombes; entre estos estaba también el rey de los lacedemonios Teopompo, noble víctima del sacrificio”). Plutarco se hace eco, en efecto, de la primera noticia en *Rom.* 25.4¹⁵ y de la segunda en *Agis* 21.4¹⁶;

¹⁴ Clemente compara a Minos con los discípulos de Jesús (Cf. HERRERO DE JÁUREGUI 2008: 253) En realidad la cita homérica fue objeto de atención además de por Plutarco en los dos pasajes de las *Vidas* citados y en *Max. cum princ.* 1776E, por otros autores como el mismo Platón (*Min.* 319d) y Dion Crisóstomo (*Or.* 4.39, 53.11).

¹⁵ ...τὸ δ' ὑπ' ἐνίων λεγόμενον κομιδῇ μυθῶδές ἔστι, μᾶλλον δ' ὅλως ἀπιστον, ὅτι μυρίων καὶ τετρακισχιλίων πεσόντων ὑπερημίσεις ἥσαν οὓς αὐτὸς ιδίᾳ χειρὶ Ρωμύλος ἔκτεινεν, ὅπου καὶ Μεσσήνιοι κόμπῳ χρήσασθαι δοκοῦσι περὶ Ἀριστομένους λέγοντες, ὡς τρὶς ἑκατομφόνια θύσειεν ἀπὸ Λακεδαιμονίων (“Pero lo que por algunos se cuenta es, sin duda, fabuloso y, sobre todo, más increíble: que, habiendo caído 14.000, fueron más de la mitad aquellos a los que con su propia mano dio muerte el mismo Rómulo; igual que también los mesenios parecen fanfarriear cuando dicen de Aristómenes que por tres veces sacrificó *hekatomphonia* a cuenta de los lacedemonios”).

¹⁶ Μεσσηνίων δὲ καὶ Θεόπομπον ὑπ’ Ἀριστομένους πεσεῖν λεγόντων, οὐ φασι Λακεδαιμόνιοι, πληγῆναι δὲ μόνον· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἔχει τινὰς ἀμφιλογίας (= “Mientras que los mesenios dicen que cayó también Teopompo a manos de Aristómenes, lo niegan los lacedemonios

pero, si creemos a Teodoreto¹⁷, Clemente puede haber tomado al menos la primera noticia directamente de Filón de Alejandría y tal vez también la segunda; aunque, en este caso, cabe la posibilidad de que su fuente sea Plutarco¹⁸. En fin, diferentes personajes mencionados en *Paed.* 1.7 (55,1)¹⁹ aparecen en las *Vidas*, pero, por la brevedad de las referencias, no hay argumentos para precisar su origen y establecer que se deban estas referencias a una lectura de la obra bio-

gráfica por parte de Clemente: Fénix (del que la referencia a su locura por las mujeres está en *Aud.* 26F), Adrasto (en realidad no era él el fugitivo, como supone Clemente, sino sus yernos, razón por la cual, según Plutarco, Cicerón llamaba Adrasto a Marco Acilio (*Cic.* 27,3) que tenía dos yernos fugitivos Ἄλλ' ὁ μὲν γυναικομανής), Leónidas (al que Plutarco considera austero y pedagogo de Alejandro en *Alex.* 5,7), Zópiro, sobre quien nuestro biógrafo

y dicen que sólo fue herido; pero estos sucesos tienen algunas contradicciones"). Cf. HERRERO DE JÁUREGUI 2008: 165, escéptico respecto de la posibilidad de fijar una fuente concreta para este episodio: "It is a typical of Christian critique of Pagan sacrifice".

¹⁷ Que la primera noticia depende de Filón parece claro por las coincidencias léxicas con el testimonio que le atribuye Teodoreto (*Affect.* 7,43.2: Καὶ Φίλων δὲ ὁ ἱστοριογráφος φησὶν Ἀριστομένην τὸν Μεσσήνιον τῷ Ἰθωμάτῃ Διῆς τριακοσίους ἀποσφάξαι = "El historiador Filón dice que Aristómenes el mesenio sacrificó trescientos a Zeus Ithometes").

¹⁸ Es cierto, como indica HERRERO DE JÁUREGUI 2008 (*supra cit.*), que el suceso gozó de cierta popularidad en el siglo I-II. Pausanias (IV 19,3) lo menciona (cf. HILLER 1886: 131), aunque no dice que fuera sacrificado también Teopompo ni concreta el número de trescientos lacedemonios (habla solo de ἑκατομφόνια, como el propio Plutarco en *QC* 660F y *Sept. sap. conv.* 159E), ni utiliza el verbo ἀποσφάζω y, antes, Plinio (*NH* 11.70, 185) que sí recoge el número de trescientos, no habla de Teopompo. De Plutarco, en cambio, y no de Clemente, parece que depende la referencia al mismo suceso por san Cirilo (*PG* 76. IV 128, *Ad Julianum*: Αριστομένης μὲν γὰρ ὁ Μεσσήνιος τῷ ἐπίκλην Ἰθωμῆνη Διῆς τριακοσίους ὄμοιον νεκροὺς ἔχαριζετο· προσετίθει δὲ τούτους καὶ τῶν Λακεδαμονίων βασιλεύσαντα· Θεόπομπος οὗτος ἦν = "Pues el mesenio Aristómenes contentó a Zeus, de epíteto Itomenes, con trescientos cadáveres en conjunto; y a estos añadió también al rey de los lacedemonios; Teopompo era éste").

¹⁹ *Paed.* 1.7 (55,1): Άλλ' ὁ μὲν γυναικομανής, ὁ Φοῖνιξ, ἦν, ὁ δὲ φυγάς, ὁ Ἀδραστος, ἦν, Λεωνίδης δὲ οὐ πειρᾶντεν τὸν τῦφρον τοῦ Μακεδόνος οὐδὲ Ναυσίθιος μεθύοντα τὸν ἐκ Πέλλης ίάσατο· Αλκιβιάδου δὲ τὴν πορνείαν ὁ Θρᾶξ ἐπισχεῖν οὐκέτι ζήνσεν Ζώπυρος, ἀλλ' ὧντὸν ἀνδράποδον ὁ Ζώπυρος ἦν, καὶ τῶν Θεμιστοκλέους παίδων ὁ παιδαγωγὸς Σίκιννος οἰκέτης ράθυμος ἦν· ὥρχεισθαι φασιν αὐτὸν καὶ σικινίζειν εὑρηκέναι ("Pero uno, Fénix, era afeminado, y el otro, Adrasto, fugitivo, y Leónidas no logró quitar su soberbia al Macedonia ni Nausítoo curó al de Pela en su borrachera; en cuanto a Alcibiades, el tracio Zópiro no fue capaz de controlar su desvergüenza, sino que Zópiro fue vendido como esclavo, y el pedagogo de los hijos de Temístocles, Sicino, fue un criado disoluto; dicen de él que danzaba y ha inventado el baile sicinio"). Cf. Plu., *Alex.* 5; *Apophth.* 179E, *Alc.* 1, *Lyc.* 16.3-4. *Them.* 12.

subraya su condición de esclavo (*Lyc.* 16,4) y pedagogo de Alcibiades (*Alc.* 1,3), y Sicino, presentado también por Plutarco como pedagogo de los hijos de Temístocles (*Them.* 12,4)²⁰, aunque el término οἰκέτης que registra Clemente apunta más bien a Heródoto (8,75: Σίκιννος, οἰκέτης δὲ καὶ παιδαγωγὸς ἦν τῶν Θεμιστοκλέος παίδων) mientras que la atribución a este esclavo de Temístocles de un tipo de danza concreto no está documentado antes de Clemente (Ateneo se hace eco de noticias anteriores que vinculan un baile satíresco con un tal Siccino, bárbaro, origen tal vez de la asociación con el persa de Temístocles, o cretense, según Aristóxeno). De la relación de Clemente resulta extraña la filiación pedagógica Nausítoo-Filipo, no documentada en ningún otro autor, que sepamos. Probablemente se trate de un error del cristiano, en cuyo caso cabría la posibilidad de que (cambiando el nombre de Lisandro, otro maestro del joven macedonio y amigo de su padre, por el Nausítoo homérico debido a la resonancia poética de Fénix, como se denominaba a sí mismo el tal Lisandro) lo haya confundido con un maestro de Filipo; pero esto solo es una sugerencia, ni siquiera una hipótesis. Hay además una alusión a las σκυτάλαι lacedemonias en *Strom.* 2,4 (19,2): ἵσασι δὲ Ἔλληνες τὰς τῶν ἐν Λακεδαίμονι ἐφόρων σκυ-

τάλας νόμῳ ἐπὶ ξύλων ἀναγεγραμμένας, donde Clemente opone la ley divina a las instrucciones de los espartanos, escritas en madera, otro error este último (que el texto estaba escrito en el propio bastón) atribuible a la escasa precisión a menudo de sus citas. En el mismo pasaje y aunque la simple alusión tampoco significa una dependencia de la detallada descripción que Plutarco hace del método de comunicación de órdenes de los éforos a sus comandantes en *Lys.* 19,5-7, como he dicho, lo que sigue (οὐ δὲ ἐμὸς νόμος, ὃς προείρηται, βασιλικός τέ ἔστι καὶ ἔμψυχος καὶ λόγος οὐ ὄρθος = “Y mi ley, como se ha dicho antes, es regia, llena de vida y razón, la recta”) sí recuerda otro texto plutarqueo; pero en este caso no de las *Vidas* sino de *Moralia* (*Ad princ. ind.* 780C) del que parece más seguro que cita las famosas líneas de Píndaro: νόμος οὐ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων²¹. Una última noticia que, pese a su carácter general, puede vincularse con Plutarco es la referencia a la sucesión maestro-discípulo Solón-Mnesífilo-Temístocles, señalada por Clemente en su resumen de la filología griega: *Strom.* 1,14 (65,3): Σόλωνος δὲ ζηλωτὴς Μνησίφιλος ἀναγράφεται, φῆ Θεμιστοκλῆς συνδιέτριψεν (“De Solón se registra como discípulo Mnesífilo, con el que estudió

²⁰ Del que toma la noticia, como sugiere STÄHLIN 1908: 394 e indica también BLÁZQUEZ 1994: 121-122.

²¹ ROSKAM 2015: 358, discute con razón y a propósito de Juan Crisóstomo que la idea presente en el *Ad principem indoctum* sea prueba de una influencia directa de Plutarco en el autor cristiano del siglo IV; lo mismo podría decirse en relación con Clemente.

Temístocles”). Plutarco (*Them.* 2.6²²) atestigua la misma sucesión y, desde el punto de vista léxico, el uso del término ζηλωτής en ambos textos (aunque en un caso referido a la relación Solón-Mnesífilo y en el otro a la de Mensífilo-Temístocles) podría entenderse como recuerdo de la influencia de Plutarco²³.

En fin el refrán recordado por Clemente en *Paed.* 2.2 (25,1), Διὸ οἱ μὲν

πλεῖστοι ὀνίεσθαι φασιν δεῖν παρὰ τοὺς πότους καὶ τὰ σπουδαῖα εἰς ἔω ὑπερτίθεσθαι (“por ello la mayoría dicen que hay que relajarse en los banquetes y aplazar las cuestiones serias para el amanecer”) se lee en una anécdota de Arquias de *Pel.* 10.8-10²⁴, aunque en esta ocasión parece claro que el alejandrino no está pensando en la biografía del tebano, ni tampoco en *Gen. Socr.* 596F²⁵, sino en *QC* 619C²⁶,

²² μᾶλλον οὖν ἂν τις προσέχοι τοῖς Μνησιφίλου τὸν Θεμιστοκλέα τοῦ Φρεαρρίου ζηλωτὴν γενέσθαι λέγουσιν, οὗτε ρήτορος ὄντος οὕτε τῶν φυσικῶν κληθέντων φιλοσόφων, ἀλλὰ τὴν τότε καλούμενην σοφίαν, οὖσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν, ἐπιτήδευμα πεποιημένου καὶ διασώζοντος ὥσπερ αἴρεστιν ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ Σόλωνος (“En efecto, debe darse más crédito a quienes dicen que Temístocles de Frearrio fue discípulo de Mnesífilo, que ni era un rétor ni uno de los filósofos llamados físicos, sino que había adoptado como profesión la que entonces llamaban sabiduría, que consistía en habilidad política e inteligencia práctica y que conservaba como fruto de su herencia de Solón”).

²³ Un eco que incluso señala como posible, pese a su escepticismo, GABRIELSSON 1906: 228.

²⁴ τότε δὲ μεθύοντι τῷ Ἀρχίᾳ προσαχθεῖς ὁ γραμματοφόρος καὶ τὴν ἐπιστολὴν ἐπιδούς “ὅ ταύτην” ἔφη “πέμψας ἐκέλευσεν εὐθὺς ἀναγνῶναι· περὶ σπουδαίων γάρ τινων γεγράφθαι.” [9] καὶ ὁ Ἀρχίας μειδιάσας “οὐκοῦν εἰς αὐτοῖς” ἔφη “τὰ σπουδαῖα,” καὶ τὴν ἐπιστολὴν δεξάμενος ὑπὸ τὸ προτεκφάλαιον ὑπέθηκεν, αὐτὸς δὲ πάλιν τῷ Φυλλίδᾳ περὶ ὧν ἐτύγχανον διαλεγόμενοι προσεῖχεν. [10] ὁ μὲν οὖν λόγος οὗτος ἐν παροιμίᾳς τάξει περιφερόμενος μέχρι νῦν διασώζεται παρὰ τοῖς “Ἐλλησι” (“Entonces el correo, cuando fue llevado ante Arquias, que estaba borracho, y le dió la carta, dijo: «El que envió esta ordenó leerla inmediatamente; pues su contenido trata de ciertos asuntos importantes». [9] Y Arquias, sonriendo, respondió: «Entonces, (dejemos) para mañana lo importante». Y tras aceptar la carta, la dejó bajo la almohada, y él por su parte dedicó su atención a Filidas sobre las cuestiones que casualmente estaban discutiendo. [10] Ciertamente esta frase, circulando en forma de refrán, se conserva todavía entre los griegos”).

²⁵ ἥηδη δὲ καὶ τῇ μέθῃ κατακεκλυσμένος ὁ Ἀρχίας καὶ τῇ προσδοκίᾳ τῶν γυναικῶν ἀνεπτοημένος ἐδέξατο μὲν τὴν ἐπιστολὴν, τοῦ δὲ γραμματοφόρου φήσαντος ὑπὲρ [τῶν] σπουδαίων αὐτῷ γεγράφθαι ‘τὰ σπουδαῖα τοίνυν εἰς αὐτοῖς’ ἔφη (“Ya también Arquias, completamente embargado por la borrachera y animado por la aceptación de las mujeres, aceptó la carta, pero cuando el correo le dijo que el contenido que se le daba era sobre asuntos serios, dijo: «Entonces, dejemos lo serio para mañana»”).

²⁶ οὐ γάρ ἐστιν ὁ τῶν Ρωμαίων ὑπατος οὗτος Ἀρχίας ὁ Θηβαίων πολέμαρχος, ὥστε, γραμμάτων ἦ λόγων αὐτῷ μεταξὺ δειπνοῦντι φροντίδος ἀξίων προσπεσόντων, ἐπιφθεγξάμενος ‘εἰς ἔω τὰ σπουδαῖα’ τὴν μὲν ἐπιστολὴν παρῆσαι λαβεῖν δὲ τὴν θηρίκλειον, ‘ἀλλὰ μάλ’ ἐμμεμαῶς’ (Y 468) καὶ περιεσκεμμένος ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς (“Pues no es el cónsul

pues, mientras en los dos primeros textos la expresión adverbial “para mañana” se expresa con εἰς αὔριον, en el de *Quaestiones convivales* Plutarco utiliza la forma εἰς ἅω, que es la utilizada por Clemente.

Por último, es discutible que haya tomado de Plutarco la anécdota sobre Mucio Escévola poniendo y manteniendo su mano en el fuego al ser apresado por Porsenna, con quien el alejandrino ejemplifica en *Strom. 4.8* (56,3):

ἀλλὰ καὶ Πόστουμος ὁ Ἀριδαῖος ληφθεὶς ὑπὸ Πευκετίωνος οὐχ ὥπως τι τῶν κεκρυμμένων οὐκ ἐδήλωσεν, ἀλλὰ καὶ τὴν χεῖρα ἐπὶ τοῦ πυρὸς θεὶς καθαπερεὶ χαλκὸν κατέτηκεν ἀτρέπτῳ πάνυ τῷ παραστῆματι.

Pero también el romano Póstumo, cuando fue apresado por Peucetión no reveló ni uno de sus secretos, sino que incluso poniendo la mano en el fuego, la tuvo extendida como si fuera bronce sin alterar lo más mínimo su semblante.

La historia se lee en *Publ. 17*, aunque con nombres diferentes, ya que el hé-

roe se llama, como en prácticamente todos los autores, Mucio (Escévola) y el rey de los etruscos, que lo apresa e interroga, Porsenna y no Póstumo y Peucetión, respectivamente, como registra Clemente, que es nuestro único testimonio, de los que conservamos, en dar este nombre para Porsenna. Sin embargo, Plutarco cierra el citado capítulo de la *Vida de Publícola* con la noticia de que el estoico Atenodoro Sandón atribuía al héroe romano el nombre de Opígono, en realidad una traducción del Πόστουμος (transcripción fonética y prosódica del latín *Postumus*) documentado por Clemente²⁷. Esto hace pensar que la fuente de éste, al menos en lo que a estos nombres se refiere, fuera el Atenodoro (I a.C.) citado por Plutarco, al que Clemente utiliza de primera mano en otro lugar²⁸. Plutarco, en efecto, informa de que este filósofo contaba la historia de Escévola en un tratado dedicado a Octavia, la hija de Augusto y es probable, aunque extraño, que el erudito estoico, igual que llama Ὁψίγονος (= *Postumus*) a

romano igual que Arquias, el polemarco de los tebanos de modo que, si le llegan cartas o noticias que requieren su atención mientras está comiendo, diciendo «para mañana lo importante», deje a un lado la carta y coja la copa, «sino que se entrega con pasión» y se enfrasca en tales asuntos”).

²⁷ Plu., *Publ. 17,8*: τοῦτον τὸν ἄνδρα Μούκιον ὄμοῦ τι πάντων καὶ Σκαιόλαν καλούντων, Αθηνόδωρος ὁ Σάνδωνος (*FGrHist. 746, Fr. 2*) ἐν τῷ πρὸς Ὁκταουίαν τὴν Καίσαρος ἀδελφὴν καὶ Ὁψίγονον ὠνομάσθαι φησίν (“A este varón todos coinciden en llamarlo Mucio, pero Atenodoro el hijo de Sandón, dice en su historia dedicada a Octavia, la hermana de César, que tenía el nombre de Opsígono”).

²⁸ En *Prot. 4, 48.4* lo menciona como su fuente, a propósito de una noticia sobre Sarapis.

Escévola, también llamara Πευκετίον a Porsenna²⁹. En cuanto al posible parentesco con el texto de Plutarco, el único término que puede hacernos pensar en una lectura del *Publícota* para esta anécdota es el adjetivo ἀτρέπτῳ con que Clemente califica el rostro inalterable de Mucio cuando mantiene el brazo en el fuego³⁰. Que, en este caso, Clemente llame παράστημα (término que no aparece en Plutarco) a su rostro y no πρόσωπον podría explicarse por la mayor familiaridad del cristiano con esta palabra, habitual en Filón de Alejandría (cuyas obras ha leído bastante) y en otros autores cristianos, mientras que πρόσωπον tiene otras connotaciones (aunque también está atestiguado en Clemente como ‘semblante’) entre las que abunda la correspondiente a las ‘Personas’ divinas o a las ‘máscaras’ del teatro.

2.2. Referencias posiblemente tomadas de Plutarco

Menos dudas plantea la lectura del *Numa* por Clemente a propósito de las relaciones entre el segundo rey de Roma y Pitágoras, del que aquel era conside-

rado discípulo, tal como afirma en *Strom.* 5.1 (8,4): Πινθαγόρειος ὃν πρῶτος ἀνθρώπων ἀπάντων, posiblemente a partir de Plu., *Num.* 1.3-6³¹; aunque aquí Plutarco discute (como Cicerón y Livio, sin mencionarlos) la coincidencia cronológica de los dos personajes.

Es posible que reflejen una lectura de la *Vida de Arístides* también dos pasajes del *Protréptico*. El primero es *Protr.* 2 (40,2), que menciona los sacrificios prescritos por Delfos al héroe ateniense antes de la batalla de Platea:

Καὶ ἡ Πυθία συνέταξε θύειν Πλαταιεῦσιν Ἀνδροκράτει καὶ Δημοκράτει καὶ Κυκλαίῳ καὶ Λεύκωνι τῶν Μηδικῶν ἀκμαζόντων ἄγωνων.

También la Pitia ordenó hacer un sacrificio a los plateenses Andrócrates, Demócrates, Cicleo y Leucón en el momento álgido de las batallas médicas.

Que sea éste el único testimonio sobre los héroes (demones para Clemente) a los que debían sacrificar los griegos fuera de Plutarco justifica cualquier hipótesis

²⁹ En efecto, la tradición historiográfica no deja nunca lugar a dudas a propósito del nombre *Lar Porsenna* del rey etrusco. Una hipótesis es que se trate de un error (como ya sugirió Doechner 1862: 49) del propio Clemente (que podría haber confundido a los etruscos con los peucetios, Πευκετίων) reinterpretado en la transmisión del texto, lo que no sería demasiado extraño, tratándose de un pasaje de estructura sintáctica bastante forzada y poco ortodoxa.

³⁰ Plu., *Publ.* 18.4: ὑπερσχὸν τὴν δεξιὰν καιομένης τῆς σαρκὸς εἰστίκει πρὸς τὸν Πορσίνναν ἀποβλέπον ἵταμῷ καὶ ἀτρέπτῳ τῷ προσώπῳ (“puso su derecha encima y mientras se quemaba la carne se mantuvo de pie ante Porsenna, mirándolo con el semblante fijo y sin alterarse”).

³¹ De hecho esta es la cita, de todas las que tienen algo que ver con la *Vida* de Plutarco, a la que más posibilidades de lectura directa concede Gabrielsson 1906: 35, n. 1.

sobre la relación entre ambos autores³². No es óbice para ello que el biógrafo enumere siete héroes³³ y Clemente, poco atento a la precisión de sus noticias, como hemos visto y veremos en otras citas, sólo cuatro; en cuanto a Cicleo, que no aparece en la relación de Plutarco, puede ser una corrupción de Ακταίων como sugiere Unger, o más bien un error de Clemente³⁴ por Pisandro.

El otro, cuyo posible fuente no está lejos del anterior en la *Vida de Arístides*, es la siguiente frase, contextualizada en una discusión de contenido teológico en *Strom. 2.5* (21,3):

πλούσιος δὲ εἰς τοσοῦτον, ὡς
πᾶσαν τὴν γῆν καὶ τὸ ὑπὲρ γῆς καὶ

νπ' αὐτὴν χρυσίον ὑπερηφάνησεν σὺν καὶ δόξῃ πάσῃ διδόμενα αὐτῷ πρὸς τοῦ ἀντικειμένου.

Es rico en tanta cantidad que despreció toda la tierra y el oro que hay sobre la tierra y por debajo de ella junto con toda la gloria, dones ofrecidos para él por el enemigo.

Clemente introduce este texto, refiriéndose a la riqueza del Salvador, pensando en la tentación de Satanás a Cristo en el desierto (Mt 4.8-10), cuando le ofrece todas las riquezas y especialmente la gloria (δόξα)³⁵; pero, aunque el contexto es bastante distinto, no hay duda de que el cristiano escribe la frase ya sea recordando a Platón³⁶ o,

³² De hecho, BRENK 2017: 117, apunta en esa dirección y GABRIELSSON 1906 omite este pasaje, probablemente porque no apoya su tesis sobre Favorino como casi única fuente de las referencias eruditadas de Clemente.

³³ Arist. 11.3: Ἀριστείδου δὲ πέμψαντος εἰς Δελφούς, ἀνεῖλεν ὁ θεὸς Ἀθηναίους καθυπερτέρους ἔσεσθαι τῶν ἐναντίων εὐχομένους τῷ Δίῳ καὶ τῇ Ἡρᾳ τῇ Κιθαιρώνᾳ καὶ Πανὶ καὶ νῦμφαις Σφραγίτισι, καὶ θύοντας ἥρωσιν Ἀνδροκράτει Λεύκωνι Πεισάνδρῳ Δαμοκράτει Ύψιονι Ακταίωνι Πολυειδῷ,... (“Habiendo enviado Arístides una consulta a Delfos, el dios anunció que los atenienses serían superiores a sus enemigos si suplicaban a Zeus, Hera la del Citerón, Pan y las ninfas Esfragítides, y si hacían sacrificios a los héroes Androcrates, Leucón, Pisandro, Damocrates, Hipsión, Acteón, Políido,...”)

³⁴ Κυκλαῖος no está documentado, que sepamos, fuera de este pasaje y cabe una confusión fonética con otro héroe, el salaminio Κυχρεύς al que también hace sacrificios Solón la noche de desembarco en la isla (*Sol. 9.2*: τὸν δὲ Σόλωνα διαπλεύσαντα νυκτὸς εἰς τὴν νῆσον ἐντεμεῖν σφάγια Περιφήμῳ καὶ Κυχρεῖ τοῖς ἥρωσιν). No es descabellado que por asociación de ideas el propio Clemente, lector de la *Vida de Solón*, como veremos, haya sustituido a Pisandro por Cicerio, errando el nombre, o siendo alterado este (Κυχρεῖ > Κυκλαῖο = /Kikléo/) en el curso de transmisión del texto clementino.

³⁵ Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὅρος ὑψηλὸν λίαν, καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν (cf. Luc. 4.5,7).

³⁶ Plat., *Lg 5.728a*: πᾶς γὰρ ὁ τ' ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος. Pero, en contra, obsérvese que Platón no dice ὑπὲρ γῆς, sino ἐπὶ γῆς y también atestigua el genitivo (no el acusativo) en ὑπὸ γῆς, frente a ὑπ' αὐτὴν de Clemente.

en mi opinión quizá más bien, la propuesta de Arístides a la Asamblea para responder a los lacedemonios cuando estos y los embajadores del rey persa se presentan en Atenas antes de la expedición persa³⁷. Así εις τοσοῦτον está más próximo del τοσοῦτον πλῆθος de la *Vida* que de Platón y de los otros dos pasajes del mismo Plutarco (*Adv. Col.* 1114E³⁸, tomado de Jenócrates, si aceptamos la frase como parte del fragmento con Isnardi Parente, fr. 255 y *Cap. ex inim. ut.* 92E³⁹, expresamente citado a partir de Platón) en los que no hay indicio alguno del cuantitativo con que Clemente acomoda a su exposición las palabras de Arístides⁴⁰. Si, efectivamente, Jenócrates incluía esta frase en el texto a que se refiere Plutarco en el *Adversus Colotem* podemos pensar que Clemente la toma directamente del académico al que cita

por su nombre en otros lugares, pero siempre mantendrá sus posibilidades la hipótesis de que lo hubiera hecho a partir del tratado antiepicúreo de Plutarco, que también había leído.

Otro ejemplo de posible dependencia directa, en este caso a partir de la *Vida de Agesilao*, es *Protr.* 4 (54,3), donde Clemente ilustra las pretensiones divinas de los paganos con el apodo Ζεὺς del que se vanagloriaba el filósofo Menécrates:

Καὶ οὕτι γε βασιλεῖς μόνον,
ἀλλὰ καὶ ιδιῶται θείαις προσηγορίαις σφᾶς αὐτοὺς ἐσέμνυνον,
ώς Μενεκράτης ὁ ιατρός (Ζεὺς
οὗτος ἐπικεκλημένος).

Y no solo los reyes, sino también los particulares se hacían respetar a sí mismos con nombres divinos, como el médico Menécrates (este apodado Zeus).

³⁷ Plu., *Arist.* 10.5: ταῦτα γράψας Ἀριστείδης καὶ τοὺς πρέσβεις εἰς ἐκκλησίαν παραγαγών, Λακεδαιμονίοις μὲν ἐκέλευσε φράζειν, ὡς οὐκ ἔστι χρυσοῦ τοσοῦτον πλῆθος οὐθὲν ὑπὲρ γῆν οὐθὲν ὑπὸ γῆν, ὅσον Ἀθηναῖοι δέξαιντο ἀν πρὸ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλευθερίας.

³⁸ καὶ ‘τὸν ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν χρυσὸν ἀρετῆς ἀντάξιον’ μὴ τιθέμενοι καὶ ποιοῦντες ἐκουσίως διὰ τὸν λόγον, ἢ φησι Ξενοκράτης (fr. 31 Heinz), ἀ νῦν ἄκοντες διὰ τὸν νόμον.

³⁹ “ἄπας” γὰρ “οἱ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος” κατὰ Πλάτωνα... Llamo la atención sobre el genitivo regido por ὑπό como en Platón, en lugar del acusativo de los otros dos pasajes (*Arístides* y *Adversus Colotem*) en los que no cita en estilo directo como aparece la frase en las *Leyes* sino parafraseando, para integrar la frase (en estilo indirecto) en sus argumentaciones. Si el acusativo (también atestiguado por Clemente) es una aportación de Plutarco al texto platónico, como parece en esos dos casos, sería un argumento a favor de que Plutarco es el intermediario entre Platón (o tal vez Jenócrates) y el apologeta, reforzando mi hipótesis de que al escribir esta frase esté condicionado por la *Vida de Arístides*.

⁴⁰ Tampoco aparece el cuantitativo en otro pasaje clementino, *Paed.* 3.2 (10,1) (τοῖς δὲ φιλοχρύσοις καὶ φιλοπορφύροις καὶ φιλολίθοις οὕτε οὐ πέρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν χρυσὸς ἀντάρκης...), en el que mantiene el genitivo tras ὑπέρ como Platón tras ἐπί pero escribe acusativo tras ὑπό como Plutarco en los dos textos en los que no toma casi literalmente la cita de Platón.

Plutarco habla de este asunto en *Ages.* 21.5⁴¹, además de en *Apoth.* 191A y *Apoph. Lac.* 213A⁴², pero no son los únicos testimonios. También estaba documentado, antes que él, por los comediógrafos⁴³ y, entre otros, por el historiador Hegesandro y, después de él, por Ateneo, Eliano, Elio Aristides y Eustacio. Estos cinco dicen que el destinatario de la carta era Filipo⁴⁴, y no Agesilao, como Plutarco. Sin embargo, Clemente, que no identifica al rey (pues no aporta nada a su argumentación) y pre-

fiere el término *προσηγορίας* en lugar de *προσωνυμία*⁴⁵ de Plutarco (si bien éste usa el participio *προσαγορευομένου* en 191A) para ‘apodo’, en cuanto al verbo *ἐπικαλούμαι* (*ἐπικεκλημένος* en nuestro apologeta), podría recordar *ἐπεκλήθη* de Plutarco en esta *Vida* y en *mor.* 213A; aunque hay que reconocer que también lo usan Ateneo (ό Ζεὺς ἐπικαλούμενος) y el *Anonimus Londinensis* (ό Ζε[ὺ]ς ἐπικληθείς)⁴⁶. Que Clemente incluya en el mismo catálogo con Menécrates al zelita

⁴¹ τοῦ δὲ ιατροῦ Μενεκράτους, ἐπεὶ κατατυχὼν ἐν τισιν ἀπεγνωσμέναις θεραπείαις Ζεὺς ἐπεκλήθη, φορτικῶς ταύτη χρωμένου τῇ προσωνυμίᾳ καὶ δὴ καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἐπιστεῖλαι τολμήσαντος οὕτως: “Μενεκράτης Ζεὺς βασιλεῖ Ἀγησιλάῳ χαίρειν,” ἀντέγραψε: “Βασιλεὺς Ἀγησιλαὸς Μενεκράτει ὑγιαίνειν (“Al médico Menécrates, que, porque lo llamaron Zeus por un éxito casual en ciertas curas difíciles, usaba pretensiosamente este apodo y se atrevió a enviarle a Agesilao una carta que comenzaba así: «Menécrates Zeus al rey Agesilao, alegría», éste le respondió: «El rey Agesilao a Menécrates, cordura»”).

⁴² 191A: Μενεκράτους δὲ τοῦ ιατροῦ <τοῦ> Διὸς προσαγορευομένου γράγαντος ἐπιστολὴν πρὸς αὐτὸν ‘Μενεκράτης Ζεὺς βασιλεῖ Ἀγησιλάῳ χαίρειν’ ἀντέγραψεν ‘βασιλεὺς Αγησιλαὸς Μενεκράτει ὑγιαίνειν (“Como el médico Menécrates que se hacía llamar Zeus le dirigió una carta en estos términos: «Menécrates Zeus al rey Agesilao, alegría», le respondió: «El rey Agesilao a Menécrates, cordura»”) y 213A: Μενεκράτους δὲ τοῦ ιατροῦ, ἐπεὶ κατατυχὼν ἐν τισιν ἀπεγνωσμέναις θεραπείαις Ζεὺς ἐπεκλήθη, φορτικῶς ταύτη χρωμένου τῇ προσωνυμίᾳ, καὶ δὴ πρὸς τὸν Ἀγησιλαὸν ἐπιστεῖλαι τολμήσαντος οὕτως ‘Μενεκράτης Ζεὺς Ἀγησιλάῳ βασιλεῖ χαίρειν’, οὐκ ἀναγνοὺς τὰ λοιπὰ ἀντέγραψε ‘βασιλεὺς Αγησιλαὸς Μενεκράτει ὑγιαίνειν (“Como el médico Menécrates, debido a su fortuna en unas curaciones extraordinarias se hizo llamar Zeus, usaba a menudo este apodo, e incluso se atrevió a dirigirse en una carta a Agesilao en estos términos: Menécrates Zeus al rey Agesilao, alegría», sin leer el resto respondió: «El rey Agesilao a Menécrates, cordura»”). Los documentos que conservamos son posteriores a Plutarco, aunque Ateneo (VII 289ab, III 98e, cf. HERRERO DE JÁUREGUI 2008:183) remite a Batón para el gramático Alexarco (Aristo *FGrHist* II B 143 fr. 4) y al historiador Hegesandro (*FGH* IV 414) y al comediógrafo Alexis (II 346K) para Menécrates.

⁴³ Ephip. Fr. 17

⁴⁴ Heges., Fr. VI 7, Ath. VII 34, epitom. 2,1, Aelian. *VH* 12.51, Eusth. *Ad Iliadem*, vol. III, p. 245.

⁴⁵ Explicable porque *προσηγορία* es el término habitual para el caso en Clemente, que no documenta *προσωνυμία*.

⁴⁶ Cf. SQUILLACE 2015: 87. Para el *Anon. Lond.* Cf. SQUILLACE 2004: 176, n. 8.

Nicágoras, que adoptaba la apariencia de Hermes, no significa que siga la misma fuente de Ateneo, pues mientras éste remite para este caso a Batón, Clemente cita como su fuente a Aristó de Salamina⁴⁷. Así que, admitida la posibilidad de varias fuentes para la lista del apologeta, bien podría estar pensando a propósito de Menécrates en nuestro Plutarco.

A este mismo apartado refiero por prudencia (hay razones para considerarla en el siguiente) esta otra noticia sobre las medidas adoptadas por Licurgo en relación con el matrimonio (*Strom. 2.23* (141,4)):

αὐτίκα ὁ τῶν Λακώνων νομοθέτης οὐκ ἀγαμίου μόνον ἐπιτίμιον ἔστησεν, ἀλλὰ κακογαμίου καὶ ὄψιγαμίου καὶ μονοδιαιτησίας·

Al punto el legislador de los laconios estableció una multa no solo por no casarse, sino también

por casarse mal, hacerlo tarde y vivir soltero.

Plutarco, en *Lyc. 15.1* (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀτιμίαν τινὰ προσέθηκε τοῖς ἀγάμοις = “pero además estableció cierta privación de honores para los solteros”), atribuye las multas por celibato al legislador espartano, utilizando el sustantivo ἀτιμία implícito en el término ἐπιτίμιον de Clemente. No puedo asegurar, aunque es bastante probable, que el alejandrino esté citando las situaciones que en este asunto merecieron multas por parte de Licurgo a partir de un pasaje del *Lisandro*⁴⁸ donde Plutarco incluye las tres mismas situaciones listadas por Clemente (en realidad éste añade μονοδιαιτησίας, pero se trata de un pleonasio, ya que puede entenderse como un sinónimo de ἀγαμίου y el término es un *hapax* de Clemente). El apologeta, pues, parece seguir al biógrafo, que probablemente tiene en cuenta, a su vez, el testimonio del estoico Aristón de Ceos⁴⁹, aunque (el

⁴⁷ Aun en el caso de que haya que leer Βάτων en lugar de αὐτός, posibilidad sugerida por Stählin en el aparato crítico (cf. también FRIEDICKSMEYER 1979: 45, n. 21), la fuente es distinta respecto de la que sigue Ateneo, que no menciona el caso de Alexarco-Helios, igual que Clemente omite el de Nicóstrato-Heracles, incluido por Ateneo entre los personajes curados por Menécrates.

⁴⁸ *Lys. 30.7*: ἦν γάρ, ως ἔοικεν, ἐν Σπάρτῃ καὶ ἀγαμίου δίκη καὶ ὄψιγαμίου· ταύτη δὲ ὑπῆρχον μάλιστα τοὺς ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ οἰκείων τοῖς πλουσίοις κηδεύοντας (“Pues había, al parecer, en Esparta un castigo por no casarse, por casarse tarde y por hacerlo mal; y a este se exponían sobre todo los que buscaban emparentarse con los ricos en vez de con los buenos y próximos”).

⁴⁹ *SVF I89F400* (apud Stob., IV22a16), Fr. 26 Wehrli: Ἐκ τῶν <Ἀρίστωνος>· Σπαρτιατῶν νόμος τάττει ζημίας τὴν μὲν πρώτην ἀγαμίου, τὴν δευτέραν ὄψιγαμίου, τὴν τρίτην καὶ μεγίστην κακογαμίου (“De la obra de Aristón: Una ley de los espartiatas organiza castigos: el primero, del no casado, el segundo, del que se casa tarde, el tercero y mayor, del que se casa mal”).

cristiano) altera el orden y empieza por la última condición (κακογαμίου) y cierra con una repetición de la primera (ἀγαμίου), expresada, como ya he indicado, por el sinónimo μονοδιαιτησίας. Podemos fantasear con que la frase οὐκ ἀγαμίου μόνον ἐπιτίμιον ἔστησεν de Clemente en realidad parafrasea la expresión del *Licurgo* (ἀτιμίαν τινὰ προσέθηκε τοῖς ὄγάμοις) para luego seguir el orden de Plutarco (más que recordando a Aristón, que se sirve de los ordinales), aunque invirtiéndolo, con la idea de resaltar la repercusión social negativa del celibato, leitmotiv del contexto determinante de la cita, permitiendo así, con la distancia gramatical, el pleonasmo; o bien, porque Plutarco pone su énfasis en los κακογαμίοι que se casan por razones egoistas (enriquecimiento) sin preocuparse de contribuir a la mejora de la sociedad y el fortalecimiento de los lazos familiares (ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ οἰκείων); aunque, en el caso de Clemente, la calificación negativa de esos matrimonios tiene que ver más con su orientación al placer y la concupiscencia, que es un pecado tópico en la apología cristiana primitiva. Si tengo razón, Clemente estaría recordando los dos pasajes de Plutarco al mismo tiempo, el del *Licurgo* y el del *Lisandro*; pero las dificultades para demostrarlo me obligan a catalogar la referencia dentro del grupo de las posibilidades más que de las influencias seguras.

⁵⁰ 1906: 54, n. 1.

⁵¹ τῶν δὲ φίλων τὸν μάντιν ὄν Σάτυρον μὲν Θεόπομπος (*FGrHist.* 115 F 334), Ἔφορος (*FGrHist.* 70 F 221) δὲ καὶ Τίμαιος (*FGrHist.* 566 F 116) Ὁρθαγόραν ὄνομάζουσι.

Lo mismo sucede a propósito de esta relación de fuentes incluida en *Strom.* 1.21 (135):

Θεόπομπος δὲ καὶ Ἔφορος καὶ Τίμαιος Ὁρθαγόραν τινὰ μάντιν ἀναγράφουσι, καθάπερ ὁ Σάμιος Πιθοκλῆς ἐν τετάρτῳ Ἰταλικῶν Γάιον Ἰούλιον Νέπωτα.

Teopompo, Éforo y Timeo registran como Ortágoras a cierto adivino, igual que Pitocles de Samos en el libro cuarto de sus *Itálicas* a Gayo Julio Nepote.

Gabrielsson⁵⁰, con el argumento de que Plutarco en *Timol.* 4.6 distingue entre Teopompo y Éforo, por un lado, y Timeo, por otro, a propósito del nombre dado al adivino (Sátiro y Ortágoras respectivamente)⁵¹, discute una dependencia directa de Clemente respecto de Plutarco y postula una fuente intermedia. Pero, si consideramos que a menudo Clemente convierte en citas expresas las reminiscencias de sus lecturas en la memoria, el error en lo que se refiere a Teopompo se explica bien como un lapsus de memoria, pues Clemente es el único que atribuye el nombre a los tres.

Sin mención directa del protagonista de la biografía, tenemos otros dos pasajes del *Pedagogo* en los que el tema, y en cierto modo la forma, sugieren una lectura de la *Vida de Licurgo*:

El primero, que tiene que ver con *Lyc.* 17.7⁵², es *Paed.* 2.1 (17,3):

ἀνθρώποις γὰρ τὰ μὲν πολλὰ βλάβην καὶ λύπην ἐνεγέννησεν ἡδονή, δυσπάθειαν δὲ καὶ λήθην καὶ ἀφροσύνην ἡ πολυτροφία ἐντίκτει τῇ ψυχῇ. Εὐανξῆ δὲ καὶ τῶν παίδων τὰ σώματα γίνεσθαι φασιν, εἰς μῆκος ἐπιδιδόντων ἀπὸ τῆς ἐλλειπούσης τροφῆς οὐ γὰρ κωλύεται τὸ ἀνατρέχον εἰς αὖξην πνεῦμα τῆς πολλῆς τροφῆς ἀντιφραττούσης τὸ εὔπνοον τοῦ δρόμου.

Pues en los hombres el placer produce a menudo daño y dolor, pero la abundancia de alimento engendra en el alma tristeza, olvido y falta de cordura. Y dicen que, con la escasez de comida, los cuerpos de los niños también tienen un buen desarrollo, pues estos crecen en altura; el motivo es que el hálito vital no encuentra obstáculos en su remontar hacia el crecimiento, porque la abundancia de comida dificulta la buena respiración de la carrera.

El argumento sociológico y psicofisiológico de que la sobriedad impuesta por las leyes de Licurgo a los niños espartanos favorecía su inteligencia y su desarrollo físico, es el mismo utilizado Clemente en su texto, que resulta ser así, en cierto modo, una paráfrasis del pasaje plutarqueo. El exceso de comida se considera en ambos casos un estorbo para el buen crecimiento de los niños (en el texto de la *Vida* el término *παῖς* falta, porque la reflexión está inserta en una descripción general de la educación de los niños); y hay coincidencia igualmente en la explicación fisiológica, que el hálito vital encuentra más fácil su subida hacia arriba si no encuentra los impedimentos físicos derivados del exceso de comida. Dicho esto, debo añadir que la relación entre los dos textos no solo es temática, sino también léxica, ya sea por la concurrencia en ambos de los mismos términos, de giros que significan lo mismo y de sinónimos o antónimos⁵³.

⁵² Καὶ τοῦτο μὲν ἔργον τῆς ὀλιγοσιτίας· παρέργον δέ φασι τὴν τῶν σωμάτων αὔξησιν. φέρεται γὰρ εἰς μῆκος, ὅταν τὸ πνεῦμα μὴ πολλὴν σχῇ διατριβὴν καὶ ἀσχολίαν ὑπὸ πλήθους τροφῆς εἰς βάθος καὶ πλάτος πιεζόμενον, ἀλλ’ ἄνω βαδίζῃ διὰ κουφότητα, τοῦ σώματος ἐκλύτως καὶ ῥαδίως ἐπιδιδόντος (“Y esta es la acción principal de la sobriedad en la alimentación; pero un efecto secundario, según dicen, es el crecimiento del cuerpo, dado que se desarrolla en altura, cuando el hálito vital no tiene gran roce ni impedimento, porque se encuentre constreñido a lo hondo y a lo ancho por un exceso de alimento, sino que puede subir hacia arriba, gracias a su vivacidad, con lo que el cuerpo crece sin trabajo y fácilmente”).

⁵³ Ambos: εἰς μῆκος y τὸ πνεῦμα; Plu. τὴν τῶν σωμάτων αὔξησιν/ Clem. Alex. εὐανξῆ... τὰ σώματα; ἐπιδιόντος/ ἐπιδιδόντων (con el sentido de crecer); τῆς ὀλιγοσιτίας/ τῆς ἐλλειπούσης τροφῆς; ὑπὸ πλήθους τροφῆς/ πολυτροφία y τῆς πολλῆς τροφῆς; πιεζόμενον/ κωλύεται y ἀντιφραττούσης; ἄνω βαδίζει/ ἀνατρέχον; ἐκλύτως καὶ ῥαδίως/τὸ εὔπνοον.

Otros tres pasajes del *Pedagogo* ofrecen así mismo indicios (tema, léxico y gramática), de influencia de la parte relativa a la educación de niños y jóvenes instituida por Licurgo, según la biografía de este personaje. La simplificación (referencias alusivas a veces) que hace Clemente del texto de Plutarco parece confirmar la relación, aunque el carácter general de la paráfrasis puede hacer discutible la dependencia directa. Los dos primeros pasajes en cuestión, ambos eco tal vez de la lectura del *Licurgo*, son *Paed.* 2.7 (57,1):

Πρεσβῦται δὲ ὡς τέκνα ἀφορῶντες τοὺς νέους σπανιαίτατα μέν, ἵσως δ' ᾧ που καὶ παίζαιεν πρός αὐτούς, εἰς τοῦτο ἐπισκόπτοντες, ὃ παιδαγωγήσει τὸ εὔσχημον αὐτῶν.

Los viejos, observando a los jóvenes como hijos, muy pocas veces, pero tal vez en alguna ocasión también se divertían con ellos, haciéndoles bromas lo justo como para enseñarles sus buenos modales.

y *Paed.* 3.8 (41,5):

Τοὺς δὲ Εἴλωτας [οἰκέτας] (οἰκετῶν ὄνομά εἰσιν οἱ Εἴλωτες) οἱ Λακεδαιμόνιοι μεθύειν ἀναγκάζοντες ἐδείκνυον σφίσιν αὐτοῖς σωφρονοῦσιν τῆς μέθης τὰ ἔργα ἐν θεραπείας καὶ διορθώσεως μέρει.

A los hilotas (hilotas es un nombre de criados) los lacedemonios los obligaban a emborracharse y así a aquellos, que estaban precisamente sobrios, les mostraban los efectos de la embriaguez, a modo de cuidado y corrección.

El primero comienza con dos términos, πρεσβῦται y ἀφοροῦντες que recuerdan la actitud pedagógica de los viejos con respecto a los niños y los jóvenes en *Lyc.* 16.5 (ἐπεσκόπουν δὲ οἱ πρεσβύτεροι παίζοντας αὐτούς γ, y, poco antes a propósito de la atención prestada por los ancianos al *eirén*, καὶ πρὸς τοῦτο ἀφεώρων), y en *Lyc.* 17.1 (καὶ προσεῖχον οἱ πρεσβύτεροι); en el mismo contexto Plutarco, aunque con otra intención y en términos distintos, establece el sentido paternal (sugerido por ὡς τέκνα ἀφορῶντες de Clemente) con que los más viejos reprenden y educan así a los jóvenes (*Lyc.* 17.1: ἀλλὰ τρόπον τινὰ πάντες οἰόμενοι πάντων καὶ πατέρες εἶναι καὶ παιδαγωγοὶ καὶ ἄρχοντες); en fin, los verbos παίζω y (ἐπι)σκόπω se repiten en el mismo texto de Plutarco (*Lyc.* 16.5: μετ' ἀλλήλων εἴθιζε συμπαίζειν, 17.1: καὶ σκώπτουσιν ἀλλήλους παρατυγχάνοντες) y, con más relación textual, en su descripción del papel viejos/niños en los συσσίτια (*Lyc.* 12.6: αὐτοὶ τε παίζειν εἰθίζοντο καὶ σκώπτειν ἄνευ βωμολογίας καὶ σκωπτόμενοι μὴ δυσχεραίνειν); este último es sin duda el texto que tiene más presente el autor cristiano en su ejemplo pedagógico, en el que las limitaciones didácticas impuestas al uso de las bromas o burlas (εἰς τοῦτο ἐπισκόποντες, ὃ παιδαγωγήσει τὸ εὔσχημον αὐτῶν) recuerda con bastante aproximación la imagen escolar de *Lyc.* 12.6 (ῶσπερ εἰς διδασκαλεῖα σωφροσύνης ἀγόμενοι) y las restricciones de esas bromas en el mismo pasaje (12.6-7: σκωπτόμενοι μὴ

δυσχεραίνειν. σφόδρα γάρ ἐδόκει καὶ τοῦτο Λακωνικὸν εἶναι, σκώμματος ἀνέχεσθαι· μὴ φέροντα δὲ ἐξῆν παραιτεῖσθαι, καὶ ὁ σκώπτων ἐπέπαυτο). Con respecto al segundo texto, el de los hilotas obligados por los espartanos a emborracharse ante los jóvenes para que estos capten los efectos del exceso en la bebida, aunque también es un tópico cultural que Clemente puede haber conocido fuera de sus lecturas, son significativas las correspondencias entre los términos μεθύειν y ἐδείκνυον de éste con ἐπειδεικνύμενοι τὸ μεθύειν con que Plutarco recoge esta costumbre (*Lyc.* 28.8) refiriéndola también a los συσσίτια. A favor de una procedencia plutarquea de la anécdota está el interés mostrado por Clemente en el pasaje anterior por las ventajas pedagógicas de los banquetes comunitarios de los espartanos.

El tercero, último ejemplo de una biografía de Plutarco (*Cat. Min.* 37.3⁵⁴) como posible fuente de Clemente que debemos considerar aquí, es *Paed.* 2.10 (97,3):

πτηναὶ γὰρ αἱ τῶν ἔρώντων καρδίαι καὶ σβέννυται μετανοίᾳ τὰ φίλτρα, τρέπεται δὲ πολλάκις τὸ φιλεῖν εἰς τὸ μισεῖν, ὅπόταν αἴσθηται τῆς καταγνώσεως ὁ κόρος.

Pues son volubles los corazones de los amantes y sus hechizos

se apagan con el arrepentimiento, y a menudo el amor se trueca en odio, cuando la saciedad percibe la condena.

La frase en cuestión (*τρέπεται δὲ πολλάκις τὸ φιλεῖν εἰς τὸ μισεῖν*) reproduce con mínimas modificaciones la que Plutarco pone en boca de Catón el Joven, atribuida a Teofrasto (*κινδυνεύει τὸ λίαν φιλεῖν, ὡς φησι Θεόφραστος, αἴτιον τοῦ μισεῖν γίνεσθαι πολλάκις*); de ella conserva el orden de los verbos (*τὸ φιλεῖν... τὸ μισεῖν/ τὸ φιλεῖν...τοῦ μισεῖν*) y el adverbio *πολλάκις*. Que Clemente simplifique la relación entre ambos verbos (*τρέπεται... τὸ φιλεῖν εἰς τὸ μισεῖν*), de redacción más elaborada en Plutarco/Teofrasto (*κινδυνεύει... τὸ λίαν φιλεῖν... αἴτιον τοῦ μισεῖν γίνεσθαι*) forma parte del habitual *modus referendi* de Clemente. Naturalmente, no podemos afirmar categóricamente que éste no haya tomado también la cita de Teofrasto (aunque el alejandrino a menudo menciona su fuente cuando el autor tiene cierta antigüedad) o (lo que es también probable) que se trate de una frase integrada en la tradición gnomonológica del siglo II d.C.; pero tampoco podemos descartar que en nuestro autor haya quedado en la

⁵⁴ μεμψάμενος δὲ μετρίως οὐ μετρίας τυχεῖν ἀποκρίσεως, ὅτι κινδυνεύει τὸ λίαν φιλεῖν, ὡς φησι Θεόφραστος (frg. 82 Wimmer), αἴτιον τοῦ μισεῖν γίνεσθαι πολλάκις: “ἐπεὶ καὶ σὺ” φάναι “τῷ μάλιστα φιλεῖν ἤττον οἰόμενος ἡ προσήκει τιμᾶσθαι, χαλεπαίνεις. (“Y cuando se lo echó en cara comedidamente, no obtuvo una respuesta comedida, que el querer demasiado, como dice Teofrasto, suele a menudo convertirse en causa de odio; “pues de igual modo tú”, dijo, por querer sobremanera, crees que recibes menos estima de la que mereces y te indignas”).

memoria como fruto de su lectura del *Cato Minor* de Plutarco⁵⁵.

La ambigua posición de este testimonio, en el que no faltan indicios, como hemos visto, de una posible influencia plutarquea, me lleva a otros casos en los que las evidencias de lectura de las *Vidas*, son, salvo pequeños detalles en algunos de ellos, completamente seguras. Paso, pues, a ese tercer apartado.

2.3. Evidencias claras de lectura

En efecto, son varios los pasajes en que esa lectura puede confirmarse por el contexto, por las resonancias léxicas y estructuras gramaticales o incluso porque las palabras del cristiano reproducen de forma más o menos literal las de Plutarco.

El primer caso es *Strom.* 1.15 (71,1-2), a propósito de la prohibición de Numa a los romanos de representar con imágenes humanas o animales a la divinidad:

Nουμᾶς δὲ ὁ ἥρωαίων βασιλεὺς Πυθαγόρειος μὲν ἦν, ἐκ δὲ

τῶν Μωυσέως ὡφεληθεὶς διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζῷομορφον εἰκόνα θεοῦ ἥρωαίους κτίζειν. ἐν γοῦν ἑκατὸν καὶ ἑβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς οἰκοδομούμενοι ἄγαλμα οὐδὲν οὕτε πλαστὸν οὕτε μήν γραπτὸν ἐποιήσαντο. 2 ἐπεδείκνυτο γὰρ αὐτοῖς ὁ Νουμᾶς δι' ἐπικρύψεως ὡς οὐκ ἐφάγασθαι τοῦ βελτίστου δυνατὸν ὄλλως ἢ μόνῳ τῷ νῷ.

Numa, el rey de los romanos, era pitagórico y, aprovechándose de las leyes de Moisés, prohibió a los romanos hacer una imagen antropomorfa o zoomorfa de Dios. En efecto, en los primeros ciento setenta años que construyeron templos no hicieron ninguna imagen ni esculpida ni pintada. 2 Pues Numa les mostró en secreto que no es posible captar lo mejor de otro modo que con la razón.

El texto reproduce lo que dice Plutarco en *Num.* 8.12⁵⁶, insistiendo co-

⁵⁵ Resulta extraño que, si la frase se ha convertido ya en máxima habitual entre los intelectuales de la época, no se encuentre tal cual o de forma parecida en ningún autor antiguo. Tenemos que esperar al siglo IV/V para encontrarla en la carta 22 del libro I de las *Cartas* de Aristéneto (Γλυκέρα Χαρίσιον ἐπόθει, καὶ νῦν δὲ ποθεῖ: μὴ φέρουσα δὲ τὴν ἀγερωχίαν τοῦ μειρακίου (οἴσθια γὰρ τὸν νέον καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ) ἥθελε πρὸς μῆσος αὐτῇ μεταβληθῆναι τὸ φίλτρον. αἴτιον δὲ ἦν τοῦ βούλεσθαι μισεῖν τὸ λίαν φιλεῖν. ... = “Glícera deseaba a Carisio, y todavía lo deseaba; pero no soportando la arrogancia del jovencito (pues conoces al joven y su forma de ser) quería que se le cambiara en odio el amor. Y causa fue de querer aborrecerlo el quererlo demasiado...”) que tampoco menciona a Teofrasto y que parece inspirado por sus lecturas de Clemente y de Plutarco a la vez. A Clemente debe tal vez el contexto erótico con la relación léxica φίλτρο/φίλτρον y a Plutarco el sustantivo αἴτιον que rige a μισεῖν (aquí τοῦ βούλεσθαι μισεῖν) y el adverbio λίαν intensificando el valor del infinitivo φιλεῖν.

⁵⁶ Ἐστι δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθετήματα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων. 13 οὕτε γὰρ ἐκεῖνος αἰσθητὸν ἢ παθητόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἀκτιστον καὶ νοητὸν

mo luego hace Clemente, en cuanto al contexto, en el origen pitagórico de la norma (νομοθετήματα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων). Si atendemos a los ecos del pasaje de Plutarco en el de Clemente, con respecto a la primera parte del de éste (διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζῷομορφον εἰκόνα θεοῦ Ρωμαίους κτίζειν) la única diferencia significativa es la sustitución del verbo νομίζειν, que leemos en los manuscritos de Plutarco, por κτίζειν de Clemente; posiblemente se trate en los manuscritos de Plutarco de una alteración textual (κτίζειν > νομίζειν), pues los editores modernos (desde Sintenis e incluyendo una autoridad en este campo como Mario Manfredini) prefieren la lectura de los manuscritos de Clemente a la de los plutarqueos⁵⁷. En lo que sigue, el cristiano, con su frase ἐν γοῦν ἔκατὸν καὶ ἔβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς οἰκοδομούμενοι, vuelve a reproducir casi literalmente a Plutarco (ἀλλ' ἐν

ἔκατὸν ἔβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς μὲν οἰκοδομούμενοι), siendo γοῦν en aquel una variante sintáctica (frase conclusiva) de la estructura adversativa (ἀλλά) ofrecida por Plutarco y su adición de καὶ en ἔκατὸν καὶ ἔβδομήκοντα una elección del escriba (pues lo habitual en Clemente es la ausencia de καὶ en estas enumeraciones, mientras que en Plutarco se leen indistintamente ambas posibilidades, con y sin καὶ). Por lo demás, aunque Clemente, que cita de memoria, simplifica bastante el resto del pasaje plutarqueo, mantiene las preferencias léxicas (ἄγαλμα οὐδὲν... ἐποιήσαντο = ἄγαλμα δὲ οὐδὲν... ποιούμενοι διετέλουν) e incluso sintácticas del queronense (οὔτε πλαστὸν οὔτε μὴν γραπτόν = οὔτε γραπτὸν οὔτε πλαστόν). Y en cuanto al párrafo donde Clemente formula la imposibilidad de captar la idea de Dios por otro medio que no sea la razón (71.2: ἐπεδείκνυτο γὰρ αὐτοῖς ὁ Νοῦμᾶς δι' ἐπικρύψεως ως οὐκ ἐφάγασθαι τοῦ βελτίστου δυνατὸν ἄλλως ἢ μόνῳ τῷ

ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον, οὗτός τε διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζῷομορφον εἰκόνα θεοῦ Ρωμαίους νομίζειν, οὐδ' ἦν παρ' αὐτοῖς οὔτε γραπτὸν οὔτε πλαστὸν εἶδος θεοῦ πρότερον, ἀλλ' ἐν ἔκατὸν ἔβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς μὲν οἰκοδομούμενοι καὶ καλιάδας ιερὰς ιστῶντες, ἄγαλμα δὲ οὐδὲν ἔμμορφον ποιούμενοι διετέλουν, ώς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίστα τοῖς χειροσιν οὔτε ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως ἢ νοήσει (“También sus medidas a propósito de las imágenes sagradas son exactamente hermanas de los dogmas de Pitágoras. Pues aquél no admitía que el ser primero fuera perceptible o posible, sino invisible, no creado e inteligible, y éste prohibió a los romanos representar a su dios con figura humana o forma animal. Y no había antiguamente entre ellos imagen gráfica ni plástica de dios, sino que, durante los primeros ciento cincuenta años, aunque construían templos y levantaban recintos sagrados, pasaron sin hacer ninguna estatua con forma, como si no fuera piadoso asemejar los seres mejores a los peores, ni fuera posible captar lo más perfecto por otra vía que con el pensamiento”).

⁵⁷ Cf. DOEHNERR 1862: 43.

vῷ), de nuevo recupera casi por completo la literalidad de Plutarco al final de su párrafo; las únicas variantes son que el verbo νοήσει del queronense (οὗτε ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως ἢ νοήσει) es sustituido por el sustantivo τῷ νῷ en Clemente (οὐκ ἐφάψασθαι τοῦ βελτίστου δυνατὸν ἄλλως ἢ μόνῳ τῷ νῷ) y que, en vez del término θεοῦ de Plutarco, elige otro quizá más adecuado para un apologeta (τοῦ βελτίστου), pero que, en cualquier caso, está sugerido por τὰ βελτίστα de la frase plutarquea ως οὗτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίστα τοῖς χείροσιν, eliminada en su simplificación en Clemente.

El segundo ejemplo que confirma también la lectura de la *Vida de Numa*, pese a sus aparentes modificaciones, es *Strom. 5.1* (8,4) donde el cristiano atribuye al sabino la fundación de un templo a la Fe y la Paz:

εἰκότως ἄρα ὁ μὲν βασιλεὺς Ρωμαίων (Νομᾶς ὄνομα αὐτῷ) Πινθαγόρειος ὃν πρῶτος ἀνθρώπων ἀπάντων Πίστεως καὶ Εἰρήνης ιερὸν ίδρυσατο. 2τῷ δέ Αἴρααμ πιστεύσαντι δικαιοσύνη ἔλογίσθη».

Es natural entonces que el rey de los romanos (Numa era su nombre) siendo el primer pitagórico de todos los hombres, erigiera un templo de la Fe y de la Paz. «Y a Abrahám le fue calculada la justicia por su fe».

En principio, este documento parece inspirado en *Num. 16.1*⁵⁸, aunque allí el templo no se le consagra a la Paz, sino a Término. La consideración con que Plutarco termina su noticia y que explica que, aunque ahora los sacrificios a Término son cruentos, antiguamente eran incruentos, introduce dos conceptos: que Término es dios que vela por la paz y que da testimonio de justicia. Esta reflexión podría explicar por qué en Clemente el templo se atribuye a la Paz y a la Fe⁵⁹, probablemente porque, además, la alusión en Plutarco a la justicia facilita mentalmente el cambio en el cristiano, que asocia el texto de su fuente con la apostilla bíblica referida a Abraham, cuya justicia se mide por su fe (*Gen. 15.6*). De este modo, y de la mano del texto de Plutarco, Clemente encuentra argumentos para modificar la consagración del templo a Eirene,

⁵⁸ Πρῶτον δέ φασι καὶ Πίστεως καὶ Τέρμονος ιερὸν ίδρυσασθαι. καὶ τὴν μὲν Πίστιν ὄρκον ἀποδεῖξαι Ρωμαίοις μέγιστον, ὃ χρώμενοι μέχρι νῦν διατελοῦσιν· ὁ δὲ Τέρμων ὄρος ἄν τις εἶη, ... Νομᾶ φιλοσοφήσαντος ὡς χρὴ τὸν ὄριον θεὸν εἰρήνης φύλακα καὶ δικαιοσύνης μάρτυν ὄντα φόνου καθαρὸν εἶναι. (“Primero dicen que erigió un templo de la Fe y de Término. A la Fe la designó juramento principal de los romanos, el que todavía hoy siguen usando. Término sería algo así como límite, ... pensando Numa que el dios de los límites, por ser guardián de la paz y testigo de la justicia debe estar puro de sangre”).

⁵⁹ Él es el único testimonio antiguo que atribuye la consagración a Eirήνη, siendo los demás unánimes en atribuirlo a Πίστις /Fides sola y a Τέρμων/Terminus.

como ya sugirió Migne⁶⁰ y relacionar el templo de Numa con el prestigio de Abraham cuya fe implica su justicia, aquí casi sinónimo de paz.

Si pasamos ahora a otros personajes indiscutiblemente históricos, vemos cómo la *Vida de Solón* opera sobre Clemente de forma similar a lo que he mostrado a propósito del *Numa*. Ahora se trata de la ley del ateniense (*Sol.* 23.6⁶¹) según la cual los agricultores tienen que buscar agua dentro de sus límites antes de tomarla de sus vecinos. Clemente (como el mismo Plutarco en otro texto⁶²) atribuye expresamente la norma a Platón en *Strom.* 1.1 (10 (2-3):

ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις ὁ ἐξ Ἐβραίων φιλόσοφος Πλάτων κελεύει τοὺς γεωργὸὺς μὴ ἐπαρδεῦσαι μηδὲ λαμβάνειν ὕδωρ παρ' ἔτέρων, ἐὰν μὴ πρότερον ὀρύζαντες παρ' αὐτοῖς ὥχρι τῆς παρθενίου καλουμένης ἄνυδρον εῦρωσι τὴν γῆν. 3 ἀπορίᾳ γὰρ ἐπαρκεῖν [οὐ] δίκαιον, ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν.

Pues bien, en las *Leyes* el filósofo Platón, siguiendo a los hebreos, ordena que los campesinos no rieguen ni cojan agua de otros, salvo que después de excavar antes en su propio terreno hasta la llamada ‘virgen’ encuentren sin agua la tierra. 3 Pues es justo atajar la pobreza, pero propiciar la indolencia no es bueno.

⁶⁰ MIGNE, PG IX 234, col. 18, nota 30.

⁶¹ Ἐπεὶ δὲ πρὸς ὕδωρ οὔτε ποταμοῖς ἔστιν ἀεννάοις οὔτε λίμναις τισὶν οὔτ’ ἀφθόνοις πηγαῖς ἡ χώρα διαρκής, ἀλλ’ οἱ πλεῖστοι φρέασι ποιητοῖς ἐχρῶντο, νόμον ἔγραψεν, ὅπου μέν ἔστι δημόσιον φρέαρ ἐντὸς ἵππικοῦ, χρῆσθαι τούτῳ· τὸ δ’ ἵππικὸν διάστημα τεσσάρων ἦν στοδίων· ὅπου δὲ πλεῖστον ἀπέχει, ζητεῖν ὕδωρ ἴδιον· ἐὰν δ’ ὀρύζαντες ὀργυνῶν δέκα βάθος παρ’ ἑαυτοῖς μὴ εῦρωσι, τότε λαμβάνειν παρὰ τοῦ γείτονος, ἔξαχον ὕδριαν δις ἐκάστης ἡμέρας πληροῦντας· ἀπορίᾳ γὰρ ὅτε δεῖν βοηθεῖν, οὐκ ἀργίαν ἐφοδιάζειν (“Como para abastecerse de agua el país no cuenta con suficientes ríos sin estiaje ni con lagunas o fuentes en abundancia, sino que la mayoría de sus habitantes utilizaban pozos artificiales, dictó una ley por la que cuando hubiera un pozo público a menos de un *hippikón*, se utilizará éste [el *hippikón* era una distancia de cuatro estadios]; pero cuando la distancia fuera mayor, que se buscara agua propia. Y si después de hacer un pozo de diez brazas de hondo en sus campos, no la encuentran, entonces que la tomen del vecino y llenen una hidria de seis *chōes* dos veces al día; pues pensaba que se debía aliviar la pobreza, pero no propiciar la indolencia”).

⁶² Vit. aer. al. 827E: Οἱ Πλάτων ἐν τοῖς Νόμοις οὐκ ἔξι μεταλαμβάνειν ὕδατος ἀλλοτρίου τοὺς γείτονας, ἂν μὴ παρ’ αὐτοῖς ὀρύζαντες ὥχρι τῆς κεραμίτιδος καλουμένης γῆς ἄγονον εῦρωσι νάματος τὸ χωρίον· ἡ γὰρ κεραμίτις φύσιν ἔχουσα λιπαρὰν καὶ πυκνὴν στέγει παραλαβοῦσα τὸ ύγρὸν καὶ οὐ δίηστι δεῖν δὲ μεταλαμβάνειν τάλλοτρίου τοὺς ἴδιον κτήσασθαι μὴ δυναμένους· ἀπορίᾳ γὰρ βοηθεῖν τὸν νόμον (“Platón en las *Leyes* no permite que los vecinos tomen agua ajena, salvo que después de excavar hasta la tierra llamada arcillosa encuentren el terreno improductivo de caudal; pues la arcillosa con su naturaleza untuosa y compacta retiene la humedad y no la deja discurrir; y tienen que coger prestada la del vecino los que no pueden procurarse la propia”).

La única huella lingüística que conserva el alejandrino del texto de las *Leyes* (Pl., *Lg.* 844a-d) es el término τοὺς γεωργούς (*Lg.* 844a, ἐπεὶ καὶ τῶν ὑδάτων πέρι γεωργοῖσι) un sustantivo del que no hay rastro en Plutarco y que, por tanto, tiene una referencia más general.

En consecuencia, no puedo discutir que, aunque solo sea por esta palabra, Clemente haya tenido en su pensamiento el pasaje platónico y que la atribución al filósofo ateniense y no al legislador sea directa, aunque también puede haberlo condicionado para ello la otra cita (*Vit. aer. al. 1. Mor.* 827E) en la que Plutarco asigna la ley a Platón y no a Solón:

ΟΠλάτων ἐν τοῖς Νόμοις οὐκέτι μεταλαμβάνειν ὕδατος ἀλλοτρίου τοὺς γείτονας, ἀν μὴ παρ’ αὐτοῖς ὄρυξαντες ἄχρι τῆς κεραμίτιδος καλουμένης γῆς ἄγονον εὔρωσι νάματος τὸ χωρίον ἡ γὰρ κεραμῖτις φύσιν ἔχουσα λιπαρὰν καὶ πυκνήν στέγει παραλαβοῦσα τὸ ὑγρὸν καὶ οὐ δίητος δεῖν δὲ μεταλαμβάνειν τάλλοτρίου τοὺς ἴδιον κτήσασθαι μὴ δυναμένους ἀπορίᾳ γὰρ βοηθεῖν τὸν νόμον.

Platón en las Leyes no permite que los vecinos cojan agua ajena, salvo que después de horadar antes en su terreno hasta la parte de la tierra llamada arcillosa encuentre que su terreno no produce corriente; pues la arcilla con su naturaleza pastosa y compacta cubre y protege la humedad sin dejarla correr; y es preciso que los que no puedan obtener su propia agua cojan la

ajena, de modo que la ley trata de evitar la carencia de recursos.

En cualquier caso, de la lectura de los cuatro textos (el de Clemente, los dos de Plutarco y el de Platón), deduzco lo siguiente:

1) Clemente parece conocer el texto de las *Leyes* como demuestra el sustantivo τοὺς γεωργούς (τοῖς γεωργοῖσι γεωργοῦντα de Platón).

2) Pero más que por esa lectura directa, Clemente está influido por el texto plutarqueo del *De vitando aere alieno* antes citado al que debe los siguientes elementos: a) adopta ὄρυξαντες ἄχρι ... καλουμένης con que Plutarco parafrasea ὄρυττέτω μὲν ἐν τῷ αὐτοῦ χωρίῳ μέχρι τῆς κεραμίδος γῆς de Platón, cambiando la preposición μέχρι por ἄχρι y usando el participio ὄρυξαντες en lugar del imperativo; b) en cuanto a τῆς παρθενίου καλουμένης ἄνυδρον εὔρωσι τὴν γῆν de Clemente, quizá el término παρθενίου referido a la tierra arcillosa (que no tiene sentido en este contexto) es una sustitución de κεραμίτιδος de *Vit. aer. al.* 827 (= Pl., *Lg.* 844b, κεραμίδος), errónea adaptación condicionada por el predicativo ἄγονον y un lapsus en el proceso de adaptación del texto plutarqueo ἄγονον εὔρωσι νάματος τὸ χωρίον al que está claro que Clemente debe el giro ἄχρι τῆς... καλουμένης que figura literalmente así en Plutarco; y c) la estructura sintáctica ἐὰν μὴ πρότερον ὄρυξαντες παρ’ αὐτοῖς ... ἄνυδρον εὔρωσι τὴν γῆν tiene similitudes con ὅν

μὴ παρ' αὐτοῖς ὄρυξαντες ἄχρι τῆς κεραμίτιδος καλουμένης γῆς ἄγονον εὑρώσι νάματος τὸ χωρίον de Plutarco, respecto del cual los únicos cambios (poco significativos) son: la forma de la condicional ἔάν en lugar de ἄν, el pleonasmo πρότερον ὄρυξαντες (ya el aoristo indica la anterioridad por lo que πρότερον es innecesario) que omite Plutarco y, consiguientemente, la posición de παρ' αὐτοῖς después y no antes del participio, así como, al final, la simplificación ἄνυδρον... τὴν γῆν en lugar de ἄγονον... νάματος τὸ χωρίον de Plutarco, de mayor resonancia platónica por los sustantivos νάματος (Pl., Lg. 844a, ἐκ τῶν κοινῶν ναμάτων) y χωρίον (Pl., Lg. 844b ἐν τῷ αὐτοῦ χωρίῳ).

3) Y llegamos ahora a la relación con el pasaje de la *Vida de Solón*. Primero, el giro λαμβάνειν παρά + genitivo de Clemente (λαμβάνειν ὕδωρ παρ' ἑτέρων) responde a λαμβάνειν παρὰ τοῦ γείτονος de la *Vida* que debe quizá el sustantivo γείτονος al texto platónico, ya sea directamente (παρὰ τῶν γείτονῶν ὕδρυέσθω) o mediante el pasaje (anterior) del *De vitando aere alieno* (μεταλαμβάνειν ὕδατος ἀλλοτρίου τοὺς γείτονας) que puede haber influido a su vez en Clemente tanto para mantener el sustantivo ὕδατος (ὕδωρ en Plutarco) como para escribir ἑτέρων, variante léxica de ἀλλοτρίου. Segundo, aunque las relaciones sintácticas son distintas en la *Vida*, pues la condicional tiene su apódosis después y está reforzada por el adverbio τότε y no antes (como en

Clemente y *De vitando aere alieno*), el texto del alejandrino comparte con el del *Solón* la conjunción ἔάν en vez de ἄν y la posición de παρ' αὐτοῖς después del participio. Pero, en tercer lugar y definitivo, si bien de las dos argumentaciones anteriores solo la primera condiciona con claridad la redacción de la ley en los *Stromateis* a partir de la *Vida*, la conclusión moral de la ley en Clemente, ἀπορίᾳ γὰρ ἐπαρκεῖν [οὐ] δίκαιον, ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν, confirma que el cristiano cita de memoria y con bastante exactitud en este caso el texto plutarqueo de la *Vida*: ἀπορίᾳ γὰρ φέτο δεῖν βοηθεῖν, οὐκ ἀργίαν ἐφοδιάζειν. En efecto, en Platón no hay referencia alguna a esa justificación social y ética de la ley y, aunque en *De vitando aere alieno* sí la leemos y en términos similares al texto de la *Vida* (ἀπορίᾳ γὰρ βοηθεῖν τὸν νόμον) lo que como mucho significa que Plutarco tuvo en cuenta aquél cuando redactó éste, la segunda parte que refleja la intención moral (ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν) solo aparece en el pasaje del *Solón* (οὐκ ἀργίαν ἐφοδιάζειν). Así que, aunque solo sea por este detalle, concluyo que Clemente leyó la biografía del legislador y que la tuvo en su pensamiento al redactar este pasaje, como también tal vez otros de los *Stromateis*. A propósito de esto último, son significativos, en efecto, los versos del poeta ateniense citados en *Strom.* 1.3 (23,1):

παγκάλως ὁ Αθηναῖος ἀποτείνεται
καὶ γράφει Σόλων·
εἰς γὰρ γλῶσσαν ὄρᾶτε καὶ εἰς
ἔπη αἰμύλου ἀνδρός·

νύμῶν δὲ εἰς <μὲν>⁶³ ἔκαστος
ἀλόπεκος ἵχνεσι βαίνει,
σύμπασι<ν> δὲ ύμῖν⁶⁴ χαῦνος
ἔνεστι νόος.

El ateniense Solón lo expone y describe muy bien:

Pues ponéis vuestra mirada en la lengua y palabras de un adulador, y cada uno de vosotros sigue las huellas de un zorro; pero en todos vosotros hay una mente vacía.

Estos versos, en los que el sabio ateniense advierte a sus conciudadanos contra las pretensiones de Pisístrato, no los debe Clemente a su lectura de los poemas de Solón ni a otra fuente, sino al mismo Plutarco que selecciona del poema *Eunomía* (fr. 8D) precisamente esos tres (y en el mismo orden (7 hex.+ 5 hexam.+ 6 pent.) en *Sol.* 30.3, aunque la aplicación y contexto de la cita sean diferentes⁶⁵.

Cambiando de época, pero no de lugar, otro texto en el que una biografía plutarquea inspira un pasaje de Clemente es el que nos informa sobre los honores divinos por parte de los atenienses a Demetrio con el epíteto Cataibates⁶⁶, para conmemorar el momento en que el hijo de Antígono descendió del caballo a su entrada en Atenas. La noticia, que asocio a la que da Plutarco en *Demetr.* 42.10⁶⁷, se lee en *Protr.* 4 (54,6):

αὐθίς δὲ τὸν Δημήτριον θεὸν καὶ αὐτὸν ἀναγορέύοντες. Καὶ ἐνθα μὲν ἀπέβη τοῦ ἵππου Αθήνας εἰσιών, Καταιβάτου ιερὸν ἐστὶ Δημητρίου, βωμοὶ δὲ πανταχοῦ.

Y más tarde proclamando como dios a Demetrio. Y allí donde bajó del caballo al entrar en Atenas, hay un templo de Demetrio Cataibates, y altares por todas partes.

⁶³ δ·εῖς μὲν ex *Plutarcho*.

⁶⁴ σύμπασιν δ' ύμῖν ex *Plutarcho*.

⁶⁵ Plutarco los contextualiza en su oposición al decreto de Aristón por el que los atenienses conceden a Pisístrato la guardia personal que le permitiría luego el golpe de estado para convertirse en tirano y Clemente los utiliza para reafirmar las palabras de Cristo en Mt 8,20: “Las zorras tienen madrigueras, pero el hijo del hombre no tiene donde apoyar su cabeza”.

⁶⁶ Para el carácter divino del epíteto y su relación con otros compuestos similares, especialmente ἐμβατήριος aplicado a Zeus, cf. SCOTT 1928: 164-166.

⁶⁷ καὶ τὸν ὅπου πρῶτον ἀπέβη τοῦ ἄρματος καθιερώσαντες καὶ βωμὸν ἐπιθέντες Δημητρίου Καταιβάτου προστηγόρευσαν (y consagrándole el lugar donde por primera vez bajó del carro y erigiendo en su honor un altar lo llamaron de Demetrio Cataibates). Cf. HERRERO DE JÁUREGUI, 2008: 182, que remite también al pasaje de Plutarco, aunque para asociar el epíteto a la relación del personaje con el culto de Dioniso. Aunque él liga lo que sigue (la farsa de identificar a Lamia con Atenea, a propósito de sus excesos sexuales) con el sacrilegio sugerido por Plutarco en *Demetr.* 23.3 y 26.3, excluye cualquier comentario en relación con esto, pues la asociación textual es como mucho lejana y no demostrable.

Clemente, como vemos, reproduce de memoria y sin preocuparse por la literalidad la noticia transmitida por Plutarco respecto de cuyo texto ofrece pequeñas variantes nada significativas y que se explican bien por la modernización temporal del dato o por la adecuación al nuevo contexto y a su intención de los datos del queronense. Así, mientras que éste dice que Demetrio descendió del carro, Clemente actualiza el momento visualizando mentalmente la imagen ecuestre de los generales y emperadores romanos y lo hace descender del caballo y no del carro; además, puesto que su crítica es contra la divinización de los reyes (en este caso de Demetrio), transforma en templo y en altares varios del nuevo dios, Demetrio Cataibates, lo que Plutarco entiende, con los participios καθιερώσαντες καὶ βωμὸν ἐπιθέντες, como dos partes complementarias de una única

consagración (el nombre del lugar y la erección allí de un altar). Evidentemente, lo que hace Clemente es cargar las tintas sobre este aspecto de la divinización cuando utiliza καθιερώσαντες para significar la institución de un templo y cuando pluraliza (βωμοὶ πανταχοῦ), potenciando así el culto divino decretado por los atenienses, el βωμόν que, según el biógrafo, estos le consagraron en aquél lugar⁶⁸. No hay necesidad de especular con una fuente distinta⁶⁹ o compartida separadamente por Plutarco y Clemente, como sugiere Fredricksmyer basándose en el presente⁷⁰ (Καταιβάτου ιερόν ἔστι Δημητρίου) con que el segundo da mayor veracidad a su argumento. Dicho esto, propongo que el pasaje de la *Vida de Demetrio* ha podido inspirar las palabras del *Protréptico* de Clemente.

A mayor abundancia, si en estos dos ejemplos últimos y tal vez también en los pasajes del *Numa* puede caber algún

⁶⁸ FREDRICKSMEYER 1979: 46 apunta la relación entre καθιερώσαντες de Plutarco y ιερόν de Clemente, pero no deja claro si ve en esa relación una sugerencia implícita de la posible dedicación institucional también de un templo como atestigua Clemente, lo que no tiene apoyo en el participio de Plutarco, aunque como defiendo éste haya condicionado la aseveración del alejandrino.

⁶⁹ Según GABRIELSSON 1906: el catálogo de divinizaciones en el que se incluye la de Demetrio vendría de la Παντοδαπή ιστορία de Favorino, lo que no se sostiene (cf. FREDRICKSMEYER 1979: 40).

⁷⁰ FREDRICKSMEYER 1979: 46-47: “This suggests that Clement’s account derives from a contemporary source, and this impression is corroborated by the fact that Clement uses the present tense (clearly not an historical present) in saying that at the spot where Demetrius dismounted (ἀπέβη) on his arrival, Καταιβάτου ιερόν ἔστι Δημητρίου, βωμοὶ δὲ πανταχοῦ. It appears that Clement is reproducing verbatim the account of his source who wrote while the cult still existed, that is, before 289/8 B.C., and who thus was a contemporary and perhaps eyewitness of the events he relates” y nota 31, con respecto a la procedencia también de la anécdota de Plutarco a partir de esa hipotética fuente coetánea de los hechos.

atisbo de duda sobre la dependencia respecto de Plutarco, ya se trate a partir de las *Vidas* o de los *Moralia* o de ambas a la vez, hay otros pasajes que son citas literales extraídas de aquellas y que confirman, por tanto, la lectura. El caso más flagrante es, en este sentido, la inclusión por el autor cristiano en su *Strom.* 6.4 (38) del encuentro entre Alejandro y los gimnosofistas que detalla Plutarco en *Alex.* 64.1-12. El texto de Clemente, cuya dependencia de Plutarco ya subrayó entre otros Doechner⁷¹ y para cuya comparación con varios documentos que transmiten el diálogo remito al reciente trabajo de Djurslev⁷², sólo ofrece en su versión ligerísimas alteraciones en el orden de las palabras, en

el uso del estilo directo o indirecto y de las relaciones gramaticales, en la opción por equivalentes sintácticos distintos, o, excepcionalmente, en la sustitución de unos términos por sinónimos más modernos⁷³ o en la forma de enumerar las intervenciones (que Plutarco altera a partir del séptimo⁷⁴) con respecto al texto de la *Vida de Alejandro*, diferencias que resalto en el apéndice con que concluye este artículo. Que sepamos, solamente Gabrielsson postula innecesariamente una fuente intermedia distinta (¿Favorino?⁷⁵) también para el pasaje en cuestión.

Pero hay otros ejemplos tanto o más claros en los que el alejandrino cita *ad pedem litterae* frases de las *Vidas* y que, por consiguiente, confirman su

⁷¹ DOEHNER 1862: 44-45.

⁷² DJURSLEV 2019: 57-60. Resulta extraño que PELTONEN en su valioso artículo sobre la recepción de Alejandro en los padres de la Iglesia no haga referencia alguna a este pasaje, a propósito de Clemente de Alejandría (2018: 485).

⁷³ Δεινούς de Plutarco por βελτίστους de Clemente, ἐρωτήματα por προβλήματα, ὄρθως por εὐστόχως, φήσας ἀποκτενεῖν por el más dramático ἀνελεῖν ἀπειλήσας, ἐρωτηθείς por ἔξετασθείς, τεθνηκότας por τεθνεῶτας, ποιὸν ἐστὶ ζῆσον por ποιόν ἐστι τῶν ζώων, ἔγνωκεν por ἐγνώσθη (que DOEHNER 1862: 44 considera la forma correcta y propone emendar a Plutarco a partir de Clemente, mientras que SINTENIS 1866: 144 entiende que no y que la lectura del cristiano puede ser modificación del texto en la transmisión (tal vez influida por el texto del Pseudo-Calístenes) por su carácter “gesucht und unnatürlich”, considera genuina la forma de Plutarco), ἀπέστησεν por ἀπέστησαν, ἀπεκρίνατο por ἀπεκρίθη (cf. DOEHNER 1862: 44, nota), βουλόμενος por βουλόμενοι, μεταβαλών οὖν τὸν ἔκτον ἡρώτα por ὁ δὲ ἔκτος ἐρωτηθείς, ὁ πρᾶξαι δυνατὸν ἀνθρώπῳ μὴ ἔστιν por ἡ πρᾶξαι ἀνθρωπὸν μὴ δυνατὸν ἔστιν, εἰ μὴ σὺ ψεύδῃ por ἀληθῆς εἶης γάρ ἦν). (aoristo radical temático) por ἀποκτεῖναι (aoristo sigmático).

⁷⁴ Plutarco: τῶν δὲ λοιπῶν τριῶν ... ὁ μὲν ... ὁ δὲ ... ὁ δὲ τελευταῖος, ... γάρ τὸν δικαστήν ... mientras que Clemente sigue con la secuencia de ordinales: ὁ δὲ ἔβδομος ... ὁ δὲ ὅγδοος ... ὁ δὲ ἕνατος ... τὸν δέκατον ... (δικαστῆς γὰρ ἦν).

⁷⁵ GABRIELSSON 1906: 100, 214 y sobre todo GABRIELSSON 1909. Las limitaciones de su hipótesis han sido señaladas con discusión de ejemplos concretos por STÄHLIN 1908 (GABRIELSSON 1906) y con una argumentación general, pero bien fundamentada, por USSANI 1910 y FERRARI 1911 (GABRIELSSON 1909), entre otros.

lectura. Uno es *Strom.* 1.15 (72,3), texto sugerido por la *Vida de César*:

εἰσὶ δὲ καὶ παρὰ Γερμανοῖς αἱ ιεραὶ καλούμεναι γυναικεῖς, αἱ ποταμῶν δίναις προσβλέπουσαι καὶ ρευμάτων ἐλιγμοῖς καὶ ψόφοις τεκμαίρονται καὶ προθεσπίζουσι τὰ μέλλοντα. αὗται γοῦν οὐκ εἴασαν αὐτοὺς τὴν μάχην θέσθαι πρὸς Καίσαρα πρὶν ἐπιλάμψαι σελήνην, τὴν νέαν.

Están también entre los germanos las mujeres llamadas ‘sagradas’ que, con sólo mirar los torbellinos de los ríos, por los giros y ruidos de sus corrientes determinan y predicen el futuro. Pues bien, estas no los dejaron entablar combate con César antes de que empezara a brillar otra vez la luna nueva.

Plutarco, en efecto, cuenta el mismo suceso durante la segunda campaña de César contra los germanos de Ariovisto (*Caes.* 19.7-9⁷⁶), que inspira el pasaje de Clemente, como ya señaló Doechner⁷⁷. Este, ante la decisión del general romano de atacarlos, se queda impresionado, pues no creía que los romanos se atrevieran a combatir con sus hombres, más numerosos; pero veía a los tuyos

confusos y temerosos, especialmente por las predicciones de las mujeres sagradas. Si comparamos el texto de Clemente con el de Plutarco, el primero reproduce casi exactamente las palabras de segundo, del que se aparta solo en lo que se refiere a la contextualización del pasaje: Clemente se interesa por la existencia de estas profetisas como un ejemplo más de que las personas sabias que practican la filosofía (arrancando de Pitágoras) fueron precedidas por los judíos, mientras que Plutarco centra su atención en un episodio concreto de la biografía del general romano: ensalza la resolución de este ante los grandes peligros, subrayando los efectos de su conducta sobre el enemigo, en este caso el miedo que genera en los germanos, a cuyo incremento contribuyen como una circunstancia adicional las predicciones de aquellas mujeres. A estas diferencias de contexto se suman otras mínimas alteraciones estilísticas, como las siguientes: Clemente, interesado por la actividad oracular de estas sacerdotisas, pone en forma personal el participio τεκμαιρόμεναι de Plutarco reforzando esa actividad con un casi pleonasmo (“determinan y predicen el futuro”) que

⁷⁶ Plu., *Caes.* 8: ἔτι δὲ μᾶλλον αὐτοὺς ἡμβλυνε τὰ μαντεύματα τῶν ιερῶν γυναικῶν, αἱ ποταμῶν δίναις προσβλέπουσαι καὶ ρευμάτων ἐλιγμοῖς καὶ ψόφοις τεκμαιρόμεναι προεθέσπιζον, οὐκ ἐδοσαι μάχην θέσθαι πρὶν ἐπιλάμψαι νέαν σελήνην. (“Todavía más los desanimaban las predicciones de las mujeres sagradas, que con solo mirar los torbellinos de los ríos, predicen el futuro, determinándolo por los giros y ruidos de sus corrientes, no permitiéndoles entablar combate antes de que comenzara a brillar otra vez la luna nueva”).

⁷⁷ DOEHRER 1862: 41-42.

incluye una progresión silábica además ($\tau\epsilon\kappa\mu\alpha\iota\rho\sigma\tau\alpha\iota$ καὶ προθεσπίζουσι = 4+5) tan del gusto, por otra parte, de Plutarco; la última oración, separada de la anterior por la pausa, que la hace independiente, da mayor relevancia al protagonismo de las adivinas ($\alpha\tilde{\nu}\tau\alpha\iota$); el uso en Clemente del aoristo para la prohibición ($\text{o}\bar{\nu}\kappa\ \varepsilon\bar{\iota}\alpha\sigma\alpha\bar{\nu}$) viene motivado por la función narrativa del suceso, frente al presente ($\text{o}\bar{\nu}\kappa\ \dot{\epsilon}\bar{\omega}\sigma\alpha\bar{\nu}$) de Plutarco, que apunta con el valor durativo del tema (leitmotiv de su texto) a la tensión producida entre los germanos por la resolución del protagonista; por último, la preferencia por el orden σελήνην τὴν νέαν en Clemente, en lugar de νέαν σελήνην no parece ser más que una opción estilística; con ello Clemente prioriza la importancia de la luna como parte del saber astronómico de las mujeres, mientras que Plutarco da relevancia a la oscuridad de la noche supuesta por νέαν como contribución adicional al miedo creado entre los enemigos por la decisión de César y por la prohibición de entablar combate inmediatamente. Además, la estructura de la cláusula en Plutarco (νέαν σελήνην es más apropiada para su estilo retórico que prefiere el ditroqueo a cualquier otra secuencia métrica, mientras que Clemente termina con un sp+cr ($\sigma\epsilon\lambda\bar{\jim}\eta\eta\nu^+$ τὴν νέαν quizá porque se inclina más por las cláusulas acabadas en crítico.

Termino con otros dos textos que tienen que ver con una pequeña di-

gresión científica incluida en la *Vida de Emilio*. El primero es *Paed.* 1,6 (41,1):

Τάντη τοίνυν περὶ τὴν ἀποκύνησιν οἰκονομούμενον τῷ βρέφει τὸ γάλα χορηγεῖται, καὶ οἱ μαστοί, οἱ τέως τὸν ἄνδρα περιβλεπόμενοι ὄρθοι, ἥδη κατανεύονται πρὸς τὸ παιδίον, τὴν ύπὸ τῆς φύσεως πεπονημένην εὐληπτὸν παρέχειν διδασκόμενοι τροφὴν εἰς ἀνατροφὴν σωτηρίας· οὐ γὰρ ὡς αἱ πηγαὶ πλήρεις εἰσὶν οἱ μαστοὶ ἐπεισρέοντος ἑτοίμου γάλακτος, ἀλλὰ μεταβάλλοντες τὴν τροφὴν ἐν ἑαυτοῖς ἐργάζονται γάλα καὶ διαπνέονται.

Por esta razón sin duda en el postparto se dispensa la leche administrada al crío y los pechos, que hasta entonces se mostraban rectos al marido, ahora se inclinan hacia el niño, instruidos para facilitar el alimento elaborado por la naturaleza con vistas a una nutrición salvífica; pues no, como las fuentes, están llenos los pechos de leche dispuesta a fluir, sino que, transformando el alimento de su interior, lo airean y fabrican leche.

Aquí Clemente, refiriéndose al principio básico de los cristianos que propone beber la sangre y comer el cuerpo de Cristo, reflexiona apoyándose en la ciencia aristotélica sobre la transformación del alimento esencial para el espíritu, empezando por la nutrición inicial (del niño) con la leche materna, que en realidad es sangre con-

vertida en leche por la presión del aire de las arterias al entrar en los canales del pecho⁷⁸. Así planteado, y teniendo en cuenta las opiniones de filósofos y científicos griegos sobre la transformación de la sangre en pus y leche también mencionadas por Clemente, podríamos pensar que éste sigue exclusivamente a esos autores⁷⁹. Sin embargo, hay una evidencia clara de que su argumentación, aunque solo sea de manera parcial, tiene presente la lectura del *Paulo Emilio* de Plutarco. En efecto, cuando el queronense cuenta que el general romano en su campaña contra Perseo, cerca del monte Olimpo, se sirvió de sus conocimientos de la naturaleza para obtener agua potable, introduce una larga digresión en la que explica cómo conseguir que brote el agua subterránea; y, para explicar el

origen de ese agua, también él recurre a la imagen relacionada con el proceso de transformación del alimento en leche en los senos de las parturientas y cómo fluye ésta para alimentación del niño (*Aem.* 14.5: καθάπερ γὰρ οἱ μαστοὶ τῶν γυναικῶν οὐχ ὥσπερ ἀγγεῖα πλήρεις εἰσὶν ἐπιφρέοντος ἔτοιμου γάλακτος, ἀλλὰ μεταβάλλοντες τὴν τροφὴν ἐν αὐτοῖς ἐργάζονται γάλα καὶ διηθοῦσιν,...⁸⁰). Pues bien, como puede verse comparando esta comparación con el texto Clemente, lo que hace éste es una reproducción casi exacta de la imagen de Plutarco. Las únicas diferencias son: a) el cambio de perspectiva: Plutarco compara el proceso de extracción del agua con el de la leche (καθάπερ γὰρ...), mientras que en Clemente tiene un valor principal la el modo como se produce y extrae

⁷⁸ 1.6 (39.4): Ἐπὰν οὖν κατὰ τὸν τόκον ἀποκοπὴν λάβῃ τὸ ὄγγειον, δι’ οὗ πρὸς τὸ ἔμβρυον τὸ αἷμα ἐφέρετο, μύσις μὲν γίνεται τοῦ πόρου, τὴν δὲ ὄρμὴν ἐπὶ τὸν μαστὸν τὸ αἷμα λαμβάνει καὶ πολλῆς τῆς ἐπιφορᾶς γενομένης διατείνονται καὶ μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς γάλα, ἀναλόγως τῇ ἐπὶ τῆς ἐλκώσεως εἰς πῦον τοῦ αἵματος μεταβολῇ· εἴτε αὖ ἀπὸ τῶν ἐν μαστοῖς παρακειμένων φλεβῶν ἀναστομούμενων κατὰ τὰς διατάσεις τῆς κυήσεως τὸ αἷμα μεταχείται εἰς τὰς φυσικὰς τῶν μαστῶν σήραγγας, τούτῳ δὲ ἀνακιρνάμενον τὸ ἀπὸ τῶν γειτνιωσῶν καταπεμπόμενον ἀρτηρῶν πνεῦμα, μενούσης ἔτι τῆς ὑποκειμένης ἀκεραίου τοῦ αἵματος οὐσίας, ἐκκυμιανόμενον λευκαίνεται καὶ τῇ τοιαύτῃ ἀνακοπῇ κατ’ ἔξαφρισμὸν μεταβάλλεται,... “Pues bien, cuando en los partos se corta el vaso por el que discurreía la sangre hacia el feto, se cierra su curso y la sangre se dirige con fuerza hacia las mamas y como llega en gran cantidad estas se ensanchan y la sangre cambia en leche, de forma parecida a la transformación de la sangre en pus en la herida; y si, por otra parte, desde las venas que hay en las mamas, abiertas por las dilataciones del embarazo la sangre se trasvasa a las cavidades naturales de las mamas, y mezclándose con esta el aire ...” (DOEHNER 1862: 58-59).

⁷⁹ Dejo al margen, puesto que no es objetivo de este trabajo, la relación entre este texto inicial y el pasaje en que Plutarco trata el mismo tema en . Para ello remito a DOEHNER 1862: 43

⁸⁰ “Pues como los senos de las mujeres no están, igual que si fueran recipientes, llenos de leche acumulada que luego fluye, sino que transforman el alimento en ellos y así lo filtran y producen leche,...”

la leche en las parturientas (οὐ γὰρ ... πλήρεις εἰσὶν οἱ μαστοί...); b) ambos recogen una segunda imagen (primera en Clemente) que compara los senos con recipientes (*ἄγγεια*) en Plutarco (οὐχ ὥσπερ ἀγγεῖα...) y con fuentes (*πηγαὶ*) en Clemente (οὐ γὰρ ὡς οἱ πηγαὶ...). El cambio de referente introducido por el alejandrino no contradice la influencia en él del pasaje del *Emilio*. En realidad, Plutarco comienza este episodio de la *Vida de Emilio* hablando de *πηγάς*⁸¹ y Clemente usa el término *ἄγγειον* poco antes de su comparación, para referirse al útero (Ἐπὰν οὖν κατὰ τὸν τόκους ἀποκοπὴν λάβῃ τὸ ἀγγεῖον, δι' οὗ πρὸς τὸ ἔμβρυον τὸ αἷμα ἐφέρετο,...); no es extraño, por tanto, que haya querido evitar la repetición del término y escoger en este caso *πηγαὶ*, más ajustado a la función de las mamas como fuente de alimentación; y c), la última diferencia es el segundo verbo del hístero-próteron con que se cierra la disquisición de uno y la imagen del otro, que es *διαπνέοντιν* en Clemente (más adecuado a su interés científico por la función del aire, *πνεῦμα* en el proceso de transformación de la sangre en leche) y *διηθοῦσιν* en Plutarco (que se ajusta mejor a su doctrina de filtración y purificación del alimento en ese proceso).

En cuanto al segundo pasaje, *Paed.* 3.7 (39,3), que compara con los pozos de agua la necesidad de que los cristianos compartan generosamente sus bienes con los demás como un medio para alcanzar la meta en su viaje a los cielos, recuerda también las reflexiones físicas de Plutarco en el *Paulo Emilio*. El texto dice así:

Καθάπερ γὰρ τῶν φρεάτων ὅσα πέφυκεν βρύειν ἀπαντλούμενα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναπιδύει μέτρον, οὕτως ἡ μετάδοσις, ἀγαθὴ φιλανθρωπίας ὑπάρχουσα πηγὴ, κοινωνοῦσα τοῖς διψῶσι τοῦ ποτοῦ αὔξεται πάλιν καὶ πίμπλαται, ὃν τρόπον ἐπὶ τοὺς θηλαζομένους ἡ καὶ βδαλλομένους μαστοὺς ἐπιρρεῖ εἴωθε τὸ γάλα.

Pues como todos los pozos que de forma natural rebosan, al ser vaciados recuperan su antiguo nivel, así el acto de compartir, que es una buena fuente de caridad, al poner en común con los sedentarios la bebida vuelve a crecer y se llena del mismo modo que la leche suele fluir hacia los pechos con el amamantamiento o cuando se les extrae el líquido.

En efecto, la idea de asimilar las acciones caritativas al funcionamiento natural de los pozos y del amamantamiento le viene sugerido a Clemente aquí (y de aquí quizás también en *Strom.* 1, 1(12,2)⁸²) por el mismo pasaje plutar-

⁸¹ *Aem.* 14.3: Καίτοι τινὲς οὐ φασιν ὑδάτων ἔτοιμων κεκρυμμένων πηγὰς ἐναποκεῖσθαι τοῖς τόποις ἐξ ὧν ρέουσιν,... (“Sin embargo algunos niegan que haya manantiales de aguas acumuladas y ocultas en los lugares de los que fluyen...”).

⁸² τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα διειδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι,... (“los pozos, cuando se les extrae el agua, la hacen brotar más clara...”).

queo (comentado antes) que inspiraba su reflexión sobre la función de las ubres a propósito de la transformación de la sangre de Cristo en leche de salvación. En efecto, en *Aem.* 14.1 Plutarco establecía esa relación entre los pozos de agua subterránea y la transformación en los senos del alimento de la mujer en leche. Pero dicha asociación entre las reflexiones e imágenes de Plutarco y la de Clemente no se limita al tema, sino que se confirma en la elección de determinadas palabras en el nivel léxico. Por supuesto, τῶν φρεατῶν del cristiano tienen su razón de ser en los φρέατα excavados por orden de Paulo Emilio y el término μαστούς de la comparación de aquél es un recuerdo de οἱ μαστοὶ τῶν γυναικῶν con que éste concluye la correspondencia entre la subida del agua subterránea y el flujo de la leche durante el amamantamiento (*Aem.* 14.7: τὰ γοῦν ὄρυττόμενα τῶν χωρίων μᾶλλον ἀναπιδύει καὶ διανάει πρὸς τὴν τοιαύτην ψηλάφησιν, ὥσπερ οἱ μαστοὶ τῶν γυναικῶν πρὸς τὸν θηλασμόν, ἀνυγραίνοντα καὶ μαλάττοντα τὴν ἀναθυμίασιν = “Por eso, la perforación de los lugares hace

que mane y fluya el agua en mayor cantidad ante esa presión, como los senos de las mujeres con la lactancia, al humedecer y convertir en fluido las emanaciones de vapor”). De igual modo el verbo ἀναπιδύει, utilizado sólo en esta ocasión por Clemente (εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναπιδύει μέτρον), viene exigido por la misma forma utilizada por Plutarco en el citado párrafo de cierre de su digresión (μᾶλλον ἀναπιδύει), y por la forma simple (ἐπίδυε) con que se abría todo el capítulo que nos está sirviendo de referencia para los dos pasajes de Clemente⁸³. Además, como dije antes y con esto concluyo, πηγή aquí es el mismo término utilizado por Plutarco (πηγαί) en *Aem.* 14.1, aunque éste lo cambia por ἄγγεια en la comparación con los senos de las mujeres (como ya he comentado), y ἐπὶ τοὺς θηλαζομένους de Clemente me atrevo a sugerir que responde al recuerdo en el pensamiento del cristiano de πρὸς τὸν θηλασμόν de *Aem.* 14.7.

3. Resumen y conclusiones

En suma, durante lo que restaba del siglo segundo tras la muerte de Plutarco, los apologetas cristianos grie-

⁸³ Ἐνοχλουμένων δὲ τῶν ἀνθρώπων μάλιστα περὶ τὴν τοῦ ποτοῦ χρείαν – καὶ γὰρ ὄλιγον καὶ πονηρὸν ἐπίδυε καὶ συνελείβετο παρ’ αὐτὴν τὴν θάλατταν – , ὅρδν ὁ Αἰμίλιος μέγα καὶ κατηρεφές δένδρεσιν ὄρος τὸν Ὄλυμπον ἐπικείμενον, καὶ τεκμαρόμενος τῇ χλωρόττῃ τῆς ὕλης ναμάτων ἔχειν ἀρχὰς διὰ βάθους ὑποφερομένων, ἀναπνοὰς αὐτοῖς [καὶ] φρέατα πολλὰ παρὰ τὴν ὑπώρειαν ὥρυττε (“Pero por lo que más molestos estaban los hombres era por la falta de agua potable –pues brotaba poca y mala y se dispensaba gota a gota en la orilla misma del mar–, así que viendo Emilio que allí había una montaña grande y cubierta de árboles, el Olimpo, y conjeturando por el verdor de su bosque que allí nacían manantiales que corrían por debajo a profundidad, excavó para que salieran [y] muchos pozos en la falda de la montaña”, trad. PÉREZ JIMÉNEZ, Gredos, ligeramente modificada).

gos (a diferencia de los autores de los siglos siguientes) no hacen del nombre de éste (aunque lo hayan leído y asimilado) punta de lanza para sus críticas a los gentiles. Prefieren utilizar, en cambio, como arma con que defender los argumentos paulinos de su doctrina y los dichos y consejos de Cristo o de los personajes bíblicos que distinguen su tradición judeo-cristiana, los nombres de las grandes autoridades del mundo clásico griego. Con ello (tal vez así lo pensaban) se nivelan intelectualmente con sus oponentes, haciendo gala de su formación clásica con referencias nominales a las fuentes poéticas (Homero, Píndaro, los trágicos, los comediógrafos o los líricos), filosóficas (Platón, Aristóteles, Teofrasto, Epicuro, los estoicos, etc.) e historiográficas (Heródoto, Tucídides, Jenofonte, etc.), lo que tal vez pueda explicar la reticencia de estos primeros apologetas a citar a sus coetáneos paganos entre los que sienten como uno más a Plutarco. Sin embargo, aunque el nombre de este permanezca en silencio y él aparentemente en el olvido, está claro que en lo poco que nos ha llegado

de Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía y Taciano y en la abundante obra que afortunadamente podemos leer de Clemente de Alejandría hay pasajes que permiten defender una lectura por parte de estos autores de los *Moralia* y las *Vidas Paralelas* del queronense⁸⁴. Se trata la mayoría de las veces de ecos que resuenan en forma de temas característicos de éste; o de léxico habitual o exclusivo y de estructuras sintácticas y de recursos retóricos; o incluso, lo que confirma definitivamente la lectura (como vemos en Clemente), de frases enteras y pasajes reproducidos al pie de la letra o a veces con pequeños cambios motivados por preferencias estilísticas, modernización de vocabulario o simplemente por tatarse de paráfrasis o porque se producen lapsus de memoria a causa del recuerdo más o menos lejano de las citas. La lectura de Plutarco, al menos en lo que a Clemente se refiere, es indiscutible (ya lo han demostrado otros estudiosos) en lo que se refiere a los *Moralia*⁸⁵, una obra que por su versatilidad y abundancia en argumentos filosóficos, éticos y religiosos brindaba muchas posibilidades para la

⁸⁴ Ello a pesar del escepticismo de algunos autores modernos (especialmente GABRIELSSON 1906 y 1909 o MARROU, HARL & MONDÉSERT 1964: 50, 71-72, que, a propósito del *Pedagogo*, sólo aceptan una lectura directa de Homero, Platón y tal vez Eurípides y Menandro), más justificado quizá en los primeros padres que en Clemente de Alejandría de cuya lectura de Plutarco es difícil dudar (cf. STÄHLIN 1908: 394, en su crítica a GABRIELSSON 1906 y BLÁZQUEZ 1994: 113).

⁸⁵ Véanse las recientes contribuciones de ROIG LANZILLOTTA 2022: 238 y 249-250, a propósito del platonismo (vía Plutarco más que Filón) de Clemente y HUAN 2022, quien complementa las precisiones metodológicas de LA MATINA 1994 a propósito de la influencia de Plutarco en los autores cristianos antiguos en general.

apología cristiana. Menos productiva en este sentido parecían las *Vidas Paralelas* para estos primeros Padres que son filósofos y teólogos más que historiadores (otra cosa será a partir del siglo III). Sin embargo, los ejemplos que he analizado en este artículo demuestran que también su lectura formó parte de la educación, la enseñanza y posiblemente las exhibiciones retóricas de estos primeros cristianos. En sus obras encontramos los ejemplos morales de los héroes plutarqueos y con frecuencia también digresiones de todo tipo a que nos tiene habituados en ellas el queronense. Este ha sido el objetivo, la lectura de las *Vidas Paralelas*, en mi trabajo y mis hipótesis y los datos incuestionables que en muchos casos ofrezco, así lo demuestran.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. Traducción y Ediciones. Salvo indicación expresa, la traducción es propia y las ediciones citadas son las siguientes:

ATENÁGORAS DE ATENAS:

SCHOEDEL, W. R.,

- (ed.), *Athenagoras. Legatio and De Resurrectione*, Oxford: University Press, 1972.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA:

MARCOVICH, M.,

- (ed.), *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1995.
- (ed.), *Clementis Alexandrini Paedagogus*, Leiden-Boston: Brill, 2002.

STÄHLIN, O.,

- (ed.), *Clemens Alexandrinus*, Bd. II, *Stromata Buch I-VI*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.

- (ed.), *Clemens Alexandrinus*, vol. III, *Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae Quis dives salvetur - Fragmente*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.

PLUTARCO:

AMPOLO, C. & MANFREDINI, M.,

- (eds.) *Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1988.

ANGELI BERTINELLI, M.G., MANFREDINI, M., PICCIRILLI, L. & PISANI, G.,

- (eds.) *Plutarco, Le vite di Lisandro e di Silla*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1997.

CARENA, C., MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,

- (eds.), *Plutarco. Le Vite di Temistocle e di Camilo*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1983.

MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,

- (eds.), *Plutarco. La Vita di Solone*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1979.
- *Plutarco. Le Vite di Licurgo e di Numa*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1980.

PATTON, W.R., WEGEHAUPT, I., POHLENZ, M., NACHSTÄDT, W., SIEVEKING, W., TITCHEENER, J., HUBERT, C., WESTMAN, R., HÄSLER, B., DREXLER, H., ZIEGLER, K., & SANDBACH, F.H.,

- (eds.) *Plutarchus. Moralia*, 7 vols., 2^a ed., Leipzig-Stuttgart-München: B.G. Teubner, 1958-2001.

ZIEGLER, K.,

- (ed.), *Plutarchus. Vitae Parallelae*, 3 vols., 2^a ed., Leipzig: B.G. Teubner, 1957-1973.

TACIANO:

TRELENBERG, J.,

- (ed.). *Tatianos. Oratio ad Graecos. Rede an die Grechen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

TEODORETO DE CIRO:

SCHOLTEN, CL.,

- (ed.), *Theodoreto. De Graecarum affectiōnum curatione*, Leiden-Boston: Brill 2015.

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA:

GRANT, R. M.,

- (ed.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolicum*, Oxford: University Press, 1970.

2. Estudios

AVDOKHIN, A.,

- “Plutarch and Early Christian Theologians”, in S. XENOPHONTOS & K- OIKONOMOPOULOU, *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, Brill, 2019: 103-118.

BENEKER, J.,

- “Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature” *Syllecta Classica*, 22 (2011) 95-111.

BETZ, H. D. (ed.),

- *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden: Brill, 1975.
- *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden: Brill, 1978.

BLÁZQUEZ, J. M.,

- “El empleo de la literatura greco-romana en el *Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, *Gerión*, 12 (1994) 113-132.

BOUTON-TOUBOLIC, A.-I.,

- “Présences des *Moralia* de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV^e-V^e siècles”, *Pallas*, 67 (2005) 98-101.

BRENK, F. E.,

- “Delphi”, en L. ROIG LANZILLOTTA (ed.), *Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer*, Leiden: Brill, 2017: 114-120.

DOEHNER, TH.,

- *Quaestionum Plutarchearum particula tertia*, Meissen: C.E. Klinkicht et filius, 1862.

DJURSLEV, CHR.,

- *Alexander the Great in the Early Christian Tradition*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd., 2019.

FERGUSON, J.

- *Clement of Alexandria*, New York: Twain Publisher, 1974.

FREDRICKSMEYER, E. A.,

- “Divine Honors for Philip II”, *TAPhA*, 109 (1979) 39-61.

GABRIELSSON, J.,

- *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*. Erste Teil. Uppsala: Lundström & Leipzig: Harrassowitz, 1906.
- *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*. Zweiter Teil. Zur genaueren Prüfung der Favorinushypothese, Uppsala: Lundström & Leipzig: Harrassowitz, 1909.

HERRERO DE JÁUREGUI, M.,

- *The Protepticus of Clement of Alexandria. A Commentary*. Tesis Doctoral, Università di Bolonia, 2008.

HILLER, E.,

- “Zur Quellenkritik des Clemens Alexandrinus”, *Hermes*, 21 (1886) 127-133.

HIRZEL, R.,

- *Plutarch*, Leipzig: Dieterich'sche Buchhandlung, 1912.

HUIAN, G.,

- “Plutarch's Reception in the Church Fathers”, R. Hirsch-Luipold (ed.), *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts*, Leiden-Boston: Brill, 2022: 212-236.

ISART HERNÁNDEZ, M^a C.,

- “Influencia de Plutarco en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría”, in M. García Valdés, *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994: 487-498.

JAMES, M. R.,

- “Clement of Alexandria and Plutarch”, *CR*, 14 (1900) 23-24.

LA MATINA, M.,

- “Plutarco negli autori cristiani greci”, in I. GALLO (cur.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli, D'Auria Editore, 1998: 81-110.

- LOZZA, G.,
- “Tracce plutarchee in Sinesio”, en CRI-SCUOLO & G. LOZZA, *Sinesio di Cirene nella Cultura Tardoantica*, Milano, 2017: 137-150.
- MARROU, H.-I., HARL, M. & MONDÉSERT, C.,
- (eds.), *Clément d'Alexandrie. Le Péda-gogue*. I-II, Paris, 1960-1965.
- MÉHAT, A.,
- *Étude sur les Stromates de Clement d'Alexandrie*, Niot: Soulisse et Casse-grain, 1966.
- MORLET, S.,
- “Plutarque et l'apologétique chrétienne: la place de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée”, *Pallas*, 67 (2005): 115-138.
 - “Plutarch in Christian Apologetics (Eusebios, Theodoretos, Cyril)”, en S. XENOPHONTOS & K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, Brill, 2019: 119-134.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M^a.,
- “Plutarco transmisor de la polémica antoracular en la patrística griega”, in J. M. CANDAU MORÓN & alii (eds.), *Plutarco transmisor*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011: 369-389.
 - “Plutarco y la crisis oracular del final del mundo antiguo”, en P. GÓMEZ CARDÓ, D. F. LEÃO, M. A. DE OLIVEIRA SILVA (eds.) *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra – São Paulo: Annablume Editora, 2014: 233-249.
- PELTONEN, J.,
- “Church Fathers and the Reception of Alexander the Great”, in D. R. MOORE (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Greek*, Leiden-Boston: Brill, 2018: 477-502.
- FERRARI, G.,
- “Rec. de Gabrielsson 1909”, *Archivio Storico Italiano*, 47 (1911) 172-174.
- RANKIN, D.,
- *Athenagoras Philosopher and Theolo-gian*, Farnham: Ashgate, 2009.
- ROIG LANZILLOTTA, L.,
- “Clement of Alexandria's Reception of Plutarch of Chaeronea and the Bio- and Technomorphic Aspects of Creation,” en R. HIRSCH-LUIPOLD (ed.), *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts*, Leiden-Boston: Brill, 2022: 213-253.
- ROSKAM, G.,
- “Plutarch's Influence on John Chrysostom”, *Byzantion*, 85 (2015) 341-363.
- RUSSELL, D.,
- *Plutarch*, London: Duckworth, 1973: 143-158 (2^a ed. por J. MOSSMANN, Bristol: Bristol Classical Press, 2001).
- SCOTT, K.,
- “The Deification of Demetrios Poliorcetes: Part I”, *AJP*, 49 (1928) 137-166.
- SINTENIS, C.,
- “Plutarch und Clemens von Alexandria”, *Hermes*, 1 (1866) 143-144.
- SQUILACE, G.,
- “Le lettere di Menecrate-Zeus ad Agesilao di Sparta e Filippo II di Macedonia”, *Kokalos*, 46 (2004) 175-191.
 - “Menecrates of Syracuse: Reality and Fiction”, en J. ALTHOFF, S. FÖLLINGER & G. WÖHRLE (eds.), *Antike Naturwissen-schaft und ihre Rezeption*, Trier: Wissen-schaftlicher Verlag Trier, 2015: 79-92.
- STÄHLIN, O.,
- “Rec. de Gabrielsson 1906”, *Berliner philo-logische Wochenschrift*, 13 (1908) 387-399.
- USSANI, V.,
- “Rec. de Gabrielsson 1909”, *RFIC*, 38 (1910) 453-458.
- VAN DEN HOEK, A.,
- “Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Lite-rary Working Methods”, *Vigiliae Chris-tianae*, 50 (1996) 223-243.

VIDIELLA PUÑET, I.,

- “Citas plutarqueas en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea”, en J. A. CLÚA (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre el mito en Plutarco*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2020: 543-552.

WHITTAKER, J.,

- “Plutarch, Platonism and Christianity”, en A.H. ARMSTRONG, H.J. BLUMENTHAL,

R.A. MARKUS (eds), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*. London: Variorum, 1981: 50-63.

ZIEGLER, K.,

- *Plutarco* (trad. Ital. por M.R. ZANCAN RINALDINI del artículo publicado en la *RE XXI.1* (1951) coll. 636-962), Brescia: Paideia, 1965.

APÉNDICE

Alejandro y los Gimnosofistas:

Comparación entre el texto de Plutarco y Clemente de Alejandría

(Los indicadores de orden de las intervenciones de los sabios están en negrita)

Las diferencias formales se muestran con los términos subrayados)

Plut., Alex. 64.1-12: Τῶν δὲ Γυμνοσοφιστῶν τοὺς μάλιστα τὸν Σάββαν ἀναπείσαντας ἀποστῆναι καὶ κακὰ πλεῖστα τοῖς Μακεδόσι παρασχόντας λαβὼν δέκα, δεινοὺς δοκοῦντας εἶναι περὶ τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυλόγους, ἐρωτήματα προύθηκεν αὐτοῖς ἄπορα, φήσας ἀποκτενεῖν τὸν μὴ ὄρθιὸς ἀποκρινάμενον πρᾶτον, εἰτ’ ἐφεξῆς οὕτω τοὺς ἄλλους· ἔνα δὲ τὸν πρεσβύτατον ἐκέλευσεν <ἐπι>κρίνειν. 2 ὁ μὲν οὖν **πρώτος** ἐρωτηθείς, πότερον οἴεται τοὺς ζῶντας εἶναι πλείονας ἢ τοὺς τεθνηκότας, ἔφη τοὺς ζῶντας· οὐκέτι γάρ εἶναι τοὺς τεθνηκότας. 3 ὁ δὲ **δεύτερος**, πότερον τὴν γῆν ἢ τὴν θάλατταν μείζονα τρέφειν θηρία, τὴν γῆν ἐφη· ταύτης γάρ μέρος εἶναι τὴν θάλατταν. 4 ὁ δὲ **τρίτος**, ποιὸν ἐστὶ ζῶν πανουργότατον, δι μέχρι νῦν, εἶτεν, ἄνθρωπος οὐκ ἔγνωκεν. 5 ὁ δὲ **τέταρτος** ἀνακρινόμενος, τίνι λογισμῷ τὸν Σάββαν ἀπέστησεν, ἀπεκρίνατο, καλῶς ζῆν βουλόμενος αὐτὸν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν. 6 ὁ δὲ **πέμπτος** ἐρωτηθείς, πότερον οἴεται τὴν ἡμέραν πρότερον ἢ τὴν νύκτα γεγονέναι, τὴν ἡμέραν, εἶπεν, ἡμέρᾳ μιᾷ· 7 καὶ προσεπεῖπεν οὗτος, θαυμάσαντος τοῦ βασιλέως, διτί τῶν ἀπόρων ἐρωτήσεων ἀνάγκη καὶ τὰς ἀποκρίσεις ἀπόρους εἶναι. 8 μεταβαλὼν οὖν τὸν ἔκτον ἥρωτα, πῶς ἄν τις φιληθείη μάλιστα ἀν κράτιστος ὅν, ἔφη, μὴ φοιβερὸς ἦ. 9 **τῶν δὲ λοιπῶν τριῶν** ὁ μὲν ἐρωτηθείς, πῶς ἄν τις ἔξ ἀνθρώπου γένοιτο

Clem. Alex., Strom. 6.4 (38): Καὶ τὰ μὲν Αἰγυπτίων ὃς ἐν βραχεῖ φάναι τοιαῦτα· Ἰνδῶν δὲ ἡ φιλοσοφία καὶ αὐτῶν διαβεβόηται. 2 Ἀλέξανδρος γοῦν ὁ Μακεδὼν δέκα λαβὼν Ἰνδῶν γυμνοσοφιστὰς τοὺς δοκοῦντας ἀρίστους εἶναι καὶ βραχυλογωτάτους προβλήματα αὐτοῖς προύθηκε, τὸν μὴ ἀποκρινόμενον εὔστοχως ἀνέλειν ἀπειλήσας, ἔνα <δὲ> τὸν πρεσβύτατον αὐτῶν ἐπικρίνειν κελεύσας. 3 ὁ μὲν οὖν **πρῶτος** ἔξετασθείς, πότερον οἴεται τοὺς ζῶντας εἶναι πλείονας ἢ τοὺς τεθνεῶτας, τοὺς ζῶντας ἔφη· οὐ γὰρ εἶναι τοὺς τεθνεῶτας. 4 ὁ δὲ **δεύτερος** δέ, πότερον τὴν γῆν ἢ τὴν θάλασσαν μείζονα θηρία τρέφειν, τὴν γῆν ἔφη· ταύτης γάρ μέρος εἶναι τὴν θάλασσαν. 5 ὁ δὲ **τρίτος**, ποιὸν ἐστὶ τῶν ζώων πανουργότατον, δι μέχρι νῦν οὐκ ἔγνωσθη, εἶτεν, ἄνθρωπος. 6 ὁ δὲ **τέταρτος** ἀνακρινόμενος, τίνι λογισμῷ τὸν Σάββαν ἀπέστησαν ἄρχοντα αὐτῶν ὄντα, ἀπεκρίθη· καλῶς ζῆν βουλόμενοι αὐτὸν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν. 7 ὁ δὲ **πέμπτος** ἐρωτηθείς, πότερον οἴεται τὴν ἡμέραν πρότερον ἢ τὴν νύκτα γεγονέναι, εἶπεν· * ἡμέρᾳ μιᾷ· τῶν γὰρ ἀπόρων ἐρωτήσεων ἀνάγκη καὶ τὰς ἀποκρίσεις ἀπόρους εἶναι. 8 ὁ δὲ **ἔκτος** ἐρωτηθείς, πῶς ἄν τις φιληθείη μάλιστα ἀν κράτιστος ὅν, ἔφη, μὴ φοιβερὸς ἦ. 9 ὁ δὲ **ἕβδομος** ἐρωτηθείς, πῶς ἄν τις ἔξ ἀνθρώπων

θεός, εἴ τι πράξειεν, εἶπεν, ὃ πρᾶξαι δυνατὸν ἀνθρώπῳ μὴ ἔστιν 10 οὐδὲ περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, πότερον ισχυρότερον, ἀπεκρίνατο τὴν ζωήν, τοσαῦτα κακὰ φέρουσαν. 11 οὐδὲ τελευταῖος, μέχρι τίνος <ἄν> ἀνθρωπον καλῶς ἔχοι ζῆν, μέχρι οὗ μὴ νομίζει τὸ τεθνάναι τοῦ ζῆν ἄμεινον. 12 οὕτω δὴ τραπόμενος πρὸς τὸν δικαστήν, ἐκέλευσεν ἀποφαίνεσθαι. τοῦ δ' ἔτερον ἔτερου χειρὸν εἰρηκέναι φήσαντος, “οὐκοῦν” ἔφη “καὶ σὺ πρῶτος ἀποθανῇ τοιαῦτα κρίνων.” “οὐκ ἄν γ” εἶπεν “ὦ βασιλεῦ, εἰ μὴ σὺ ψεύδῃ, φήσας πρῶτον ἀποκτεῖν τὸν <πρῶτον>* ἀποκρινάμενον κάκιστα.

* πρῶτον addidi ex Clemente Alexandrino

γένοιτο θεός, εἰ πράξειεν, εἶπεν, ὃ πρᾶξαι ἀνθρωπὸν μὴ δυνατόν ἔστιν. 10 οὐδὲ ὅγοος ἐρωτηθείς, τί ισχυρότερον, ζωὴ ή θάνατος, ζωή, ἔφη, τοσαῦτα κακὰ φέρουσα. 11 οὐδὲ ἔνατος ἔξετασθείς, μέχρι τίνος ἀνθρώπῳ καλῶς ἔχει ζῆν, μέχρι οὗ, ἔφη, μὴ νομίζῃ τὸ τεθνάναι τοῦ ζῆν ἄμεινον. 12 κελεύσαντος δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ τὸν δέκατον εἰπεῖν τι (δικαστῆς γάρ ἦν), ἔτερος, ἔφη, ἔτέρου χειρὸν εἶπεν. τοῦ δὲ Ἀλεξάνδρου φήσαντος οὐκοῦν καὶ σὺ πρῶτος ἀποθανῇ τοιαῦτα κρίνων; καὶ πᾶς <ἄν>, εἶπεν, βασιλεῦ, ἀληθὴς εἶης, φήσας πρῶτον ἀποκτεῖν τὸν πρῶτον** ἀποκρινάμενον κάκιστα;

* <τὴν ήμέραν> ante ήμέρα μιᾷ add. Doechner ex Plu.; <ἢ νῦν> add. Stählin ex D.L. I36

** πρῶτον secl, Stählin

«De los gimnosofistas, a los que sobre todo convencieron a Sabbas de que se rebelara y causaron más perjuicios a los macedonios, cogiendo diez que al parecer eran hábiles en sus respuestas y brevilocuentes, les planteó cuestiones irresolubles, bajo amenaza de dar muerte al que no respondiera correctamente primero, y luego a continuación de igual modo a los demás. Y a uno, el más anciano, le ordenó actuar de juez. 2. Pues bien, el primero a la pregunta de si acaso creía que eran más los vivos o los muertos, dijo que los vivos; pues los muertos [ya] no existen. 3. El segundo, a si acaso la tierra o el mar cría más animales, respondió que la tierra; pues el mar es parte de esta. 4. El tercero, a cuál de los animales es más malvado, respondió que el que hasta ahora no ha conocido el hombre. 5. El cuarto, al ser preguntado con qué idea instó a rebelarse a Sabas, respondió: “con la intención de que viviera con honor o muriera con honor”. 6. El quinto, ante la pregunta de si creía que ha nacido antes el día o la noche, dijo que el día en un solo día. 7. Y, ante el asombro del rey, añadió este: “Ante las preguntas irresolubles también las respuestas han de ser irresolubles”. 8. Cambió entonces al sexto y le preguntó cómo alguien hacerse querer muchísimo; “si siendo muy poderoso”, afirmó, “no infunde

«Los asuntos de los egipcios, resumiendo, fueron esos; en cuanto a los indios, su filosofía también es famosa. 2 En efecto, Alejandro de Macedonia cogió entre los indios diez gimnosofistas, los que parecía ser mejores y más brevilocuentes y les planteó cuestiones irresolubles, con la amenaza de matar al que no contestara sinceramente; y ordenó a uno de ellos, el más anciano, actuar de juez. 3 Pues bien, el primero a la cuestión de si creía que eran más los vivos o los muertos, dijo que los vivos; pues los muertos no existen. 4 El segundo, a si acaso la tierra o el mar cría más animales, respondió que la tierra; pues el mar es parte de esta. 5 El tercero, (a la de) qué animal es más malvado, respondió que el que hasta ahora no se conoce, el hombre”. 6 El cuarto al ser preguntado con qué idea instaron a rebelarse a Sabas, que era su jefe, respondió: “con la intención de que viviera con honor o muriera con honor”. 7 El quinto, ante la pregunta de si creía que ha nacido antes el día o la noche, dijo: “en un solo día; pues ante las preguntas irresolubles, también las respuestas han de ser irresolubles”. 8 El sexto, al ser preguntado cómo alguien puede hacerse querer muchísimo, “si, siendo muy poderoso”, dijo, “no infunde miedo”. 9 El

miedo”. 9 De los tres restantes, uno, al ser preguntado cómo alguien de hombre puede convertirse en dios, “si logra hacer”, respondió “lo que un hombre no es capaz de hacer”. 10 Otro, sobre la vida y la muerte, cuál es más fuerte, respondió que la vida, por soportar tantos males. 11 El último, hasta qué punto puede ser bueno que un hombre viva, “mientras no crea que estar muerto es mejor que vivir”. 12 Así ya, volviéndose hacia el juez, le ordenó exponer su opinión. Y cuando este dijo que cada uno había contestado peor que el anterior, sentenció: “Entonces sin duda también tú debes ser el primero en morir, si ese es tu veredicto”. “No por cierto”, dijo, “oh rey, si es que tú no estabas mintiendo cuando dijiste que matarías primero al [primero] que hubiera respondido peor.”»

séptimo al ser preguntado cómo alguien de entre los hombres puede convertirse en dios, dijo: “si logra hacer”, respondió, “lo que un hombre no es capaz de hacer”. 10 El octavo, ante la pregunta de qué es más fuerte. la vida o la muerte, “la vida”, dijo, “por soportar tantos males”. 11 El noveno, ante la cuestión de hasta qué punto es bueno para un hombre vivir, “mientras”, dijo, “no crea que estar muerto es mejor que vivir”. 12 Y cuando Alejandro ordenó también al décimo decir algo (pues era el juez), “cada uno”, dijo, “respondió pero que el anterior”. Y al decirle Alejandro “¿No es cierto entonces que también tú debes ser el primero en morir, si ese es tu veredicto?”, “¿Y cómo”, dijo “rey, serías sincero, cuando dijiste de matar primero [al primero] que hubiera respondido peor?”».

Received: 5th June 2023

Accepted: 4th November 2023

La Nemesi sopra Gaio Mario (Plu., Mar. 10.2, 23.1, 26.5)

[*Nemesis on Gaius Marius (Plu., Mar. 10.2; 23.1; 26.5)*]
di

Alessandro Rossini
Università degli Studi di Verona
alessandro.rossini@univr.it

Riassunto

Questo contributo si propone di esaminare la funzione e il contenuto di tre interventi diretti della Nemesi – sempre a detrimento della sfrenata ambizione di Gaio Mario – nella biografia plutarchea del politico romano. Il motivo del castigo ‘sovran-naturale’ di Mario è indagato in chiave storica e, in ultima istanza, metastorica. Le *Memorie* di Silla occupano qui un posto centrale quale conscia rielaborazione degli eventi, esempio di storiografia originale e fonte esplicita, pur senza perdere di vista l’autonomia di pensiero di Plutarco circa il problema etico in campo storico.

Parole chiave: Mario, Silla, Nemesi, Commentarii, Metastoria, Aristotele, Metello, Catulo, Campi Raudii.

Abstract

The purpose of this essay is to assess the function and content of three occurrences of Nemesis intervening *in rebus* – always to the detriment of Gaius Marius’ unrestrained ambition – in Plutarch’s biography of this statesman. The motif of Marius’ ‘supernatural’ chastisement is examined from a historical and ultimately meta-historical perspective. Great attention is therefore devoted to Sulla’s *Memoirs* as a conscious and elaborate recollection of events, a piece of original history, and an explicit source, without losing sight of Plutarch’s own autonomy of thought when it comes to ethics in history.

Key-words: Marius, Silla, Nemesis, Commentarii, Metahistory, Aristotle, Metellus, Catulus, Campi Raudii.

1 . Introduzione

“Sichome una giornata bene spesa dallieto dormire”, appunto Leonardo¹, con una riflessione che non sarebbe dispiaciuta al Plutarco etico raramente astratto dal mondo della vita, “così una vita bene usata d(à) lieto morire”.

Effettivamente, lo spoglio delle morti che segnano l’epilogo dei vari percorsi etici, prima ancora che politici e culturali², delle *Vite parallele* consente di precisare la prospettiva del “*maître à penser* di Cheronea” su questa intuizione. Morti ancorate a una narrazione e, talvolta, a un tessuto dialettico denso di rimandi non solo emozionali. Basti accennare qui ai termini con cui il tema della fine si affaccia, nei *Moralia*

p.es. perfino nel momento conviviale, veicolando un senso di impermanenza e imprevedibilità, come ha notato Jaźdżewska³. Ciò può contribuire alla riflessione sulla densità semantica della Nemesi⁴ quale doveva trovarsi nella tradizione originaria di specifici passi della *Vita* di Gaio Mario; più precisamente, può contribuire alla riflessione su una ‘forza’ (ἡ ἐῶσα) – come la chiama Plutarco in 23.1 – che in tre casi interviene come potere metastorico⁵ volto a non mantenere i grandi successi né incontaminati né puri (μηθὲν (...) τῶν μεγάλων εὐτυχημάτων ἄκρατον εἰς ἡδονὴν καὶ καθαρόν).

Si tratta di un motivo antico. Per citare due esempi fra molti, si ricordino il Cresso erodoteo, colpito dalla vendetta divina

¹ Milano, Biblioteca Trivulziana, Cod.Triv. 2162, fol. 27r. (32).

² MUCCIOLI 2012: 30. Cf. FRAZIER 1996.

³ JAŹDŻEWSKA 2013: 310.

⁴ Tale ‘indignazione’ con accezione distributiva (νέμω) è personificata (già in Hes., *Op.* 200 agisce accanto all’Αἰδώς) come punitrice di chi, dando prova di ὕβρις, turba colpevolmente gli equilibri sanciti dal κόσμος quale dato di fatto. Cf. STAFFORD 2005: 195-212.

⁵ Le riflessioni di WHITE (2014²) sulle *poetics of history* hanno reso ormai familiare lo studio della dimensione retorica, estetica, morale dell’opera storiografica nei suoi elementi impliciti e ‘precritici’: “(histories) contain a deep structural content which is generally poetic, and specifically linguistic, (...) which serves as the precritically accepted paradigm of what *historical explanation* should be” (p. xxix). White riteneva ‘poetica’ la scrittura della storia nel senso che la materia vi sarebbe circoscritta entro forme definibili linguisticamente, una volta contestualizzati luoghi, eventi, personaggi entro una trama (*emplotted*) che esprimerebbe analiticamente i modi della storiografia in forme letterarie; mediante queste, l’autore formalizzerebbe idee, giudizi, letture di causa-effetto etc. Cf. MUCCIOLI 2012: 20 circa Plutarco: “Una visione lucida degli eventi del passato e dei meccanismi di causalità che li governano è inevitabilmente influenzata dal momento storico (...) e da come viene interpretato o rivisitato il passato (...) attraverso non sempre perspicui processi di selezione delle fonti e dei protagonisti, ‘revisionismi critici’ nonché l’elaborazione o la rielaborazione di alcuni concetti topici”.

per essersi creduto il più felice degli uomini, e la caduta della casa di Cassandro, interpretata in antico come un contrappasso tanto solerte da attraversare tempi e generazioni⁶: cioè ben oltre i limiti di una singola vita.

I passi di seguito esaminati punteggiano, invece, la biografia del Mario plutarcheo in modo non solo diacronico, ma anche sostanziale. Sulla base di questi motivi storiografici, la presente riflessione si rivolgerà a tale ‘forza’, nonché all’impermanenza, all’imprevedibilità, alla smania di controllo che, secondo Posidonio, avrebbe portato al parossismo Mario morente nell’86 a.C.⁷; si rivolgerà altresì alle *Memorie* che L. Cornelio Silla completò in punto di morte, nel 78, rielaborando i motivi sopra elencati secondo una precisa connotazione e fornendo a Plutarco una fonte di prima importanza. Lo scopo del presente scritto sarà, dunque, di indagare la funzione e il contenuto di tre occorrenze della Nemesi rappresentata, nei passi della biografia plutarchea di Mario presi in esame, co-

me puntuale contrappasso degli aspetti deteriori del carattere del protagonista.

2. Una forma intensiva della φιλοτιμία

È utile prendere le mosse da quanto rilevato in una recente introduzione alla *Vita di Mario* a proposito dell’eccessiva ambizione del protagonista plutarcheo come “motivo centrale, esplicito o sottinteso, attorno al quale si snoderà l’intero itinerario biografico (...) sino al delirio finale, quando, in punto di morte, vaneggerà di condurre la guerra contro Mitridate, inseguendo i fantasmi del suo indomabile amore per il comando”⁸. D’altronde questa è proprio l’esplicita premessa del biografo:

se (...) qualcuno avesse convinto Mario a sacrificare alle Muse greche e alle Grazie, egli non avrebbe chiuso nella maniera più indegna le sue splendide imprese belliche e politiche, né sarebbe colato a picco nella vecchiaia più crudele e dura per mancanza di autocontrollo, un arrivismo fuori dal tempo e insaziabile avidità⁹.

⁶ Hdt., I 34.1 (Creso); Iust., XVI 1.15-17 e Paus., IX 7.4 (Cassandro).

⁷ Plu., *Mar.* 45.7, 10-12; VALGIGLIO 1956: xii-xiii, 212-214; SCARDIGLI 1977: 249-251; BRENK 1977: 148, 193; MARASCO 1994: 419-421; DUFF 2002²: 120-121, 126; FRAZIER 2014: 493 e SCARDIGLI 2017: 637-639 nn. Per il *topos* della pazzia come contrappasso finale, si pensi p.es. alla tradizione di Antioco IV morto “impazzito (...) in seguito ad alcune manifestazioni dell’ira divina” (Plb., XXXI 9.4 e Diod., XXXI 18a). Nelle altre fonti: Cic., *Nat. deor.* 3.81; Diod., XXXVII 29 e *Vir. ill.* LXVII 6; cf. la versione di Gaio Pisone in Plu., *Mar.* 45.8-9. Tutte le date sono a.C.

⁸ GIUA 2017: 357; cf. p. 379. Cf. già VALGIGLIO 1956: 214. Per un quadro complessivo, cf. McDONNELL 2000: 265-292 e SANTANGELO 2021.

⁹ Plu., *Mar.* 2.2-4. Cf. MUCCIOLI 2012: 110 e ASSENMAKER 2014: 107. Cf. Diod., XXXVII 29. Pure il vilipendio della sua tomba (Cic., *Leg.* 2.56 e Val. Max., IX 2.1) dovette

Tale indirizzo in una delle biografie in cui più traspare l'antipatia di Plutarco¹⁰ spicca sin dall'episodio, solo apparentemente informale e secondario, del pranzo sotto le mura di Numanzia, durante il medesimo assedio del 134-133 in cui vennero a trovarsi storiografi come Polibio e Sempronio Asellione. Esplicitamente interrogato in merito, Scipione Emiliano afferma davanti a tutti che Mario, non ancora venticinquenne, sdraiato accanto a lui, raccoglierà il suo testimone come ἡγεμών e προστάτης delle vicende romane¹¹. Il riconoscimento premonitore da parte di un grand'uomo di un giovane destinato a far parlare di sé si configura come un aneddoto topico e *post eventum*¹². Il Mario plutarcheo accoglie tali parole, in grado di eccitare le sue aspirazioni politiche, come un presagio¹³. Questa potrebbe sembrare una tradizione debitrice di un'idea della sto-

ria emblematicamente¹⁴ scandita secondo protagonisti – da Scipione a Mario –, ma è difficile dire se prossima agli eventi e partigiana oppure più ‘schematica’ e distaccata. Nel primo caso, il fatto che Plutarco si concentri sulla lettura datane da Mario e la fissi come profezia destinata ad autoavverarsi lega l'episodio alla ricerca delle cause e dei principi di un'ambizione ormai proverbiale. Allo stesso modo, prima di imbarcarsi a Utica per l'Italia e accedere al consolato del 107, Mario apprende da un aruspice che la divinità gli annuncia “successi di incredibile portata, superiori a ogni aspettativa”¹⁵.

Quale si riflette nell'architettura narrativa di Plutarco¹⁶, l'immagine parallela di Pirro e Mario restituiscce i connotati di due caratteri consumati dall'insoddisfazione per il desiderio egocentrico di affermarsi¹⁷. È la rappresentazione di una for-

apparire in linea con questo triste paradigma (cf. THEIN 2021). Cf. il giudizio più sfumato sull'incultura di Arato in *Arat.* 10.5.

¹⁰ Cf. SCARDIGLI 1977 e MUCCIOLI 1994: 193.

¹¹ Plu. *Mar.* 3.4-5. Silla è invece accostato all'Africano in Val. Max. IX 2.1.

¹² Così SCARDIGLI 2017: 456 n. 47. Cf. STADTER 2019: 116. Cf. la predizione di Silla su Cesare in Suet., *Iul.* 1.3.

¹³ Plu., *Mar.* 4.1. Sulla fede di Mario nella propria fortuna, cf. VALGIGLIO 1956: xii e BRENK 1977: 181, 192-193. Cf. MEYER 2002.

¹⁴ Cf. MUCCIOLI 2012: 17, 256-257.

¹⁵ Plu., *Mar.* 8.8. Tutti i passi: trad. GHILLI in SCARDIGLI 2017. Cf. il parallelo in Sall., *Iug.* 63.1; ASSENMAKER 2014: 43 n. 52 e STADTER 2019: 116.

¹⁶ Cf. FRAZIER 1987. La coppia Pirro-Mario è priva di σύγκρισις (cf. DUFF 2002²: 126-130 e GIUA 2017: 371 n. 47). Sulle fonti del *Mario*, cf. VALGIGLIO 1956: v-x; MARASCO 1994: 409-425 e GIUA 2017: 367-371.

¹⁷ Per un confronto delle *Vite* di Pirro e Mario, cf. DUFF 2002²: 101-130. Il motivo dell'ambizione in Alessandro-Cesare e Pirro-Mario: BUSZARD 2008. In generale, cf. FRAZIER 1988 e FRAZIER 2014.

ma intensiva della φιλοτιμία¹⁸ quale paradigma (forse di marca filosofica) radicato nell’atmosfera di un generale declino dell’arte del governare¹⁹, causato, fra l’altro, da un sempre più evidente ‘individualismo’. Una tesi della σύγκρισις di Lisandro e Silla è che sia lo Spartano che il Romano avrebbero trovato in sé stessi il principio della loro grandezza; in seguito Plutarco allega e commenta un esametro adespota: “Ma nella discordia anche il peggiore riceve onori, come nella Roma di allora, dove, poiché il popolo era corrotto e avevano un governo malato, si ergevano despoti da una parte e dall’altra”²⁰. Considerazioni come questa segnalano l’autonomia di pensiero di Plutarco quale indagatore di motivi etici nel fatto storico, ma anche lettore e interprete delle fonti.

3. L’emplacement di Silla

Benché le tradizioni messe a confronto nella seconda parte della presente riflessione rimontino a una rivalità quasi proverbiale²¹, la Nemesi nel titolo non si identifica *tout court* con Silla nella diffusa accezione di “arcinemico” di Mario²²: è piuttosto connessa al nobile romano in quanto autore, quale antitesi della sua ben nota *Felicitas*/Εὐτυχία²³. Il motivo letterario dell’appello a una vendetta divina che, in tre diversi momenti della *Vita mariana*, non mantiene i successi del vanaglorioso Mario né puri né incontaminati merita di essere apprezzato in modo più criticamente avvertito proprio considerando Silla come fondamentale fonte latina²⁴ di un biografo attento non solo a rappresentare le gesta dei suoi protagonisti, ma anche a carpirne i pensieri. È necessario, quindi, prendere in considerazione la lunga autobiografia²⁵

¹⁸ *Mar.* 10.9, 34.6. Cf. 2.4, 45.11 (φιλαρχία) e *Sull.* 7.2 (δόξημανία).

¹⁹ Cf. BUSZARD 2004; BUSZARD 2005; SANTANGELO 2007; MUCCIOLI 2012: 244 e GIUA 2017: 375.

²⁰ Plu., *Comp. Lys.* et *Sull.* 1.3. Tutti i passi: trad. GHILLI in CANFORA ET AL. 2001. Cf. *Sull.* 1.5 e *Comp. Cim.* et *Luc.* 1.1. Il verso è pure in *Nic.* 11.3; *Alex.* 53.5 e, variato, *De frat. amor.* 2.479a. Cf. CARRARA 2004: 277. Per il confronto Lisandro-Silla, cf. CANDAU MORÓN 2000; DUFF 2002²: 161-204 e CARRARA 2004: 270-280.

²¹ Plu., *Mar.* 10.7: la cattura di Giugurta è “il primo seme” della “famosa, incurabile e perniciosa rivalità” fra Silla e Mario, “alla quale poco mancò per distruggere Roma”. Cf. Plu., *Prae. ger. reip.* 12.806d.

²² Rimando alla bibl. in SANTANGELO 2020.

²³ Cf. ERICSSON 1943; BALDSON 1951; CARCOPINO 1979: 89-92; HINARD 1990: 217-218; RAMAGE 1991: 95-102; BEHR 1993: 144-170; CASTAGNETTI 1996; KEAVENY 2005²: 33-34, 40, 71-2, 135, 169, 171, 179-81; THEIN 2009: 87-109; CARILLO 2012 e ASSENMAKER 2014: 44-45, 143, 153, 281-285, 287.

²⁴ Cf. BRENK 1977: 210, 220-221 n. 6, 230, 234.

²⁵ PETER 1914²: 195-204 e CHASSIGNET 2004: 172-184. Cf. CARCOPINO 1979: 154-167; CALABI 1950: 1950; VALGIGLIO 1975; PASCUCCI 1975; HINARD 1990: 240; RAMAGE 1991: 95-102; LEWIS 1991; BRENNAN 1992: 106-111; BEHR 1993: 9-113; SUERBAUM 2002: 453-

che Silla continuò a dettare – pare – fino a quarantotto ore prima di morire e che riuscì a concludere in ventidue libri. Se ne conservano una ventina di frammenti, di cui ben sette toccanti temi meravigliosi o ‘sovannaturali’²⁶. Come Stadter ha chiarito di recente, Plutarco doveva conoscere la lingua a cui il colto ex-dittatore aveva affidato la sua *recollection* politica assai meglio di quanto si tenda a credere²⁷.

In questo scorciò della storia repubblicana non mancavano esempi di politici storici e apologeti di sé stessi: si pensi a M. Emilio Scauro, P. Rutilio Rufo e Q. Lutazio Catulo²⁸. Del resto è evidente quanto Silla tenesse alla propria versione scritta degli eventi, dacché attese alla composizione delle *Memorie* fino al limite costituito dalla malattia finale – serena o terribile, cioè moralmente connotata, a seconda delle tradizioni²⁹ – presso Puteoli. In se-

456; RUSSO 2002; SCHOLZ 2003; CHASSINET 2003: 75-77; KEAVENEY 2005²: 168-169, 173-174, 180-181, 183; CHASSINET 2004: xcix-civ; SMITH 2009; TATUM 2011: 163-174; ASSENMAKER 2013; ASSENMAKER 2014: 44-45 e VERVAET 2018: 69.

²⁶ Cf. SCARDIGLI 1977: 200; BRENNAN 1992: 108; SCHOLZ 2003: 182 e ASSENMAKER 2014: 44-45; WISEMAN 2009. La tradizione (*Sull.* 27.3-4) della cattura del satiro da parte degli uomini di Silla e della sua fallita consultazione, se pur slegata dall'autobiografia (vd. *infra*), è solo un episodio di tutto un indirizzo meraviglioso derivante, forse, dalle interpretazioni dello stesso *Felix*. Cf. *Sull.* 6.11-12; VALGIGLIO 1954: 125-126 e BRENK 1977: 193-194.

²⁷ STADTER 2014.

²⁸ Cf. PETER 1914²: ccxlvii-cclxix, 185-194; LEWIS 1991: 512; SCHOLZ 2003: 175-176 e TATUM 2011. Scauro, Rutilio e Catulo furono consoli nel 115, 105 e 102 (PETER 1914²: ccxlvii-cclxix, 185-194) – gli ultimi due attivamente coinvolti nelle vicende di Mario. Su Scauro, *princeps Senatus* dal 115 all’88, cf. SMITH 2009: 72-73. Uomo vicino ai Metelli, Rutilio è il legato di Metello che consegna l’esercito a Mario in Africa nel 107 (*Sall.*, *Iug.* 86.5 e *Plu.*, *Mar.* 10.1), quando i rapporti personali erano già tesi (cf. Diod., XXXIV-XXXV 38); in *Mar.* 28.8 è detto attendibile e ostile a Mario (cf. *Prae. ger. reip.* 12.806d), che forse ebbe un ruolo nell’esilio a Lesbo e Smirne (C.D., XXVIII 97.1-3) da cui attese a un *De vita sua* in latino e a una storia dei suoi tempi in greco. Cf. SMITH 2009: 73-74 e MANZO 2016. Forse Plutarco lesse Rutilio (cf. SCARDIGLI 1977: 201-207, 222-226), ma non l’autoapologetico e antimariano *De consulatu et rebus gestis suis* di Catulo (cf. *Mar.* 26.10 e 27.6). MARASCO (1994: 412-413) ha ascritto alla sua influenza mediata da Posidonio i passi filometellici (*Mar.* 8, 10.1, 29, 45.5-6). Storiograficamente, la voce di Rutilio non rischia certo di confondersi con quella di Catulo e Silla. Cf. anche MOMIGLIANO 1993²: 93 (su Catulo) e BEHR 1993: 29-30 n. 137 (sulla consultazione della sua opera). La critica di MUCCIOLI (2012: 13) al “fantasma delle fonti intermedie” è piuttosto diretta contro l’appello a biografie ellenistiche di cui non si ha traccia.

²⁹ La versione terribile (*Sull.* 36.3-4; Val. Max., IX 3.8; Plin., *Nat.* 7.138 e Paus., IX 33.6) ha tratti in comune con il canone, pur differente, delle morti dei persecutori (Antioco IV, Erode il Grande, Erode Agrippa I, Galerio), ma Plutarco cita gli esempi di Acasto, Alcmane, Ferecide (cf. Ael., *VH* 4.28, 5.2), Callistene etc. (*Sull.* 36.5-6). Il racconto in

guito dedicò e raccomandò tale scritto alle cure di Lucullo, in segno di affetto e di stima letteraria, perché ne ricavasse delle *Storie* in grande stile, secondo Plutarco³⁰, o forse solo come ispirazione, secondo alcuni moderni³¹. Comunque, vi è ogni motivo per credere che Silla non lasciasse dietro di sé un brutto *collage* di documenti di cancelleria e appunti personali³²: non solo il tono dei frammenti non si attaglia a un formato simile, ma Svetonio ricorda pure l'intervento postumo di Cornelio Epicado, libero del defunto autore³³. Qui se ne sostiene lo statuto di testo elaborato e consapevole, originatosi in un'atmosfera propizia, sotto vari aspetti, ai contenuti³⁴ nonché all'autorappresentazione del narratore³⁵.

Concepite come *commentarii* (da *commíniscor*, “elaborare”, “inventare”), benché nessuna fonte antica le chiami in

questo modo³⁶, le fortunate e influenti *Memorie* di Silla non eliminano il problema della mediazione fra l'autore e la materia esposta, dal momento che, in questa tipologia di scritti, proprio l'autore e il suo punto di vista tendono a coincidere con l'*emplotment*, ossia con la contestualizzazione di luoghi, eventi, personaggi entro una specifica trama.

4. La Nemesi di Mario come (anti-) rappresentazione di Silla

Con i suoi quarantasei capitoli costruiti intorno a un tema centrale e verso una fine emblematica, la *Vita di Mario* è un'opera particolarmente ben riuscita³⁷, ricca di spunti già a partire dal lessico, nonché di motivi ‘sovranaturali’ e di un pervasivo senso della Τύχη³⁸. A tale forza, di per sé ambigua e astorica, non di rado gli storiografi hanno fornito un racconto tradizionale, come entità agente *in rebus*,

App. BC 1.104-105 è sereno. Cf. CARNEY 1961; BRENK 1977: 170, 265-266; AFRICA 1982: 7 e JENKINS 1994: 138-140, 142. Il completamento dell'autobiografia è contestuale solo in Plutarco, quasi ad accordarsi alla pertinacia del personaggio (cf. *Sull.* 37.1).

³⁰ Plu., *Sull.* 6.10; *Luc.* 1.4, 4.5. Cf. ASSENMAKER 2014: 257.

³¹ LEWIS 1991: 511 e SCHOLZ 2003: 189-190 n. 65.

³² Cf. SCHOLZ 2003: 179.

³³ Suet., *De gramm. et rhet.* 12. Altra opera coeva favorevole a Silla (cf. Sall., *Iug.* 95.2) erano le *Storie* di L. Cornelio Sisenna (PETER 1914²: cccxxxiv-cccxl, 276-297). Ciò rende influenze e tendenze meno automaticamente ricostruibili. Cf. BEHR 1993: 55-56 e bibl. prec.

³⁴ In retrospettiva, la *bona fortuna* di Silla doveva avere un valore dimostrativo. Cf. KEAVENEY 2005²: 33. Secondo SMITH (2009: 68), Silla non sarebbe giunto a giustificare politicamente la dittatura. Per le ragioni del suo ritiro, cf. JENKINS 1994.

³⁵ Cf. WOOLLISCHROFT 1988: 37.

³⁶ Cf. SMITH 2009: 66.

³⁷ Cf. VALGIGLIO 1956: xii-xiii.

³⁸ Cf. TORRACA 1996; TITCHENER 2014 e STADTER 2019.

nel contesto delle vicende narrate. Il *Mario* è in tal senso “punctuated, underlined, and dittoed with the supernatural much in the way that the careers of Homer’s heroes are symbolic of another celestial battleground. In an age which had done away with polytheism in certain intellectual circles, the new supernatural machinery has a special importance”³⁹. Così è pure per la *Vita di Silla*⁴⁰, e non a caso: a proposito della grande importanza della sopra citata *supernatural machinery*, valga citare un illuminante cenno critico di Plutarco sull’autobiografia del protagonista, con quell’ἐτι δὲ καὶ δι’ ὃν φησι (“fra l’altro, (Silla) dice anche che”) che rende bene l’idea del volume svolto sotto gli occhi del lettore di Cheronea. Narra Plutarco che, mentre Timoteo, figlio di Conone, sottovalutava in modo poco pio il ruolo della Fortuna nei propri successi, Silla, al contrario,

non solo si compiaceva di essere considerato fortunato (εὐδαιμονισμὸν) e degno d’invidia, ma addirittura, fosse per vanto o perché credeva nell’intervento divino, amplificava la cosa attri-

buendo alla Fortuna le sue gesta e facendole dipendere (ἐξῆπτεν) da lei. E in effetti nelle *Memorie* ha scritto che, delle azioni apparentemente ben progettate, non riuscirono al meglio quelle condotte secondo riflessione, ma quelle che aveva osato al momento. Sostiene inoltre di essere per natura più portato alla Fortuna che alla guerra, dando così l’impressione di attribuire (νέμεται) alla Fortuna più di quanto attribuisca alla virtù e di rimettere tutto se stesso nelle mani della divinità (ὅλως ἐσυτὸν τοῦ δαίμονος ποιεῖν); e questo anche quando imputa a una sorta di fortuna divina (εὐτυχίαν τινὰ θείαν αἰτιάται) la sintonia tra lui e Metello (*scil. Pio*)⁴¹.

È possibile che già in incipit le *Memorie* di Silla incensassero la Fortuna-Felicità(-Afrodite?) che aveva favorito e innalzato il suo genio al massimo grado⁴². In automatico tutti gli atti ostili compiuti contro il Felice ed Epafròdito (‘protetto da Afrodite’, ‘affascinante’⁴³) pure capace di clemenza⁴⁴, ricordati nel prosieguo del racconto, sarebbero stati caratterizzati come antitesi della Fortuna e della Fe-

³⁹ Cf. BRENK 1977: 193.

⁴⁰ Cf. SANTANGELO 2007: 210.

⁴¹ Plu., *Sull. 6.7-9* (= PETER 1914²: 197 = CHASSIGNET 2004: 176-177). Su questo importante passo, cf. BRENK 1977: 170-171; BEHR 1993: 19, 21, 92, 96, 100, 111-112 e ASSENMAKER 2014: 45.

⁴² Cf. SCHOLZ 2003: 182.

⁴³ Cf. BRENK 1977: 171 n. 25; BEHR 1993: 144-170; CANFORA ET AL. 2001: 480 n. 809; SANTANGELO 2007: 199-213 e ASSENMAKER 2014: 281-288 e bibl. prec.

⁴⁴ Cf. DOWLING 2000; MUCCIOLI 2012: 244-245 e THEIN 2014.

licità. Resta aperta una domanda: nel mettere mano all'*emplotment* della propria vita, l'ex-dittatore passava in rassegna gli insuccessi di Mario relativandoli alla Nemesi, oppure gli episodi raccontati da Plutarco discendono da una forte asserzione iniziale di Silla, circa la natura dei propri successi e dei demeriti dei rivali, che il biografo stesso ha applicato con intelligenza? Un senso di giusta retribuzione sembra sottilmente insito in tutta l'identità narrativa di Silla, coronata, infine, dall'epitaffio dal tono aristocratico che egli compose per sé⁴⁵.

In generale, non sfuggono le differenze fra Mario e Silla come ermeneuti di *omina* e della propria fortuna individuale⁴⁶. Il *dissimulanter captans*⁴⁷ Mario vi prestò fede e portò i suoi a crederci, talvolta con volgari sfoggi: reduce del trionfo su Giugurta, si presentò in Senato

con la tunica palmata “per un rozzo sfoggio della sua buona stella”⁴⁸, ossia per ‘*hybris triumphale*’⁴⁹. Eppure finì i propri giorni nella frustrazione⁵⁰, mentre Silla perseguì e perfezionò per tutta la vita una positiva identificazione fra sé, la Fortuna e la Felicità che Fears, trattando di teologia della vittoria, ha accostato al moderno concetto di carisma⁵¹. In Plutarco, Silla si pensa Εὐτυχῆς già durante la battaglia di Porta Collina (1º novembre 82) rivolgendosi ad Apollo⁵², cui era devoto come Mario⁵³, ma in Velleio Patercolo *Felicis nomen adsumpsit* solo dopo il suicidio di Mario il Giovane nel medesimo anno⁵⁴. In questo senso, pure i cenni sparsi a un Mario atteggiantesi a Nuovo Dioniso, fin troppo ellenizzante e distante dal suo sfondo politico-culturale, denunciano *ipso facto* una tendenza ostile⁵⁵. L'autorappresentazione come continuazione della guerra con altri mezzi?

⁴⁵ Plu., *Sull.* 38.6: l'epitaffio “dice che nessuno seppe più di lui far del bene agli amici né del male ai nemici”. Cf. KEAVENEY 2005²: 132, 176.

⁴⁶ Cf. ASSENMAKER 2014: 153 e STADTER 2019: 115.

⁴⁷ Liv., *Perioch.* 67.6.

⁴⁸ Plu., *Mar.* 12.7. Cf. Liv., *Perioch.* 67.5 e, in generale, Sall., *Iug.* 114.3.

⁴⁹ ASSENMAKER 2014: 99.

⁵⁰ Cf. Plu., *Mar.* 2.2-4 (trad. *supra*). Sulla fortuna mariana notoriamente instabile, cf. anche Val. Max., VI 9.14: *Marius maxime fortunae luctatione*.

⁵¹ FEARS 1981: 746. Cf. SANTANGELO 2007: 210.

⁵² Plu., *Sull.* 29.12. Cf. BRENN 1977: 242; BEHR 1993: 20 n. 84, 92 e ASSENMAKER 2014: 84, 230-232. Una tradizione chiama in causa gli adulatori (App., *BC* 1.97 e Liv., XXX 45.6). Cf. FARONE 2021.

⁵³ Cf. ASSENMAKER 2014: 78-95.

⁵⁴ Vell. Pat., II 27.5.

⁵⁵ Val. Max., III 6.6 e Plin. *Nat.* 33.150. Scettico MUCCIOLI (1994: 200), non ASSENMAKER (2014: 110-112, 153). Cf. McDONNELL 2000: 241.

È probabile, ma con un doppio effetto: legandosi Silla a un dio evocante la vittoria e l'*aurea aetas*⁵⁶ come Apollo, è ben chiaro quale posto dovessero occupare i suoi nemici. Non che la necessità non dettasse legge, come ha notato Hinard: durante l'asportazione delle offerte del santuario di Delfi nell'87, Silla ironizza sul presunto suono prodigioso della cetra del dio⁵⁷.

Nella *Vita di Mario*, Plutarco rimanda esplicitamente alle *Memorie* di Silla, e implicitamente a questa complessa religiosità quando, nel cap. 26, sostiene che nientemeno che un πρᾶγμα νεμεσητὸν avrebbe spinto Mario fuori dalla battaglia dei *Campi Raudii* in circostanze paradossali, per sventare una sua bassa tattica volta a mettere in ombra Lutazio Catulo. È riconosciuta come evidente pure la matrice sillana di una particolare interpretazione della cattura di Giugurta, nel cap. 10, quale

brillante successo di Silla ed effetto di τις Νέμεσις ricaduta sopra a Mario: la Nemesi è qui visibilmente contrapposta alla *Felicitas*/*Εὐτυχία*⁵⁸, l'una antitesi metastorica dell'altra. Infine, Plutarco imputa a una forza – ἡ Τύχη τις ἡ Νέμεσις ἡ πραγμάτων ἀναγκαία φύσις – agente *in rebus* pure il contrattempo per cui, poco dopo la vittoria di *Aquae Sextiae* (autunno 102), Mario è raggiunto dalla brutta notizia della ritirata del collega Catulo verso l'Adige, nel cap. 23.

Ripercorriamo, dunque, con ordine i riferimenti alla Nemesi nella *Vita di Mario*.

5. *In Africa* (Mar. 10.2)

La tradizione rappresenta la cattura di Giugurta nel 105 come la rivelazione di Silla⁵⁹, poco più che trentenne, e del suo talento: la vicenda occupa già il cap. 3 del suo βίος plutarcheo⁶⁰.

⁵⁶ Cf. ASSENMAKER 2014: 60-63, 66-78.

⁵⁷ Plu., *Sull.* 12.6-8. Ciò non esclude una profonda sicurezza di Silla nel proprio colloquio con il divino, come appunto a Porta Collina. Cf. BRENK 1977: 240-241; CARCOPINO 1979: 76-77 (troppo tranciante: “non aveva nulla della persona pia”); HINARD 1990: 80; SANTANGELO 2007: 199-200 e ASSENMAKER 2014: 224-225.

⁵⁸ Così anche STADTER 2019: 116.

⁵⁹ Così DIJKSTRA-PARKER 2007: 159.

⁶⁰ Cf. Sall., *Iug.* 105-113; Diod., XXXV 39; Plu., *Sull.* 3 e *Mar.* 10. Nel 106 Bocco I tradi il genero Giugurta e lo consegnò a Silla, inviatogli da Mario per alcuni negoziati. Cf. HINARD 1990: 29-33; SANTANGELO 2019 e SANTANGELO 2021: 64-67. La sottolineatura dell'indecisione di Bocco se consegnare Giugurta a Silla o viceversa (Sall., *Iug.* 113.3; Plu., *Sull.* 3.6 e *Mar.* 10.5) dà l'idea della sorte che ‘bilancia’. In quanto evidenziazione di un rischio, risale forse a Silla (cf. SCARDIGLI 1977: 198). *Mar.* 10.2 rimanda a *Sull.* 3. Cf. Diod., XXXIV-XXXV, 39; Liv., *Perioch.* 66; Vell. Pat., II 12.1; Plu., *Prae. ger. reip.* 12.806d; Flor., I 36.17; App., *Num.* frr. 4-5; C.D., XXVI 89.5-6 e Oros. V 15.18. SCARDIGLI (1977: 198-199, 207) non ha escluso una compresenza di Silla e Rutilio

Allora questore e legato di Mario – che proprio quell’anno aveva sostituito Q. Cecilio Metello alla direzione della guerra in Numidia con un plebiscito votato dai comizi –, Silla si distinse nell’atto più emblematico alla conclusione di una campagna trascinata per quattro anni fra scandali (L. Calpurnio Bestia, Sp. Postumio Albino) e operazioni più o meno efficaci. Infine, le sorti del conflitto erano state decisamente risollevate proprio da Metello, cui mancava solo di catturare Giugurta. È questo il motivo per cui Sallustio e Plutarco ritraggono un Metello oltremodo scosso e lavoroso (*ἵπτων τοῦ φθόνου γενόμενος καὶ περιπαθῶν*) per l’umiliazione di essere stato sostituito proprio in quel momento e per l’ingratitudine dimostratagli dal suo ex-legato Mario⁶¹, che alla sua *gens*, oltre che a lui personalmente, doveva molto sin dall’inizio della sua carriera politica⁶².

nella versione plutarchea della cattura: Rutilio avrebbe trādito la descrizione del ruolo marginale di Mario nelle trattative e la nota sull’origine dell’inimicizia fra Silla e Mario (comunque la materia “risale certamente a Silla”).

⁶¹ Cf. Plu., *Mar.* 10.1 e SCARDIGLI 2017: 480-481 n. 126. Così pure in Sall., *Iug.* 82.2-3 (cf. 86.5) a indicare quantomeno una fonte comune (cf. SCARDIGLI 1977: 198). Per il ruolo di Silla nel racconto sallustiano, cf. DIJKSTRA-PARKER 2007; CHLUP 2013 e SANTANGELO 2019: 115-123. Cf. anche URSO 2013: 152-153 a commento della testimonianza di Cassio Dione (fr. 89.3 = *EV* 79) sul contrasto fra Mario e Metello.

⁶² Cf. Plu., *Mar.* 4.1 (nonostante attriti successivi: *Mar.* 4.4-5; cf. Diod., XXXIV-XXXV 38).

⁶³ Arist., *EN* 2.7.1108a.35. Cf. KONSTAN 2003; KASTER 2003 e BONANNO 2017.

⁶⁴ Arist., *Rh.* 2.9.1386b.10-19.

⁶⁵ Plu., *Mar.* 7.2.

⁶⁶ Plu., *Mar.* 5.3.

⁶⁷ Cf. Plu., *Mar.* 44.8 con la condanna inesorabile di Catulo (cf. già Val. Max. IX 12.4).

⁶⁸ Cf. Plu., *Mar.* 34: nel tratteggiare un Mario malandato che si esercita con i giovani,

Tralasciamo momentaneamente il temismo e il tema dell’irriconoscenza per concentrarci sullo φθόνος di Metello. Quello di φθόνος è un concetto affine a νέμεσις, benché non sinonimo. In Aristotele, νέμεσις (...) μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκαίς, cioè sta a metà strada fra invidia e piacere del male altrui (specie nel caso di una fortuna immeritata)⁶³. Altrove il filosofo classifica il νέμεσον come il moto di un carattere nobile (ἥθος χρηστοῦ) di fronte a successi immeritati (ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις), differente dallo φθόνος provato verso i pari⁶⁴. Benché la tradizione sottolinei la reazione scomposta di Metello, costui non sbaglia: Mario ritiene non tanto di aver militato sotto di lui, quanto di aver obbedito alla Fortuna⁶⁵, con un atteggiamento, connotato in modo sempre più dissonante, oscillante fra boria (φρόνημα)⁶⁶ e, appunto, irriconoscenza (ἀχαριστία)⁶⁷. Tale atteggiamento lo accompagna per tutta la biografia⁶⁸. In un

episodio sintomatico, Mario giunge perfino a vantarsi di aver indotto Metello a inimicarsi un ἀλάστωρ, un genio vendicatore, tramite l'ingiusta esecuzione di T. Turpilio Silano, già legato a Metello da un'ospitalità ereditaria⁶⁹. Ancora, causa ed effetto in un contesto densamente emozionale: a partire da questo incidente, Metello e Mario diventano nemici φανερῶς.

Tolto il cap. 7, con il racconto della valentia di Mario in Africa, non vi è dubbio che la tendenza generale sia antimariana e costruita sul tema dell'arroganza e dell'insolenza (ὑπεροψίᾳ καὶ ὑβρεῖ)⁷⁰; il cenno all'invidia di Metello vi si inserisce a pieno titolo⁷¹. Metello

οὐχ ὑπέμεινεν εἰς τὸ αὐτὸ συνελθεῖν, ἀλλ’ αὐτὸς μὲν ὑπεξεχώρησε, Πουτύλιος δὲ τὸ στράτευμα τῷ Μαρίῳ παρέδωκε, πρεσβευτὴς γενονώς τοῦ Μετέλλου. Καὶ περιῆλθέ τις Νέμεσις ἐν τῷ τέλει τῶν πράξεων Μάριον ἀφηρέθη γάρ ύπὸ Σύλλα τὴν τοῦ κατορθόματος δόξαν, ως ὑπ’ ἔκείνου Μέτελλος.

non ce la fece a incontrarlo e se ne andò. Fu Rutilio, che ora era suo legato, a consegnare l'esercito a Mario. È una sorta di vendetta divina ricadde su Mario alla fine delle operazioni belliche: Silla gli strappò la gloria del successo, come lui aveva fatto con Metello⁷².

La cattura del re numida da parte di Silla anziché di Mario – che aveva scalzato Metello proprio per sottrargli tale onore – è la risoluzione emblematica della dissonanza fra la fortuna dell'Arpinate e il suo ritratto negativo. Ribaltamento soggettivo della *Felicitas*/*Εὐτυχία*, la Nemesi evocata dalla ὑβρις di Mario determina per Silla la gloria τοῦ κατορθόματος (“del successo”). Quest’ultimo è un termine significativo, qui, se rapportato all'autorappresentazione del nobile romano, perché costituisce quasi per definizione, come si vedrà immediatamente, il perfezionamento dell’εὐτύχημα nel caso di un uomo dotato di buone facoltà; nella particolare atmosfera

Plutarco parla di una “ridicola brama di gloria”. Il suo Mario “tradisce la fortuna e se ne dimostra indegno” (SCARDIGLI 2017: 480 n. 92). Cf. Plu., *Sull. 7.2*: Μάριος ὑπὸ δοξομανίας καὶ φιλοτιμίας, ἀγηράτων παθῶν. Già l'episodio (primi anni '10) della sua doppia candidatura all'edilità curule prima, e poi – scompostamente – a quella plebea una volta perse le speranze nella prima, si conclude con un'inedita doppia bocciatura nel medesimo giorno e nel biasimo generale (*Mar. 5.1-3*); dinamica e tempismo ricordano già i successivi episodi ‘puniti’. Cf. Val. Max. VI 9, 14.

⁶⁹ Plu., *Mar. 8.1-5*. Sembrerebbe una battuta sprezzante, ma Cicerone avrebbe meditato di fare lo stesso con Ottaviano togliendosi la vita in casa sua (Plu., *Cic. 47.6*). Cf. BRENK 1977: 106.

⁷⁰ Plu., *Mar. 9.2*.

⁷¹ Cf. BEHR 1993: 29. VALGIGLIO (1956: 51) scorgeva qui l'eco dei giudizi degli aristocratici. Circa Mario e gli ἀριστοκρατικοί, cf. DUFF 2002²: 119-120.

⁷² Plu., *Mar. 10.1-2*. Cf. il parallelo in Sall., *Iug. 86.5*.

dell'autobiografia di Silla, ciò aderisce ai segni della sua grandezza⁷³.

Sul piano storico, la medesima formula è tramandata, contro Mario e contro il suo fautore e collega L. Cornelio Cinna, pure da un frammento di Diodoro – autore ben disposto verso Silla⁷⁴ – *in limine* al cenno delle battaglie di Cheronea e Orcomeno dell'86, della pace di Dardano dell'85 e della vittoria di Porta Collina. Colpevoli di stragi e crimini inumani, i due sono rapidamente puniti da “una qualche divina vendetta” (*ταχέος ἐκ θεῶν τις Κίννα καὶ Μαρίος ἡκολούθησε Νέμεσις*). Silla invece prevale su Mitridate VI in Beozia, espugna Atene e fa ritorno in Italia e a Roma, di cui diviene signore, onde massacrare i seguaci di Cinna e sradicare la stirpe di Mario; finalmente, anche i più moderati devono riconoscere di essere spettatori della divina *pronoia*, alla quale riconducono siffatti eventi: “era stato infatti lasciato un bellissimo esempio, affinché chi avesse scelto un'empia vita si correggesse dalla malvagità” (*κάλλιστον γὰρ παράδειγμα*

τοῖς ἀσεβῇ βίον αἴρουμένοις πρὸς διόρθωσιν κακίας ἀπελέλειπτο)⁷⁵.

Sul piano filosofico e lessicale, circa il κατόρθωμα e l'εὐτύχημα, non passa inosservata – pur con un'ovvia rimodulazione prospettica – la formulazione presente nella *Grande etica*, non ignota a Plutarco, se non altro, su un piano concettuale:

οῖς γὰρ μή ἔστιν ὁ λόγος ὁ σκοπῶν τὸ βέλτιστον, οὐκέτι ἂν εἴποις, ὃ συνέβη τι κατὰ τρόπον, τοῦτον εὑβουλον, ἀλλ' εὐτυχῆ· τὰ γὰρ ἄνευ τοῦ λόγου τοῦ κρίνοντος γινόμενα κατορθώματα εὐτυχήματα ἔστιν.

dove non c'è la ragione a ricercare ciò che è meglio, non si potrà dire che colui al quale è ben riuscita qualche cosa sia una persona dotata di buona deliberazione, bensì fortunata, poiché i successi che capitano senza che sia la ragione a giudicare sono casi fortunati⁷⁶.

⁷³ Plu., *Sull. 5.1, 6.11-12* (= PETER 1914²: 197 = CHASSIGNET 2004: 176-177). Cf. ASSENMAKER 2014: 37.

⁷⁴ Cf. DOWLING 2000: 319-323.

⁷⁵ Diod., XXXVIII-XXXIX 6. Trad. BEJOR 1988: 303-304. Cf. BRENK 1977: 240 e DOWLING 2000: 320-321. Questo escerto reca più di una somiglianza con Plb. XV 20: l'intervento della Fortuna presso i Romani per la salvezza di Tolomeo V dai re di Siria e Macedonia (ca. 200). Sul piano meramente formale, i due sono parimenti tacciati di “empietà verso gli dèi” e “crudeltà verso gli uomini”; anche qui “in brevissimo tempo”, la Fortuna impone un “superlativo modello correttivo” (*κάλλιστον ὑπόδειγμα πρὸς ἐπονόρθωσιν*), “restaura” (*διώρθωσε*) il trono lagide e annienta la dinastia di uno dei due intriganti (Ptolomeo) e indebolisce l'altra. Sul passo polibiano, cf. ora ROSSINI 2023.

⁷⁶ Arist., *MM* 2.3.1199a.11-14. Trad. CAIANI 1996: 550. Un'approfondita analisi della relazione fra gli aspetti etici di Plutarco e la dottrina etica di Aristotele è ora in DE LUNA 2022.

6. Dopo Aquae Sextiae (*Mar. 23.1*)

Il secondo riferimento alla Nemesi cade subito dopo la decisiva vittoria di Mario contro i Teutoni ad *Aquae Sextiae* (Aix-en-Provence)⁷⁷. Oltre che un panegirico⁷⁸, i festeggiamenti per la recente vittoria sono sembrati un pezzo di teatro: Mario è al momento culminante del sacrificio, in un’atmosfera sospesa, quando gli viene annunciata la sua quinta elezione al consolato, avvenuta *in absentia*⁷⁹ (è dunque l’autunno del 102⁸⁰). “L’arrivo improvviso d(ei) cavalieri, che, provenendo da chissà dove, balzano da cavallo fra il silenzio e lo stupore degli astanti, portando un senso di mistero (...), ci lascia molto dubbiosi” e corrisponde “al gusto per (...) il teatrale”⁸¹.

Tale εὐαγγέλιον rende completa la gioia (χαρά, non εὐτυχία) di Mario:

ossia ne prepara il rovesciamento improvviso.

“Non molti giorni dopo”, con effetto drammatico⁸², Mario è raggiunto da una pessima notizia: il collega Catulo, “incaricato di far fronte ai Cimbri, aveva deciso di non sorvegliare i valichi alpini (...) era velocemente sceso in Italia e aveva scelto come barriera il fiume Adige”⁸³. I Cimbri ebbero così modo di penetrare nella Valle Padana. Dato il tono generale, passo potrebbe risalire a un’apologia del diretto interessato⁸⁴, che altrove Plutarco definisce “onesto, ma privo di energia nelle lotte”⁸⁵ – ma solo nella parte più evenemenziale. Infatti il *focus* di Plutarco è decisamente su Mario-spettatore infelicitato e sulle forze che si agitano sopra di lui, come si deduce dall’esordio del passo, con

⁷⁷ Plu., *Mar.* 18-22. Sintomatica la curiosità scientifico-morale di Plutarco sulle piogge dopo le battaglie (21.7-8): o mandate da una divinità (δαιμονίου) per purificare la terra, o per l’umidità delle salme. Cf. SCARDIGLI 1977: 215 (da Posidonio?) e BRENK 1977: 121, 273 n. Nelle altre fonti: Liv., *Perioch.* 68.3; Vell. Pat., II 12.4; Flor. I 38.7; *Vir. ill.* LXVII 2 e Oros., V 16.9-12.

⁷⁸ SCARDIGLI 1977: 215.

⁷⁹ Plu., *Mar.* 22. Cf. BEHR 1993: 30.

⁸⁰ VALGIGLIO 1956: 106.

⁸¹ VALGIGLIO 1956: 105. Cf. SCARDIGLI 2017: 533 n. 298. Con la dovuta cautela (cf. MUCCIOLI 2012: 16-17), in effetti, è facile pensare a una famosa scena da un’altra storia di ambizione punita come il *Macbeth*.

⁸² Ciò pare impossibile (cf. SCARDIGLI 2017: 534 n. 302: Mario vince nel *Midi* autunnale, i barbari si muovono in un paesaggio invernale), benché serva all’effetto drammatico del racconto di Plutarco.

⁸³ Plu., *Mar.* 23.2.

⁸⁴ Così SCARDIGLI 1977: 216; BEHR 1993: 40; MARASCO 1994: 412 e SCARDIGLI 2017: 535 n. 305. Cf. in tal senso anche *Mar.* 23.5.

⁸⁵ Plu., *Sull.* 4.3.

la sua elaborata e drammatica⁸⁶ veste letteraria:

Ἡ δὲ μηθὲν ἔωσα τῶν μεγάλων εὐτυχημάτων ἀκρατον εἰς ἡδονὴν καὶ καθαρόν, ἀλλὰ μείξει κακῶν καὶ ἀγαθῶν ποικίλλουσα τὸν ἀνθρώπινον βίον ή Τύχη τις ἡ Νέμεσις ἡ πραγμάτων ἀναγκαία φύσις οὐ πολλαῖς ὑστερον ἡμέραις ἐπήγαγε τῷ Μαρίῳ τὴν περὶ Κάτλου τοῦ συνάρχοντος ἀγγελίαν, ὥσπερ ἐν εὐδίᾳ καὶ γαλήνῃ νέφος, αὖθις ἔτερον φόβον καὶ χειμῶνα τῇ Τρώμῃ περιστήσασα.

Ma quella forza che nei grandi successi non ci permette di gustare una gioia piena e vera e mescola male e bene, rendendo mutevole la vita dell'uomo, sia Fortuna, Nemesi o una naturale necessità legata al nostro agire, fece giungere a Mario, pochi giorni dopo, le nuove sul suo collega Catulo: come una nube nel cielo sereno e tranquillo l'incubo di un'altra tempesta scese su Roma⁸⁷.

In tal senso, il dubbio di Valgiglio, per esempio, sull'effettiva realtà del

dispiacere del Mario plutarcheo per la *débâcle* di Catulo⁸⁸ non sembra rispondere al codice di queste parole.

La descrizione della forza di 23.1, che si manifesta in un senso etico e con un valore universale, è, peraltro, squisitamente plutarchea⁸⁹. Ciò non implica necessariamente che pure l'associazione *stricto sensu* fra l'anticlimax dell'arrivo della brutta notizia e la felicità completa delle righe precedenti, poi dimidiata, derivi dalla riflessione originale del biografo. In ogni caso, la forza che colpisce Mario ha pure il tempo – inteso come *καιρός* – fra le sue armi; in altri termini, questo espediente è tanto più efficace quanto più è repentino, trattandosi di una coincidenza artificiosa⁹⁰.

7. *Ai Campi Raudii* (*Mar.* 26.5)

Il terzo riferimento alla Nemesi segue a stretto giro, ma differisce dall'episodio di *Aquae Sextiae* in quanto la gloria di Mario non è qui guastata, ma impedita; in ciò ricalca l'episodio della cattura di Giugurta. La cattura del re numida e il

⁸⁶ Cf. VALGIGLIO 1956: 106-107.

⁸⁷ *Plu., Mar.* 23.1. Cf. CAIRNS 2014: 8-9 n. 10 (confronto con *Aem.* 34.8).

⁸⁸ VALGIGLIO 1956: 106.

⁸⁹ SCARDIGLI 1977: 216. Alla disgiuntiva che circoscrive tale operatività SWAIN (1989: 300) ha attribuito un significato più intenso rispetto a *Phil.* 18.3 (Filopemene abbattuto da “una sorta di Nemesi” come atleta al traguardo di una bella corsa) e *Pomp.* 38.1 (πάθος νεμεσητόν). Cf. BEHR 1993: 160 n. 764.

⁹⁰ Così SCARDIGLI (1977: 215) a proposito della buona notizia dell'elezione, inserita tra la vittoria di *Aquae Sextiae* e le brutte notizie da Catulo (*Mar.* 22.3).

paradossale disorientamento di Mario alla battaglia dei *Campi Raudii* (30 luglio 101)⁹¹ sono i passi in cui Plutarco menziona in modo esplicito tanto un evento denunciante l'ira degli dèi⁹² quanto le *Memorie* di Silla come fonte della notizia; fra i due passi interviene solamente un'*alternatio* della diatesi dei verbi (*περιέρχομαι*, ‘colpire’, ma anche ‘ingannare’, contro *πάσχω*⁹³).

Nondimeno, anche l'umiliazione di Mario ai *Campi Raudii* si colloca subito dopo gesti rituali. A riprova della rapidità che è una cifra stilistica della Nemesi di Mario non meno del motivo del rovesciamento, non si tratta qui di pochi giorni, ma di pochi istanti concitati. A 26, 3-4, mentre i barbari avanzano “come un immenso mare agitato”, Mario trova il tempo⁹⁴ di compiere un'abluzione, alzare le mani al cielo e fare voto di un'ecatombe agli dèi; lo stesso fa Catulo, promettendo un tempio alla *Fortuna Huiusce Diei*, la Fortuna di quel giorno⁹⁵. Ai due vo-

ti si aggiunge la notizia (*λέγεται*) di un sacrificio al termine del quale Mario avrebbe rivendicato a gran voce l'imminente vittoria (*μέγα φθεγξάμενον εἰπεῖν ἐμὴ ή νίκη*) in contrapposizione a Catulo⁹⁶.

Ma Plutarco prosegue:

Γενομένης δὲ τῆς ἐφόδου πρᾶγμα νεμεσητὸν παθεῖν τὸν Μάριον οἱ περὶ Σύλλαν ιστοροῦσι⁹⁷. Κονιορτοῦ γὰρ ὀρθέντος, οἷον εἰκός, ἀπλέτου καὶ τῶν στρατοπέδων ἀποκεκρυμμένων, ἐκεῖνον μέν, ώς τὸ πρῶτον ὄρμησε πρὸς τὴν δίωξιν, ἐπισπασάμενον τὴν δύναμιν ἀστοχῆσαι τῶν πολεμίων καὶ παρενεγχέντα τῆς φάλαγγος ἐν τῷ πεδίῳ διαφέρεσθαι πολὺν χρόνον.

Silla racconta che, ad attacco iniziato, Mario subì la vendetta divina e, come succede, si alzò un'immensa nube di polvere che rese i due eserciti invisibili l'un l'altro. Allora Mario si lanciò all'

⁹¹ Cf. Plu., *Mar.* 25-27.4. Nelle altre fonti: Liv., *Perioch.* 68.6; Vell. Pat., II 12.5; Flor., I 38.14-8; *Vir. ill.* LXVII 2 e Oros., V 16.14-16.

⁹² Cf. McDONNELL 2000: 268-270 (“an event indicating [divine] wrath”), 288.

⁹³ Cf. rispettivamente Plu., *Nic.* 10.4 e *infra*, n. 99.

⁹⁴ Pure questo tempismo ha suscitato la perplessità p.es. di VALGIGLIO (1956: 118-119) e SCARDIGLI (1977: 218 n. 142 e bibl. prec.). Cf. anche SCARDIGLI 2017: 547 n. 349.

⁹⁵ Cf. McDONNELL 2000: 280-281.

⁹⁶ Così VALGIGLIO 1956: 119. Cf. DUFF 2002²: 126-127.

⁹⁷ Cf. lo *status* in SCARDIGLI 1977: 215 n. 127: Silla stesso (cf. *Fab.* 29.1 e *Caes.* 31.2) o suoi seguaci (così anche VALGIGLIO 1956: 119). Da escludere accezioni come “Silla e i suoi contemporanei” o “Silla e coloro a cui attinge”. Cf. BEHR 1993: 41.

inseguimento trascinandosi dentro l'esercito, ma non riuscì a cogliere i nemici e, passato di lato il loro schieramento, vagò a lungo per la pianura⁹⁸.

Qui il πρᾶγμα νεμεσητὸν⁹⁹ inflitto a Mario coesiste con una precisa indicazione delle azioni militari, delle condizioni topografiche e climatiche, dell'andamento della battaglia etc.¹⁰⁰ In piena corrispondenza etica con le sue aspirazioni circa la cattura di Giugurta sei anni prima, il console aveva disposto lo schieramento in modo tale da risultare l'unico vincitore¹⁰¹: difatti “la guerra cimbrica conferma la sua totale incapacità di condividere qualcosa con qualcuno”¹⁰². Ma la dialettica interna al testo plutarcheo è ancora più densa: il medesimo, paradossale polverone che castigava l'egoismo di Mario, di fatto nascondendolo, “contribu(isce) a infondere coraggio ai Romani, perché nasconde loro la vista dei nemici”¹⁰³

Il disorientamento di Mario ai *Camipi Raudii*, con il suo schieramento ridotto a vagare intorno alla battaglia, è “abbastanza incredibile”¹⁰⁴, se non risibile. È d'altronde un'anticlimax perfettamente calzante e paradigmatica, sul piano retorico ed etico, per un rivale di Silla e della sua Εὐτυχία.

È invece sullo sfondo della rivalità di Mario con Catulo¹⁰⁵ che hanno destato l'attenzione dei critici la proclamazione del console come terzo fondatore di Roma dopo Romolo e Camillo, la proposta (opportunisticamente rifiutata) di un doppio trionfo¹⁰⁶ e gli altri onori di cui è fatto oggetto all'indomani della battaglia¹⁰⁷. Non va escluso un repentino cambio di fonte rispetto a Catulo¹⁰⁸ segnalato da οὐ μὴν ἀλλά¹⁰⁹, ma non è nemmeno mancato il sospetto che il racconto si basi su un certo distacco aristocratico, a seconda di come si intendano e connotino οἱ πολλοὶ

⁹⁸ Plu., *Mar.* 26.5 (= PETER 1914²: 197 = CHASSIGNET 2004: 174-175).

⁹⁹ Cf. Plu., *Ages.* 22.3: Agesilao II ἔπαθε (...) πρᾶγμα νεμεσητὸν e *Pomp.* 38.1: ὁ Πομπήιος πάθος νεμεσητὸν ὑπὸ φιλοτιμίας ἔπαθε.

¹⁰⁰ Così SCHOLZ 2003: 183. Cf. BEHR 1993: 41.

¹⁰¹ Plu., *Mar.* 25.7.

¹⁰² SCARDIGLI 2017: 555 n. 374.

¹⁰³ Plu., *Mar.* 26-29.

¹⁰⁴ SCARDIGLI 2017: 549 n. 353. Meno scettico VALGIGLIO 1956: 120.

¹⁰⁵ Plu., *Mar.* 27.6-7. Cf. BEHR 1993: 40 e ASSENMAKER 2014: 99.

¹⁰⁶ McDONNELL 2000: 286 pensa a un gesto conciliatorio. Cf. MARASCO 1994: 412.

¹⁰⁷ Plu., *Mar.* 27.8-9. Cf. MUCCIOLI 1994 (anche MUCCIOLI 2012: 111 n. 119).

¹⁰⁸ Ma mediato: *Mar.* 26.10 (= PETER 1914²: 191 = CHASSIGNET 2014: 171).

¹⁰⁹ Cf. VALGIGLIO 1956: 126.

che esaltano Mario¹¹⁰. In tal senso, non sfuggono i motivi per cui “il successo dell’impresa nel suo insieme fu attribuito a Mario”: per la precedente vittoria ad *Aquae Sextiae* e per la dignità della carica consolare¹¹¹, cioè per meriti anteriori.

8. Conclusioni

Visti in prospettiva, i tre episodi qui considerati seguono uno schema particolare, identificabile come climax dell’elemento retorico, morale, perfino estetico, su quello evenemenziale. Proprio per questo i tre episodi della Nemesi non sono decontestualizzabili dall’autonomo “genere letterario usato con finalità etiche” cui appartengono a pieno titolo. Una *variatio* fra le due narrazioni delle sfortune di Mario è costituita, semmai, dall’ovvia valenza metastorica di simili interventi ‘sovraffaturali’ e dalla constatazione che, tanto per Silla quanto per Plutarco, essi rispondono a un programma. Non è facile chiarire fino a che punto, negli intenti dell’autore romano e del greco, tale programma fosse preordinato a esigenze di altro tipo (*in primis* porsi come fonte veridica su determinati eventi)¹¹². Tolta l’esistenza di programmi distinti, ben poco accomuna i due narratori delle sfortune di Gaio Mario, già solo a partire dallo stato di conservazione delle rispettive opere.

¹¹⁰ Cf. MUCCIOLI 1994: 194 e SCARDIGLI 2017: 553 n. 369.

¹¹¹ Plu., *Mar.* 27.8.

¹¹² Cf. MUCCIOLI 2012: 257 circa Plutarco, dalla cui opera complessiva “emergono alcuni criteri di selezione della tradizione letteraria, difficilmente riconducibili ad un unico ordine di motivazioni”.

Ricapitolando, la cattura di Giugurta, che dà adito all’interpretazione di *Mar.* 10.2, non ha in sé nulla di meraviglioso o portentoso; così è pure per la notizia della ritirata di Lutazio Catulo, se non per la forzatura temporale – pochi giorni contro settimane – finalizzata a connotare drammaticamente la contaminazione (<μείζει κακῶν καὶ ἀγαθῶν) del μέγα εὐτύχημα di Mario ad *Aquae Sextiae*. Lo smarimento di Mario nell’immenso polverone dei *Campi Raudii* è, invece, piuttosto paradossale. Il primo e il terzo episodio sono esplicativi contrappassi; più dubitativa la formulazione del secondo. A loro volta, quest’ultimo e il terzo hanno in comune l’adiacenza a momenti rituali e le immagini della nube su Roma (i barbari come νέφος) e del polverone (il κονιόπτος battaglia).

In conclusione, una cautela è necessaria per quanto riguarda la grammatica dell’intervento ‘sovraffaturali’ nell’officina storica di Plutarco, specialmente nei casi qui presi in considerazione, incentrati – si badi – sul comune denominatore della Nemesi di Mario come (anti-) rappresentazione della *Felicitas*/Εὐτυχία di Silla. Una classificazione indistinta, al contrario, sarebbe fuorviante. Si è già accennato, in tal senso, all’episodio della *Vita* sillana con la cattura di un satiro

presso Apollonia d'Iliria e alla sua fallita consultazione da parte del protagonista medesimo, che ne rimane atterrito: episodio appunto ritenuto di origine non sillana per via del φασί introduttivo e del suo stesso contenuto¹¹³, ed essenzialmente diverso dai meno dirompenti appelli alla Nemesi in Africa, dopo *Aquae Sextiae* e ai *Campi Raudii*. Al contrario di quest'ultimo e di altri episodi¹¹⁴, infatti, gli appelli qui esaminati funzionano *ipso facto* come interpretazioni del fatto storico e riferimenti a un programma: quello dell'autobiografia sillana e quello, differente, della biografia plutarchea.

Dal suo osservatorio ellenocentrico¹¹⁵, Plutarco è un selezionatore e costruttore attivo e intelligente “con una propria concezione della storia e dei suoi protagonisti”¹¹⁶ – e soprattutto con finalità etiche. Gli studi in merito sono ormai un *mare magnum* dal quale va soprattutto riportata in superficie, qui, una nozione: l'erudizione del saggio di Cheronea non concerne esclusivamente fonti storico-biografiche – motivo per cui non stupisce, fra l'altro, nel caso plutarcheo esaminato,

la possibilità di rilevare consonanze fra l'importante lettura sillana e alcuni argomenti aristotelici circa i contorni degli εὐτυχήματα (i successi) e dell'ἀναζία (l'indignità a conseguirli).

BIBLIOGRAFIA

- AFRICA, T.W.,
 - “Worms and the Death of Kings: A Cautious Note on Disease and History”, *ClAnt*, 1/1 (1982) 1-17.
- ASSENMAKER, P.,
 - “*Vt ipse dixit*: un fragment oublié des *Mémoires de Sylla* chez Florus (I, 40, 10)”, *Latomus*, 72/3 (2013) 809-812.
- ASSENMAKER, P.,
 - *De la victoire au pouvoir. Développement et manifestations de l'idéologie impératoriale à l'époque de Marius et Sylla*, Bruxelles, 2014.
- BALSDON, P.V.,
 - “Sulla Felix”, *JRS*, 41 (1951) 1-10.
- BEJOR, G.,
 - (cur.), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libri XXI-XL. Frammenti su Roma e l'Ellenismo*, Milano, 1988.
- BEHR, H.,
 - *Die Selbstdarstellung Sullas. Ein aristokratischer Politiker zwischen persönlichem Führungsanspruch und Standessolidarität*,

¹¹³ VALGIGLIO 1975: 274. Cf. CANFORA ET AL. 2001: 438 n. 610.

¹¹⁴ L'episodio del satiro dell'83 condivide, a titolo d'esempio, la grammatica della tradizione della morte di Pirro per intervento di Demetra nelle sembianze di una donna argiva (Paus., I 13.8) e di simili racconti di ‘incontri formidabili’ di uomini famosi: quello del misterioso individuo *eximia magnitudine et forma* che incoraggia Cesare al Rubicone (Suet., *Iul.* 32), o quello, assai romanzesco, del presagio della fine di Alessandro Magno e della sparizione nella figura di un neonato morto con parte del corpo costituita da animali vivi (*De mort. test. Alex.* 90-1).

¹¹⁵ GIUA 2017: 362.

¹¹⁶ MUCCIOLI 2012: 31. Pos resti tem im nossum adisciendae acienis est, quias dus et la

- Europäische Hochschulschriften: 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften: 539, Frankfurt am Main, 1993.
- BONANNO, D.,
- “Prosperare al di là del merito: il senso della *nemesis* in Aristotele tra giustizia distributiva e giustizia correttiva”, *Hormos*, 9 (2017) 401-419.
- BRENK, F.,
- *In Mist Apparellèd: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Mnemosyne Supplements: 489, Lugduni Batavorum, 1977.
- BRENNAN, T.C.,
- “Sulla's Career in the Nineties: Some Reconsiderations”, *Chiron*, 22 (1992) 103-158.
- BUSZARD, B.,
- “The Decline of the Roman Republic in *Pyrrhus-Marius*”, in L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS & D. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, vol. II: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden-Boston (MA), 2004: 281-296.
 - “The Decline of Roman Statesmanship in Plutarch's *Pyrrhus-Marius*”, *CQ*, 55/2 (2005) 481-497.
 - “Caesar's Ambition: A Combined Reading of Plutarch's *Alexander-Caesar* and *Pyrrhus-Marius*”, *TAPhA*, 138/1 (2008) 185-215.
- CAIANI, L.
- (cur.), *Etiche di Aristotele. Etica Eudemea – Etica Nicomachea – Grande Etica*, Torino 1996.
- CAIRNS, D.,
- “Roman Imperium, Greek Paideia: Plutarch's *Lives of Aemilius Paullus and Timoleon*”, *Horizons*, 5/1 (2014) 5-28.
- CALABI, I.,
- “I commentarii di Silla come fonte storica”, *RAL*, 3 (1950) 247-302.
- CANDAU MORÓN, J.M.,
- “Plutarch's *Lysander and Sulla*: Integrated Characters in Roman Historical Perspective”, *AJPh*, 121/3 (2000) 453-478.
- CANFORA, L. ET AL.
- (curr.), *Plutarco. Vite parallele. Lisandro – Silla*, Milano, 2001.
- CARCOPINO, J.,
- *Silla o la monarchia mancata*, Milano 1979 (*Sylla, ou la monarchie manqué*, Paris, 1931).
- CARILLO, G.,
- “Silla figlio della Tyche. Appunti sulla felicitas dell'imperator”, *Filosofia politica*, 3/2012 (2012) 367-382.
- CARNEY, T.F.,
- “The Death of Sulla”, *AClass*, 4 (1961) 64-79.
- CARRARA, L.,
- “Silla e la nascita del ritratto ‘paradossale’”, *SCO*, 50 (2004) 267-294.
- CASTAGNETTI, N.,
- “Silla e il culto di Felicitas”, *RSA*, 26 (1996) 46-52.
- CHASSIGNET, M.,
- “La naissance de l'autobiographie à Rome: *laus sui* ou *apologia de uita sua?*”, *REL*, 81 (2003) 65-78.
- CHASSIGNET, M.
- (éd.), *L'annalistique romaine*, vol. III: *L'annalistique récente. L'autobiographie politique (fragments)*, Paris, 2004.
- CHLUP, J.T.,
- “Sallust's Melian Dialogue: Sulla and Bocchus in the *Bellum Iugurthinum*”, *DHA*, 8 (2013) 191-207.
- DE LUNA, M.E.,
- “La ‘virtù’ di Lisandro e le sue emozioni. Un ambiguo paradigma? Riflessioni aristoteliche e plutarchee”, *RaRe*, 20 (2022) 105-130.
- DIJKSTRA, T. & PARKER, V.,
- “Through Many Glasses Darkly: Sulla and the End of the Jugurthine War”, *Wien. Stud.*, 120 (2007) 137-160.
- DOWLING, M.B.,
- “The Clemency of Sulla”, *Historia*, 49/3 (2000) 303-340.

- DUFF, T.E.,
- *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vices*, Oxford, 2002² (1999).
- ERICSSON, H.,
- "Sulla Felix. Eine Wortstudie", *Eranos*, 41 (1943) 77-89.
- FARAONE, C.A.,
- "Sulla's Agalmation of Pythian Apollo: Protective Amulet or Miniature Oracle?", *CPh*, 116 (2021) 45-60.
- FEARS, J.R.,
- "The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems", in *ANRW* II.17.2, Berlin-New York, 1981: 736-862
- FRAZIER, F.,
- "À propos de la composition des couples dans les *Vies Parallèles de Plutarque*", *Rph*, 61 (1987) 65-75.
 - "A propos de la *philotimia* dans les *Vies*: quelques jalons dans l'histoire d'une notion", *Rph*, 62 (1988) 109-127.
 - *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, 1996.
 - "The Perils of Ambition", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Hoboken (NJ), 2014: 488-502.
- GIUA, M.A.,
- "La biografia di Plutarco, Mario e la tradizione antica", in B. SCARDIGLI (cur.), *Plutarco. Vite parallele. Pirro e Mario*, Milano, 2017: 357-407.
- HINARD, F.,
- *Silla*, Roma, 1990 (*Sylla*, Paris, 1985).
- JAŽDŽEWSKA, K.,
- "A Skeleton at a Banquet: Death in Plutarch's *Convivium Septem Sapientum*", *Phoenix*, 67/3-4 (2013) 301-319.
- JENKINS, A.B.,
- "Sulla's Retirement", in C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, vol. VII, Collection Latomus: 27, Bruxelles, 1994: 132-142.
- KASTER, R.A.,
- "*Invidia, νέμεσις, φθόνος*, and the Roman Emotional Economy", in D. KONSTAN & N.K. NEITH (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh Leventis Studies: 2, Edinburgh, 2003: 253-276.
- KEAVENEY, A.,
- *Sulla: The Last Republican*, Abingdon, 2005² (1982).
- KONSTAN, D.,
- "Nemesis and Phthonos", in G.W. BAKERWELL & J.P. SICKINGER (eds.), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of His Retirement and His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, 2003: 74-87.
- LEWIS, R.G.,
- "Sulla's Autobiography: Scope and Economy", *Athenaeum*, 49 (1991) 509-519.
- MANZO, A.,
- *Magnum munus de iure respondendi sustinebat. Studi su Publio Rutilio Rufo*, Milano, 2016.
- MARASCO, G. (cur.),
- *Plutarco. Vite parallele*, vol. V: *Demetrio e Antonio – Pirro e Mario – Arato – Artserse – Agide-Cleomene e Tiberio-Gaio Gracco*, Torino, 1994.
- MCDONNELL, M.,
- *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*, Cambridge, 2000.
- MEYER, J.C.,
- "Omens, Prophecies and Oracles in Ancient Decision-Making", in K. ASCANI, V. GABRIELSEN, K. KVIST & A. HOLM RASMUSSEN (eds.), *Ancient History Matters: Studies Presented to Jens Erik Skydsgaard on His Seventieth Birthday*, Analecta Romana Instituti Danici Suppl.: 30, Romae, 2002: 173-183.
- MOMIGLIANO, A.,
- *The Development of Greek Biography. Carl Newell Jackson Lectures*, Cambridge (MA)-London, 1993² (1971).

- MUCCIOLI, F.,
- “Dopo la vittoria dei *Campi Raudii*: Mario terzo fondatore di Roma? (Su Plut., *Mar.* 27, 8-10)”, *A&R*, 39/4 (1994) 192-205.
 - *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine, 2012.
- PASCUCCI, G.,
- “I *Commentarii* di Silla”, in S. BOLDRINI ET AL. (curr.), *Gli storiografi latini tramandati in frammenti*, Urbino 1975: 283-296.
- PETER, H., (ed.),
- *Historicorum Romanorum reliquiae*, vol. I², Lipsiae, 1914.
- RAMAGE, E.S.,
- “Sulla’s Propaganda”, *Klio*, 73 (1991) 93-121.
- ROSSINI, A.,
- “The Predictability of Evil: On Polybius 15, 20, 6 and the Mutual Betrayal of Philip V and Antiochus III”, *PolAnt*, 13 (2023) in stampa.
- RUSSO, F.,
- “I *Commentarii* sillani come fonte della *Vita* plutarchea di Silla”, *SCO*, 48 (2002) 281-305.
- SANTANGELO, F.,
- *Sulla, the Elites and the Empire: A Study of Roman Policies in Italy and the Greek East*, Impact of Empire: 8, Leiden-Boston (MA), 2007.
 - “Sulla in the *Bellum Jugurthinum*”, in A. ECKERT & A. THEIN (eds.), *Sulla: Politics and Reception*, Berlin-Boston (MA), 2019: 107-124.
 - “Marius and Sulla”, in R. SCODEL (ed.), *Oxford Bibliographies in Classics*, Oxford-New York, 2020, online.
 - *Gaio Mario*, Milano, 2021 (*Marius*, London, 2015).
- SCARDIGLI, B.,
- “Echi di atteggiamenti pro e contro Mario in Plutarco”, *CS*, 14/2 (1977) 185-253.
- (cur.), *Plutarco. Vite parallele. Pirro e Mario*, Milano, 2017.
- SCHOLZ, P.,
- “Sullas *commentarii* – eine literarische Rechtfertigung. Zu Wesen und Funktion der autobiographischen Schriften in der späten Römischen Republik”, in U. EIGLER ET AL. (Hrsgg.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte*, Darmstadt, 2003: 172-195.
- SMITH, C.J.,
- “Sulla’s Memoirs”, in C.J. SMITH & A. POWELL (eds.), *The Lost Memoirs of Augustus and the Development of Roman Autobiography*, Swansea, 2009: 65-85.
- STADTER, P.A.,
- “Plutarch’s Latin Reading: Cicero’s *Lucullus* and Horace’s *Epistle* 1.6”, in P.A. STADTER, *Plutarch and His Roman Readers*, Oxford, 2014: 130-148.
 - “Prophecy and Fortune (*τύχη*) in Plutarch’s *Marius and Sulla*”, in D.F. LEÃO & L.R. LANZILLOTTA (eds.), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Brill’s Plutarch Studies: 2, Leiden-Boston (MA), 2019: 114-127.
- STAFFORD, E.J.,
- “Nemesis, Hybris and Violence”, in J.-M. BERTRAND (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international – Paris, 2-4 mai 2002*, Histoire Ancienne et Médiévale: 80, Paris, 2005: 195-212.
- SUERBAUM, W.,
- *Die archaische Literatur von den Anfängen bis Sullas Tod. Die vorliterarische Periode und die Zeit von 240 bis 78 v. Chr.*, München, 2002.
- SWAIN, S.,
- “Plutarch: Chance, Providence, and History”, *AJPh*, 110/2 (1989) 272-302.

- TATUM, J.,
- “The Late Republic: Autobiographies and Memoirs in the Age of Civil Wars”, in G. MARASCO (ed.), *Political Autobiographies and Memoirs in Antiquity*, Leiden-Boston (MA), 2011: 161-187.
- THEIN, A.,
- “*Felicitas* and the Memoirs of Sulla and Augustus”, in C.J. SMITH & A. POWELL (eds.), *The Lost Memoirs of Augustus and the Development of Roman Autobiography*, Swansea, 2009: 87-109.
 - “Reflecting on Sulla’s Clemency”, *Historia*, 63/2 (2014) 166-186.
 - “Marius’ Tomb”, *PolAnt*, 11 (2021) 119-130.
- TITCHENER, F.B.,
- “Fate and Fortune”, in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Hoboken (NJ), 2014: 479-487.
- TORRACA, L.,
- “I presupposti teoretici e i diversi volti della Tyche plutarchea”, in I. GALLO (cur.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996: 105-155.
- URSO, G.,
- *Cassio Dione e i sovversivi. La crisi della repubblica nei frammenti della ‘Storia romana’ (XXI-XXX)*, Quaderni di Erga-Logoi: 1, Milano, 2013.
- VALGIGLIO, E.
- (cur.), *Plutarco. Vita di Silla*, Torino, 1954.
 - (cur.), *Plutarco. Vita di Mario*, Firenze, 1956.
 - “L’autobiografia di Silla nelle biografie di Plutarco”, in S. BOLDRINI ET AL. (curr.), *Gli storiografi latini tramandati in frammenti*, Urbino, 1975: 245-281.
- VERVAET, F.J.,
- “The Date, Modalities and Legacy of Sulla’s Abdication of His Dictatorship: A Study in Sullan Statecraft”, *Stud. Hist. Hist. Antig.*, 36 (2018) 31-82.
- WHITE, H.,
- *Metahistory: The Historical Imagination of 19th-Century Europe*, Baltimore, 2014² (1973).
- WISEMAN, T.P.,
- “Augustus, Sulla and the Supernatural”, in C.J. SMITH & A. POWELL (eds.), *The Lost Memoirs of Augustus and the Development of Roman Autobiography*, Swansea, 2009: 111-123.
- WOOLLISCHROFT, D.J.,
- “Sulla’s Motives”, *LCM*, 13/3 (1988) 35-39.

Received: 3rd September 2023

Accepted: 16th September 2023

Chance Encounters in Plot and in Life.

On Plutarch's De genio Socratis

[*Encuentros casuales en el argumento y en la vida.*

Sobre el De genio Socratis de Plutarco]

by

Wiebke-Marie Stock

University of Notre Dame, U.S.A.

wstock@nd.edu

Abstract

Plutarch's *De genio Socratis* has been described as one of Plutarch's best and most sophisticated works. This article examines the qualities of that sophistication and the demands these place on a reader. The unity is not as obvious and smooth as in Plato's *Phaedo*, and it is, I claim, productively problematic. It is not the unity of a single theme, I argue, but the unity of a network of ideas. Yet, there is one topic that holds the whole dialogue together and gives it a complex unity. The *De genio* is a reflection on what a story is and what role chance has to play within a story (in life and in literature).

Key-words: Plutarch, *De genio Socratis*, Chance, Plot, Life, Literature.

Resumen

El *De genio Socratis* ha sido descrito como una de las obras mejores y más sofisticadas de Plutarco. Este artículo analiza las cualidades de esa sofisticación y las exigencias que plantean a un lector. La unidad no es tan clara y fluida como en el *Fedón* de Platón, lo que resulta, estoy convencida, problemático desde el punto de vista productivo. No se trata de la unidad de un solo tema, en mi opinión, sino de la unidad de una serie de ideas interconectadas. Efectivamente, hay un tema que une el conjunto del diálogo y le da una unidad compleja. El *De genio* es una reflexión sobre lo que es una historia y sobre el papel que va a jugar el azar dentro de una historia (tanto en la vida como en la literatura).

Palabras clave: Plutarco, *De genio Socratis*, Azar, Argumento, Vida, Literatura.

“for perhaps no story should be ignored”

(*Pelop.* 10.1-2)

Plutarch's *De genio Socratis* has been described as one of Plutarch's best and most sophisticated works¹. This article examines the qualities of that sophistication and the demands these place on a reader. A number of scholars have recently attempted to understand the thematic unity of this text². This unity is, however, not as obvious and smooth as in Plato's *Phaedo*³, and it is, I claim, productively problematic. It is not the unity of a single theme, I argue, but the unity of a network of ideas.

Plutarch has been said to be a sophisticated writer who transfers the task of putting together the various pieces to his readers: "it is typical of him to organize his material in such a way that it is up to the reader to decipher its structure"⁴. However, the opening scene gives the reader a couple of clues about

the texture and quality of Plutarch's text and its intended readership⁵. In his request to Caphisias⁶ to tell the story of the liberation of Thebes, Archedamus⁷ uses a comparison with art-viewers to present an ideal listener/reader who is not merely interested in the outcome, but in those details which show the struggles of virtue and chance⁸. This has been interpreted as Plutarch's own position⁹. But, I argue, Archedamus and Caphisias are only on an intermediate level of listeners/readers. Caphisias is not a philosopher and he follows Archedamus' request faithfully, giving all the details, including (as required by Archedamus) the record of all the discussions that took place (*logoi* and *praxeis*, 575D-E)¹⁰. We thus get a mesmerizing tale full of details and chance events: signs and

¹ DONINI 2011: 422 ("capolavoro"); DONINI 2017: 9; BONAZZI 2020: 66, "one of the most sophisticated and successful works of Plutarch's".

² Cf. below "1. Competing with Plato: The unity of the *De genio*?"

³ On the *Phaedo* as the model cf. below "Competing with Plato: The unity of the *De genio*?"

⁴ BONAZZI 2020: 66. Cf. below "5. Intended readers and listeners".

⁵ PELLING 2002: 269: "Proems and epilogues are particularly important in the narrator's characterization of self, of narratee, and of the dynamic between the two."

⁶ CORLU 1970: 14; HANI 1980: 44.

⁷ CORLU 1970: 13-14; HANI 1980: 44. Archedamus will only be addressed a few times (577B; 595B; 596DE).

⁸ Cf. below "3. Chance I: fortune, virtue and vice".

⁹ Cf. especially DESIDERI 1984: 570-571, 574, 580, 584-585. Cf. also STOIKE 1975: 237, 243; BABUT 1988: 389-390; GEORGIADOU 1995: 190; HARDIE 1996: 134; HIRSCH-LUIPOLD 2002: 1-2; PELLING 2010: 118-119; BONAZZI 2020: 67 note 18, 75.

¹⁰ In his distinction between action (*praxis*) and discussion (*logos*) (575D) Plutarch might be playing with Aristotle's distinction between poetry as speaking about universal and history dealing with particulars (cf. GEORGIADOU 1995: 190-191; GEORGIADOU 1996: 115 note 7).

omens, strangers who visit, letters and messages, brave men and cowards, drunken tyrants, a violent dispute between a man and his wife about a bridle, stories about the opening of a tomb and about the doubling of an altar, discussions about poverty and virtue, about divine guidance, demons and the *daimonion*¹¹ of Socrates. Where is the unity in this whirlwind of a plot? Plutarch, who has created this 'mess of a tale,' expects and requires the reader to be smarter than Archedamus and Caphisias, not to get lost in the details, but to connect and understand them and read the full picture, neither merely the general outcome or general message, nor merely the abundance of details, but the whole text as a network of ideas and themes. The apparent disunity or better the marked presence of the chance event and chance encounter challenges the reader to reflect on what it means to tell or hear or read a story.

In order to make the claim for a sophisticated text requiring a sophisticated reader we will first compare Plutarch's text to its Platonic model. Then we will take a close look at the

opening scene and its clues for reading this text before investigating the role of details and chance events for a story and in particular for this story. The main chance event to be discussed is, of course, the presence of the stranger in town. Lastly, we will take a look at Plutarch's requirements for a sophisticated reader before coming to some conclusions regarding the specific kind of unity of this text.

1. Competing with Plato: The unity of the *De genio*?

Many readers have pointed out that Plutarch's *De genio* is modeled after Plato's *Phaedo*¹². The *De genio*, however, lacks the natural unity of the *Phaedo*. We see, in the dialogue of the day of Socrates' death, a perfectly executed, clear picture, with an obvious topic, a central focus, and details that are connected to the main topic. On the other hand, we see a confusing mess of topics and ideas and details without a clear focus, without one dominant topic. The philosophical topic of the *Phaedo* flows from its scene: Socrates' imminent death leads to a discussion of the immortality of the soul

¹¹ Plutarch uses the term *to daimonion* to speak of the daimonic voice guiding Socrates. Plato rather speaks about the *daimonic sign* or the *daimonic voice*.

¹² PELLING 2010: 112 speaks of "pervasive Platonic intertextuality". On the connection to the *Phaedo* cf. HIRZEL 1895, II: 148-151; CHRIST 1901: 58-59, 63, 93-94; STOIKE 1975: 237; ZIEGLER 1964: 204; CORLU 1970: 82, 128-129 note 52; RILEY 1977: 258-259; HANI 1980: 60; HERSHBELL 1988: 367; GEORGIADOU 1995: 188-189 and 188 note 5 with further references; HARDIE 1996: 123; GEORGIADOU 1997: 40 and note 91 with further references; PELLING 2005: 125-126; PELLING 2010: 112-113 with further references in note 8; ROSKAM 2015: 128-129 (on *De genio*); BONAZZI 2020: 67.

and culminates in a myth about the fate of soul in the afterlife. In Plutarch's *De genio*, the topic of the daimonic sign and demonology in a broader sense does not arise from concerns about the conspiracy leading to the liberation of Thebes, but starts with Theanor, a fictitious character who does not take any part in the conspiracy¹³. Plato's *Phaedo* is certainly the or at least an important model, but Plutarch also takes other Platonic texts as inspirations for his firework of ideas, topics and events. There is an important historical event, there are many chance events, strangers appear, philosophical discussions take place about virtue, poverty, the soul, the afterlife, daemons, divine signs, etc. There are some other

seemingly unrelated stories about Alcmena's tomb and the altar in Delos. And there is, of course, a myth.

It is therefore not a surprise that Plutarch's *De genio* has been criticized for this lack of unity¹⁴. It has been said that it is a "peculiar mixture of a historical novella and a philosophical dialogue"¹⁵ and that the connection between the "action" and the "topic" (demonology) is created "artificially" through the fictional Pythagorean Theanor¹⁶. Ziegler suggested that it is patriotic in that it wants to celebrate both the courageous acts and counteract the complaint that the Boeotians lack education¹⁷. Other scholars have argued in favor of the unity of the text¹⁸. The main themes¹⁹

¹³ On Theanor cf. HANI 1980: 46-47; CORLU 1970: 20-22.

¹⁴ Cf. for instance CHRIST 1901: 93-94; HIRZEL 1895, II: 151. CORLU 1970: 86-87 lists a couple of critical voices as does BONAZZI 2020: 66. Cf. also RUSSELL 2010: 3 who thinks that the motive for the combinations are "educational concerns". CORLU 1970: 89 assumes that the historical narrative is only there for an aesthetic effect, as relaxation for the reader. DONINI 2017: 11 rightly says that this does not explain a lot because it does not give a reason why Plutarch would have combined these specific topics.

¹⁵ ZIEGLER 1964: 204 (my translation): "eine eigentümliche Mischung aus einer historischen Novelle und einem philosophischen Dialog".

¹⁶ ZIEGLER 1964: 204 (my translation): "ist bei P. der Zusammenhang zwischen der Handlung, der Befreiung von Theben, und dem Thema, der Dämonologie, nur äußerlich und künstlich durch die Einführung des (sicherlich erfundenen) Pythagoreers Theanor [...] hergestellt."

¹⁷ Cf. ZIEGLER 1964: 204.

¹⁸ Cf. RILEY 1977: 259 who argues that there is an "organic connection" and especially Babut 1984 who argues against dismissive statements about the quality of the dialogue; there is, in Plutarch, he claims, always a unity (54). Cf. also DONINI 2007: 101, 101 note 9, 102 note 12 and BONAZZI 2020.

¹⁹ One other topic suggested has been "freedom": Cf. BRENK 1996: 51: "This dialogue, then, remains faithful to the title. The obvious theme is liberation." STOIKE 1975: 237-246 argues that it is freedom and *aretê*. In support of Stoike cf. Hani 1980, 61 and as a critical voice cf. DONINI 2007: 104 note 16.

suggested in recent scholarship are the topic of signs and divine guidance²⁰, the topic of the valence of the active and contemplative life of the philosopher (with a specific focus on Epaminondas)²¹ and the topic of the right form of Platonism²². Signs and their interpretation can be found everywhere in the text, and certainly Plutarch reflects on the value

of the contemplative and the active life. Yet the state of scholarship shows that it is by no means clear what his thesis would be and whether Epaminondas is supposed to represent the ideal or not, and if yes, which ideal (the philosopher or the actively involved philosopher-politician)²³. Plutarch reflects on these issues, but he does not present his

²⁰ HARDIE 1996; SCHROEDER 2010.

²¹ Cf. RILEY 1977: 268-270; BABUT 1984; HERSHBELL 1988: 375-378; BARIGAZZI 1988; GEORGIADOU 1995; GEORGIADOU 1996. Scholars have argued that Plutarch propounds the ideal of a combination of the active and the contemplative life (MÉAUTIS 1950: 201 states that it is a combination, but does not develop the idea. RILEY 1977: 268-270 assumes that the ideal is represented by Socrates.) BABUT 1984 argues that the dialogue's purpose is to show the opposition of the philosophical and the political life and the superiority of the former. He also refers to EISELE 1904, 30 who states, but does not develop this idea. Pelling argues that there is a tension (PELLING 2005: 133-134; PELLING 2010: 125-126 (this article is a revised version of PELLING 2008; I am quoting the article from 2010), the "existential dilemma" of a philosopher presented with the choice of the active and the contemplative life (GEORGIADOU 1995: 199.) On Epaminondas cf. below note 23.

²² Cf. below note 24.

²³ In other texts, including probably his lost *Life*, Plutarch praises Epaminondas, which makes the more ambiguous picture in *De genio* a challenge (Cf. CAWKWELL 2010: 101-103. On the lost *Life* cf. also GEORGIADOU 1997: 6-8). One of Plutarch's goals in writing the *De genio* might even have been to defend and explain "Epaminondas' questionable role in the liberation of Kadmeia" (GEORGIADOU 1996: 116). GEORGIADOU 1996: 117 argues further: "Epaminondas' defense is being conducted obliquely and unobtrusively through the exploration of the relationship between philosophy and politics". In the *Life of Pelopidas*, Plutarch writes that he was "being looked down upon, as one whom philosophy had made inactive and poverty powerless", and these two issues are certainly addressed in the *De genio*.

Epaminondas is seen as a model by some scholars (CHRIST 1901: 92-93; HANI 1980: 46; DESIDERI 1984: 576-577; 583; BARIGAZZI 1988: 420-425; BRENN 2002: 108; BONAZZI 2020: 69, 73-74). Epaminondas, Riley writes, comes closest to the philosopher who is an active citizen, but does not reach Socrates' perfection (RILEY 1977: 268-270). On Epaminondas as similar to Socrates cf. CORLU 1970: 72; HERSHBELL 1988: 377. On Socrates as a model for practical life cf. PELLING 2014: 155. Pelling shows that Epaminondas cannot be the unambiguous hero of the tale (PELLING 2005: 129-134; PELLING 2010: 111, 125-126) even though he exemplified a "blending of philosophical training and political activity later in his life" (GEORGIADOU 1997: 42. Cf. GEORGIADOU 1996: 117, 120). On Epaminondas as a "flawed character" cf. BRENN 2016: 97-100.

readers with a definite answer. Another very interesting suggestion is Donini's thesis that Plutarch reflects on the right form of Platonism and that he presents a couple of figures, i.e. mainly Theanor, Epaminondas and Simmias, who all fall short of the ideal²⁴.

The fact, however, that all three recent theses seem convincing, shows that the text can be read as a contribution to all of these topics. There is not one single topic that explains every single detail and element of the text, but there is a network of topics. Plutarch did not get inebriated with all the ideas he put into the text, but he is aware of what he is doing and aims for a different kind of unity of his text, i.e. a unity which encompasses contributions to a number of important philosophical topics. Plutarch does not fail to imitate Plato's *Phaedo* appropriately, but he challenges the reader, from the outset of the treatise, to understand that this is a different sort of philosophical text, a text that branches out in a variety of directions and can be read as a contribution to more than one issue. It does, however, not fall apart, but it is connected as a "plot", as an artificial construction involving many chance

encounters. How are we to read this plot?

2. Art-viewers, historians and philosophers

Plutarch's treatise *De genio* begins with the words *zōgraphou tinos*, with an idea "some painter" offered and which the Athenian Archedamus now uses in his request to Caphisias who is an envoy from Thebes to Athens and was actively involved in the conspiracy to free Thebes from the tyrants:

From some painter, oh Caphisias, I remember having heard a word, which was not bad, spoken in an image, about those who contemplate drawn tablets. For he said that the laymen and unskilled spectators are like those who greet a crowd very much at once (*homou polun*), whereas the sophisticated and art-loving [spectators] [are like] those who address everyone they meet privately. The one have only an overview of the events which is not exact and of a general form while nothing escapes unseen or unremarked of what has been produced well or not well to those who distinguish the work by a judgment part by part (*kata meron*)²⁵.

²⁴ Cf. DONINI 2011; DONINI 2017 and – even though not quite as strongly as in 2011—DONINI 2009. In DONINI 2007, esp. 108–125, Epaminondas still appears as a representative of the academic eulabeia.

²⁵ 575A-B (my translation): A. Ζωγράφου τινός, ὡς Καφισία, <μέμνημαί ποτε> περὶ τῶν θεωμένων τοὺς γεγραμμένους πίνακας λόγον (B) οὐ φαῦλον ἀκούσας ἐν εἰκόνι λελεγμένον. ἔφη γὰρ ἐοικέναι τοὺς μὲν ιδιώτας καὶ ἀτέχνους θεατὰς ὅχλον ὁμοῦ πολὺν ἀσπαζομένοις, τοὺς δὲ κομψοὺς καὶ φιλοτέχνους καθ' ἔκαστον ιδίᾳ τῶν ἐντυγχανόντων

The *De genio* thus starts with an unknown painter who uses an image to speak about two groups of viewers of pictures: we get a *logos* from a painter, but a *logos* in form of an *eikôn*. The *idiotai* and *atechnoi*, i.e. those who are laymen and unskilled are like someone who greets a great group of people at once, while those who are *kompsoi* and *philotechnoi*, i.e. refined, sophisticated and art-loving, will greet everyone individually. He continues to add a third element of comparison, i.e. the interest in “real actions”:

It is much the same, I fancy, with real events. For the lazy-minded it satisfies curiosity to learn the basic facts and the outcome of the affair; but the devotee of honour and beauty, who views the achievement of the great Art (as it were) of Virtue, takes pleasure rather in the detail, because – since the outcome has much in common with Fortune, while the part of the matter <con-

cerned with> motives and <the action itself> involves conflicts between virtue and circumstance – he can there observe instances of intelligent daring in the face of danger, where rational calculation is mixed with moments of crisis and emotion²⁶.

Thus Archedamus does not want Caphisias to tell just the general facts; he presents himself as *kompsos* and *philoteknos*, as refined and art-loving, and wants to know all the details in order to discern the “conflicts between virtue and circumstance” (575C)²⁷. This presentation has been read as an adequate presentation of Plutarch's own ideas about history and his intent for the present work²⁸. A few details, however, suggest that this reader may be more sophisticated than the first, but that we should actually aim to be a third even more sophisticated reader. The usage of the term *kompsos* might have a bit of irony: the term can have the sense of being too clever, too

προσαγορεύουσι. τοῖς μὲν γάρ οὐκ ἀκριβῆς ἀλλὰ τύπῳ τινὶ γίγνεται μόνον ἡ τῶν ἀποτελεσμάτων σύνοψις, τοὺς δὲ τῇ κρίσει κατὰ μέρος τὸ ἔργον διαλαμβάνοντας οὐδὲν ἀθέατον οὐδ' ἀπροσφώνητον ἐκφεύγει τῶν καλῶς ἡ τούναντίον γεγονότων.

²⁶ 575B-D: οἵμαι δὴ καὶ περὶ τὰς ἀληθινὰς πράξεις όμοιώς τῷ μὲν ὄργοτέρῳ τὴν διάνοιαν ἔξαρκειν πρὸς ιστορίαν, εἰ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ καὶ τὸ πέρας πύθοιτο τοῦ πράγματος, τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον τῶν ὑπ' ἀρετῆς ὥσπερ τέχνης μεγάλης ἀπειργασμένων θεατὴν τὰ καθ' ἔκαστα μᾶλλον εὐφραίνειν, <ώς> τοῦ μὲν τέλους πολλὰ κοινὰ πρὸς τὴν τύχην ἔχοντος, τοὺς δ' ἐν ταῖς αἰτίαις καὶ τοῖς μέρους ἀγῶνας ἀρετῆς πρὸς τὰ συντυγχάνοντα καὶ τόλμας ἔμφρονας παρὰ τὰ δεινὰ καθορῶντα καιρῷ καὶ πάθει μεμιγμένου λογισμοῦ.

²⁷ On the importance of the topic (*aretê* and *tychê*) cf. HANI 1980: 211-212 note 2; BRENK 2016: 97-98.

²⁸ Cf. above note 9. DESIDERI 1984 makes the most out of opening scene and it is thus the most interesting contribution, but he reads it as a description of what Plutarch wants to do and thus differs considerably from my interpretation.

subtle or over-refined²⁹. Furthermore, in other works Plutarch claims that artists or the arts stand on a lower rank than the philosopher³⁰.

The opening comparison suggest that the higher kinds of art viewer and audience may be more sophisticated than the first, but they are lost in the details. An art viewer who can identify brushstrokes and admire the details of the painter's art is certainly better than the one who merely identifies the topic, but this does not seem to lead to a very complex viewing of the art work. Theme, larger issues of composition, and indeed relation to other works of art or texts or events seem lost on the admirer of brush-strokes. Similarly, we expect someone interested in real events neither to be merely interested in the result nor to get lost in the details, but to judge the whole situation in its complexity. Interesting details can be

distracting and interesting in themselves, and Plutarch admits that here quite plainly³¹. And details will allow us to better understand a character³² and Plutarch is certainly interested in the conflicts of virtue and chance³³. But he also suggests that it is not the whole picture. The level of the *philotimon kai philokalon* (cf. 575C) is not the level of the philosopher who grasps the whole picture including its details, but of those who are learning to read a text beyond the attention to the mere story, of young readers who may, in time, arrive at the level of philosophical understanding³⁴. Thus, there should be a third level of listeners and readers. It is, one might add, common to present categorizations of human beings in threes. Plato's *Republic* draws the picture of three classes of human beings. And in the *De genio* itself and the myth we can see three kinds of human beings: philosophers, conspirators and tyrants (i.e. those

²⁹ In GEORGIADOU 1995: 190 it is just interpreted in a positive way as “refined”. In Plutarch's texts it can be used in this positive way, but it can also suggest “overrefinement”. The term *philotimos* may also be ambivalent, at least when it is first used in combination with *komplos*. It can suggest a “love of honour”, but it may also be used in a negative sense as ambition. Used in a positive sense: *Quom.* 30E: *philotimon kai philokalon*; *Quaest. Conviv.* 746D; *Dem.* III.2. In a somewhat neutral and descriptive sense: *De tranqu.* 465F: *philotimous kai philodoxous*. Used in a negative sense: *De gen.* 593D: *philotimon kai philosomatou*; *De recta* 47D. Cf. for other usages in a negative sense DUFF 2000: 149, 157; OPSOMER 2011: 163. Cf. also BRENNK 2016: 98 who refers to PELLING 2002: 242-247, 350-353. On its usage in combination with *philokalon* cf. below p.111.

³⁰ *Pericl.* I-II; *De fortuna* 99C.

³¹ Cf. HANI 1980: 69 note 1: “Plutarque avait le goût des images”.

³² Cf. *Alex.* I, 2-3 (on this passage HIRSCH-LUIPOLD 2002: 42-48); *Nic.* 1. Cf. CORLU 1970: 13.

³³ Cf. DUFF 2000: 147.

³⁴ Cf. below “5. Intended readers and listeners”.

who are controlled by their passion)³⁵. And the festival allegory which might have inspired Plutarch, as Georgiadou³⁶ suggests, presents philosophers as “spectators” and hunters “for truth” while others hunt for “a prize” or “to buy and sell”³⁷. These groups of three suggest that here too, at the beginning of the dialogue, we should realize that there is a third kind of listener and reader, one that Archedamus and Caphisias fail to notice, but that we, Plutarch's readers, are meant to be.

3. Chance I: fortune, virtue and vice

Archedamus wants to hear about the details because they show, as he writes, struggles of virtue and chance (575C). The main outcome is easily told, but such a tale would obscure how the outcome was reached, how difficult it was, how circumstances and difficulties had to be overcome, how men showed bravery and failed nonetheless. There is certainly an abundance of details and chance events in Plutarch's *De genio*, but a closer inspection reveals that very few of the details present such struggles. In a tale

of a great historical event some details and chance events matter because they changed (or almost changed) the course of the story, but there are also chance events that do not matter because they have nothing to do with the story. Furthermore, some, but not all chance events show struggles of chance and virtue.

Some events in *De genio* allow main characters to show their bravery. The request that someone has to provide a house for the conspirators takes everyone by surprise (at least here, since in the *Life of Pelopidas* this has been arranged beforehand³⁸), and brave Charon does not hesitate (576D-E). When he is later suddenly called to see the tyrants, everyone is worried that they might have been betrayed; but Charon shows his unwavering bravery (594E-595D). Then there are fortuitous events that support the conspiracy like the “the trumpeters who happened (*kata tychēn*) to be in town for the festival of Heracles” and whose sounds cause “alarm to the enemy on every side”³⁹. Simmias' leg injury gives him a valiant excuse not to be involved actively in the conspiracy, as opposed to

³⁵ Cf. 591D-592C (for the myth); BABUT 1984: 69-70 (for myth and dialogue). Donini 2009, 203-206, argues that the tripartition presented by Babut is correct, but that Plutarch introduces a subdivision of the highest group (Epaminondas and Theanor are philosophers, but they have not reached Socrates' level).

³⁶ Cf. GEORGIADOU 1995: 189-190.

³⁷ Cf. Diogenes Laertius, *Lives*, VIII. 8; Cicero, *Tusc.* 3, 9.

³⁸ Cf. Plutarch, *Pelop.* 7.3. Later in *De genio*, Plutarch falls back to the version he supports in the *Life* because this fact seems to be known to the person who writes the letter to the tyrant (596E-F). Cf. NESSELRATH 2010. 98 note 269.

³⁹ 598D 10.

Epaminondas who is under attack for his refusal⁴⁰. Other chance events seemed to reveal rather the cowardice or other vices of some characters. The tyrant Archias who ignores the urgent letter which would have revealed the conspiracy shows how drunk and lustful he is (596E-F). And then there is a strange story of two chance events, one correcting the other. Hipposthenidas interpreted a friend's dream about Charon's house as a bad sign for the conspiracy and decided to send a messenger to the conspirators to tell them to abandon the attempt (586C-587B)⁴¹. Chlidon, the messenger, however, is met with an obstacle because his wife has lent his horse's bridle to a neighbor, and this chance event brings out his anger – he hits his wife and has to be held back by neighbors (587D-588A). The wrong interpretation of the dream could have proven fatal, but the missing bridle saves the conspirators.

This episode and other chance events also provide Plutarch with the opportunity to reflect on the role of chance. Phyllidas, another conspirator, is annoyed with Hipposthenidas because he alone

of all the people involved tried to send such a message “today – when chance (*to automaton*) too has provided most of the condition for their return” (586C). The usage of the term *to automaton* suggests that there is some accidental constellation of events, not divine providence, favoring the conspirators⁴². Phyllidas thus suggests that the conspirators will succeed, simply because they seized the right moment. Other characters, including Theocritus, present a different view when they interpret dreams and events (like lightening without thunder) as signs that there is a divine will supporting the conspirators (cf. 587B-C; 594E; 595F). Among the believers in providence is Caphisias who says about the outcome of the Hipposthenidas-Chlidon episode:

We now experienced an extraordinary change of feeling. A little before, we had felt frustrated by the obstacles; now the urgency of the situation and the speed of events brought us once again to an agony of fear. There was no putting things off. I spoke to Hipposthenidas and clasped him by the hand to give him heart; the gods too (I said) were urging us to act⁴³.

⁴⁰ Cf. PELLING 2005: 125; DONINI 2011: 421.

⁴¹ The version of the *Life of Pelopidas* does not speak of a dream, but just of Hipposthenidas' fear in view of the imminent event (VIII.3).

⁴² Plutarch uses this term a second time in *De genio* where the overflowing of a lake is not an event occurring by chance (*apo tautomatou*), but a “visitation of wrath” because the tomb of Alcmena had been opened (578A).

⁴³ 588A-B: ήμᾶς δέ τις ἔσχεν ἄτοπος μεταβολὴ τοῦ πάθους, μικρὸν γὰρ ἔμπροσθεν τῷ κεκωλῦσθαι δυσχεραίνοντες πάλιν διὰ τὴν ὁξύτητα τοῦ καιροῦ καὶ τὸ τάχος, ὡς οὐσῆς ἀναβολῆς,

In his words of encouragement to Hipposthenidas, Caphisias interprets the fortuitous connection of events (not one of them involving bravery) as a good sign for the conspirators, as a sign that a god is supporting them. However, just a little later, after Charon's return from seeing the tyrants and before the report about the letter sent to Archias, which revealed the conspiracy, Caphisias sings a different tune:

But bad fortune (*hē cheirón tychē*), Archedamus, which both evened the odds between the enemy's indolence and ignorance and our daring and preparedness, and had from the start varied the drama of our plot with scenes of danger, now accompanied us to the very moment of action, producing the sudden, dangerous crisis of a quite unexpected turn of events⁴⁴.

In this reflection on fortune, Caphisias does not speak about divine guidance,

but about “bad fortune”, a bad chance (*tychē*) which seems to favor the weak and ignorant tyrants against the daring and well-prepared conspirators⁴⁵.

We thus get a complex and ambiguous picture of chance and (good and bad) fortune⁴⁶. Some passages suggest that there is mere chance at work⁴⁷ and brave men who seize their opportunity or fail to do so. Other passages speak of “bad fortune” which opposes the good and the brave. And yet another set of passages suggests that the divine is, after all, guiding the conspirators⁴⁸. Plutarch has dropped his reader into a most uncertain universe.

These ideas can also be found in other Plutarchean texts. Plutarch reflects on the dual nature of causality and discusses whether a certain event has to be ascribed to material or divine causes⁴⁹ or whether there is ultimately no conflict between physical and theological or teleological explanations⁵⁰. Furthermore, he often

εἰς ἀγωνίαν ὑπηγόμεθα καὶ φόβον. οὐ μὴν ἀλλ’ ἐγὼ προσαγορεύσας τὸν Ἰπποσθενείδαν καὶ δεξιωσάμενος ἐθάρρυνον, ώς καὶ τῶν θεῶν παρακαλούντων ἐπὶ τὴν πρᾶξιν.

⁴⁴ 596D-E: ή δὲ χείρων, ὃ Ἀρχίδαμε, τύχη καὶ τὰς τῶν πολεμίων μαλακίας καὶ ἀγνοίας ταῖς ἡμετέραις ἐπανισοῦσα τόλμαις καὶ παρασκευαῖς καὶ καθάπερ δρᾶμα τὴν πρᾶξιν ἡμῶν ἀπ’ ἀρχῆς διαποικίλλουσα κινδυνώδεστιν ἐπεισοδίοις εἰς αὐτὸν συνέδραμε τὸ ἔργον, ὅξιν ἐπιφέρουσα καὶ δεινὸν ἀνελπίστου περιπετείας ἄγωνα. On the combination of historiography and tragedy cf. DESIDERI 1984: 573 note 22.

⁴⁵ This version is thus more precise and stronger than the one in the Life of Pelopidas where he only speaks of a second blow of fortune (X.3).

⁴⁶ Cf. PELLING 2010: 115, 124-125.

⁴⁷ 585C 8: “declined a lucky windfall”.

⁴⁸ *Contra DESIDERI* 1984 who assumes that the conspirators have demonic guidance (581).

⁴⁹ DONINI 1992: 103.

⁵⁰ Cf. OPSOMER 1998: 179-184.

debates when to ascribe something to *aretē* and when to *tychē*⁵¹, whether to underline the hero's strength, his mere luck or his divine guidance⁵². Plutarch is generally aware of the fact that virtue does not always overcome fortune⁵³, that is, we can admire someone's virtue even if they do not succeed. Plutarch assumes that not all is guided by the gods, but that there is contingency, and that human beings are confronted with such situations⁵⁴.

But the word *tychē*, i.e. chance, can, at times, take on the “connotations of divine intervention”⁵⁵. The same oscillation is visible in *De genio*.

4. *Chance II: a stranger in town*

The most important chance event determining the *De genio* is the fact that the Pythagorean stranger Theanor happens to be in town at the eve of the conspiracy. Most of the philosophical

⁵¹ INGENKAMP 1997. Cf. for instance *On the fortune and virtue of Alexander; De fortuna*.

⁵² SWAIN 1989 points out that Plutarch can sometimes underline divine providence in events, but points at the achievements of human beings without divine involvement in other cases. He thinks that the *Moralia* are different from the *Lives* in this respect (SWAIN 1989: 273: “In the religious and philosophical works of the *Moralia* Plutarch distinguishes clearly enough between events which are predetermined or guided by providence and those which happen by chance.”), but the *De genio* at least does not seem to support this idea.

⁵³ Cf. HIRZEL 1912: 68-69.

⁵⁴ Cf. *Quomodo* 24A, 35C; *Ser.* 1, 1-3. Cf. also OPSOMER 2011: 157 quoting *De virtute morali* 444A: “wisdom is concerned with the unchanging intelligibles, whereas prudence operates in the sensible realm. This means that the letter must come down ‘among things that are full of error and confusion, and is often confronted with *chance* and forced to deliberate about things that are unclear’”. OPSOMER 2011: 158: “The context for human action is the sensible world, and environment that is less than fully rational. It is characterized by motions that are ‘out of control’, at times too violently and swiftly, at other times too weakly and slothfull than would be good (444B). To put it differently, this is a world in which there is true contingency, the turmoil and disorder of which make it unpredictable.” OPSOMER 2011: 158: “we are living in a world that is not exempt from contingencies. Chance, luck, coincidences, disorder, and passions, though they are not the same thing, are closely associated.” OPSOMER 2011: 160: “As regards the issue of determinism and contingency, let it suffice to say that for Plutarch, in my view, there is such a thing as real contingency, random events that may not be uncaused, but are not planned by the gods either. The irrational turmoil is part of this world. Higher powers do have a hand, however, in other events that appear as pure coincidences to us.” Cf. Ps.-Plutarch, *De fato* 571E-572D.

⁵⁵ OPSOMER 2011: 159: “the word that in *De virtute morali* and in philosophical texts in general is translated as ‘chance’ or ‘luck’, *tuchē*, takes on other meanings in the *Lives*. There it often bears connotations of divine intervention. This is not, however, of primary interest for us here. What interests us is still the tension between character (virtue), chance, and success. For the individual it does not seem to matter much whether external circumstances hindering or favouring her projects are the result of pure chance or caused by some divinity. It would make a difference if she were aware of divine intervention and took this awareness as a matter for reflection.”

discussions are connected to him, some to another unknown or fictitious character. It is clearly relevant that philosophical discussions take place among the conspirators because they had used these as a veil to hide their plans and they had even at times invited the tyrants to persuade them that they were not dangerous (576B-C)⁵⁶. The fact that there were philosophical discussions is, in itself, therefore relevant, but the topic or rather the topics (not just demonology!) are presented as the result of chance encounters (on what appear to be random topics, unconnected to the conspiracy). The discussions about Alcmena's tomb and Plato's solution to the oracle of doubling the altar all start with Phidolaus of Haliartus who is otherwise not known⁵⁷. He is first questioned by Theocritus about Alcmena's tomb, and they further discuss the matter with Simmias who presents its message as an encouragement to peace, leisure, philosophy, muses, and against weapons (577D-579D), and he adds the story of Plato's use of mathematics in his solution to the oracle about doubling the altar which he, again, reads as an exhortation to rational discourse which

should calm emotions (579B-D). The most important philosophical discussions (virtue and poverty; demonology) all start with the stranger Theanor who happens to be in Thebes at the eve of the conspiracy. He is first mentioned by Simmias (578D-E) and then presented by Polymnis who says that he came to Thebes because of "certain dreams and vivid visions" (579D-E). Simmias therefore praises him as "worthy of philosophy" (579E), but this sparks Galaxidorus' spirited attack on superstition and his vivid claim for rational philosophy (580A-B) which then leads Theocritus' to question Galaxidorus' about his ideas about Socrates' *daimonion* and to the long discussion about the *daimonion* and demonology in a larger sense⁵⁸. This debate (580B-582C) will be interrupted by the arrival of the stranger (582C-D), his discussion with Epaminondas about poverty and virtue (582E-585D). When the discussion turns back to the topic of demonology, the narrator, however, happens to be called outside at this very moment, he misses Simmias' reply to Galaxidorus, but comes back just in time (588B-C) to hear Simmias present his own theory, a myth and to hear the stranger Theanor speak.

⁵⁶ Cf. also *Pelop.* V.3, where Epaminondas is said to have been allowed to remain in the city "because his philosophy made him to be looked down upon as a recluse, and his poverty as impotent".

⁵⁷ Cf. HANI 1980: 45; CORLU 1970: 16.

⁵⁸ Plutarch commonly speaks of the *daimonion*. Plato rather speaks of the *daimonic sign* or the *daimonic voice*. On Plutarch's demonology cf. EISELE 1904; ARNIM 1921: 3-37; HAMILTON 1934; DÖRING 1984; MÉAUTIS 1950; CORLU 1970; BABUT 1983; TIMOTIN 2012; FINAMORE 2014: 44-50; TIMOTIN 2015.

These discussions do not have any influence on the outcome of the conspiracy, they are connected only by the confluence of the characters or of time – they happened to take place this evening when someone unrelated to the serious and planned matter of revolution showed up – or so Plutarch suggests. The tale of the conspiracy had to contain philosophical discussions, but the choice of the topics are entirely Plutarch's as he underlines by connecting them to fictitious characters and not to the main characters of the revolt. Thus, indirectly he shows the readers that he, Plutarch, is the author of these⁵⁹, that he is not merely retelling what happened once upon a time – even though in part, he is⁶⁰. Indirectly, he draws attention to the artifice of the plot. The reader is not receiving the faithful report of a historian but is instead challenged by a dialogue of manifest caprice in its construction.

5. Intended readers and listeners

Some readers had suggested that Plutarch had combined the more serious philosophical topic with the exciting

story to draw an adolescent and less philosophical group of readers⁶¹. It seems unwise to reify a text's complexity as a double readership—the exciting story like Lucretius' honey on the lip of the cup of wormwood for the young readers and the real philosophy for those hard-bitten readers who can take their philosophical medicine straight. A more literary and significant reading takes the dialogue as a whole and does not assign the fictional merely to a naïve reader. Plutarch is encouraging us to be far more sophisticated readers.

Plutarch is well aware of the fact that different kinds of readers can gain something from a text, according to their abilities and interests. In *Quomodo*, Plutarch uses the image of a number of animals, including the bee⁶², foraging a meadow:

Now just as in pastureage the bee seeks the flower, the goat the tender shoot, the swine the root, and other animals the seed and the fruit, so in the reading of poetry one person culls the flowers of

⁵⁹ There is an additional hint in the name of the supposed author of the myth, Timarchus of Chaironea, which may just direct us to *Plutarchus of Chaironea* (HANI 1980: 47; HARDIE 1996: 131).

⁶⁰ DESIDERI 1984: 574 points out that there is an overlap of details with other accounts of the conspiracy and thus not only free artistic invention.

⁶¹ Cf. RUSSELL 2010: 3: "It would be foolish to suggest that Plutarch is *primarily* targeting an adolescent readership (or his own pupils) but he certainly has one in mind" Cf. CORLU 1970: 89 assumes that the historical narrative is only there for an aesthetic effect, as relaxation for the reader.

⁶² On the image of the bee in Plutarch cf. FUHRMANN 1964: 135-136 note 2; BORTHWICK 1991; CANNATÀ FERA 2000: 89, 90-91 note 19.

the story, another rivets his attention upon the beauty of the diction and the arrangement of the words, as Aristophanes says of Euripides, I use the rounded neatness of his speech; but as for those who are concerned with what is said as being useful for character (and it is to these that our present discourse is directed), let us remind them how strange it is if the lover of fables does not fail to observe the novel and unusual points in the story, and the student of language does not allow faultless and elegant forms of expression to escape him, whereas he that affects what is honourable and good, who takes up poetry not for amusement but for education, should give but a slack and careless hearing to utterances that look toward manliness

or sobriety or uprightness, such, for example, as the following⁶³.

Plutarch speaks of three points of interest, of those who are “lovers of fables” (*philomythos*), of the “lovers of language” (*philologos*) and of those who are *philotimon kai philokalon*, i.e. lovers of honor and beauty⁶⁴. The current text (*Quomodo*) is addressed to the latter, he writes. *Quomodo* reflects on how to train young readers to read poetry well, i.e. morally and thus does not encourage them to pay attention to the story nor to the beauty of language. Like Plato, Plutarch is worried about the effect poetry can have on young people, but his answer is different from the one Plato gives in the *Republic*. Instead of censuring the texts, D. Konstan shows, Plutarch wants to train the readers⁶⁵. Like a bee they are

⁶³ 30C-E: Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ταῖς νομιᾶς ἡ μὲν μέλιττα διώκει τὸ ἄνθος, ἡ δ' αἴξ τὸν θαλλόν, ἡ δ' ὕξ τὴν ρίζαν, ἄλλα δὲ ζῷα τὸ σπέρμα καὶ τὸν καρπόν, οὕτως ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι τῶν ποιημάτων ὁ μὲν ἀπανθίζεται τὴν ιστορίαν, ὁ δ' ἐμφύεται τῷ κάλλει καὶ τῇ κατασκευῇ τῶν ὄνομάτων, καθάπερ ὁ Αριστοφάνης περὶ τοῦ Ἕντερπίδου φησί χρῶμαι γάρ αὐτοῦ τοῦ στόματος τῷ στρογγύλῳ· οἱ δὲ τῶν πρὸς τὸ ἥθος εἰρημένων ὠφελίμως ἔχονται, πρὸς οὓς δὴ νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ἐστίν, ὑπομιμήσκωμεν αὐτοὺς ὅτι δεινόν ἐστι τὸν μὲν φιλόμυθον μὴ λανθάνειν τὰ καινῶς ιστορούμενα καὶ περιττῶς, μηδὲ τὸν φιλόλογον ἐκφεύγειν τὰ καθαρῶς πεφρασμένα καὶ ἡρήτορικῶς, τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον καὶ μὴ παιγνίας ἀλλὰ παιδείας ἔνεκα ποιημάτων ἀπτόμενον ἀργῶς καὶ ἀμελῶς ἀκούειν τῶν πρὸς ἀνδρείαν ἡ σωφροσύνην ἡ δικαιοσύνην ἀναπεφωνημένων, οἴα καὶ ταῦτ' ἐστι.

⁶⁴ Cf. HUNTER and RUSSELL 2011: 171-172.

⁶⁵ KONSTAN 2004: 7-8: “Whereas Plato felt obliged to ban narrative poetry, assigning to his philosopher kings the responsibility for recognizing what was harmful in poetry and what safe, Plutarch places his confidence in the astuteness of the audience of reader, indeed the young reader. Accountability for the meaning or message of the text is thus shifted from the poet to the audience.” KONSTAN 2004: 7: “The Academy that Plutarch knew endorsed skepticism with regard to ultimate truths, and ascribed this view, with some plausibility, to Socrates as well. Plutarch exploits the doubts of professional philosophers in order to reduce the student’s confidence in the insight of poets, who have even less claim to arcane intelligence.”

supposed to gather their nutrients even from the most pungent flowers⁶⁶. In this context, Konstan speaks of “the notion of the resisting listener”⁶⁷. He claims that Plutarch aims for the “joy of exegesis, the pleasure of the erudite commentator as opposed to that of the naïve reader who submits to the fascination of the story”⁶⁸. Duff speaks of “active, engaged and critical readers”⁶⁹ and he claims this talk “of critical, sophisticated

readers” is not “a rather desperate defence” of confused passages, but that there is “evidence that Plutarch expected the kind of sophisticated readers whom we have imagined”⁷⁰. There is “need for the reader’s active involvement in weighing-up”⁷¹. This suggest that Plutarch commonly writes for a sophisticated reader and that he transfers a considerable interpretative task to the reader who is meant to be

⁶⁶ 32E-F: “Now the bee, in accordance with nature’s laws, discovers amid the most pungent flowers and the roughest thorns the smoothest and most palatable honey; so children, if they be rightly nurtured amid poetry, will in some way or other learn to draw some wholesome and profitable doctrine even from passages that are suspect of what is base and improper.” Ή μὲν οὖν μέλιττα φυσικῶς ἐν τοῖς δριψυτάτοις ἀνθεσι καὶ ταῖς τραχυτάταις ἀκάνθαις ἔξανευρίσκει τὸ λειότατον μέλι καὶ χρηστικώτατον, οἱ δὲ παῖδες, ἀν δὲ πρᾶτος ἐντρέφωνται τοῖς ποιήμασιν, καὶ ἀπὸ τῶν φαύλους καὶ ἀτόπους ὑποψίας ἔχόντων ἔλκειν τι χρήσιμον ἀμωσγέπως μαθήσονται καὶ ὠφέλιμον.

⁶⁷ KONSTAN 2004: 7.

⁶⁸ KONSTAN 2004: 17. ZADOROJNYI 2002 develops a different picture; he thinks that Plutarch does not seem “a particular good reader” of literature (297).

⁶⁹ DUFF 2011: 59: “I shall argue that the lack of explicit injunction is revealing about the kind of contract Plutarch envisages between the author and reader and about the kind of readers Plutarch constructs for his *Lives*: not passive readers expecting instruction but active, engaged and critical readers – just the kind of reader Plutarch imagines for some of the texts in the *Moralia*.” Cf. 69.

⁷⁰ DUFF 2011: 76: “One might argue that talking of critical, sophisticated readers is merely to mount a rather desperate defence of, or to try to put as good a face as possible on, passages or texts which might otherwise seem confusing and inconsistent. Is there any other evidence that Plutarch expected the kind of sophisticated readers whom we have imagined or indeed that ancient texts were ever read in this way?” DUFF 2011: 59: “You yourself will judge these things from the narrative (*Agis* 2.9.).” DUFF 2011: 77: “But whether we aim correctly at what we should it is possible [sc. For you] to judge (krinein) from my account” (*Per*. 2.5.).” DUFF 2011: 71: Duff writes that “in some cases in Plutarch it is not at all clear whether judgments made by minor characters in the *Life* are to be shared by the reader or which of two divergent points of view should be adopted.”

⁷¹ DUFF 2011: 72. The reader is asked to get involved “in a mutual investigation, in which he or she does the work of assessing and judging the moral character of the subjects and responds actively to the text through which these subjects are presented, recurs in the very final words of that prologue.” (DUFF 2011: 77).

the co-philosopher rather than a mere recipient of knowledge just as the listener of a lecture is not meant to be passive, but a co-worker of the speaker, as Plutarch points out in *De recta*⁷².

Plutarch's *De genio* is such a text requiring a sophisticated reader. Not all is what it seems. Philosophical discussions can be a veil for a conspiracy⁷³, and women who are celebrating can in fact be dangerous conspirators (596D). Bonazzi writes "that signs occur throughout without any clear indication of how to interpret them" and that this is "typical of Plutarch, who is less willing to impose his views on the reader than usually assumed. It implies a second, equally important, characteristic, namely the need for interpretation, which reveals the 'adequate' reader, the reader who has

proved himself able to meet Plutarch's challenge by reading the text with proper philosophical attention"⁷⁴.

Such a listener or reader is not to be found in the frame dialogue. The narrator Caphisias belongs to the conspirators, he has received a good education, but is interested more in the performance in the gymnasium than in philosophical discussions⁷⁵, his account "is likely to be a partisan point of view"⁷⁶. Archedamus' group of friends is described as "sons of good fathers" (575E, my transl.) – their only claim to goodness is their lineage⁷⁷. This does not suggest a particularly philosophical group of listeners. It is as if these listeners have understood the basic message of the *Quomodo* where the students have to learn to detect honor and beauty and

⁷² *De recta* 45D-F. On similar techniques in other Plutarchean texts cf. BRENK 2000: 49: "Plutarch remains sublimely ambivalent, leaving it up to the reader to decide..." (on the *Erotikos*); DUFF 2000 (on the "dissonance between *Life* and *sýnkrisis*", 160; reader as "jury", 161); KÖNIG 2007 (on *Sympotic Questions*). Stadter 2000 argues that the *Lives* were not written for a young audience to be educated in "basic moral principles", but the "adult friends" who were "cultured men" and had a "solid grounding in rhetoric and philosophy" (494-495) and that Plutarch expects a high level of "sophistication" when presenting his audience with the "duplex mirror" of a "pair of lives" (508).

⁷³ Everyone involved in the revolt had regularly met in Simmias' house where they were free to talk about the conspiracy while seemingly (*phanerôs*) talking about philosophy (576B) (On the repeated usage of *phanerôs* cf. Hardie 1996, 125).

⁷⁴ BONAZZI 2020: 75. Cf. HARDIE 1996: 135; PELLING 2002: 267: "Narrative is a slippery thing, and Plutarch ensured that his readers knew it"; "a rather sophisticated brand of complicity between narrator and narratee" (268). BRENK 2016 shows that Plutarch's texts are "highly literary creations" (89) and that it is impossible to identify characters in the dialogue as unambiguously presenting Plutarch's ideas (90-93).

⁷⁵ 583C-E; 585D.

⁷⁶ PELLING 2010: 121.

⁷⁷ Cf. HANI 1980: 72 note 1.

that the students are meant to be prepared for philosophy by reading poetry⁷⁸. Later in the text, Plutarch even suggests that the mere interest in listening to stories may even be opposed to a true philosophical interest. The conspirators used to meet and discuss philosophy as a veil to plan their conspiracy, and they even invited the tyrants to deflect suspicion. And Archias was deceived and he “enjoyed listening” to Simmias’ “stories and exotic lore” (576B-C) and so failed to move from stories to philosophy⁷⁹. Furthermore, there are palpable gaps in the philosophical discussion. We miss Simmias’ response to Galaxidorus’ theory of the *daimonion* of Socrates because the narrator has been called outside to deal with the Hipposthenidas episode. Towards the end of the tale, Caphisias leaves Simmias’ house right after Theanor’s speech and we thus miss the final discussion of these issues – at least Epaminondas’ statement that he will break off the conversation in the right moment suggests that the more philosophical participants might try to wrap up the conversation (594B). More philosophically inclined readers may lament that they have to follow Caphisias

to deal with the conspiracy instead of being allowed to listen to the philosophical discussion, but they should know that Plutarch does not want to deprive them of a treat, but tells them to take part in the enterprise now and come to the conclusions that the text does not reach.

5. Conclusion

Plutarch wrote a sophisticated text for a sophisticated reader. Other, less sophisticated readers can, of course, read the text and gain something from it, but the reader for whom Plutarch is aiming is a co-philosopher who is able to take all the elements and ideas and threads of ideas, their connections within the text, but also with other authors and texts. The text is a dialogue in more than one sense. It is, in a literal sense a dialogue – or rather there is a frame dialogue, a narrative with narrative parts and dialogues, and with second level narratives which may again contain some short dialogue⁸⁰. But it is also, of course, a dialogue with Plato and other philosophical traditions, and it invites the reader to take part in it⁸¹. The text becomes a complex network of ideas and topics which encourages the reader

⁷⁸ Cf. RUSSELL 2010: 4. HUNTER and RUSSELL 2011: 172 point out that *phronesis* is missing in the passage which speaks of the *philotimon kai philokalon*; if we speak about young readers that are supposed to be trained for virtue before reaching philosophy, this might not be a casual omission.

⁷⁹ Cf. HARDIE 1996: 125.

⁸⁰ On this very complex literary form cf. PELLING 2010: 124.

⁸¹ PELLING 2010: 126: “and the reader is involved in weighing both points of view [i.e. on “Epaminondas’ stance”] – in a further dialogue, if you like, a more Bakhtinian dialogic sort of dialogue in which the reader converses with the text”.

to become part of the philosophical investigation. The ideal reader would thus neither be the reader merely interested in the outcome nor the one who is particularly interested in the details, but the one who can put these together and go beyond. It is the art viewer who is not merely interested in the identification of the topic ("Madonna with child") nor just in the details (brushstrokes, colors, quality of the artistry), but in the whole work in its complexity, in its meaning, its connections or dialogue with or transformation of other artworks. Plato's *Phaedo* seems – and is supposed to seem? – tame, compared to this firework of ideas. There is not merely one topic under scrutiny in the *De genio*, but it can be read as a contribution to more than one. And not each and every part and detail has to contribute to every topic. There can be branches in this network that contribute only (or mostly) to one issue, and others which contribute to more than one. Yet, there is one topic that holds the whole dialogue together and gives it a complex unity. The *De genio* is a reflection on what a story is and what role chance has to play within a story (in life and in literature). Plutarch clearly likes details and often uses them to show the characteristics of his protagonists⁸². But the close reading of *De genio* shows that chance events have a very complex and ambiguous

role to play. Chance events may or may not have anything to do with the main narrative and they may not contribute at all to it nor even to a better view of the protagonists. Plutarch deliberately populates his story with chance events and their varying interpretation. Is the missing bridle a chance event or a divine sign? Did some god send lightning without thunder or was it merely by chance that these weather conditions were the case? Were the conspirators brave men who defied all obstacles, were they divinely guided or did they in the end prevail against adverse fortune? Such questions are obviously relevant in a story, but also in real life. Stories (in life and in literature) do not have a linear line⁸³, they are full of detours, strangers appear and chance events happen, and it is up to us to make a story out of them, as a person living a life and as a reader figuring out a story.

BIBLIOGRAPHY

ARNIM, H. VON,

- *Plutarch über Dämonen und Mantik. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. N. Reeks. Deel XXII No 2*, Amsterdam: Johannes Müller, 1921.

BABUT, D.,

- "La doctrine démonologique dans le *De Genio Socratis* de Plutarque: cohérence et fonction", *L'Information littéraire*, 35 (1983) 201-205.

⁸² Cf. HANI 1980: 212 note 4: "Encore une idée familière à Plutarque: il aime le détail, le trait particulier, dans la mesure où il permet de peindre un caractère ou un acte de vertu".

⁸³ van der HORST 1941: 85: "On pourrait estimer que les sujets d'entretien offrent trop de diversité. Mais n'en va-t-il pas ainsi de toute conversation?"

- “Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate. Essai d’interprétation*”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 1 (1984) 51-76.
- “La part du rationalisme dans la religion de Plutarque: l’exemple du *De genio Socratis*”, *Illinois Classical Studies*, 13 (1988) 383-408.

BARIGAZZI, A.,

- “Una nuova interpretazione del “De genio Socratis””, *Illinois Classical Studies*, 13 (1988) 409-425.

BONAZZI, M.,

- “Daemons in the Cave. Plutarch on Plato and the Limits of Politics”, *Mnemosyne*, 73 (2020) 63-86.

BORTHWICK, E. K.,

- “Bee Imagery in Plutarch”, *The Classical Quarterly*, 41 (1991) 560-562.

BRENK, F. E.,

- “Time as Structure in Plutarch’s *The Daimonion of Sokrates*”, in: *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, edited by L. VAN DER STOCKT, Lovanii: Studia Hellenistica, 1996: 29-51.
- “All for Love. The Rhetoric of Exaggeration in Plutarch’s *Erotikos*”, in: *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996*, edited by L. VAN DER STOCKT, Louvain/Namur: Éditions Peeters/Société des Études Classiques, 2000: 45-60.
- “Social and Unsocial memory: The Liberation of Thebes in Plutarch’s *The Daimonion of Sokrates*”, in: *Scritti in onore di Italo Gallo. Pubblicazioni dell’Università degli Studi di Salerno. Sezione Atti. Convegni. Miscellanee* 59, edited by L. TORRACA, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2002: 97-113.
- “Plutarch’s Flawed Characters: The Personae of the Dialogues”, in: *A Ver-*

satile Gentleman: Consistency in Plutarch’s Writing, edited by J. OPSOMER, G. ROSKAM & F. B. TITCHENER, Leuven: Leuven University Press, 2016: 89-100.

CANNATÀ FERA, M.,

- “La retorica negli scritti pedagogici di Plutarco”, in: *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996*, edited by L. VAN DER STOCKT, Louvain/Namur: Éditions Peeters/Société des Études Classiques, 2000: 87-100.

CAWKWELL, G.,

- “Between Athens, Sparta, and Persia: the Historical Significance of the Liberation of Thebes in 379”, in: Plutarch, *On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*, edited by H.-G. NESSELRATH. *Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays* by D. RUSSELL, G. CAWKWELL, W. DEUSE, J. DILLON, H.-G. NESSELRATH, R. PARKER, CHR. PELLING, ST. SCHRÖDER, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010: 101-109.

CHRIST, W. VON,

- *Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates*, München: Verlag der Akademie, 1901.

CORLU, A.,

- *Plutarque, Le Démon de Socrate. Texte et traduction*, Paris: Klincksieck, 1970.

DESIDERI, P.,

- “Il ‘De genio Socratis’ di Plutarco: un esempio di ‘storiografia tragica’?”, *Athenaeum*, 62 (1984) 569-585.

DONINI, P.-L.,

- “I fondamenti delle fisica e la teoria delle cause in Plutarco”, in: *Plutarco e le scienze: Atti del IV Convegno plutarcheo: Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, edited by I. GALLO, Genova: Sagep editrice, 1992: 99-120.

- "Tra Academia e Pitagorismo. Il Platonismo nel *De Genio Socratis* di Plutarco", in: *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*, edited by M. BONAZZI, C. LÉVY, AND C. STEEL, Turnhout: Brepols, 2007: 99-125.
 - "Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel «*De genio Socratis*», in M. BONAZZI, J. OPSOMER (eds.), *The origins of the Platonic system: Platonisms of the early Empire and their philosophical contexts*, Leuven: Édition Peeters, 2009: 187-214.
 - "Il 'De genio Socratis' di Plutarco. I limiti del dogmatismo e quelli dello scetticismo", in: PIERLUIGI DONINI, *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by M. BONAZZI, Berlin/New York: De Gruyter, 2011: 403-422.
 - Plutarco, *Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento di Pierluigi Donini*, Roma: Carocci editore, 2017.
- DÖRING, K.,
- "Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *de genio Socratis* Kap. 20-24)", *Mnemosyne*, 37 (1984) 376-392.
- DUFF, T. E.,
- "Plutarchan *Synkrisis*: comparisons and contradictions", in: *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996*, edited by L. VAN DER STOCKT, Louvain/Namur: Éditions Peeters/Société des Études Classiques, 2000: 141-161.
 - "Plutarch's Lives and the Critical Reader", in: *Virtues for the people: aspects of Plutarchan ethics*, edited by G. ROSKAM & L. VAN DER STOCKT, Leuven: Leuven University Press, 2011: 59-82.
- EISELE,
- "Zur Dämonologie Plutarchs von Chärronea", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 17 (1904) 28-51.
- FINAMORE, J. F.,
 - "Plutarch and Apuleius on Socrates' Daimonion", in: *The Neoplatonic Socrates*, edited by D. A. LAYNE & H. TARRANT, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2014: 36-50.
 - FUHRMANN, F.,
 - *Les images de Plutarque*, Paris: C. Klincksiek, 1964.
 - GEORGIAOU, A.,
 - "Vita Activa and Vita Contemplativa: Plutarch's *De Genio* and Euripides' *Antiope*", in: *Teoria e prassi politica nelle opera di Plutarco: atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, Napoli: M. D'Auria, 1995: 187-200.
 - "Epameinondas and the Socratic Paradigm in the *De Genio Socratis*." In: *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, edited by L. VAN DER STOCKT, Lovanii: Studia Hellenistica 32, 1996: 113-122.
 - *Plutarch's Pelopidas. A Historical and Philological Commentary*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997.
- HAMILTON, W.,
- "The Myth in Plutarch's *De Genio* (589F-529E)." *The Classical Quarterly*, 28 (1934) 175-182.
- HANI, J.,
- *Plutarque, Œuvres morales. Tome VIII. Du destin - Le démon de Socrate - De l'exil - Consolation à sa femme. Texte établi et traduit par Jean Hani*, Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- HARDIE, Ph.,
- "Sign Language in *On the Sign of Socrates*." In: *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, edited by L. VAN DER STOCKT, Lovanii: Studia Hellenistica 32, 1996: 123-136.

- HERSHBELL, J. P.,
- “Plutarch’s Portrait of Socrates”, *Illinois Classical Studies*, 13 (1988) 365-381.
- HIRSCH-LUIPOLD, R.,
- *Plutarchs Denken in Bildern*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- HIRZEL, R.,
- *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch. 2 volumes*, Leipzig: S. Hirzel, 1895.
 - *Plutarch*, Leipzig: Dieterich, 1912.
- HUNTER, R. & RUSSELL, D.,
- *Plutarch, How to study poetry (De audiendis poetis)*. Edited by Richard Hunter and Donald Russell, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- INGENKAMP, H. G.,
- “APETH EYTYXΟΥΣΑ (Plutarch, *Tim.* 36) und die Last der Leichtigkeit”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 140 (1997): 71-89.
- KÖNIG, J.,
- “Fragmentation and coherence in Plutarch’s *Sympotic Questions*”, in: *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, edited by J. KÖNIG & T. WHITMARSH, Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 43-68.
- KONSTAN, D.,
- “‘The Birth of the Reader’: Plutarch as a Literary Critic”, *Scholia*, 13 (2004) 3-27.
- MÉAUTIS, G.,
- “Le mythe de Timarque”, *Revue des Études Anciennes*, 52 (1950) 201-211.
- NESSELRATH, H.-G.,
- *Plutarch On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*, edited by H.-G. Nesselrath. *Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays* by D. RUSSELL, G. CAWKWELL, W. DEUSE, J. DILLON, H.-G. NESSELRATH, R. PARKER, CHR. PELLING, ST. SCHRÖDER, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- OPSOMER, J.,
- *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel: Paleis der Academiën, 1998.
 - “Virtue, Fortune, and Happiness in Theory and Practice”, in: *Virtues for the people: aspects of Plutarchan ethics*, edited by G. ROSKAM & L. VAN DER STOCKT, Leuven: Leuven University Press, 2011: 151-173.
- PELLING, CHR.,
- *Plutarch and History. Eighteen Studies*, Swansea: The Classical Press of Wales and Duckworth, 2002.
 - “Plutarch’s Socrates.” *Hermathena*, 179 (2005) [In honour of J. M. Dillon] 105-139.
 - “Parrallel Narratives: the Liberation of Thebes in *De Genio Socratis* and in *Pelopidas*”, in: *The Unity of Plutarch’s Work*, edited by A. G. NIKOLAIDIS, Berlin/New York: De Gruyter, 2008: 339-556.
 - “The liberation of Thebes in Plutarch’s *De genio Socratis* and *Pelopidas*”, in: *Plutarch, On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*, edited by H.-G. NESSELRATH. *Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays* by D. RUSSELL, G. CAWKWELL, W. DEUSE, J. DILLON, H.-G. NESSELRATH, R. PARKER, CHR. PELLING, ST. SCHRÖDER, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010: 111-127.
 - “Political Philosophy.” In: *A companion to Plutarch*, edited by M. BECK, Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2014: 149-162.
- RILEY, M.,
- “The Purpose and Unity of Plutarch’s ‘De genio Socratis’”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 18 (1977): 257-273.
- ROSKAM, G.,
- “Plutarch’s Reception of Plato’s *Phaedo*”, in: *Ancient readings of Plato’s Phaedo*, edited by S. DELCOMMINETTE, P. d’ HOINE & M.-A. GAVRAY, Leiden/Boston: Brill, 2015: 107-133.

RUSSELL, D. A.,

- "Introduction", in: *Plutarch, On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy, edited by H.-G. NESSELRATH. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by D. RUSSELL, G. CAWKWELL, W. DEUSE, J. DILLON, H.-G. NESSELRATH, R. PARKER, CHR. PELLING, ST. SCHRÖDER*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010: 3-15.

SCHROEDER, ST.,

- "Plutarch on oracles and divine inspiration", in: *Plutarch, On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy, edited by H.-G. NESSELRATH. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by D. RUSSELL, G. CAWKWELL, W. DEUSE, J. DILLON, H.-G. NESSELRATH, R. PARKER, CHR. PELLING, ST. SCHRÖDER*, Tübingen: Mohr Siebeck: 145-168.

STADTER, PH. A.,

- "The Rhetoric of Virtue in Plutarch's Lives", in: *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996*, edited by L. VAN DER STOCKT, Louvain/Namur: Editions Peeters/Société des Études Classiques, 2000: 493-510.

STOIKE, D. A.,

- "De genio Socratis, Moralia 575A-598F",

in: *Plutarch's theological writings and early Christian literature*, edited by H. D. BETZ, Leiden: E. J. Brill, 1975: 236-285.

SWAIN, S.,

- "Plutarch: Chance, Providence, and History", *The American Journal of Philology*, 110 (1989) 272-302.

TIMOTIN, A.,

- *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston: Brill, 2012.
- "La démonologie médio-platonicienne." *Rivista dei storia della filosofia*, 2 (2015) 381-398.

VAN DER HORST, P.C.,

- "Δ Α Ι Μ Ω Ν." *Mnemosyne*, 10 (1941) 61-68.

ZADOROJNYI, A.,

- "Safe Drugs for the Good Boys: Platonism and Pedagogy in Plutarch's *De audiendis poetis*", in: *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.B.)*, edited by Ph. STADTER & L. VAN DER STOCKT, Leuven: Leuven University Press, 2002: 297-314.

ZIEGLER, K.,

- *Plutarchos von Chaironeia. Zweite, durch Nachträge ergänzte Auflage*, Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1964.

BOOK REVIEWS

L. VISONÀ, *La guerre contre l'autre. Les campagnes partiques dans l'oeuvre de Plutarque*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2023, pp. 144. ISBN: 978-88-3613-354-3.

Il volume si propone di mettere in luce la visione di Plutarco sulle campagne partiche, provando ad evidenziare temi toccati e riflessioni formulate anche in consonanza con l'ideologia del principato traiano, analizzando come le imprese del passato potessero risultare non solo dei modelli storici cristallizzati, ma anche dei paradigmi ancora vivi nella memoria ed offerti ad un *princeps* pronto ad una nuova spedizione militare contro i Parti. L'autrice decide di fondarsi sui legami intertestuali interni al *corpus* plutarcheo, enucleando ed analizzando i passaggi dove si possa rintracciare un filo conduttore tematico e lessicale al fine di accostarsi quanto più possibile alla prospettiva di osservazione ed indagine di Plutarco.

Nel primo capitolo, intitolato *Les mots et les choses*, si discute delle biografie plutarchee dedicate ai generali romani impegnati in campagne partiche (Lucullo, Crasso, Cesare ed Antonio), notando come il tema del ‘capo ideale’ sia oggetto di riflessione in *Vite* e *Moralia*, considerando l’importanza storica e politica della guerra di conquista come via privilegiata per l’accesso al potere e prestando attenzione all’educazione come strumento di

formazione etica e morale nell’ottica di un appoggio al mondo orientale quale ‘altro’ per eccellenza sotto la prospettiva greco-romana.

Il secondo capitolo, dal titolo *Les athlètes*, osservando come i condottieri romani protagonisti delle *Vite* siano talora paragonati ad atleti, definisce l’uomo politico di fine età repubblicana come personaggio in perenne competizione per il potere, giungendo a ritenere l’Oriente come arena perfetta ove cimentare ed esibire le proprie ambizioni di conquista. Tuttavia, le campagne partiche, reali o immaginarie, realizzate o soltanto pianificate, non sarebbero che solo una prima tappa per la dominazione del mondo, seguendo evidentemente le tracce dell’impero universale di Alessandro Magno.

Intitolato *Ô capitaine! Mon capitaine*, il terzo capitolo, tra progetti militari non condotti a termine e risultati disastrosi, intende mostrare come anche le spedizioni sfortunate possano essere esperienze per Plutarco non del tutto negative, in quanto hanno consentito ai Romani di metterne alla prova il talento militare. La descrizione dei tentativi di conquista di Crasso ed Antonio contribuisce dunque a costruire due ritratti antitetici dei due generali, mettendo in moto una riflessione rivolta non tanto al perfezionamento delle loro capacità belliche, quanto all’esercizio positivo e proficuo

delle rispettive prerogative morali, siccome successi o insuccessi militari sono comunque risultato, almeno in parte, della fortuna. Ruolo cruciale, in tale senso, riveste la relazione dei condottieri con le relative truppe, legame improntato ad un'obbedienza che possa scaturire da rispetto ed attaccamento più che da obbedienza e disciplina.

Il successivo capitolo, *Sauvons les Grecs d'Asie*, mette a fuoco le vicende di Lucullo, fin da subito descritto quale particolarmente generoso nei confronti dei Greci che vivevano sotto il dominio partico, andando a configurare un ritorno alla tradizione di liberazione dei Greci, che Plutarco, a partire dagli Ateniesi nel contesto della rivolta ionica, prosegue con Cimone e porta in eredità sino ai Romani, giustificandone, così, la spedizione in Oriente come lecito tentativo di restituire la libertà ai Greci che vi vivevano in attesa di esser salvati.

Il quinto capitolo, intitolato *Portraits de Partes*, discute della rappresentazione dei Parti, sia come popolo che come personaggi, all'interno del *corpus* plutarcheo, soffermandosi in particolare sulla *Vita di Crasso*, dove numerosi dignitari parti rivestono un ruolo importante per la narrazione della campagna militare del generale romano. L'autrice nota come, sebbene i Romani avessero insistito nel raccogliere l'eredità dell'impero universale di Alessandro, i Parti rimanessero una sorta di corpo estraneo a tale progetto, avendo avviato un processo di appropriazione culturale rivelatosi fallimentare e velleitario: infatti, provando ad impossessarsi di elementi culturali greco-romani, gli orientali commettevano degli errori che ne tradivano un carattere prevalentemente bestiale e rude, altrimenti detto 'barbaro'.

A conclusione, Visonà identifica, nel contesto delle riflessioni plutarchee sulle guerre contro i Parti, dei temi ricorrenti quali la ri-

cerca della gloria, gli ideali panellenici e l'incompatibilità tra barbari e cultura greca, che risultano vitali nel contesto intellettuale greco-romano tra I e II secolo d.C., fondando metodologicamente la propria analisi in primo luogo sul lessico e le parole del Chero- nese, poi su ogni ulteriore osservazione di altra natura.

A riprova di un profondo interscambio culturale con le élites coeve e di una notevole conoscenza della tradizione letteraria greca e latina, l'autrice riconosce nel *corpus* plutarcheo una sorta di *summa* del pensiero del suo tempo ed attribuisce all'ambizione un ruolo di primo piano nel carattere dei condottieri romani pronti a fronteggiare i regni orientali. Inoltre, Visonà vede un legame in filigrana tra retorica ed attualità su temi in armonia con l'ideologia imperiale, riconoscendo in Plutarco non solo il moralista interamente dedito alla filosofia, ma anche lo storico interessato all'attualità ed ai lettori coevi.

A seguire, una copiosa bibliografia, una mappa con l'ultimo progetto di conquista di Cesare ed un indice dei passaggi citati.

Il volume risulta interessante, equilibrato ed approfondito, e Visonà propone un'intelaiatura narrativa significativa che prende in esame le questioni per nuclei tematici, in maniera sistematica ed accurata. In sede di indagine storica sugli argomenti di volta in volta affrontati e sulle relative fonti, colpisce la sensibilità letteraria dell'autrice, che riesce a tener sempre presente il contributo determinante della retorica e dell'indagine moralistica in ogni costruzione biografica plutarchea, padroneggiando riferimenti intertestuali alle *Vite parallele* e bibliografia degli studi su Plutarco in maniera sicura ed efficace.

Lo studio di Visonà, dunque, frutto anche di precedenti saggi in cui ha già iniziato a trattare le spedizioni partiche nel contesto

delle *Vite parallele*, risulta di indubbia utilità e si ritaglia uno spazio interessante nell'ambito degli studi dedicati all'opera di Plutarco, in virtù di un metodo di lavoro costantemente attento, tra l'altro, alle prospettive, ai cambi di focus ed alle varianti di contesto che sono peculiari del Cheroneo.

FABIO TANGA

Università di Salerno
tangafabio@libero.it

R. HIRSCH-LUIPOLD & L. ROIG LANZILLOTTA (eds.), *Plutarch's Religious Landscapes* (Brill's Plutarch Studies 6), Leiden-Boston: Brill, 2021, pp. X + 398. ISBN: 978-90-04-44352-5.

La presente contribución constituye uno de los volúmenes publicados en la recentísima colección *Brill's Plutarch Studies* –coordinada por L. Roig Lanzillotta y D. F. Leão–, la cual acoge investigaciones relacionadas con Plutarco y sus composiciones ensayístico-biográficas. La monografía en cuestión, editada por R. Hirsch-Luipold y L. Roig Lanzillotta, recoge los resultados de dos congresos internacionales sobre la religión en Plutarco, celebrados durante los años 2017 y 2018 en Groningen y Berna.

El libro se organiza en cuatro secciones, cada una de ellas dedicada a aspectos fundamentales sobre la religión en el *Corpus Plutarchicum* o la religiosidad del autor. La primera de ellas («An Introductory Survey of Plutarch's Religious Landscape»), conformada por una introducción a cargo de uno de los editores, ofrece una panorámica general no solo sobre las distintas tradiciones culturales y religiosas que transmite Plutarco, sino también sobre las reflexiones religiosas que derivan directamente de su pensamiento ético-filosófico (R. Hirsch-Luipold, «Religions, Religion, and Theology in Plutarch», pp. 11-36).

El segundo de los bloques temáticos engloba un grupo heterogéneo de estudios que versa sobre la estrecha imbricación entre filosofía, ética y religión en Plutarco («Plutarch's Theology, Notions of Religion and Ethics»). Así, I. N.I. Kuin analiza la manifestación del concepto ἀθεότης en *De superstitione*, tratando de delimitar su espectro semántico al compararlo con distintos términos (ir)religiosos y al rastrear su empleo en otros tratados del autor («Deaf to the Gods: Atheism in Plutarch's *De superstitione*», pp. 39-56). Por su parte, J. Pinheiro explora la ambigüedad semántica de τόλμα, vocablo al que Plutarco frecuentemente concede matices morales y religiosos («La valeur de la *tolma* dans les *Moralia* de Plutarque», pp. 208-225).

Por cuanto atañe al pensamiento filosófico del Queronense, M. Meeusen examina cómo Plutarco se erige en heredero de ciertas ideas de Platón, quien ya había mostrado su interés por reconciliar armoniosamente filosofía natural y religión («Plutarch on the Platonic Synthesis: A Synthesis», pp. 57-70). P. Lötscher estudia fundamentalmente la percepción monoteísta de la divinidad –con claras influencias platónicas y pitagóricas– que se desliza de dos discursos del *De E apud Delphos*, aunque también intenta definir la esencia del dualismo que se presenta en ensayos como *De Iside et Osiride* («Plutarch's Monotheism and the God of Mathematics», pp. 71-83). G. Roskam aborda el modo en que Plutarco elabora una imagen de la divinidad y una ética religiosa particulares, las cuales difieren significativamente de aquella desarrolladas por el Cristianismo primitivo («Plutarch's Theonomous Ethics and Christianity: A Few Thoughts on a Much-Discussed Problem», pp. 84-114). Ligado a la ὁμοίωσις θεῷ –ese proceso de *mimesis* ética y moral que Plutarco fija como objetivo

último en la vida humana— se encuentra también el artículo de L. Roig Lanzillotta, en el cual se subrayan las similitudes entre algunas ideas expuestas en *Moralia* y en la colección de textos gnósticos de Nag Hammadi («An End in Itself, or a Means to an End? The Role of Ethics in the Second Century: Plutarch's *Moralia* and the Nag Hammadi Writings», pp. 115-135). L. Lessage Gárriga analiza rigurosamente el mito escatológico que Plutarco incluye en *De facie* y establece una tipología de las almas dependiendo de su fase vital y su localización («Reincarnation and Other Experiences of the Soul in Plutarch's *De facie*: Two Case Studies», pp. 136-153). Igualmente, la contribución de I. Muñoz Gallarte ahonda en una variante innovadora de la soteriología y escatología plutarqueas en *Amatorius* y *De Iside*: la unión del alma con la divinidad y su descripción como una hierogamia, interpretación que incorpora rasgos platónicos, órficos y gnósticos («The Conception of the Last Steps towards Salvation Revisited: The *Telos* of the Soul in Plutarch and Its Context», pp. 154-176).

En este apartado solo dos trabajos se centran en el papel que Plutarco otorga a la religión en el ámbito político-militar. En primer lugar, D. F. Leão subraya cómo las referencias a los Misterios eleusinos jalona la carrera política de Foción, la cual culmina con su ejecución, un acto sacrílego y contaminante, producto de la enajenación ciudadana («Gods, Impiety and Pollution in the Life and Death of Phocion», pp. 177-191). En segundo lugar, S. Citro analiza tres episodios anejos a la vida de Timoteo –*Regum et imperatorum apophthegmata* 187BC, *De Herodoti malignitate* 856BC y *Sila* 6.3–, donde se proyecta la tensión entre las capacidades personales o la intervención divina a la hora de evaluar los éxitos políticas-militares del estratega ateniense

(«The Religiosity of [Greek and Roman] στρατηγού», pp. 192-207).

En el tercer bloque de la monografía («Plutarch's Testimony of Ancient Religion») se integran aquellos trabajos que informan sobre la función de Plutarco como transmisor de distintas tradiciones culturales y religiosas. Por cuanto atañe a las prácticas rituales, F. Tanga examina la información que *Quaestiones Graecae* proporciona sobre ciertas celebraciones religiosas de carácter local y su impacto en la vida cotidiana de la comunidad («The Religious Landscape of Plutarch's *Quaestiones Graecae*», pp. 229-238). C. Alcalde-Martín presenta la gravedad del sacrificio humano y las reflexiones *autorales* que Plutarco pone en boca de algunos de los héroes de las *Vitae* como Pelópidas, Agesilao, Temístocles o Marcelo («Human Sacrifices: Can They Be Justified?», pp. 239-255). Por último, E.G. Simonetti valora la operatividad de la adivinación en la biografía de Cicerón, considerando la importancia de la profecía a lo largo de la vida y la carrera política del Arpinate («Divination in Plutarch's *Life of Cicero*», pp. 332-347).

Los restantes artículos están dedicados a la descripción que Plutarco efectúa sobre divinidades concretas. Por un lado, N. López Carrasco enfatiza la gran contribución de Plutarco a la hora de definir tanto a la diosa Hécate como sus principales rasgos rituales y cósmicos («The Conception of the Goddess Hecate in Plutarch», pp. 256-285). Por otro lado, hallamos un conjunto de artículos donde Dioniso se erige en el objeto fundamental de análisis: P. Volpe examina la presentación polimórfica de Dioniso en el corpus plutarqueo, así como los diferentes contextos en que interactúa con el género humano («Plutarch and the Ambiguity of the God Dionysus», pp. 286-296). S. Planchas Gallarte ofrece una

interpretación novedosa para la aparición del epíteto Ἰσοδαιτης en el tratado *De E apud Delphos* («Interpretations of Dionysus in an Orphic Ritual [Plutarch, *De E apud Delphos* 389A]», pp. 297-310); y A.I. Jiménez San Cristóbal centra su atención en los cultos locales y femeninos en honor a Dioniso, fijando como hilo conductor de su disertación el texto de *Quaestiones Graecae* 299B («The Epiphany of Dionysus in Elis and the Miracle of the Wine [Plutarch, *Quaestiones Graecae* 299B]», pp. 298-331).

El último bloque temático está dedicado a la recepción del pensamiento religioso y filosófico de Plutarco («Some Glimpses of the Reception of Plutarch's Religion»). En él se encuadra el trabajo de C. Harker, donde se alude a la importancia que tuvieron ciertas obras de Plutarco para astrónomos como Copérnico, Galileo o Kepler («The Reception of Plutarch's Universe», pp. 351-366); y la contribución de S. Desmoulin

– O. Guerrier, quienes inciden en la problemática interpretación renacentista del concepto de δαιμόνιον y la tendencia a cristianizar ciertos contenidos del corpus plutarqueo durante dicho período («Les daïmons de Plutarque et leur réception dans la Renaissance française», pp.367-382).

En conclusión, la monografía aquí señalada no solo supone una contribución valiosa para comprender cómo distintos fenómenos religiosos, cultuales y rituales fueron interpretados y valorados en la obra de Plutarco, sino que también permite comprender el modo en que el polígrafo de Queronea, influido por distintas corrientes ético-filosóficas, desarrolla reflexiones innovadoras y personales sobre cuestiones religiosas, teológicas y escatológicas.

SILVIA VERGARA RECREO
Universidad de Zaragoza – IPH
svergara@unizar.es

BIBLIOGRAPHY SECTION

AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2019

SERENA CITRO - LUCY FLETCHER - FRANCESCA GAUDANO - ANNA GINESTÍ -
LUISA LESAGE GÁRRIGA - GIOVANNA PACE - VICENTE RAMÓN - FABIO TANGA
- SILVIA VERGARA - ANA VICENTE - PAOLA VOLPE

VOLUMES REVIEWED IN THIS SECTION

ABBREVIATIONS

- *Plutarque et la guerre* = F. Gazzano, G. Traina & J. Couvenhes (eds.), *Plutarque et la guerre / Plutarco e la guerra, Revue Internationale d'Histoire Militaire Ancienne*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2019.
- *Figures de sages* = D. F. Leão & O. Guerrier (eds.), *Figures de sages, figures de philosophes das l'oeuvre de Plutarque*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.
- *A Man of Many Interests* = D. F. Leão & L. Roig Lanzillotta (eds.), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Brill, Leiden-Boston, 2019.
- *Plutarco, entre dioses y astros* = J. F. Martos Montiel, C. Macías & R. Caballero Sánchez, *Plutarco, entre dioses y astros: homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2019.
- *Brill's Companion* = S. Xenophontos & K. Oikonomopoulou, *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Brill, Leiden-Boston, 2019.

C. ALCALDE-MARTÍN, «Solón – Públicola: el sabio político y el político sabio», in *Figures de sages*, 73-88.

La construcción de las figuras de Solón y Públicula constituye, en el esquema biográfico de Plutarco, una empresa de notable originalidad compositiva. En realidad, los dos aspectos que sobresalen de manera meridiana en el tratamiento de los mandatarios ahondan en la sabiduría y en la felicidad inherentes a los

mismos. Un estudio detenido de los pasajes significativos que brindan las Vidas correspondientes demuestra que las virtudes fundamentales, compartidas en buena medida por ambos estadistas, son el sentido de la moderación, de la justicia y del desapego a las riquezas materiales. (V.R.)

C. ALCALDE-MARTÍN, «The Life of Theseus: From Theater to History», in *A Man of Many Interests*, 3-27.

Habida cuenta la singularidad del héroe biografiado, Plutarco acepta la realidad histórica de Teseo y sus reformas políticas. Con todo, el Queronense es consciente de que ciertos episodios o aspectos inherentes al héroe son de veracidad dudosa, razón por la cual, ante esa circunstancia, opta por un relato que busca la verosimilitud narrativa en la exposición de los acontecimientos. Ello explica que Plutarco presente versiones racionalizadas de mitos que aparecen en los historiadores al marden de noticias fantásticas e inverosímiles. En todo caso, Plutarco muestra una notable confianza en el legado político y moral de Teseo, entre cuyas virtudes sobresale la filantropia. (V.R.)

- C. ALCALDE-MARTÍN, «*Vidas de Demetrio y Antonio: las artes plásticas, un recurso de Plutarco para componer el retrato físico y moral de los personajes*», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 75-92.

Este trabajo estudia las referencias a las artes visuales en las Vidas de Demetrio y Antonio, cuyo uso constituye un recurso apreciado por Plutarco para ilustrar virtudes y vicios de los personajes. Se recoge y analiza la actitud de los protagonistas frente a las obras artísticas y también se estudian las representaciones que describen a estos personajes en sus biografías. Los datos extraídos se relacionan con los retratos proporcionados por las composiciones plutarqueas, centradas, esencialmente, en la descripción de los caracteres. (A.V.)

- M. ALESSANDRELLI, «*Reconstructing Chrysippus' cosmological hypothesis: on Plut. Stoic. rep. 1054c-d*», *Elenchos* 40.1 (2019) 67-88.

Two literal quotations from Chrysippus' On Possibles, preserved in Plutarch's On the Contradictions of the Stoics, seem to contradict the Stoic thesis of the isotropy of the void. According to this thesis the void is an infinite undifferentiated expanse

(a wide continuous area) whose center is marked by, and coincides with, the position of the world. Since there is nothing else outside the world, the cohesive force that pervades it is sufficient on its own to guarantee the quasi-indestructibility of the trans-cyclical διακόσμησις (i.e. the fact that in the new cosmic cycle the διακόσμησις returns in a form identical to the one it had in the previous cosmic cycle) and the eternity of the οὐσία. Conversely, in these two quotations Chrysippus maintains that there is a central διαφορά equipped with causal force. This seems to imply the anisotropy of the void. Chrysippus's view here is also at odds with another official Stoic thesis, i.e. that the incorporeal is causally inert. In this paper it will be argued that there is in fact no contradiction, because, in those two quotations, Chrysippus consciously develops a cosmological hypothesis in order to resolve a difficulty concerning the role of fire during the universal conflagration. Chrysippus' solution to this difficulty belongs to modal logic and consists in distinguishing between the actual universe and the possible ones. (published abstract)

- E. ALMAGOR, «*A Sage and a Kibbutznik: Plutarch in Modern Hebrew Literature and Culture*», in *Brill's Companion*, 622-651.

Almagor refiere inicialmente que la consideración de Plutarco sobre los judíos, con ser marginal, resulta a menudo favorable y ello ha tenido su reflejo en la literatura hebrea y neo-hebrea. De manera paralela, la producción literaria del mundo neo-hebreo ha conferido a Plutarco estima como escritor y autoridad moral. Así las cosas, Almagor enfoca su estudio con arreglo a dos secciones: una incide en la revisión de las comparecencias que presenta Plutarco en la literatura hebrea moderna; otra se atiene específicamente a tres creaciones literarias, hebreas,

donde la recepción de Plutarco resulta importante en el contexto israelí: estos poemas son Rereading Plutarch, de Meir Wieseltier; A Cursory Reading of Plutarch, de Joseph Sharon; Plutarch, de Yochai Oppenheimer. (V.R.)

S. AMENDOLA, «Tespesio e i luoghi dell'Al-dilà. Riflessioni sul contributo esegetico ed ecdotico delle traduzioni del XVI secolo a due passi del *De sera numinis vindicta* (566A e 566B)», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 93-111.

Amendola dedica il contributo a due tappe del cosiddetto 'Mito di Tespesio', narrato da Plutarco all'interno del *De sera numinis vindicta*: il *Lethe* (566A) e la 'Coppa dei sogni' (566B), investigando le discussioni critico-testuali ed interpretative di cui entrambi i passi sono stati oggetto, che solo in un caso hanno condotto ad una soluzione comune accettata dagli studiosi. Lo studioso ricostruisce la storia ecdotica ed esegetica dei due passaggi a partire dalle prime traduzioni a stampa, mostrando come traduttori del calibro di Xylander, Amyot e Pirckheimer avessero intuito i problemi sottesi al testo, offrendone un approccio esegetico che, pur non proponendo soluzioni definitive, può risultare interessante per comprendere le dinamiche di interfaccia della moderna critica testuale all'opuscolo. In particolare, Amendola valida la congettura cinquecentesca di Muret a proposito di 566A, mentre per 566B (con l'utile ausilio comparativo dei contributi, tra gli altri, di Ziegler, De Lacy-Einerson, Vernière, Guidorizzi, Aguilar, Görgemanns) testimoniano come le traduzioni umanistiche e del XVI secolo, in rapporto ad un testo difficoltoso, abbiano provato in vario modo ad andare oltre il testo canonizzato nelle edizioni allora disponibili. (F.T.)

A. ANDURAND – C. BONNET, «Le “divin” Platon à la table des Grecs et des Romains: Dynamiques et enjeux de la

*fabrique d'une mémoire savante dans l'Empire gréco-romain», in F. Chapot, J. Goeken & M. Pfaff-Reydellet (eds.), *Figures mythiques et discours religieux dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, 2019, 17-31.*

Il contributo prende in esame il ruolo della figura di Platone nelle Quaestiones Convivales di Plutarco. Per Andurand e Bonnet, nell'opera il filosofo rappresenta uno dei riferimenti culturali e filosofici privilegiati dal Cheroneo, che iscrive idealmente il suo opuscolo nel solco della tradizione del Simposio platonico. Nelle Quaestiones Convivales plutarchee, Platone non rientra soltanto nel novero degli autori più citati e discussi (dopo Omero), ma riveste anche l'importante funzione simbolica di "patrono" dell'ellenismo e della filosofia, divenendo un imprescindibile punto di raccordo tra la dimensione rituale del banchetto e la tradizione filosofica precedente all'epoca del Cheroneo. Dichiarandosi “μάρτυρες” di Platone (698F), i partecipanti alle Quaestiones Convivales si pongono sotto la tutela del filosofo, la cui immagine mitizzata diviene punto di riferimento per la comunità degli intellettuali del mondo greco-romano e contribuisce alla creazione di una memoria culturale e scientifica condivisa. (F.G.)

S. ASIRVATHAN, «Plutarch, ὀὐρανός, and Rome», ICS 44.1 (2109) 156-176.

In Coriolanus 1.4, Plutarch criticizes the Romans for having only one term to encompass all of virtue: virtūs. With its “manly” vir-root, virtūs directly translates Greek ὀὐρανός, but leaves out much of the entire range of virtues represented by Greek ἄρετή. Through his manipulation of ὀὐρανός and related words, Plutarch asserts not only that virtūs is as Greek as it is Roman, but also that virtūs alone is not enough to make a vir. Plutarch ultimately appears to identify masculinity self-reflexively, as the ability to wield intellectual authority over all spheres of

ἀρετή, including the ethical, political, and military. (published abstract)

- S. AUDANO, «**Un verso centonario nella Consolatio ad Apollonium (114E)**», *Sileno* 45.1-2 (2019) 299-304.

Audano discute della Consolatio ad Apollonium *pseudo-plutarchea*, considerando il passo 114DE, dove ricorre la citazione di un verso attribuito ad Omero, in realtà prodotto della combinazione di due emistichi ricavati rispettivamente da Il. 23.109 e da Od. 1.423 (e 18.306). Lo studioso vi riconosce un verso costruito “perfettamente more centonario”, dove Plutarco avrebbe fatto riferimento al banchetto mediante una scena formulare, ma sostituendo il primo emistichio, ritenuto inappropriate e poco adeguato al contesto, con un inequivocabile riferimento alla dimensione della morte e del lutto. Audano suggerisce che il verso sia stato composto con la tecnica centonaria spiegata da Ausonio nella lettera prefatoria ad Assio Paolo anteposta al suo Cento nuptialis, evidenziando come tale prassi compositiva fosse ampiamente diffusa nella letteratura greco-latina di età imperiale con un alto grado di perfezione tecnica. Plutarco quindi avrebbe citato Omero servendosi della tecnica centonaria a fine di ribadire l'autorità del modello a garanzia del percorso di gestione del dolore proposto nella sua consolatio. (F.T.)

- K. AVDOKHIN, «**Plutarch and Early Christian Theologians**», in *Brill's Companion*, 103-118.

The author embraces new perspectives on Late Antiquity, such as avoiding considering Christianity and Hellenism as opposite poles; by seeing them rather as “parts of larger cultural developments [...] in complex interaction and making mutual impacts” (p. 103). In this sense, the reception and use of Plutarch’s work by early Christian theologians, such as Eusebios of Caesarea, Clement of Alexandria, Origen, Basil of Caesarea,

or Gregory of Nyssa, can be studied under a new light. Through Avdokhin’s analysis we may observe how these authors reconfigure parts of Plutarch’s writings in order to support their claim of the decline of paganism or to discuss the Christianization of education and the mixed nature of Christ. (L.L.-G.)

- G. BATTAGLINO, «**Per una riflessione sulla teologia poetica sofoclea. Epiteti cultuali ed epiclesi di Zeus nelle tragedie superstiti di Sofocle**», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 735-750.

This paper proposes some reflections on the sophoclean poetic theology, by moving from a lexical and semantic approach. In particular, the paper aims to examine the names (cultural epithets and epicleses), with which characters turn to Zeus -the most present god in the tragedies of Sophocles-, resulting in a “range of Zeuses” (cit.), which, on the one hand, is ‘constructed’ according to dramaturgical needs, on the other hand, creates an ironically tragic dyscrasia between the terminological precision of the invocatio/evocatio and the absence of a concrete, divine auxilium. (published abstract)

- C. BEARZOT, «**La continuazione della guerra contro la Persia dopo il 478 nella tradizione plutarchea**», in *Plutarque et la guerre*, 209-221.

Al respecto de la cuestión correspondiente, Plutarco constituye una fuente muy detallada –la cual presenta además noticias únicas– que merece la debida consideración. De hecho, la reconstrucción que presentan la Vida de Temístocles y la Vida de Cimón es muy coherente. Para el pasaje pertinente, Plutarco sigue la estela de Tucídides pero con la aportación de otras fuentes, ya que el interés del biógrafo por la continuación de la guerra contra Persia y la estabilidad de la liga helénica bajo la guía ateniense presenta un acento carente en los relatos de Heródoto y de Tucídides. A esta circunstancia se unen otras nota-

bles y, en cualquier caso, Plutarco constituye la fuente que presta mayor atención al tema de la continuación de la guerra contra Persia, insistiendo en el papel determinante de Atenas. Es posible que el interés de Plutarco por enfatizar el aspecto mencionado resida en el contenido de sus fuentes, pero no debe descartarse (entre otros posibles factores) el interés del biógrafo por subrayar la conciencia nacional griega en el contexto cultural de la Segunda Sofística. (V.R.)

F. BECCHI, «Il saggio difronte all'afflizione», in *Figures de sages*, 155-168.

Il contributo di Becchi, discutendo della condotta del saggio difronte all'afflizione, evidenza come Plutarco suggerisca una soluzione analoga a quella successivamente proposta da Sesto Empirico a proposito del piacere. In particolare, Becchi vede nella costruzione delle affezioni psichiche la componente fisiologico-biologica, universale e irrazionale, e quella cognitivo valutativa, razionale e sociale integrarsi tra loro in maniera armonica, anticipando così di non pochi secoli la teoria delle emozioni della moderna psicologia ed antropologia. (P.V.)

F. BECCHI, «The virtues and the Intelligence of Animals in Plutarch», in *A Man of Many Interests*, 138-172.

Il saggio prende le mosse dall'opuscolo Bruta animalia ratione uti che solo apparentemente può considerarsi un humorous or comic dialogue. Protagonista è Grillo, trasformato in maiale da Circe, che discute con Odisseo se la vita dell'uomo è da preferire a quella delle bestie. In queste ultime è possibile ravvisare una maggiore propensione alla virtù così come una predisposizione naturale verso l'audacia (Plutarco usa il sostantivo παρηστία, sul quale Becchi si sofferma a lungo).

La seconda parte del saggio, dedicata al De sollertia animalium, evidenzia come il tema dell'intelligenza degli animali fosse già presente in Omero e come fosse

discusso dai filosofi evidentemente con opinioni diverse. Plutarco stesso sostiene la tesi della razionalità animale, mostrando però come virtù e ragione, sia pure presenti negli animali, lo siano in misura inferiore rispetto agli uomini. Infine il contributo Becchi prende in esame il De esu carnium, che può sintetizzarsi in quella domanda posta all'inizio dell'opuscolo: "Tu chiedi per quale motivo Pitagora si sia astenuto dal mangiare carne: io invece chiedo (...) con quale animo e pensiero il primo uomo abbia toccato con la bocca il sangue e sfiorato con le labbra la carne di un animale ucciso". (P.V.)

F. BECCHI, «Humanist Latin Translations of the Moralia», in *Brill's Companion, 458-478.*

Tra il XIV secolo e il XV si assiste alla 'rinascita' di Plutarco, autore che maggiormente rispondeva all'esigenza di creare una nuova cultura e di educare l'uomo, il cittadino che di quella cultura fosse espressione: bisognava seguire i vestigia antiquorum soprattutto per chi volesse impegnare la propria vita nei publica munera. Plutarco fu, dunque, uno degli autori sul quale maggiormente gli umanisti si cimentarono ma -come ricorda Becchi- era necessario comprendere il testo per poter renderlo in latino non ad verbum sed ad sententiam.

Tra i numerosi 'traduttori' di Plutarco Becchi cita, tra gli altri, Guarino Guarini, che tradusse il De liberorum educatione e altri opuscoli morali, e alcune Vitae che egli dedicò a Lionello d'Este. Nel saggio, Becchi indica le numerose traduzioni che si ebbero in questo periodo e conclude il suo intervento con una tavola nella quale, in maniera sintetica, elenca i vari umanisti intenti alla divulgazione del 'sapere antico'. Tra questi, Giovanni Cesario, cosentino di nascita - e dunque non tedesco- che tradusse e pubblicò a Roma (1565, ex officina Vincentii Lucchini) il de immoderata verecundia. (P.V.)

- E. BERARDI**, «Eloquenza di Gorgia, eloquenza di Lisia: il *Gorgia* e il *Fedro* nel *De audiendo plutarcheo*», *AOFL* 14 (2019) 30-53.

In competitive dialogue with the emerging Second Sophistic, Plutarch rewrites in a strongly allusive way Platonic images that highlighted the rivalry between rhetoric and philosophy and the seduction of the rhetorical ἐπίδειξις. Plutarch intends to refer subtly to two Plato's works frequented by the schools of eloquence, the Gorgias and the Phaedrus. When he warns young people of the risks of Atticism, which obscures the content of the message by giving prominence to its form, Plutarch leaves the readers themselves to recognize images of known Platonic ancestry thanks to the common rhetorical παιδεία. (published abstract)

- P. BISHOP**, «Plutarch and Goethe», in *Brill's Companion*, 528-545.

Dado el interés que suscitó la personalidad de Plutarco entre los intelectuales europeos (y, por ende, también entre los alemanes) en los siglos XVIII y XIX, no debe extrañar que, considerando las dilecciones culturales de Goethe en los ámbitos literario, filosófico y científico, la producción del Queronense ejerciera en el autor germano una influencia notable. Así las cosas, Bishop plantea su estudio con arreglo a tres secciones convenientemente desarrolladas: en primer lugar, consta un apartado sobre la importancia de Plutarco como fuente histórica e intelectual de Goethe; en segundo lugar, verificamos una reflexión sobre la ascendencia que, para la Segunda Parte de Fausto, presentan las figuras de las Madres en en corpus plutarqueo; en tercer lugar, Bishop diserta sobre la influencia de Plutarco para la construcción de la obra autobiográfica de Goethe, *Dichtung und Wahrheit*. (V.R.)

- M. BONAZZI**, «Plutarch's Reception in Imperial Graeco-Roman Philosophy», in *Brill's Companion*, 56-65.

Lo studio di Bonazzi, posta la fama in vita e post-mortem di Plutarco, addotte le testimonianze di chi se ne proclamava discendente e ne elogiava le prerogative di filosofo, ed osservando come l'attribuzione al Cheroneo di alcuni trattati filosofici ne testimoniasse la levatura filosofica nel contesto della sua epoca, definisce l'estrema difficoltà nell'identificare l'influenza reale del pensiero plutarcho per ragioni ascrivibili alle caratteristiche del primo platonismo di età imperiale, quali le sfumature di pensiero tra filosofi che impedivano di individuare nello specifico i contributi dei singoli pensatori e le relative influenze sugli altri, coevi e successivi. Bonazzi, esaminando le fonti, conferma che Plutarco era guardato come filosofo che meritava di essere considerato, forse anche solo per essere criticato. Illustrando la prossimità dottrinale e filosofica dichiarata da Calvino Tauro con il Cheroneo, l'elogio della coerenza ed armonia tra teoria e prassi dimostrata da Plutarco durante la sua vita, e la sua moderazione in ogni circostanza, l'autore, a proposito della definizione dell'identità platonica della prima età imperiale, dopo aver documentato l'affinità tra le teorie plutarchee e quelle dell'autore di un commento al Teeteto platonico ritrovato in Egitto nel 1905, e dopo aver descritto come Favorino riconoscesse in Plutarco l'erede della grande tradizione dell'accademia ellenistica, suppone che il Cheroneo fosse l'obiettivo di un pamphlet polemico del platonico Numenio di Apamea, intitolato Sull'infedeltà degli Accademici a Platone, a riprova di una fama di filosofo ormai consolidata, seppur controversa. (F.T.)

- M. BOUTEAU**, «Plutarque et l'Armenie: une barbarité exacerbée», in *Plutarque et la guerre*, 295-308.

Bouteau concluye que el estudio de Plutarco acerca de Armenia es secundo. En cualquier caso, el greco-romano-centrismo del Queronense le insta a repudiar

Armenia del centro del mundo (es decir, Roma) y exacerba el carácter bárbaro de Armenia. Para Plutarco, como se desprende de algunas biografías (como la Vida de Antonio), Armenia no se halla a caballo entre dos mundos, entre dos esferas culturales y políticas, sino que pertenece enteramente al ámbito bárbaro. (V.R.)

F.E BRENK, «Plutarch the Greek in the Roman Questions», in *A Man of Many Interests*, 240-254.

Con un ensayo de Preston como punto de partida exegético (ensayo que nuestro autor desgrana, comenta y debate en el curso del estudio), Brenk glosa la tipología de las Quaestiones Romanae, con particular énfasis en algunas de ellas, convenientemente seleccionadas (como la 1, la 10, la 25, la 103 y la 111). A juicio de Brenk, el sentido de las Quaestiones Romanae está vinculado al deseo de Plutarco, aquí como en las Vidas, de tender puentes entre la cultura griega y la romana, ya de suyo entrelazadas. Al decir de Brenk, las Quaestiones Romanae revelan que, en Época Imperial, la oposición entre los mundos griego y romano se torna engañosa. Más aún, merced a Plutarco las Quaestiones Romanae muestran que, en este período, los mundos griego y romano se hallan inextricablemente unidos. (V.R.)

G. CACCIATORE – P. VOLPE, «Il valore conoscitivo e metalogico del mito tra Plutarco e Vico», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 141-156.

Il saggio, come specificato dagli autori, è frutto di una comune riflessione sul mito e sulla sua funzione a un tempo poetico-narrativa e filosofico-antropologica realizzata dal compianto prof. G. Cacciatore, studioso di fama internazionale di Giambattista Vico, e della consorte prof.ssa P. Volpe, Honorary past president dell'International Plutarch Society. Nel dettaglio, il testo mostra come, nell'opera e nel pensiero di Vico, mito,

*poesia, favole, credenze e forme arcaiche del diritto assumano una propria e piena dignità conoscitiva, contribuendo alla sfera del pre-logico e pre-riflessivo che rappresenta la storica manifestazione di un momento dell'evoluzione dell'umanità, e non un gradino inferiore dell'istintuale ed irrazionale. Dunque il mito si fa storia e riesce ad illuminare i fatti storici, così come Plutarco, soprattutto all'interno della storia 9 del *Mulierum virtutes*, illustra il mito di Bellerofone provando ad individuarne i tratti razionali e districandosi tra le congetture elaborate dalle sue fonti a proposito delle donne di Licia che, mediante una gestualità magico-rituale di natura apotropaica, riuscirono a placare l'eroe adirato. Proprio come affermato in *De Iside* 359A, Plutarco conferisce al mito un significato che andasse oltre la fantasia, quale riflesso di una realtà trascendente che obbliga l'intelletto umano a rivolgersi verso oggetti diversi, a riprova di un valore conoscitivo metalogico del mito stesso. E così come nella *Vita di Teseo* (1.1-5) il Cheroneo si augura che l'elemento mitologico da lui depurato possa sottostare a quello razionale, assumendo un aspetto storico, notando come la storia più remota, piena di eventi drammatici e prodigiosi, fosse ostaggio di poeti e narratori di favole con risultati inattendibili, Vico nella *Scienza nuova* sosterrà che proprio la favella poetica in forza dei suoi stessi caratteri poetici avrebbe dato molte ed importanti scoperte intorno all'antichità.* (F.T.)

E. CALDERÓN DORDA, «El concepto de eulábeia en Plutarco: análisis léxico», *Prometheus* 45 (2019) 182-191.

Lo studioso illustra, minuziosamente e mediante conspicui riferimenti testuali, le sfumature semantiche che il termine εὐλάβεια assume nelle opere plutarchee. Tale parola può essere in linea generale intesa e tradotta come 'prudenza', 'cautela', ed è una qualità che Plutarco considera indispensabile al successo

delle proprie imprese, invece un'eccessiva fiducia in sé e nelle proprie capacità può portare alla disfatta, poiché non si prendono correttamente ed adeguatamente in esame le circostanze in cui si agisce. Il termine viene impiegato dal Cheronese anche in ambito religioso e spesso assume un significato a fine a quello della parola εὐόεσθαι. In alcuni testi, che C.D. esamina, si osserva che la εὐλάβεια, intesa come ‘pietà’, ‘religione’, è un concetto opposto a quello di ὀλγωρία, che rappresenta l’indifferenza nei confronti delle divinità, propria di chi è ateo. Come sottolinea lo studioso, è importante analizzare il contesto in cui il termine ricorre, al fine di comprenderne la giusta sfumatura: viene usato, ad esempio, in riferimento al matrimonio, per indicare che è opportuno che i coniugi siano prudenti, nel senso che evitino relazioni empie ed illegittime; si trova inoltre in passi in cui si fa riferimento alla figura del saggio, che è εὐλαβῆς e δικαῖος. La εὐλάβεια è anche presentata da Plutarco come distante semanticamente dalla δεισιδαιμονία, la credenza superstiziosa che impedisce all’uomo di vivere con lo sguardo fiducioso rivolto al futuro e lo assoggetta ad una condizione di costante timore. (S.C.)

J.L. CALVO MARTÍNEZ, «“The Heraclean” and “The Dionysian” as Structural Traits in Plutarch’s *Biography of Antony*», in *A Man of Many Interests*, 28-40.

En la semblanza de los estadistas y héroes que despliega Plutarco, no es infrecuente la acumulación en convergencia de numerosos aspectos destinados a bosquejar el talante del personaje correspondiente. Siendo así a menudo, la Vita Antonii constituye un paradigma respecto de cierta observación que no ha sido convenientemente delineada: la utilización, por parte de Plutarco, de figuras divinas o heroicas como símbolos de un conjunto de rasgos caracterizadores del ethos del mandatario oportuno. Pues bien, en la Vida de Antonio se combinan

respectivamente con eficacia compositiva los elementos herácleos y dionisíacos, con la particularidad de que los primeros entrarán en regresión narrativa considerando el proceso gradual en degradación que experimenta Antonio. (V.R.)

F.J. CAMPOS DAROCA, «El perro y el sabio: la recepción de Diógenes el Cínico en Plutarco», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 157-173.

El autor estudia la destacada posición que Plutarco otorga al cínico Diógenes en parte de su producción ensayístico-biográfica. Si bien algunas de sus obras deslizan críticas y ataques contra la corriente cínica, Plutarco convierte a Diógenes en un modelo de sabiduría, un exemplum al servicio de sus pretensiones filosóficas, éticas y políticas. (S.V.)

J. CAPRIGLIONE, «Plutarque me charme toujours», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 175-185.

Capriglione parla di Plutarco come voce autorevole in grado di risanare le nevrosi dell’impero romano, cui è demandato il compito di ricostruire un tessuto umano in cui tutti possano identificare l’humanitas quale frutto di un nuovo protagonismo e che riesce a riscrivere la figura storicamente incredibile del cittadino greco che diviene un buon funzionario della macchina dello Stato e garante dell’ordine voluto dal princeps. E nell’opera del Cheronese, Capriglione individua la necessità di creare una sorta di pari dignità tra le due grandi capitali del mondo antico, Atene e Roma, al fine di limitare il complesso di inferiorità romano nei confronti della civiltà greca. Per questo, Capriglione parla in conclusione di Plutarco come pensatore in possesso di un panoptismo di sostanza greca, pur se rivestita di morphe romana, in cui to hellenikon diventa icona fuori dal tempo. (F.T.)

E.D. CARNEY, «Women and masculinity in the *Life of Alexander*». *ICS* 44.1 (2019) 141-155.

In Plutarch's The Life of Alexander Alexander embodied and yet sometimes disregarded a conventional Hellenic understanding of masculinity. Plutarch explicates Alexander's arete as man and king by comparison to two other male rulers, his father Philip II and Darius III, but Alexander's dealings with women also play an important role in defining Alexander's masculinity. The vivid picture the Life paints of Alexander's parents and their literally fateful union casts a shadow over the entire biography, complicating any understanding of masculinity in the Alexander and contributing to its tragic feel. (published abstract)

- P. CARRARA, «*Vita di Romolo* 28, 4-10: una nasosta polemica anticristiana?», *Ploutarchos* 16 (2019) 3-14.

In Vita Romuli, 28, 4-10, Plutarch argues against those who believe that the body may raise to a divine condition with the soul. Plutarch's position is of course consistent with his Platonic belief. Nevertheless the emphasis he seems to devote to such a topic, which only in part seems to be explained by the criticism on Romulus' deification, could be explained with a polemic reaction against some odd ideas that were circulating in those times. I suggest that these ideas could come from Christian environment, although until now we do not possess any certain evidence that Plutarch could know Christianity. (published abstract)

- M. CARRILLO-RODRÍGUEZ, «Enterrando a los héroes griegos: funerales heroicos en las Vidas griegas de Plutarco», *Ploutarchos* 16 (2019) 15-32.

Como rito cultural y, por tanto, social y comunitario, el desarrollo de los funerales permite a Plutarco retratar el perfil moral de sus biografiados: desde aquellos que reciben exquisitos funerales que dan fe de su notoriedad en vida hasta aquellos que, caídos en desgracia, no reciben unas honras acordes a su figura. Basándose en una serie de características particulares a

los funerales heroicos (aquellos dedicados a personajes en torno a los cuales se desarrollaría un culto tras su muerte), M. Carrillo analiza los pasajes pertenentes de las Vidas de Arato, Filopemén, Alejandro, Pelópidas, Teseo y Timoleón y reflexiona sobre el uso que Plutarco hace de este momento cargado de significado para continuar su retrato psicológico del héroe. Este estudio, trabajado en detalle, contribuye a obtener una visión más clara y coherente de cómo se entendía al héroe y su culto en Grecia. (L.L-G.)

- A. CASANOVA, «La vela di Teseo e la tintura di Simonide», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 187-199.

In Thes. 17, Plutarco afferma che, secondo il poeta Simonide, la nave di Teseo era pilotata dal troiano Fereclo e, in caso di vittoria, al ritorno doveva issare una vela purpurea (non bianca), colorata con la tintura ricavata dal leccio (con buona pace di Orlando Poltera). Con questi due tratti il poeta metteva in evidenza che allora gli Ateniesi erano poco pratici di navigazione ed usavano ancora la tintura 'di terra', più antica della porpora marina, diffusa poi dai Fenici. L'articolo si sofferma ad illustrare le caratteristiche di tale tintura, facendo riferimento sia alle spiegazioni della scienza moderna che alle varie opinioni espresse in proposito nell'antichità. (F.T.)

- A. CASANOVA, «Il malinteso della nipote (Plut. Cons. ux. 608B)», *Ploutarchos* 16 (2019) 33-44.

L'inizio della Cons. ux. consente di capire che il messo inviato dalla moglie di Plutarco, a comunicargli la brutta notizia della morte della loro figlioletta, andò prima a Tanagra e poi si avviò verso Atene, fiducioso di incontrarla per la strada. Ma l'incontro non avvenne: e così Plutarco apprese la notizia a Tanagra παρὰ τῆς θυγατριδῆς. Molti studiosi hanno osservato che questa non può essere una nipote di cui Plutarco è nonno (all'età di

40 anni o poco più) e hanno argomentato che forse può essere una nipote di cui è zio (cioè figlia di uno dei suoi fratelli); Babut ha pensato invece che potrebbe essere indicata così una nuora di Plutarco. L'articolo discute il problema e indica una nuova soluzione per l'enigma della nipote che abitava a Tanagra. (P.V.)

- C. CHANDEZON, «La mémoire des marais: perception des paysages du Bas-Céphise et de l'Ouest du Kopaïs dans l'oeuvre de Plutarque», in T. Lucas, C. Muller & A.-C. Oddon-Panissié (eds.), *La Béotie de l'archaïsme à l'époque romaine. Frontières, territoires, paysage*, Paris, De Boccard, 2019, 75-102.

Partendo dal presupposto dell'esistenza di una sorta di cultura pre-paesaggistica dal mondo classico a seguire, Chandzon esamina la percezione di Plutarco relativa all'ambiente della Beozia occidentale, luogo in cui aveva vissuto, pur riconoscendo che dall'opera *plutarchea* si possa trarre prova di un interesse non proprio profondo del Cheroneo nei confronti dei paesaggi. Plutarco propone numerose descrizioni, spesso rese necessarie dalla narrazione approfondita di eventi storici quali battaglie, che tuttavia non offrono indicazioni topografiche, in quanto ogni punto di riferimento è correlato a miti o memorie e tradizioni locali appartenenti al passato. Nel dettaglio, i luoghi descritti dal Cheroneo sono spesso naturali o edificati dall'uomo, mostrando come Plutarco prese parte allo sviluppo di una qualche consapevolezza del paesaggio, sebbene altri autori coevi avessero restituito immagini più vivide dei paesaggi descritti. (F.T.)

- C. CHRYSANTHOU, «Reading History Ethically: Plutarch on Alexander's Murder of Cleitus (*Alex. 50-52.2*)», *Ploutarchos* 16 (2019) 45-56.

El análisis pormenorizado del malhadado episodio en que, tras denuestos recíprocos, Alejandro acaba con la vida de Clito per-

mite a Chrysanthou exponer las estrategias narrativas de las cuales se sirve Plutarco a fin de que el lector reflexione sobre los agentes históricos que coadyuvan a evaluar la condición moral de un personaje; y en el presente caso, estas estrategias narrativas contribuyen a valorar debidamente la actuación desconcertante del mandatario. (V.R.)

- S. CITRO, «Saggezza in politica, saggezza in battaglia: alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*», in *Figures de sages*, 139-154.

Nell'opuscolo *Regum et imperatorum apophthegmata* i protagonisti degli aneddoti, secondo uno schema ricorrente nella raccolta, sono generalmente indotti a prendere una decisione repentina sia in ambito militare che politico; le parole con cui essi manifestano le proprie intenzioni sono spesso rivelatrici di una tendenza alla riflessione ed al vaglio giudizioso delle circostanze, diversamente dagli altri interlocutori degli aneddoti, che si mostrano affrettati ed imprudenti. L'aspetto, che li distingue da coloro che agiscono avventatamente e senza riflettere, è l'essere dotati di φρόνησις, concetto di cui Plutarco fornisce una chiara spiegazione nel *De virtute morali*. Tale riflessione viene estesamente ripresa dal Cheroneo nei *Regum et imperatorum apophthegmata* sotto forma di episodi concreti, in cui è il protagonista a districarsi nelle vicende private e, più spesso, pubbliche, mostrando di saper arginare l'elemento irrazionale, da cui potrebbe scaturire un'azione deleteria anche per la comunità. In particolare, nel contributo vengono presi in esame, mediante un'analisi intratestuale ed intertestuale, alcuni aneddoti riferiti a Timoteo, Ificrate ed Aristide, i quali mostrano di saper contenere, attraverso l'esercizio del λόγος, le pulsioni irrazionali, le quali, peraltro, non possono essere sradicate del tutto. È in virtù di questo costante e progressivo esercizio

di miglioramento di sé che le energie, di cui l'uomo dispone, possono essere convogliate e indirizzate ad azioni nobili per chi le compie e fruttuose per chi ne beneficia. (F.T.)

- S. CITRO, «L'uomo pubblico tra l'interesse dello Stato e i vantaggi personali. Pelopida, Alcibiade e Demade nei *Regum et imperatorum apophthegmata*», in *Plutarco, entre dioses y astros*, 201-218.

La studiosa della scuola di Salerno, specialista dei Regum et imperatorum apophthegmata, indaga alcuni aneddoti riguardanti grandi uomini politici alle prese con problemi di natura etico-politica che risultano rilevanti per Plutarco. Pelopida, Alcibiade e Demade, trovandosi in ruoli di governo e di comando militare, affrontano la questione riguardante il rispetto delle norme dello Stato e la predilezione per l'interesse collettivo, più che individuale. Tuttavia, non tutti i protagonisti delle vicende narrate da Plutarco mostrano di preoccuparsi del bene dei cittadini, giungendo talora persino ad arrecare danno alla propria città, in quanto affetti da vizi quali φιλοπλούτια o ἀκολασία. L'alternativa di scelta tra bene individuale o collettivo è rappresentata plasticamente da Plutarco nei Reg. et imp. apoph. mediante exempla positivi o negativi in cui il condottiero, il politico e l'oratore mettono in luce il crinale tra etica e politica su cui spesso le figure pubbliche si ritrovano ad operare, così come anche all'interno dei Praecepta gerendae reipublicae (798E; 819DE) Plutarco aveva riflettuto sui compiti che spettano ai cittadini in vista in relazione alla cittadinanza ed al rispetto delle regole della comunità. (F.T.)

- J.N. CORVISIER, «Les risques du métier de général dans le monde de Plutarque», in *Plutarque et la guerre*, 131-149.

Se trata de un estudio esencialmente estadístico donde Corvisier examina, median-

te la inclusión de listados ilustrativos, las armas con que los mandatarios son heridos en el campo de batalla y los lugares del cuerpo donde reciben los impactos correspondientes. Asimismo, aparte de los peligros físicos, se incide en los riesgos psicológicos y de consecuencias políticas que comportan las acciones correspondientes. (V.R.)

- C.J. COUVENHES, «La place de la trahison de Damotèles dans le récit plutarquéen de la défaite de Cléomène III de Sparte lors de la bataille de Sellasie», in *Plutarque et la guerre*, 263-278.

El episodio motivo de estudio tiene a Polibio como fuente más notable de referencia, quien relata minuciosamente la batalla pertinente en su Historia II 65-69. Sin embargo, en relación con este acontecimiento, Plutarco ofrece una nota divergente: la traición de Damoteles; y, para evaluar concretamente esta contingencia, es precio atenerse a la Vida de Cleómenes 27-28. Couvenhes examina con detalle las posibles fuentes que el de Queronea manejo para documentar su testimonio. (V.R.)

- R.L. CRESCI, «La τόλμα del comandante nelle Vite plutarchee: virtù o vizio?», in *Plutarque et la guerre*, 79-94.

Cresci riconosce come spesso i protagonisti delle Vite parallele plutarchee, durante gli scontri militari, tenessero un comportamento rilevante ai fini della delineazione dell'*ἥθος*, così come la peculiare configurazione istituzionale della politica e della società greca e romana imponesse a quasi tutti i personaggi di Plutarco di misurarsi direttamente con la dimensione militare in senso lato, spesso con funzioni di comando e di partecipazione diretta alle battaglie. Seppur in una varietà di vicende biografiche ed in una diversità di contesti storici di inquadramento, emergono specificità numerose ed invarian- ti interessanti, quali il profilarsi netto di un ruolo antitetico tra coraggio ed una

prudenza declinata secondo molte varianti che contribuiscono a determinare l'esito dei conflitti bellici e rinviano ad una tematica morale di ampio respiro. La studiosa, quindi, individua nella contrapposizione tra coraggio e prudenza lo specchio non solo di un dibattito morale e teorico, ma anche di un mutamento tattico/strategico rispetto all'ideale della virtù guerriera omerica ed oplitica, incarnando poi la contrapposizione tra facoltà razionali e irascibili dell'anima, elemento nodale del pensiero platonico, ad infine agganciandosi al nucleo della riflessione etica di Plutarco. Così, mediante una nutrita schiera di esempi, Cresci mostra come spesso, nelle Vite parallele, la τόλμα del comandante possa essere considerata rischiosa per la comunità, notando anche come la temerarietà possa portare esiti positivi nel singolo evento bellico, anche se solo la connessione con altre virtù può trasformare il successo militare in un successo politico. (F.T.)

M. CURNIS, «Plutarch in Stobaios», in *Brill's Companion*, 2019, 171-186.

*Il contributo offre in primo luogo una rassegna del materiale plutarcheo presente in Stobeo e delle modalità con le quali esso viene citato. L'A. osserva che Stobeo riporta non solo passi tratti da opere autenticamente plutarchee, ma anche (in misura maggiore) da opere di dubbia autenticità o sicuramente spurie confluite nel corpus plutarcheo; inoltre di alcuni scritti abbiamo notizia solo dai frammenti che Stobeo cita attribuendoli a Plutarco. Gli estratti sono citati da Stobeo o sotto il titolo di un'opera e l'indicazione di Plutarco come suo autore o con il solo titolo, senza specificare che l'autore è Plutarco, e non mancano passi plutarchei attribuiti a un autore differente o al personaggio che parla nell'opera di Plutarco. L'A. individua un'analogia tra i titoli dei *Moralia* nel catalogo di Lampria e quelli dei capitoli di Stobeo, riconducendo i primi a una*

*sorta di sovra-struttura encyclopedica, rivolta a fini educativi, analoga a quella dell'*Anthologion*. Alla luce di un esame del ruolo che gli estratti plutarchei svolgono nella complessa struttura dell'opera di Stobeo e delle modalità di citazione, l'A. giunge alla conclusione che Stobeo ebbe accesso ai testi plutarchei non solo mediante la lettura diretta (per i *Moralia*), ma anche attraverso raccolte di materiale sentenzioso e che le uniche due citazioni dalle Vite sono probabilmente riconducibili a collezioni di apostegni o detti di personaggi famosi. L'ampia presenza di materiale pseudo-plutarcheo in Stobeo è considerata testimonianza della crescente popolarità acquista dall'autore in epoca bizantina, soprattutto come modello di stile.* (G.P.)

A. DAS – P. KOETSCHET, «Para-Plutarchan Traditions in the Medieval Islamicate World», in *Brill's Companion*, 373-386.

Das y Koetschet exponen que un estudio sobre la recepción de Plutarco en el mundo cultural del Islam, y en época medieval, arroja resultados negativos. Sin embargo, proponen que ciertos pensadores de la época estaban familiarizados con pseudógrapha plutarqueos, entendiendo por ellas obras pseudónimas adscritas a Plutarco en el seno del mundo cultural citado (y de ahí el adjetivo 'para-Plutarchan'). A partir de aquí, se examina qué textos 'plutarqueos' fueron traducidos al árabe y cuáles fueron los contextos lingüísticos y religiosos que propiciaron esta circunstancia. (V.R.)

C. DELLE DONNE, «Silencing Plato's Text. On Plutarch's III Platonic Question», *Ploutarchos* 16 (2019) 57-68.

*Among Plutarch's *Moralia*, the *Platonicae Quaestiones* are ten exegetical exercises on both contradictory and obscure passages of text by Plato. In the third quaestio (1001c-1002e), Plutarch examines a theoretical problem related to the similarity of the "Divided Line" (Resp. 509d6-*

511e5), i.e. whether the sensible segment is “greater” (meizon, 1001d) than the intelligible one, or vice versa. In briefly summing up the content of the Platonic similarity, Plutarch surprisingly leaves out Plato’s reference to the “criterion” which should mark the difference between the upper and the lower segments of the line: the sapheneia (Resp. 511e: ὅσπερ ἐφ ’οις ἔστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν). How are we expected to understand this “silence”? My purpose is to demonstrate that Plutarch’s omission is voluntary, since this is meant to provide the quaestio with a more original, step-by-step analytical development, along with a clearer solution. Plutarch’s initial silence gives him the opportunity to accurately argue against any quantitative or materialistic reading of the word meizon. Any interpretation of Plato’s ontology which reduces the intelligible dimension to an “elementary” level (i.e. to one based on elachista) should be rejected. The difference between the sensible segment and the intelligible one (and, hence, the superiority of the latter over the former) has to be described in ontological terms. But sapheneia had this precise meaning in its original Platonic context: so, its omission at the very beginning of the quaestio turns out to be of use to Plutarch in order to guide the reader gradually towards the solution of the zetema. (published abstract)

E. DELLI, «The Reception of Plutarch in Michael Psellus’ Philosophical, Theological and Rhetorical Works: an Elective Affinity», in *Brill’s Companion*, 2019, 205-233.

En época bizantina, la lectura y copia de los escritos de Plutarco tenía por objeto de importancia, entre las élites, la asimilación de la cultura pagana y cristiana, es decir la intersección, en mayor o menor medida, de la literatura antigua con la cristianidad. Y precisamente el humanista Miguel Pselo consagró buena parte de su existencia

a este complejo proyecto en el siglo XI, un tiempo de efervescencia intelectual y propicio para volver la mirada a los textos clásicos. Así las cosas, Delli ofrece un detallado estudio que determina cómo Pselo, con su prodigiosa erudición, se nutrió profundamente del vademécum filosófico, teológico y retórico del Querонense. (V.R.)

J. DILLON, «Plutarch and the Separable Intellect: Some Further Reflections», in *A Man of Many Interests*, 255-262.

En estudios precedentes, el autor analizó el empleo del concepto del intelecto como el tercer elemento distinguido y más elevado del ser humano (aparte del cuerpo y del alma). En el presente trabajo, Dillon incide nuevamente en el tema citado para mostrar una propuesta original: que Plutarco, cuyo conocimiento del zoroastrismo puede parcialmente detectarse, pudo basarse para su reflexión en el concepto de fravashi, ideado por Ahura Mazda como una suerte de demon custodio de los seres humanos. (V.R.)

M. DIMITROVA, «Taking Centre Stage: Plutarch and Shakespeare», in *Brill’s Companion*, 493-

Miryana Dimitrova focuses on the use one of the greatest writers of History made of Plutarch: “Taking Centre Stage: Plutarch and Shakespeare.” The translation by Sir Thomas North, published in 1579, was, according to the author (p. 493), “[u]biquitously dubbed ‘Shakespeare’s Plutarch’.” Starting with the non-roman plays, Dimitrova then moves to the tragedies Julius Caesar, Antony and Cleopatra, and Coriolanus to analyze Shakespeare’s creative relationship vis à vis Plutarch’s Lives. The internal contradictions of the main characters together with their clash with the establishment serves as a narrative thread, allowing the English playwright to omit and develop specific elements of the source material. This, the author argues (p. 508), engages Plutarch’s work in a new type of

reception, “reaching beyond the literary into the more visceral and popular area of performance.” (L.L.-G.)

- T. DORANDI**, «Estratti dall’Ep.Hdt.38-41 di Epicuro negli *Stromateis* dello Ps.-Plutarco (Fr. *179S.),» *Prometheus* 45 (2019) 104-107.

Dopo aver trovato traccia della Ep.Hdt. 75 nel capitolo 1.2 del trattato pseudo-ippocratico intitolato Praecepta, individuando innegabili punti di contatto tra i due testi e postulando che l’anonimo autore dei Praecepta avesse ritoccato dettato e forma del modello per meglio adattarlo al contesto, Dorandi si occupa di tre piccoli estratti della Ep.Hdt. 38-41 tradiiti all’interno degli Stromateis pseudo-plutarchoi. In particolare, nel paragrafo 8 degli Stromateis dedicato ad Epicuro lo studioso ritrova una struttura singolare dove un’affermazione del filosofo è seguita da quattro brevi doxai che indicherebbero la presenza di altrettanti estratti, o ‘citations’. In riferimento a detta pericope, Dorandi richiama gli studi e le osservazioni di Usener, il quale aveva visto nel testo dello pseudo-Plutarco non degli estratti/citazioni dall’Ep.Hdt., ma piuttosto luoghi paralleli indipendenti e derivati dalla tradizione dossografica. Successivamente, riconosciuta una singolare affinità tra l’inizio di un estratto e un ramo della tradizione laerziana, Dorandi identifica il passo come corrotto, approvando la proposta di emendazione di Gassendi/Von der Mühll e sostenendo che un interessante error coniunctivus fra i due luoghi non sembra sufficiente a determinare legami tradizionali tra l’apografo dell’Ep.Hdt. dello pseudo-Plutarco e quello di Diogene Laerzio. (F.T.)

- J. DOROSZEWSKA**, «Windows of curiosity: eyes and vision in Plutarch’s *De curiositate* (Mor. 515B-523B),» *GRBS* 59.1 (2019) 158-178.

This paper argues for sight and seeing as a thematic preoccupation in Plutarch’s

De curiositate, and that the treatise outlines a very intimate relationship between polypragmosynē and vision, since seeing and looking play a prominent role in meddlesome behavior. It aims to map the cultural discourse underpinning the visual imagery which shapes the portrayal of the meddlesome character in this text. Particular attention is devoted to the metaphor of the eyes as windows of the soul. This metaphor, as two passages from Lucretius (3.360-362) and Pliny (H. N. 11.55) are said to show, was not unknown in antiquity; but in Plutarch it is suggested that it has been creatively developed and used as an ethical symbol. Curiosity is said to be inextricably connected with sight, seeing and looking into, and only passingly associated with gossip and hearing. Moreover, the paper suggests it is presented as a two-way and reciprocal phenomenon, which implies that the curious gaze may touch and hurt the object seen, but the object itself may also catch and ensnare the curious beholder. The imagery employed by Plutarch to exemplify the phenomenon of sight and seeing, the figurative and the literal use of windows and doors, is suggested to prove Plutarch’s mastery in contextual negotiation and to display a peculiar anxiety about a vulnerability of the passageways, which led Plutarch to insist on the need for watching over the windows and doors of both the soul and the household. (L.F.)

- C. EDELMAN**, «Plutarch and Montaigne», in *Brill’s Companion*, 479-492.

No obstante su erudición y conocimiento del latín desde joven, parece que Montaigne no aprendió griego con la debida suficiencia y que accedió a la producción de Plutarco merced a la traducciones de Amyot. En realidad, es incontrovertible la influencia del pensamiento y del estilo literario de Plutarco en los Ensayos de Montaigne. Y Edelman proporciona numerosos ejemplos que justifican la mencionada influencia mediante una revisión selecta y exhaustiva, a un tiempo, de los textos pertinentes. Ello explica, en fin, que un estudiioso de Montaigne como Hugo Friedrich

se refiriiese a Plutarco como “un Montaigne de la Antigüedad” (p. 491). (V.R.)

S. EFTHYMIADIS, «Plutarch's Reception in the Work of Nikephoros Xanthopoulos», in Brill's Companion, 324-339.

La obra de Plutarco caló hondo en el historiador eclesiástico Nicéforo Xantopoulo, quien vivió en el período Paleólogo (entre el siglo XIII y el XIV) y se erigió en uno de los más versátiles autores y cuya obra manifestó un vasto abanico de intereses. Bien imbuido de la literatura greco-antigua, el Queronense influyó de forma notable en la Historia Eclesiástica de Nicéforo, circunstancia que merece la atención puntillosa de Efthymiadis. Asimismo, fue importante la ascendencia de Plutarco en la proyección hagiográfica de Nicéforo, faceta que este cultivó. En suma, Efthymiadis concluye que el legado cultural de Plutarco gozó de una plausible seriedad literaria en la obra de Xantopoulo, quien obvió servirse del Queronense como mero transmisor o fuente de lecciones morales. (V.R.)

M. ENRICO, «Dioniso alla guerra: Demetrio Poliorcete secondo Plutarco», in Plutarque et la guerre, 247-261.

La imagen que Plutarco ofrece sobre Demetrio se ve afectada de manera notable por la hostilidad del Queronense respecto de los soberanos de edad helenística. De hecho, Plutarco ilustra esta circunstancia en la Vida de Pirro, particularmente en relación con los contactos establecidos entre el rey de Epiro y Demetrio. (V.R.)

J.A. FERNÁNDEZ DELGADO – F. PORDOMINGO PARDO, «Anaskeué/Kataskeué en Quaestiones convivales de Plutarco: el mejor momento para el amor», en Plutarco, entre dioses y astros, 237-250.

La influencia de la formación progimnasmática en la configuración retórica del corpus plutarqueo se exemplifica aquí merced a la presencia de la práctica escolar de la anaskeué y kataskeué en la

quaestio convivalis de QC III 6 relativa al momento idóneo para hacer el amor. El texto plutarqueo parece coincidir en mayor medida con las indicaciones proporcionadas por el manual de Elio Teón en relación esta práctica progimnasmática. Este análisis sobre la composición de la citada quaestio confirma nuevamente la importancia de la formación retórica en las técnicas compositivas del Queronense. (A.V.)

F. FERRARI, «Platonic elements in the Chaldaean Oracles», in A Man of Many Interests, 263-279.

Ferrari discute degli Oracoli Caldei, collezione di esametri composti nella seconda metà del secondo secolo d.C., quale opera che, insieme ad altri documenti del medesimo periodo quali il Corpus Hermeticum e alcuni testi gnostici, è da associare al contesto della tradizione platonica, seppur ne tratti uno dei suoi aspetti marginali e periferici e ne condivida alcuni dei motivi teoretici. In particolare, lo studioso nota come gli Oracoli Caldei abbiano un carattere mistico-religioso, provvisto di enfasi marcatamente rituale, e privilegino l'aspetto soteriologico rispetto a quello prettamente filosofico. Posto che la redazione dell'opera sia tradizionalmente attribuita alla cooperazione tra 'Giuliano il Caldeo' ed il figlio denominato 'Il Teурgo' e che Michele Psello sia la fonte più importante per la ricostruzione delle dottrine caldee, Ferrari parla degli Oracoli Caldei come opera che non può essere considerata alla stregua di testi filosofici genuini similmente ad altre opere coeve e si sofferma sulla struttura del sistema caldeo e sul ruolo dell'anima al suo interno. Ferrari vi riconosce un riflesso della dicotomia platonica tra la sfera intellegibile e quella sensibile, aggiungendo che i testi degli Oracoli Caldei enfatizzano l'appartenenza originaria dell'anima ad una realtà divina ed intellegibile da cui sia poi discesa sulla

terra. Poi, a proposito della gerarchia del mondo intellegibile dei caldei, lo studioso spiega come la metafisica sottesa a tali testi possa essere descritta come una forma di monismo ontologico, dove la realtà è generata da un singolo principio, che opera attraverso una serie di entità intermedie. Quindi, in riferimento alla conoscenza dell'essere supremo, problema indirizzato da quasi tutti i platonisti di epoca imperiale, Ferrari identifica alcuni elementi interessanti della non sistematica dottrina caldea esplicitandone motivi ed implicazioni di rilievo, quali ad esempio la definizione, a partire dal frammento 1 della collezione degli Oracoli Caldei, di un fenomeno dotato di una certa prossimità all'esperienza rispetto ad un processo di acquisizione-conoscenza. (F.T.)

M.C. FIALHO, «O espaço do banquete como espaço de revelação de identidades: dois exemplos das *Vidas Paralelas* de Plutarco à luz do arquitempo platônico», in *Plutarco, entre dioses y astros*, 251-263.

El artículo aborda las reminiscencias del Banquete platónico en dos episodios de las Vidas Paralelas desarrollados en un contexto simposiaco. El primero de ellos aparece en Alcibiades (4.5-6), donde se relata la irrupción violenta del político en casa de Ánito; el segundo está recogido en Catón (67-68), quien responde con dureza a sus convidados en los momentos previos a su suicidio. (S.V.)

G. FORNARI, «Il sacrificio in Plutarco: un medio-platonico alla ricerca della mediazione divina», in *Plutarco, entre dioses y astros*, 265-283.

Il contributo di Fornari, riconoscendo la sfuggente intermittenza dell'argomento nel contesto della bibliografia degli studi plutarchei, analizza gli aspetti filosofici e religiosi del sacrificio in Plutarco inquadrandoli entro la dimensione storica e speculativa ascrivibile alla ricerca medio-platonica di una nuova mediazione

metafisica e religiosa. Plutarco, consapevole di quanto sia imprescindibile l'istituzione sacrificale, pur rigettando per questioni morali il caso estremo dei sacrifici umani, li ammette in condizioni di grave emergenza al fine di ammansire demoni malvagi. Tale visione, ad avviso di Fornari articolata e realistica, trova una composizione finale nella concezione plutarca della provvidenza divina. (F.T.)

F. FRAZIER – O. GUERRIER, «Plutarch's French Translation by Amyot», in *Brill's Companion*, 421-435.

Françoise Frazier and Olivier Guerrier discuss the key position of Amyot's translation in the modern reception of Plutarch's works. Amyot was the first French scholar to translate the complete works, and he did so from the original Greek text—unlike previous partial translations often made via Latin translations. This hard labor helped conforming French as a literary language; and as the authors point out (p. 422), “[t]ranslating in the sixteenth century was a political act, aiming at enriching French culture and asserting the superiority of the French language over other vernaculars.” Amyot's translation was used widely: for example, by Thomas North when composing the English version; by Simon Goulart, for his own commented edition, the “contrefacons,” which made Plutarch's work more readily available until mid-seventeen century; or, most famously, by Montaigne. (L.L.-G.)

F. GARCÍA ROMERO, «Χαλκίζειν/χαλκίδιζειν. Sobre una paremia recogida en una colección paremiográfica atribuida a Plutarco», in *Plutarco, entre dioses y astros*, 327-338.

En una de las paremias recogidas en la colección “Proverbios de Plutarco que usaban los alejandrinos” se alude a las características y comportamientos atribuidos a los habitantes de Calcis de Eubea mediante una forma verbal cuya lectura

tradicionalmente ha sido corregida por los editores. A través del análisis de las referencias sobre χαλκιδίζειν en los lexicógrafos, en las colecciones paremiográficas y en Eustacio, junto al estudio de las formaciones morfológicas de estos verbos, expone el Profesor García Romero que uno de los significados atribuidos a χαλκιδίζειν corresponde en realidad al verbo χαλκίζειν, el que aparece en los manuscritos que transmiten la colección paremiográfica señalada y otras colecciones, por lo que se podría prescindir de la corrección tradicional del texto, tras demostrar que el sentido 'ser ávaro' de χαλκίζειν habría sido asumido por la forma χαλκιδίζειν. (A.V.)

J. GEIGER, «*Intertextuality in the De genio Socratis: the role of Epaminondas*», *Mnemosyne* 72.5 (2019) 791-802.

The appearance of Epaminondas in Plutarch's De genio Socratis, who neither contributes significantly to the dialogue nor takes part in the liberation of Thebes from the Spartan rulers, seems gratuitous. This essay argues that an intertextual interplay must have existed between Plutarch's essay and his lost Life of Epaminondas, the author's favourite hero. Whatever the exact nature of that interplay, the historical background of Plutarch's work was the recent assassination of Domitian: the forcible removal of tyrants was not only a theoretical question referred to by Epaminondas in the De genio, but also of immediate historical relevance. (published abstract)

A. GEORGIADOU «*Marriage, Cult and City in Plutarch's *Erotikos**», in *A Man of Many Interests*, 280-294.

Mediante la propuesta de cuatro secciones básicas en el estudio dedicado al Érótico de Plutarco (a saber, la homonoia pública y privada, el culto a Eros como metáfora social, el auge de un 'nuevo modelo' de amor conyugal y la formalización de ciertas pautas femeninas), Georgiadou rei-

vindica, desde la perspectiva del diálogo plutarqueo, la función renovada del papel que adopta la mujer en la identidad cívica, no solo por su naturaleza reproductiva sino por su contribución a la felicidad en el núcleo familiar. La importancia de la mujer es fundamental en el ámbito social y el término homonoia aglutina bien estas ideas, como se desprende del Érótico plutarqueo. (V.R.)

A. GINESTÍ ROSELL, «Das Beste zum Schluss?: das 9. Buch der *Quaestiones convivales* in der Struktur des Werkes», *Millennium* 16 (2019) 9-24.

Este artículo analiza la composición particular del último libro de las Q.C. y lo pone en relación con los ocho anteriores. La particularidad del libro nuevo puede apreciarse a distintos niveles estructurales (brevedad del prólogo y falta de objetivos pedagógicos en él, 15 preguntas en lugar de las 10 habituales, todas pertenecientes a un único simposio, una constelación estable de personajes en lugar de un cambio permanente). Esta estructura particular sitúa el último libro cerca de los simposios clásicos de Platón y Jenofonte, mientras que los ocho primeros tienen una fuerte proximidad a la literatura de problemata.

El análisis crítico del contenido muestra una evolución interesante: el inicio no está marcado por una situación de conversación amistosa, sino por discusiones inconexas y caóticas, por lo que el simposiárca Ammonios y otros participantes como Plutarco tienen que aplicar todos sus conocimientos simposiásticos para llegar a conseguir una atmósfera amistosa. Ya no se encuentras discursos teóricos sobre el simposio, sino un despliegue de todas las habilidades necesarias en un simposiasta. Por ello, el último libro de las Q.C. puede verse como un último examen para el lector y una oportunidad para pulir sus habilidades simposiásticas que ha ido aprendiendo a lo largo de los ocho

libros anteriores. El tiempo dramático de este último simposio, un episodio de juventud de Plutarco, implica que el lector vea en el simposiarca, su maestro filosófico Ammonios, un alter Socrates y en Plutarco su digno sucesor. (A.G. a partir del resumen de la autora)

- A. GINESTÍ ROSELL, «*Etymologie beim Wein: Philologie in der ruppenidentitätsbildung der Quaestiones convivales von Plutarch*», in G. Bitto & A. Ginestí Rosell (eds.), *Philologie auf zweiter Stufe: literarische Rezeptionen und Inszenierungen hellenistischer Gelehrsamkeit*, Stuttgart, 2019, 183-199.

The mise en scène of culture is a central aspect in the Quaestiones Convivales of Plutarch. The participants in a symposium should be able to activate their wide knowledge and apply it accordingly. In addition, the symposium is a suitable place to present communion and agonality as complementary identity-forming elements of the cultural elite. A dialogue from the 8th book shows how Plutarch uses the staging of etymology for such group identity formation. For etymology seems to be a suitable entertainment theme in the symposium only if certain conditions are fulfilled. It serves the participants of the symposium not only to position themselves as members of the educated Greek elite, but also to mark their own special position within this group. (A.G.)

- M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, «Who should be sacrificed?: Human sacrifice and status in Plutarch: *Themistocles 13, Pelopidas 21-22, Philopoemen 21*», *Arethusa* 52.2 (2019) 165-179.

This paper suggests that information about human sacrifice can be extracted from literary testimonies, including some passages in Plutarch. The paper begins with a discussion of On Superstition (13.171.B-D), which is taken as expressing Plutarch's own opinion on human sacrifice; it then considers Them. 13, Pel. 21.1, and

Phil. 21.3-5. The discussion addresses the historicity of the stories narrated by Plutarch and examines two questions: how did the ancient Greeks imagine human sacrifice and what kind of victim was considered suitable? Plutarch is suggested to be opposed to human sacrifice, based on his humanitarian conception of the gods. With regard to what kind of victim appears in these human sacrifice episodes, it is suggested that in real life, someone of little importance was sought as the victim, while maintaining the illusion that the person was of value through dressing him in fine clothing. The paper concludes that in contrast to free adult males acting as agents, it is youths and maidens, slaves and foreigners, who are considered suitable as sacrificial victims, just as in different circumstances, they are often treated as sexual objects. When imagining a human sacrifice, the person sacrificed could never be a free, adult Greek man. (L.F.)

- M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, «*Plutarco, Quaest. Graec. 28: Tennes y Aquiles*», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 339-352.

Un pasaje de las Quaestiones Graecae alude a dos tabús relativos al santuario de Tennes en Ténedos, que forman parte de un mito cuya forma varía en los distintos testimonios que lo recogen. Se proporciona aquí una recopilación, comparación y análisis de las versiones de este episodio mítico en diferentes géneros literarios y momentos, a fin de identificar los elementos constantes y flexibles del mismo; asimismo se compilan los escasos datos conservados sobre el culto a Tennes. El relato de Plutarco contiene la mayoría de los elementos del mito en su versión más desarrollada, coincidente en gran medida con el Epítome atribuido a Ps. Apolodoro, pero sus modificaciones y adaptaciones ilustran la flexibilidad del mito merced a la identificación de esos elementos constantes y variables. (A.V.)

- V. GOUSCHIN, «Plutarch on Cimon, Athenian expeditions, and Ephialtes' reform (Plut. *Cim.* 14-17). *GRBS* 59.1 (2019) 38-56.

*This paper begins with a short summary of the career of Cimon, which is taken to be the generally accepted version of events based mainly on Thucydides: in the 460s B.C. Cimon played a key role in Athenian politics until 462/1, when he was ostracized. Not long before his exile he clashed with Ephialtes over support for the Lacedaemonians against the Helots and perioikoi. Cimon's dominance was still great and he was sent, Thucydides reports, to Messenia (I.102.1, cf. Ar. *Lys.* 1137–1146). While he was away, Ephialtes accomplished his reform (462 B.C.), which diminished the influence of the aristocracy. The Lacedaemonians, frightened by Ephialtes' reform, dismissed the Athenian contingent. Shortly after returning from Messenia Cimon was ostracized. The paper is concerned with Plutarch's narrative in the *Cimon*, where he presents the course of the same events differently (*Cim.* 14–17). In particular, Plutarch mentions two Athenian expeditions to Messenia and the reform of Ephialtes that was carried out at the time of a certain naval expedition. The article proposes that more confidence should be placed in Plutarch's version, and it suggests that in so doing, the following approximate chronology of the events in question can be posited: 464 B.C. – the earthquake in Sparta, the request of the Lacedaemonians for help and the first Athenian expedition headed by Cimon; 464/3 – campaign in Thrace, Chersonese, and Thasos, return and trial of Cimon; 463/2 – Cyprus expedition and Ephialtes' reform. Cimon's opposition to Ephialtes; 462/1 – another appeal of the Lacedaemonians (Ithome campaign), second Messenian expedition and the Athenians' dismissal; 461 – ostracism of Cimon. (L.F.)*

- H. GUZMÁN - J.M. LUCAS, «*Las Mulierum Virtutes* de Plutarco: un testimonio destacado de la presencia plutarquista en los libretos de ópera», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 353-369.

*El artículo analiza la recepción de la obra plutarquea *Mulierum Virtutes* por los libretistas de ópera (ss. XVII-XVIII). Aunque en algunos casos se respeta la trama argumental transmitida por Plutarco, resultan especialmente llamativos los medios de ampliación e innovación para adaptar estas narraciones a los intereses dramáticos de cada autor. (S.V.)*

- I. HURST, «*Plutarch and the Victorians*», in *Brill's Companion*, 563-572.

The author establishes that the Chae- ronean was a well-known writer during the Victorian era, given the frequent appearance of the Lives in the memoirs and novels of the time. However, also at this point, we can observe a decline of his reputation as a result of the harsh criticism on the inaccuracies and second-hand knowledge made by scientific historical researchers. While this was happening in Britain, American readers continued to read and appreciate Plutarch. An example of this being Ralph Waldo Emerson's recognition, who placed Plutarch at the level of Shakespeare and Plato. His influence is also noticeable in George Eliot and Charlotte Brontë. As the author explains, “[F]or an age fascinated by historical fiction, Plutarch's popularity depended not on accuracy but on his vivid portrayal of character” (p. 567). (L.L.-G.)

- Á. IBÁÑEZ CHACÓN, «Cifras y letras en la tradición manuscrita de los *Parallelia minora*», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 371-392.

El estudio del proceso de transmisión de la obra de Plutarco revela que con frecuencia se producen errores relacionados con el uso de mayúsculas y minúsculas o con las transcripciones de

antropónimos; se proporciona aquí un estudio de los numerales externos e internos en los manuscritos de los Parallelia minora, merced a tres aspectos concretamente: los errores en la numeración externa a causa de la propia estructura narrativa, los errores en la transliteración de modelos en mayúscula y la homogeneización llevada a cabo por Planudes. El estudio se completa con una nota adicional sobre las numeraciones paratextuales en el De fluiis. (A.V.)

- A. IBÁÑEZ CHACÓN, «Estudios sobre el texto de los *Parallelia minora*: el *Parisinus Gr. 1957 (F)*», *Byzantion* 89 (2019) 275-296.

A. Ibáñez Chacón ofrece un pormenorizado estudio codicológico, paleográfico y textual del manuscrito Parisinus Gr. 1957 (F). Se trata del testimonio más antiguo de la obra pseudo-Plutarquea Parallelia minora y fue utilizado y anotado por el monje bizantino Máximo Planudes en su labor de composición de un manuscrito que reuniera toda la obra de Plutarco. Además del detallado análisis del aspecto material de F y de las singularidades de la tipografía en él utilizada (la minúscula perlada o Perlshrift), el autor realiza una comparación entre este manuscrito y la familia Φ y los testimonios de la recensio Planudea. Todo ello sitúa el objeto de estudio en la tradición textual de Moralia y establece su prelación a la hora de elaborar una edición crítica –trabajo realizado por el propio autor como Tesis doctoral–. (L.L.-G.)

- A. IBÁÑEZ CHACÓN, «Estudios sobre el texto de los *Parallelia minora*: los *Florilegia sacroprofanos*», *REB* 77 (2019) 119-131. La contribución del autor se centra en la transmisión indirecta de un compendio atribuido a Plutarco en los florilegia sacroprofanos. En síntesis, un estudio comparado demuestra que los citados florilegios siguen la versión que proporciona Estobeo y no la transmitida por los

códices; y ello ha de tenerse en la debida consideración a la hora de estudiar la conservación de la obra de Plutarco en época bizantina. (V.R.)

- A. IBÁÑEZ CHACÓN, «Un nuevo excerptum de los *Parallelia Minora* pseudoplutarqueos en el Voss. gr. Q 61», *Codices, Manuscripti & Impressi* 114-115 (2019) 55-60.

Observamos un detallado análisis de cierto excerptum (inherente al compendio pseudoplutarqueo correspondiente) no estudiado hasta la fecha. Sucede que el Voss. gr. Q 61 es un manuscrito en papel, a doce líneas por columna, que contiene Hécuba y Orestes de Eurípides. Pues bien, entre los textos complementarios a las tragedias eurípideas se encuentra el citado excerptum, que en el presente trabajo resulta examinado con indicación precisa del manuscrito plutarqueo del cual deriva. (V.R.)

- K. JAZDZEWSKA, «Plutarch and Atticism: Herodian, Phrynicus, Philostratus», in *Brill's Companion*, 66-78.

He aquí un estudio sobre las referencias a Plutarco que aparecen en Herodiano, Frínico y Filóstrato, gramáticos y sofistas de los siglos II y III d.C. Las referencias son importantes en la medida en que reflejan la temprana recepción e interés que suscitó la producción de Plutarco. En efecto, la lengua y el estilo del Quijote, así como su posicionamiento al respecto, no pasaron inadvertidos a los escritores citados, representantes de una tendencia sofística y lingüística ligada al movimiento del atticismo (es decir, la emulación consciente del estilo y de la lengua de los autores áticos de Época Clásica). Las referencias a Plutarco (que Jazdewska examina con detalle) constan precisamente en contextos donde se reflexiona sobre los modos adecuados de estilo y de lengua. (V.R.)

- F. JOHN, «Erzählungen von Leben und Tod: das Markusevangelium im narratologischen Vergleich mit Plutarchs

Biographie Catos des Jüngeren», *Millennium* 16 (2019) 25-46.

Mientras que una lectura narratológica de los Evangelios se encuentra relativamente bien aceptada, su caracterización como género biográfico ha sido muy contestada en tiempos pasados. Actualmente gracias a monografías fundamentales sobre el tema y a trabajos actuales esta caracterización goza de amplio consenso, pero algunas cuestiones siguen abiertas. El presente trabajo propone una comparación narratológica entre el Evangelio más antiguo y la biografía plutarquea del joven Catón para ayudar a aclarar las relaciones entre ambos. De esta comparación se pueden extraer tres observaciones fundamentales:

a) La estructura de las narraciones de Catón y de Jesús coinciden en alto grado: las funciones de los protagonistas en sus actuaciones en público, los éxitos que logran a partir de ellas, la aproximación en cierto momento al fracaso y la ruina. Esta estructura de la narración parece constituir la base tanto del Evangelio como de la biografía de Catón, escrita unas tres décadas más tarde.

b) Obviamente ambas obras narran la vida de un hombre excepcional y su muerte violenta no natural. La sombra del fracaso que se encuentra al final de ambas vidas es contrarrestada por Marcos quién hace que Jesús, por acción de Dios, se convierta en el salvador de los fieles. Esta preñetida relevancia del relato contrasta con el laconismo de la narración.

c) Ambas narraciones combinan elementos reales y ficticios que el lector no es capaz de separar con precisión. En el juego de ficción narratológico, ambos autores garantizan un cierto sentido de la responsabilidad en su obra.

La comparación narratológica ilustra tanto la estrecha relación como las especificidades individuales de ambas narraciones y ayuda a aclarar la posición de la literatura paleocristiana en su contexto

greco-romano. (A.G. a partir del resumen del autor)

M. JUFRESA, «Un recuerdo de Plutarco en la novela “El curioso impertinente”, de Miguel de Cervantes» (*El Quijote*, I 33-35)», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 393-405.

La autora estudia una expresión latina (usque ad aras) inserta en *El Quijote*, en el relato de la historia de “El curioso impertinente”. Aunque Cervantes posiblemente está siguiendo una traducción erasmiana, la frase original se remonta al corpus plutarqueo, concretamente a una anécdota recurrente, relacionada con Pericles. (S.V.)

T. KAMPAKI, «Plutarch and Zonaras: from Biography to a Chronicle with a Political Leaning», in *Brill's Companion*, 248-263.

El conocimiento que Juan Zonaras exhibe en su obra respecto de autoridades clásicas es muy notable. Heródoto, Jenofonte, Dion Casio y Flavio Josefo forman parte de su acumen intelectual. Asimismo, Zonaras se hallaba familiarizado con el corpus biográfico de Plutarco. Precisamente en su Epítome de historias, el autor bizantino manifiesta su estima por el Queronense, a quien tiene por modelo literario. Es en su Epítome donde Zonaras emplea once de Las Vidas plutarqueas, nueve de las cuales se corresponden con figuras romanas destacables (Rómulo, Numa, Publícata, Camilo, Emilio Paulo, Pompeyo, César, Bruto y Antonio). Así, el capítulo de Kampanaki se divide en dos secciones: la primera efectúa una comparación entre las Vidas y el Epítome; la segunda explora el modo en que Zonaras imprime un giro político en su percepción de las Vidas romanas que utiliza. Es llamativo finalmente que, entre las Vidas griegas, la relativa a Alejandro es la única de que se sirve a fin de modelar la dimensión política del mandatario macedonio. (V.R.)

N.B. KIRKLAND, «The character of tradition in Plutarch's *On the malice of Herodotus*», *AJPh* 140.3 (2019) 477-511.

This article considers some of the literary-critical and rhetorical premises that inform Plutarch's On the Malice of Herodotus, including various Platonic and Aristotelian notions behind Plutarch's attack on Herodotus' purposes and character. I suggest that the treatise's patina of traditionality has the effect of softening Plutarch's censure, normalizing it according to certain literary-critical standards. I also show that while the essay locates itself in the critical tradition, Plutarch does not merely replicate past concepts, and that his admixture of concerns is well embodied in his essay's closing comparison to the bard-figure. (published abstract)

F. KLOTZ, «Plutarch in American Literature: Emerson and Other Authors», in *Brill's Companion*, 590-605.

Plutarch was already read by the Founding Fathers (Benjamin Franklin, John Adams, Thomas Jefferson, and Alexander Hamilton). The Lives assumed an educational role, as these politicians placed a significant emphasis on the notions of civic duty and public action. Over the 19th c. the study of Classics decayed in the States, being the lore of an exclusive elite. Ralph Waldo Emerson read Plutarch extensively, adapting and re-working ideas from both Moralia and Lives. He even wrote an essay called Plutarch, originally serving as the introduction to William Goodwin's revised translation of the Morals (1871). During this century, also Louisa May Alcott and Margaret Fuller appreciated Plutarch and integrated his works into their own writings, and later on, during the 20th c., John Steinbeck not only appreciated Plutarch, but considered his novel East of Eden "a kind of parallel biography" (p. 603). (L.L.-G.)

D. KONSTAN, «Fire in the belly: A literary reading of Plutarch's *Alexander*», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 407-422.

Estudio del uso simbólico del calor y las llamas en la Vida de Alejandro y análisis del conflicto que presenta este personaje entre lo innatamente acalorado de su carácter y la influencia moderadora de su educación filosófica. La complejidad de la exposición que Plutarco hace del carácter de Alejandro se puede aclarar en cierta medida gracias a este estudio sobre las fuentes literarias de que se sirvió el autor, mediante la identificación de la imaginería del fuego y de los recursos estructurales aplicados en la composición de esta biografía. (A.V.)

J.M. KOWALSKI, «Blessures physiques, blessures psychiques chez Plutarque», in *Plutarque et la guerre*, 111-128.

A diferencia de otros escritores de la Antigüedad, Plutarco no tuvo una experiencia personal de un combate de guerra. Ello puede explicar que, en su corpus, el Queronoense describa de manera precisa la representación de las heridas. En tal sentido, las patologías psíquicas asumen un papel primordial, si bien las patologías físicas están asimismo documentadas. En cualquier caso, el interés de Plutarco por el fenómeno de las heridas trasciende el valor documental para adquirir una dimensión filosófica, limando las fronteras que separan los campos del saber, donde la medicina y la filosofía se aproximan en el ámbito de la psyche. (V.R.)

D.F. LEÃO, «Anacharsis: la sagesse atypique de l'étranger avisé», in *Figures de sages*, 57-70.

Verificamos un pormenorizado análisis panorámico sobre el recorrido que la figura, distintamente 'sabia', de Anacarsis manifiesta en el corpus plutarqueo. La presencia del sabio bárbaro es más notable en los Moralia que en la Vitae (donde solo comparece, por contraposición paradigmática al legislador griego, en la Vida de Solón). En concreto, es Septem sapientum convivium el ensayo que

aglutina el mayor número de referencias sobre Anacarsis como modelo del sophos bárbaro el cual fomenta una relación estrecha con figuras que –como él– participan de un ideal de sabiduría práctico, sencillo e intuitivo (al modo de Cleobulina/Eumetis y Esopo). En suma, he aquí un tipo de sabiduría ‘alternativa’ que dota de una característica singular al Septem sapientium convivium. (V.R.)

D.F. LEÃO, «A Statesman of Many Resources: Plutarch on Solon's Use of Myth and Theatricality for Political Purposes», in *A Man of Many Interests*, 41-58.

Las enconadas disputas que se originaron entre Mégara y Atenas por haberse con la isla de Salamina (dado el enclave estratégico de la misma) motivan que, en la semblanza de Solón, Plutarco incida en el papel destacado del político en el control de Salamina. Como ocurrió en este asunto, Plutarco presenta la trayectoria de Solón en sus distintas facetas como persona capaz de dominar las situaciones en su favor. Para ello, el Queronoense no duda en exhibir ciertos recursos de la teatralidad o del mito que explota Solón: por ejemplo, la exhortación a sus conciudadanos para lograr (con una fingida manía) que recobraran la autoestima mediante la presentación pública de la Elegía de Salamina. Esta personalidad ingeniosa de Solón quedará trasladará a su perfil como reformador; al denominar su reforma esencial seisachtheia (“remoción de las cargas”), expresión eufemística aquí ligada al lenguaje político (según registro de lengua característico de los atenienses, al decir de Plutarco). Sin embargo, la capacidad persuasiva inherente a Solón no logró evitar que Pisístrato, finalmente, estableciera la tiranía en Atenas. (V.R.)

D.W. LEON, «Performing masculinity in Plutarch' Life of Pyrrhus», *ICS* 44.1 (2019) 177-193.

This paper examines the performative aspects of masculine behavior in Plutarch's

Life of Pyrrhus. A sustained and nuanced visual comparison between Pyrrhus and a series of other potential exempla of masculinity informs Plutarch's critique of Pyrrhus's reign. The resulting exploration of masculine virtue takes place in numerous geographical, ethnic, and cultural contexts, allowing Plutarch to exploit the tension between contrasting ideologies of manhood in order to fashion a complex and multifarious explanation for Pyrrhus's failures as a leader, in spite of his obvious prowess in several important arenas of kingship. Pyrrhus's invasion of Sparta is the central case study. (published abstract)

F. LEONTE, «Plutarch and Late Byzantine Intellectuals (c. 1350-1460)», in *Brill's Companion*, 340-357.

El objetivo de este capítulo es ilustrar el modo en que los intelectuales bizantinos que vivieron, aproximadamente, entre la mitad del siglo XIV y 1453 (es decir, los últimos cien años de la historia bizantina), utilizaron las obras de Plutarco. Con carácter general, puede indicarse que la recepción y el uso de los escritos plutarqueos durante esta época incidió en varias áreas: la circulación de manuscritos entre literati, la configuración de nuevas formas literarias, el pensamiento y la filosofía. Y, de hecho, destacados intelectuales bizantinos adquirieron manuscritos que contenían las obras de Plutarco, lo cual demuestra que el corpus de Plutarco no perdió nunca su interés en el período bizantino tardío: los casos de Demetrio Cidonio, Juan Chortasmeno y Manuel Crisoloras, entre otros distinguidos, constituyen buenos ejemplos al respecto. (V.R.)

L. LESAGE-GÁRRIGA, «L'Étranger (*De facie*) et Diotime (*Symp.*): Récits de sages absents», in *Figures de sages*, 169-181.

Mediante un análisis perspicaz, la autora sostiene la tesis de que, para la composición de su *De facie* y el trata-

miento de la figura del extranjero, Plutarco (quien refiere, por medio de Sila, las enseñanzas que aprendió del extranjero) se atuvo estructuralmente al relato que Sócrates pronuncia en el Simposio platónico con arreglo a las admoniciones de Diotima, la cual se presenta en la obra como maestra iniciática del intelectual. El caso es que las concomitancias compositivas y la afinidad doctrinal de Plutarco con el platonismo justifican la tesis que vertebría el estudio de Lesage. (V.R.)

L. LESAGE-GÁRRIGA, «Plutarco y los fenómenos de iluminación y obscuración de la Luna», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 423-438.

Este estudio se acerca al De facie plutarqueo aunando de forma novedosa los aspectos literarios y conceptuales, atendiendo a la relación entre los pensamientos científico y mítico, a través del análisis de dos ideas que articulan la composición del tratado: la iluminación y la obscuración de la luna. Se evidencia que estas dos ideas están presentes de diverso modo a lo largo de toda la obra y se expone la función principal que desempeñan en la misma. (A.V.)

M. LÓPEZ SALVÁ, «El “hombre divino” en Plutarco», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 393-405.

El artículo analiza cómo Plutarco interpreta y adapta el concepto helenístico del θεῖος ἄνης ('hombre divino'). Tras un recorrido por los precedentes literarios de la expresión, se concluye que Plutarco calificaba como hombres divinos a individuos mortales sobresalientes por su sabiduría, por su sentimiento religioso y por sus capacidades béticas, políticas y filosóficas, aptitudes que ponían al servicio de la comunidad. (S.V.)

M. LUCCHESI, «The First Edition of Plutarch's Works, and the Translation by Thomas North», in *Brill's Companion*, 436-457.

Lucchesi si occupa della traduzione delle Vite Parallele plutarchee allestita da Thomas North, diplomatico ed ufficiale dell'esercito, che ha avuto un profondo impatto su Shakespeare e la letteratura moderna britannica. Pur non essendo uno scrittore o uomo di lettere stricto sensu, e pur non conoscendo Latino e Greco antico, compose *The Lives of the Noble Grecians and Romanes* (1579) non traducendo direttamente dal testo plutarcheo, ma prendendo ispirazione da *Les vies des hommes illustres Grecs et Romains* di Jacques Amyot. Così, lungi dall'impegno di rendere esatte corrispondenze verbali e di rispettare il testo greco, seguendo una tendenza in voga nell'Età Elisabetiana, North diede un apporto creativo alle Vite Parallele, conducendole in una dimensione decisamente drammatica, che peraltro si distingueva in toni e registro dalla traduzione di Amyot ed inseriva dettagli narrativi di invenzione propria non presenti nel modello greco e nella versio gallica. (F.T.)

M. LUPI, «Un regno di un solo anno? Anomalie nella tradizione su Agesipoli II», *SCO* 65.1 (2019) 87-102.

On the base of two passages from Diodorus Siculus (XV 60.4 and XX 29.1), scholars generally assume that Agesipolis II, the eldest son of the Spartan king Kleombrotos, reigned for only one year after his father's death in the battle of Leuktra; when he died in 370 BC, the Agiad throne passed to his brother Kleomenes II, who kept it until 309/8. Yet, the three sayings attributed to Agesipolis son of Kleombrotos in Plutarch's *Apophthegmata laconica* (215B) imply that he was still alive forty years after his alleged death, when he was handed over as a hostage to Antipater, the Macedonian regent, following the Spartan defeat at Megalopolis in 331/330. Since the Plutarchean collection of apophthegms is considered of limited value as historical evidence, this source is mostly disregarded.

This paper, however, aims to demonstrate the substantial reliability of the tradition reflected in Agesipolis' three sayings. His role as hostage, in particular, appears a consolidated biographical datum in Spartan memory. For this reason, a different and more likely scenario is here reconstructed: in 371 Agesipolis II, when ascended the throne, was still a child; this would explain his absence from the historiographical tradition during the sixties and fifties of the 4th century. Later, between the late 40s and early 30s, he was deposed, thus yielding the kingdom to his younger brother; lastly, after Megalopolis, Agesipolis was one of the fifty most remarkable Spartans sent as hostages to Antipater. (published abstract)

F. MANZINI, «Plutarch from Voltaire to Stendhal», in *Brill's Companion*, 515-527.

Manzini illustra come Voltaire desiderava che la storiografia rompesse decisamente con gli esempi moralizzanti offerti dall'opera di Plutarco, mentre nella seconda metà del XVIII secolo il Cheroneo fu riabilitato da Rousseau, influenzato dalle idee pedagogiche plutarchee ed estimatore dell'opera biografica di Plutarco. In particolare, lo studioso nota come Rousseau, con la predilezione per la virtù, gli esempi morali e la biografia, avesse prodotto un significativo cambiamento nel significato culturale della ricezione di Plutarco nella sua epoca. Inoltre, l'intensa e fanatica identificazione fanciullesca negli eroi delle Vite Parallele determinò in Rousseau una significativa influenza sul suo percorso culturale ed intellettuale dell'età adulta. Manzini descrive, poi, come Napoleone Bonaparte fosse notevolmente influenzato dagli eroi plutarchei, instaurando una sorta di rapporto emulativo con Alessandro e Cesare, condottieri di cui provò ad emulare le imprese secondo quanto tramandato da Plutarco.

Poi, sebbene eroi ed eroine di Stendhal non facessero menzione di Plutarco, Manzini ricorda come il Cheroneo fosse un riferimento frequente all'interno degli scritti privati dell'autore. (F.T.)

F. MARI, «La legge navale del 483/2 nella *Vita di Temistocle* di Plutarco. Dalla strategia bellica nella guerra contro Egina alla leadership politica in Atene», in *Plutarque et la guerre*, 191-208.

Mari reivindica el valor de la Vida de Temístocles plutarquea (incidiendo particularmente en los primeros capítulos de la misma) para reconstruir, al menos parcialmente, los presupuestos de la acción temistoclea. Si bien la Vida de Temístocles no se revela tan precisa como la Constitución de los atenienses pseudoaristotélica en lo tocante a nuestro conocimiento sobre el acontecimiento de la ley naval, la biografía de Plutarco es de gran valor para reconstruir la conexión existente entre la propuesta estratégica de 483/2 con el programa político de Temístocles en su conjunto. (V.R.)

A. MARTÍNEZ DÍEZ, «Plutarco en Marcelino Menéndez Pelayo (correspondencia e *Historia de las ideas estéticas en España*)», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 453-467.

Recopilación de menciones de Plutarco que realiza M. Menéndez Pelayo en su correspondencia, por una parte, y en su obra Historia de las ideas estéticas en España, por otra. Estas menciones dan fe del interés que el Querontense despertaba en M. Menéndez Pelayo. (A.V.)

A. MASTROCINQUE, «Ialdabaoth's boat», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 1289-1304.

Nel contributo viene analizzato il significato di un testo riportato sul XIII papiro magico; si tratta di alcune parti di un libro chiamato L'ottavo libro di Mosè, in cui sono illustrati sia preghiere che rituali, il cui fine è quello di far in modo che il

supremo creatore si manifesti e possa profetizzare. Nel papiro è anche riportato un inno egizio, che era stato formulato da Helios in onore del dio creatore. Il dibattito tra gli studiosi riguarda l'identificazione di tale dio ed il confronto di tale inno con alcune gemme magiche può suggerire una soluzione al problema. Su tali gemme, le cui immagini sono a corredo del contributo, tra le varie figure è presente lo scarabeo come anche l'iscrizione Aldabaim. Analogamente nel papiro magico il dio creatore è chiamato Aldabaeim e M. ritiene che si possa identificare con lo scarabeo divino, ossia il dio Khepri, che talvolta era raffigurato come un uomo con uno scarabeo sopra la testa. Il nome Khepri significa propriamente ‘essere’, ‘creare’, ma anche ‘venire nell’esistenza’, analogamente il nome di Yahweh deriva da un verbo il cui significato è ‘vivere’, ‘essere’. Mediante un’approfondita analisi sia del contenuto del papiro magico sia delle immagini presenti sulle gemme sia di passi della Bibbia, M. avanza l’ipotesi che lo scarabeo poteva essere un simbolo per rappresentare il dio ebraico. (S.C.)

M. MAZZETTI, «Crisippo e l’έπελευστικὴ κίνησις: una tappa della polemica anti-academica?», *Elenchos* 40.2 (2019) 383-400.

The purpose of this paper is to identify the upholders of the thesis reported by Plutarch, De Stoicorum repugnantibus 23, aimed to reject Stoic determinism. A brief introduction will be devoted to the relationship between this text and the more general context of the Stoic philosophy. Then, I will take into account the objection against Stoic determinism raised by some anonymous philosophers: according to it, causal determinism would be inconsistent with the choice among indistinguishables. Chrysippus replied that if that choice were not determined, it would occur without causes; and this would be absurd. Then I will summarize the most likely hypotheses

about the identification of Chrysippus’ opponents, and I will opt for Academics. Finally, I will try to conjecture the link between Plutarch’s passage and the debate among Stoics and Academics about indistinguishables, as we know it from other sources. (published abstract)

B. MÉNDEZ SANTIAGO, «Juventud y adolescencia en las *Vidas paralelas* de Plutarco: algunas notas historiográficas», *Studia Historica* 37 (2019) 95-130.

Este artículo se estructura en tres partes: un repaso panorámico de la polémica de corte historiográfico que ha acompañado el estudio de la infancia y juventud en la Antigüedad desde el pasado siglo XX, una catalogación de los rasgos generales con los cuales los autores grecolatinos caracterizaron a los jóvenes de su tiempo y, finalmente, una aproximación a la obra de Plutarco a partir de los elementos distintivos que determinan estos períodos vitales antes de alcanzar la madurez. Entre los elementos que Plutarco incorpora para caracterizar a la juventud, el autor identifica la facilidad de ser influenciados por otros, su fortaleza y valentía, la liberalidad demostrada en los gastos, la importancia concedida a la belleza (interior y exterior) –este último elemento ligado a la homosexualidad masculina de corte pedagógico. Para cada una de las mencionadas cualidades juveniles, B. Méndez aporta ejemplos textuales, que analiza y comenta. En su opinión, destaca el hecho de que, si bien no todos los rasgos con los que se presenta a la juventud son positivos, Plutarco los carga del valor moral positivo o negativo que en cada caso le conviene mejor. En sus palabras, “actitudes similares pueden ser evaluadas por Plutarco de manera muy distinta, pues nuestro autor tiende a adaptar sus juicios morales en función de las exigencias del contexto específico del que se encuentra hablando”. Este estudio de la caracterización de la niñez y

juventud en las Vidas Paralelas contribuye a contextualizar las diferentes etapas vitales del hombre de manera diacrónica y diatópica, dada la extensión temporal y espacial que abarcan. (L.L.-G.)

- A. MERIANI, «*Carlo Valgulio studioso di musica greca antica: il Prooemium in musicam Plutarchi ad Tythum Pyrrhenum* (Brescia 1507)», *Vichiana* 61.1 (2019) 61-88.

La scelta dell'umanista Valgulio di tradurre il De musica plutarcheo si deve probabilmente al fatto che l'opera, nella quale si afferma la superiorità della musica 'antica' sulla 'nuova', offriva argomenti a favore dei sostenitori della semplificazione dell'arte musicale tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. La traduzione e il Prooemium che la precede furono testi ampiamente diffusi nell'umanesimo musicale, per il quale costituirono la fonte esclusiva della conoscenza della musica greca. Il destinatario del Prooemium probabilmente coincide con un Titus menzionato da Gianno Lascaris e può essere identificato con Tito Perini nominato in documenti conservati all'Archivio di Stato di Brescia: si tratta comunque di un giovane che nella sua formazione intellettuale si dedicava anche al canto e che Valgulio esorta a una riforma della musica contemporanea, per la quale era necessario conoscere quella antica. Nel Prooemium Valgulio, al duplice scopo di aiutare il destinatario a comprendere il testo del De musica e di difendere Aristosseno dalle accuse che gli erano state rivolte in passato (nonché di sostenere la tesi pitagorica sulla possibilità di considerare consonante l'intervallo di undicesima), utilizza numerosi testi greci, dei quali offre la prima traduzione latina, rendendoli accessibili ai teorici della musica contemporanei. Tali testi comprendono Polluce, la Suda, Luciano e il commento di Porfirio agli Harmonica di Tolomeo, da cui l'umanista

riprende anche excerpta di Panezio il Giovane, Aristosseno, Eliano e Teofrasto. L'articolo svolge un'approfondita analisi delle modalità di citazione e di utilizzo delle fonti greche da parte di Valgulio, mostrando come egli traesse i testi dalle edizioni principes o (qualora esse non esistessero) direttamente dai manoscritti, li citasse sia di prima che di seconda mano, talora menzionando il nome dell'autore e in altri casi tacendolo, e come spesso li tagliesse, sintetizzasse o rielaborasse (giungendo talora a falsificiarli) ai propri fini argomentativi. (G.P.)

- S. MOLS, S. – F. OVERDUIN, «*Plutarchus' borrelpraat?*», *Lampas* 52.2 (2019) 152-163.

*This article aims to assess the humoristic qualities of Plutarch's *Quaestiones Convivales*. Although ostensibly a serious piece, the Table Talk, an extensive prose work which treats dozens of subjects suitable for a traditional symposium in the shape of elaborated Q&A, often suggests that its serious nature is not always to be taken at face value. Quite a number of subjects appear to be only mock serious, which yields a colourful sympathetic staging where the participants join this game of tongue-in-cheek seriousness, as depicted by Plutarch, based on his own experiences. Overall, serious subjects are treated lightly, whereas ludicrous subjects are given scholarly – often fussy – treatment, with both approaches equally contributing to an air of funny playfulness. Rather than considering the *Quaestiones Convivales* a mere treasure trove for historic or cultural realia, or as a work primarily reflecting pedagogical or philosophical ideas, it is worthwhile to read the Table Talk for what it also is: a reflection of humor within its own context.* (Author's abstract)

- M.A. MONACO CATERINE, «*Tyrannical men and virtuous women in Plutarch's *Mulierum virtutes**», *ICS* 44.1 (2019) 194-208.

*This essay argues that Plutarch's repeated inclusion of tyrannical men within the collected narratives of the *Mulierum Virtutes* is a rhetorical mechanism by which he proves that men and women's virtues are identical and equivalent. Plutarch consistently contrasts the qualities of a virtuous woman with those of a tyrannical man, while at the same time highlighting the similarities between virtuous women and good rulers. His tales of tyrannical men, good rulers, and heroic women thus allow Plutarch to distinguish between virtuous and vicious feminine characteristics and to show that virtue triumphs over vice, regardless of gender.* (published abstract)

- S. MORLET, «*Plutarch in Christian Apologetics (Eusebius, Cyril, Theodoretus)*», in *Brill's Companion*, 119-135.

Sebastien Morlet discusses the use Eusebios of Caesarea made of Plutarch. According to the author, the first Christian writer to quote the Chaeronean used him for apologetic purposes, as a source on pagan practices and culture but also as a philosopher in his own right. The relevance of Eusebios' quotes is due to the fact that he has preserved fragments of treatises otherwise lost, such as *On the Daedala at Plataea* and *On the soul*. Furthermore, he played a major role in introducing Plutarch to later Christian apologetics, among which the author discusses Theodoretos of Cyrrhus and Cyril of Alexandria. According to Morlet, these not only depended on Eusebios' work, but seem to know Plutarch via other sources, given that they mention the *Lives* when the former does not. (L.L.-G.)

- A. MORO, «*L'utilizzazione di Tucidide nella Vita di Nicia di Plutarco*», *Maia* 71.1 (2019) 128-144.

Il contributo parte dalle riflessioni contenute nel prologo della Vita di Nicia, dove Plutarco indica Tucidide come modello inimitabile, da emulare con

mezzi differenti, e rivendica per sé, come biografo, una libertà nell'esposizione dei fatti, che è funzionale alla rappresentazione dell'ethos dei personaggi. Scopo dell'articolo è mostrare come l'affermazione di Plutarco, secondo la quale in tale Vita ripercorrerà solo nei tratti essenziali i fatti narrati da Tucidide, non sia da prendere alla lettera, perché il procedimento utilizzato dal biografo è ben più complesso. L'A. mostra come Plutarco nella Vita di Nicia rielabori in maniera originale il materiale tucidideo, selezionando episodi e aneddoti, riassumendoli o ampliandoli, utilizzando elementi tratti da altre fonti o da lui stesso inventati, collocando gli eventi in un punto differente dal racconto o introducendo citazioni di Tucidide al fine di creare un collegamento tra le due opere che offre implicitamente una chiave di interpretazione. La rielaborazione di Plutarco è rivolta alla caratterizzazione di Nicia, che nella prima parte della biografia è presentato come un personaggio sfaccettato, mentre nella seconda è messo alla prova nella spedizione in Sicilia, in cui manifesta tanto le sue debolezze quanto la nobiltà d'animo. Il confronto con l'utilizzo di Tucidide nella Vita di Alcibiade e nella Vita di Nicia permette di mostrare come nella prima si amplifichi il ruolo del personaggio biografato, presentandolo come un vincente, mentre nella seconda se ne assuma il punto di vista, rappresentandolo come uno sconfitto. (G.P.)

- J.P.B. MORTENSEN, «*The question of genre in Plutarch's *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum**», *CQ* 69.2 (2019) 815-824.

*Mortensen argues that the *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* should be identified as belonging to the genre of the thesis (θέσις). He begins from the work of Roskam (2009), who argued that the text is a philosophical discourse (διάλεξις). Mortensen broadly agrees with*

this assessment, but he suggests διάλεξις is not itself a genre. He looks to Aelius Theon's Progymnasmata and the discussion there of what constitutes a thesis for a definition of this genre: 'a reasoned or verbal enquiry admitting controversy without specifying any persons or circumstance' (p.818). He outlines the features identified by Theon for the genre then analyses the chapters of Plutarch's text to show that the majority of the genre-defining elements, as indicated by Theon, are there. The article returns to Roskam's analysis to raise some problems and then justifies the validity of using Theon's text for the analysis of the genre of Plutarch's text. Mortensen ends with the claim that the thesis was the perfect genre for Plutarch to express his viewpoints in a specific genre. (L.F.)

J. MOSSMAN, «Plutarch's Ghosts», in *A Man of Many Interests*, 59-75.

Tras un sugerente prefacio sobre la intervención de los fantasmas (o de los daimones, aspecto que se suscita en el curso del estudio), Moszman pasa revista a las apariciones que, en el ámbito de la biografía plutarquea, resultan incidentalmente pertinentes. En tal sentido, los testimonios que se documentan en las semblanzas de Cimón, César, Dión y Bruto se antojan significativos para mostrar que, en el bies de Plutarco, la aparición de fantasmas aporta noticias sobre el poder y el misterio de los mundos de ultratumba o demoniacos. Y constituye un aspecto de interés observar cómo los personajes implicados –con el fin de verificar el tálante de los mismos– reaccionan ante estas apariciones. (V.R.)

M. MUCCIGROSSO, «Pseudo-Plutarco, Fozio e il discepolato di Iseo», *Commentaria Classica* 6 (2019) 45-60.

Muccigrosso, a proposito della testimonianza delle Vitae decem oratorum pseudo-plutarchee e del patriarca Fozio sul discepolato di Iseo, prova a dimostrare

che le fonti antiche si siano appiattite, limitandosi a trasmettere la lapidaria informazione "allievo di Isocrate e maestro di Demostene". A tal riguardo, la studiosa mette in guardia gli editori moderni dal ripetere l'affermazione, nel caso in cui le fonti siano analizzate in maniera omologata, e, al fine di indirizzare al meglio il corso degli studi, propone di integrare il passo pseudo-plutarchoe in maniera significativamente differente da quanto fatto sinora. (F.T.)

F. MUCCIOLI, «Lo scontro di Alessandro con i Malli in Plutarco. Realtà storica e deformazione», in *Plutarque et la guerre*, 223-246.

Con arreglo al episodio concerniente, Muccioli indica que Plutarco, en la Vida de Alejandro, renunció a la tradición historiográfica y retórica del final de la época republicana y de época augústea, tradición juzgada considerablemente alejada de la realidad de los hechos. Por otra parte, las referencias que constan en De Alexandri Magni fortuna aut virtute, dado el carácter fuertemente retórico de los dos discursos, no responden a la veracidad histórica. (V.R.)

I. MUÑOZ GALLARTE, «El viaje del alma en la iconografía popular en el siglo XVI», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 489-508.

Evaluación de la fortuna de la simbología de textos plutarqueos relativos al viaje del alma pertenecientes a De sera, De genio y De facie en la cultura popular de los siglos XV y XVI a través de las representaciones artísticas del norte de Italia y Francia: en estos ámbitos nació el juego del tarot en cuya iconografía puede observarse una simbología peculiar, quizá resultado de la pervivencia de imágenes procedentes de Plutarco. (A.V.)

I. MUÑOZ GALLARTE, «A Road to Wisdom: the Case of Revenants in Plutarch», in *Figures de sages*, 183-195.

Tras una actualización científica y estado de la cuestión sobre ciertos aspectos delicados de las ‘experiencias cercanas a la muerte’ (‘Near-death experiences’), donde las propuestas de los filólogos más acreditados (como Bremmer y van der Sluijs) resultan sometidas a debate, se pasa revista a una selección diacrónica de ejemplos, desde los relativos a la época clásica a los correspondientes a las épocas medieval y moderna. En tal sentido, adoptan un importante papel los pasajes que el corpus plutarqueo trae a colación, análisis enriquecido con información de otros autores la cual revela el alto grado de formalización literaria inherente a los testimonios documentados. (V.R.)

I. MUÑOZ GALLARTE, «Plutarch’s Image of the Androgynus Moon in Context», in *A Man of Many Interests*, 172-187.

Partiendo de un celebrado pasaje perteneciente al De Iside et Osiride (368C), donde se califica a la Luna de ὄπενόθηλνς, “andrógina”, se analiza este motivo atendiendo a las posibles fuentes del Queronense y al contexto en que Plutarco refiere la citada mención. Muñoz Gallarte considera que estamos ante una cuestión intrincada en el ámbito de la Literatura Imperial Griega: admite que en ciertas secciones del De Iside et Osiride puede rastrearse la influencia estructural del Timeo de Platón. Asimismo, resulta factible que el tratado pueda estar inspirado por el Simposio platónico y por la cultura popular greco-egipcia. Con todo, la originalidad de Plutarco va más allá, puesto que, en el pasaje antedicho, el mito de la luna andrógina apunta a influencias del Hermetismo y del Gnosticismo. En tal contexto, resulta comprensible (desde una perspectiva cosmológica) que Isis y Osiris sobrepasen los límites convencionales y sean concebidos, ambos, como andróginos. (V.R.)

L. DE NAZARÉ FERREIRA, «La ruse de Timocleia et l'influence de Plutarque dans la peinture», in *Figures de sages*, 197-210.

La personalidad de la tebana Timoclea, cuya heroica participación en el asedio de Tebas no pasó inadvertida a Plutarco, resulta modelada –con ciertas divergencias cuantitativas y cualitativas en la narración de los hechos– tanto en la Vida de Alejandro 12 como en Mulierum Virtutes 259D-260D. Por su parte, la autora realiza, inicialmente, un estudio comparativo de la presencia de Timoclea en las obras citadas para, acto seguido, proporcionar una sucinta reflexión sobre la influencia, al respecto, de los escritos del Queronense y de la figura de Timoclea en la pintura europea. (V.R.)

A. NÉMETH, «The Reception of Plutarch in Constantinople in the Ninth and Tenth Centuries», in *Brill's Companion*, 187-204.

During the 9th c., Plutarch's reception in Byzantium was mainly focused on the Lives, rather than in Moralia, and oftentimes through indirect transmission—see, for instance, George the Synkellos. Photios, however, knew Plutarch first hand, as the author affirms. During the 10th c., Arethas collected in his private library manuscripts including both Moralia and Lives, where he incorporated his own personal notes. Theodosios the Deacon, differently, employed the Parallel Lives for creative purposes: when writing a proem in dodecasyllables on the capture of Crete in 961, he names Plutarch several times. These examples show how Plutarch was used in the courts of several emperors, increasingly using the text first-hand and widening the use from Lives to include also Moralia. (L.L.-G.)

C. NEUMANN, «“Bei uns in Chaironeia...”: Untersuchung der Sprecherfiguren in Plutarchs *Quaestiones Graecae un Romanae*», *Millennium* 16 (2019) 47-73.

El autor analiza la figura del narrador en las Q.G. y las Q.R. y su relación entre sí y con el autor histórico. El análisis en primer lugar de la Q.G. revela que el narrador se presenta a si mismo como divulgador competente del mundo griego. Se trata de un narrador profundamente sabedor de la cultura griega, aunque no muestra una específica proximidad con el autor. Sólo un lector profundamente familiarizado con él puede discernir su presencia en algunos pasajes, lo que le da acceso a un segundo nivel de comprensión. En contraste el narrador de las Q.R. se presenta como investigador escrupuloso, competente en cultura griega pero contenido en el momento de abordar temas romanos. Cuando se tratan temas griegos hace presencia su competencia, mostrando así cierta proximidad con el narrador de las Q.G. Este análisis en paralelo pone de manifiesto que las figuras de los narradores de ambos tratados son idénticas y su enfoque distinto se debe esencialmente al tema específico del tratado. Es posible considerarlos construcciones basadas en el autor histórico, aunque la presencia de este último solo es perceptible en algunos pasajes. Esta construcción a distintos niveles de los narradores muestra que ambos tratados tienen una elaboración literaria más compleja y están más interconectados de lo que a menudo ha sido postulado. (A.G. a partir del resumen del autor)

R. NICOLAI, «I discorsi militari nelle Vite parallele di Plutarco», in *Plutarque et la guerre*, 55-78.

Rilevata in fase preliminare la funzione prevalentemente paradigmatica della storiografia antica, tra paradigmi etico-politici e politico-militari tra cui ricostruire una gerarchia di funzioni, spostando il focus su critiche ed obiezioni mosse ai discorsi militari letti negli storici antichi, e passando ad illustrare la questione delle informazioni possedute dagli storici per

l'elaborazione dei propri testi, Nicolai si propone di tralasciare il dibattito concernente la verosimiglianza dei discorsi militari e la fedeltà di trascrizione da parte degli storici per soffermarsi sulla funzione ultima delle opere storiografiche e sulla tecnica narrativa degli autori, per giungere ad una comprensione dei testi che ponga la ricostruzione storica come necessità di secondo grado. Riconosciute tre principali tipologie di discorsi militari contenuti nelle Vite parallele quale prodotto certamente collegato all'impegno etico del sotto-genere biografico, lo studioso tratta i discorsi di esortazione alle truppe, i colloqui tra i comandanti prima della battaglia ed i discorsi che esaltano la virtù dei comandanti, identificandone anche le relative variazioni e gli adattamenti ritrovati nelle biografie plutarchee, aggiungendo infine un riferimento all'eloquio stringato ed autoritario di Focione, che preferiva concretezza a sfoggio oratorio. Nicolai, poi, conclude ricordando come le biografie di Plutarco si muovessero tra la tradizione storiografica canonica, regionale e locale e le opere biografiche precedenti, distinguendosi non solo per originalità, ma anche per la scelta di notizie, tecniche narrative e modelli, individuando scene tipiche e motivi caratteristici della narrazione di fatti militari che la storiografia aveva mutuato dall'epos. E le scelte di Plutarco nel riferire i discorsi dei personaggi prediligono la descrizione dei caratteri, l'evidenziazione dell'abilità strategica e argomentativa, ed infine l'esemplificazione di virtù e vizi. (F.T.)

A.G. NIKOLAIDIS, «The Religiosity of Plutarch's Spartan Heroes and Their Attitude towards Divination», in *A Man of Many Interests*, 76-91.

Con carácter general, es incortrovertible la religiosidad y la piedad espartanas respecto de los festivales, tradiciones y cultos religiosos. Cuestión distinta es

que, con el tiempo y dejada atrás la estela de Licurgo, los hombres de estado en Esparta hicieran uso de las convenciones religiosas, en buena medida, al servicio de proyectos políticos. En los relatos plutarqueos, los casos de Cleómenes I, Lisandro, Agesilao, Calícratidas demuestran el pragmatismo de los mandatarios; distintamente, en los casos de Agis IV y Cleómenes III, la religión parece asumir un papel más considerable aunque, muy especialmente, como instrumento político. Nikolaidis explica que esta narración de los hechos puede corresponderse perfectamente con la trayectoria del ‘Plutarco-Académico’ –al cabo sacerdote en Delfos–, quien respecta escrupulosamente las tradiciones religiosas más beneméritas pero no es ajeno a los excesos que la adivinación y la superstición podían suscitar. (V.R.)

K. OIKONOMOPOULOU, «Plutarch in Gellius and Apuleius», in *Brill's Companion*, 37-55.

Aulo Gelio y Apuleyo (ambos pertenecientes al siglo II d.C.) son los máximos exponentes, en su época y en lengua latina, de la recepción de Plutarco. Los dos autores estuvieron por un período de tiempo en Atenas, donde se familiarizaron con la producción del Querónense. En efecto, tanto Gelio como Apuleyo tuvieron a Plutarco por autoridad filosófica, si bien el nivel de relación con los escritos y el pensamiento de Plutarco difieren, considerando las inquietudes intelectuales de uno y otro (Gelio se inclinaba por la gramática, Apuleyo, por la oratoria y la filosofía). Esta circunstancia condiciona la aproximación de los autores mencionados a la obra de Plutarco, que en el estudio de Oikonomopoulou resulta convenientemente estudiada. (V.R.)

A. PABST, «Klarere Spiegel des Göttlichen: Plutarch un die Tiere», *Millennium* 16 (2019) 75-92.

La autora aborda la relación entre seres humanos y animales en la obra de Plu-

tarco en un planteamiento en tres fases. En primer lugar, se examinan algunas de las ideas esenciales sobre los animales (alma, emociones, capacidades intelectuales) y su vocabulario. En segundo lugar, el artículo se centra en el uso del método socrático para guiar a su audiencia. En tercer lugar, se analiza la opinión personal de Plutarco.

La obra de Plutarco es el punto de partida para desplegar la naturaleza de los discursos contemporáneos sobre la relación entre el hombre y los animales, así como las diferentes nociones asociadas a los términos *theria* y *zoa*, con especial atención al diálogo “*Grylls*”. En la segunda parte el tratado *De sollertia animalium* como importante contribución al campo de la ética animal sirve de base para ilustrar los métodos mayéuticos empleados para facilitar al lector a desarrollar su propio punto de vista. En la tercera parte el análisis de los pasajes de la obra de Plutarco que ilustran su posición personal en el debate sobre la relación entre el ser humano y los animales muestra como Plutarco es consciente de que la vida está inextricablemente unida a los actos de matanza y destrucción, a la vez describe a los animales como “espejos más claros de lo divino”. En este sentido los animales ofrecen a los seres humanos la posibilidad de mejorar su comprensión de la naturaleza de lo divino. (A.G. a partir del resumen de la autora)

G. PACE, «Usi e funzioni delle indicazioni numeriche nelle Vite di Plutarco», in *Plutarco, entre dioses y astros*, 509-524.

Delineando nella premessa come le strategie retoriche della storiografia d'epoca classica abbiano inteso comunicare un'idea di competenza e credibilità di chi scrive o a definire la metodologia operativa di ogni autore, poggiando spesso su una 'quantificazione' dei numerali secondo le modalità dell'approssimazio-

ne, comparazione ed enfasi, l'interessante contributo di Pace dimostra come le indicazioni numeriche rivestano un ruolo significativo all'interno delle Vite plutarchee per la caratterizzazione dei personaggi e la rappresentazione degli episodi. Attraverso una cospicua serie di esempi, la studiosa rileva come, con l'obiettivo di evidenziare quantità cospicue, Plutarco adoperi una serie di espedienti retorici quali l'impossibilità di contare (Lys. 19.2-3; Sull. 31.1), l'accumulazione di dati numerici (Pomp. 45.1-5; 64.3; 65.1), l'accostamento di indicazioni numericamente definite ad altre generiche (Luc. 4.3; 11.5), il raffronto di quantità o misure entrambe indefinite e la contrapposizione tra quantità elevate e ridotte (Pomp. 67.6; Sert. 12.2-3; Comp. Thes. Rom. 6.1-2). In tale contesto, Plutarco assume un atteggiamento critico che prova ad identificare ogni eventuale valore simbolico o utilizzo strumentale dei dati numerici tradizionali, prestando attenzione particolare alla natura convenzionale dei sistemi di misura, come si può evincere, in particolare, dall'analisi di alcuni passi delle Vite di Teseo (36.4-6), Licurgo (5.7-8), Fabio Massimo (4.6-7), Alessandro (25.1-2) e Numa (18.4) presi in esame dalla studiosa. (F.T.)

M. PADE, «Leonardo Bruni and Plutarch», in *Brill's Companion*, 389-403.

Pade hace hincapié en que Leonardo Bruni, como otros intelectuales y humanistas de los siglos XIV y XV, se mostraron ávidos por trasladar la herencia literaria y cultural griega al ámbito occidental. En efecto, la cultura griega no había sido accesible al oeste europeo durante la Edad Media, de modo que Bruni –hombre de estado y de letras al modo de Cicerón– pugnó por verter al latín Vidas plutarcheas: entre otras, las relacionadas particularmente con figuras públicas de la Roma republicana: Antonio, Catón el Joven, Emilio Paulo,

los Gracos, Sertorio; y una adaptación de la Vida de Cicerón. Por su parte, Pade analiza los pormenores de mayor ejundia y la intención relativa a las versiones correspondientes. (V.R.)

F. PADOVANI, «Nota a Plutarco, Amatorius 762A: sul termine ἰκνηλάτης», *SCO* 65.1 (2019) 323-329.

The paper aims to clarify the meaning of the word ἰκνηλάτης, “inquirer”, which Plutarch of Chaironeia employs in his Dialogue on Love (Amat.762 A). Although the corresponding verb ἰκνηλατέον occurs several times in Philo, the use of the substantive ἰκνηλάτης in a theological context seems to be genuinely Plutarchean, and it will return in the following centuries in the works of some Christian theologians. The article examines all the philosophical and religious implications of the use of the word in Plutarch, by finally considering the role of the ἰκνηλάτης within his theological conceptions. (published abstract)

P. PAYEN, «La tradition critique sur la guerre dans les *Vies Parallèles*: problèmes de narration et dénonciation», in *Plutarque et la guerre*, 17-36.

Dopo aver descritto a grandi linee la tradizione critica sulla guerra prima di Plutarco in Erodoto, Tucidide e Senofonte, Payen si prefigge di discutere l'apporto di Plutarco alla tradizione di scrittura e riflessione sulla guerra all'interno delle Vite parallele delineandone l'approccio con il pensiero e le forme discorsive della guerra. Poggiando sui contesti enunciativi e narrativi di diatriba, precetti politici e biografia, ed adducendo esempi tratti da Vita di Marcello, Vita di Pirro, De Alex. fort aut virt. e Praec.reip.ger., lo studioso sottolinea come, per Plutarco, le virtù della guerra siano ritenute inferiori alle qualità dello spirito, e come il contesto bellico non sia favorevole all'espressione di ogni forma superiore di intelligenza. Per Plutarco, secondo Payen, il filosofo è miglior combattente rispetto all'uomo

d'armi, così come la guerra è una eredità da condividere, soprattutto in una fase in cui Roma ha preso il sopravvento politico e militare ed il Cheronese cerca di ritagliare, tra i contraenti della pax romana, un ruolo di rilievo per vincitori e sconfitti. (F.T.)

- Ch. PELLING, «*Plutarch on the Great Battles of Greece*», in *A Man of Many Interests*, 92-113.

El profesor Pelling efectuía una exposición, basada en los testimonios plutarqueos más acreditados, de las más eximias batallas libradas en Grecia: batallas y guerras que trae a colación el Querонense, un hombre de paz mas sabedor de la necesidad perentoria de unas contiendas y la impertinencia de otras, lo cual redundaba en la instrucción del lector de su tiempo. Así, verificamos los promenores oportunos, correspondientes a las Guerras Médicas; a la batalla de Egospótamos; a Leuctra; finalmente a Selasia. (V.R.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «*Relaciones entre el sabio (Anaxágoras) y el político (Pericles): echarle aceite a la lámpara ¿una anécdota ad maiorem gloriam Periclis?*», in *Figures de sages*, 89-106.

Es un hecho notable que la figura de Anaxágoras contribuya a modular la caracterización física y espiritual de Pericles, en la Vida a él destinada. Por su parte, Pérez Jiménez elige la conocida anécdota según la cual el sabio, próximo al final de sus días, habría indicado al mandatario (en un tono de censura por abandonar Pericles el cuidado de Anaxágoras) que ‘también quienes necesitan la lámpara le echan aceite’ (Per. 16.9). La anécdota, que únicamente transmite Plutarco, es acaso elaboración (o reelaboración) del propio Querónense; y Pérez Jiménez efectúa un valioso examen de los recursos literarios que estructuran la anécdota. El caso es que un ‘dictum’ tan original encontró su

eco en la tradición posterior, al punto que el mismo Erasmo la recuperó en su colección de apotegmas con el título *Qui lucerna egent, infundunt oleum*. Asimismo, la anécdota gozó de cierta fortuna en la emblemática del siglo XVII. (V.R.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «*Plutarch's Fortune in Spain*», in *Brill's Companion*, 606-621. Aurelio Pérez Jiménez highlights the early knowledge and use of Plutarch by Spanish authors. As early as 1290, *Sancho the 4th of Castile* quoted an anecdote from Plutarch. A Spanish translation of the Parallel Lives, by Juan Fernández de Heredia, was already available in the 1300s, this being the first ever made into a Western vernacular. And while the *Moralia* were translated later than the *Lives* (that of Gracián de Alderete was finished in 1548), their success was considerable. In later centuries his influence in Spanish literature is noticeable in diverse genres, such as historical accounts, biographies, chronicles, treatises on instruction, religion, philosophy and ethics. He is quoted and referenced, and used as the base for characters and themes throughout the Golden Age (16th and 17th c.), as noticeable in outstanding authors such as López de Castro, Calderón, Lope de Vega, Pérez del Pulgar, or Juan Ginés de Sepúlveda. (L.L.-G.)

- I. PÉREZ MARTÍN, «*Maximos Planoudes and the Transmission of Plutarch's Moralia*», in *Brill's Companion*, 295-309.

Planoudes holds a paramount position in the history of Plutarch's text given that he completed and recovered his work to ensure its preservation, creating what now is known as Corpus Planudeum. The author provides a detailed description of Planoudes' process of copy, correction, and gathering of different sources – from the oldest codex devoted entirely to the *Moralia*, Vat. Barb. gr. 182 [G], through

Mosq. Sin. 352 (501 Vlad.) [M], Par. gr. 1957 [F], to finally creating Par. gr. 1671 [A], with Lives and the Mor. 1–69, and later Par. gr. 1672 [E], which adds Mor. 70–77 and 78. Thanks to paleographic and codicological studies of the preserved sources, as the author concludes, “modern scholars are able to write a history of the text that is also a history of the Byzantine culture” (p. 305). (L.L.-G.)

- J. PINHEIRO, «*Plutarco transmissor da Paideia e da Politeia: o tratado Ad principem indoctum*», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 525-544.

En este artículo se estudia la importancia del binomio paideia / politeia en el pensamiento plutarqueo. A través de los tratados políticos y las obras biográficas del Queroneño se verifica una suerte de relación cíclica entre ambos conceptos: por un lado, la paideia resulta fundamental para formar a futuros estadistas; por otro lado, los políticos virtuosos sirven como modelos positivos para sus conciudadanos. (S.V.)

- J. PINHEIRO, «*Arete et Sophia dans le traité De virtuti morali de Plutarque*», in *Figures de sages*, 15-26.

En el ensayo De virtute morali, Plutarco reflexiona sobre la complejidad de la naturaleza de la virtud ética o moral y, al respecto, ofrece tanto argumentos propios como ajenos. Pues bien, Pinheiro se propone con el presente estudio subrayar la aportación del mencionado tratado a la elaboración del hombre político ideal: es decir, la persona que participa directamente de la actividad política pero, al mismo tiempo, opera con la categoría de la sabiduría, en su doble vertiente –circunstancialmente– de sophia y de phronesis. (V.R.)

- L. M. PINO CAMPOS, «Referencias de Plutarco de Queronea en textos griegos del siglo IV», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 545-556.

El artículo enumera las citas y referencias a Plutarco en cinco autores destacados del siglo IV d.C.: Oribasio de Pérgamo, Eutropio, Juliano el Apóstata, Eunapio de Sardes y Sinesio de Cirene. (S.V.)

- S. PLANCHAS, «La sabiduría inspirada por Dioniso Liberador: una comparación», in *Figures de sages*, 43-55.

La autora se sirve de los respectivos usos del epíteto Liberador, predicado de Dioniso: por un lado, el epíteto se utiliza para subrayar el carácter inspirador de quien ingiere el vino y, desinhibido, propende a conversaciones elevadas; por otro lado, el epíteto adquiere una función precisa en ciertos textos órficos en los cuales el dios libera a los iniciados para conducirlos a un estado de sabiduría superior. En tal sentido, Planchas selecciona los textos oportunos de Plutarco (que contribuyen a explicar la liberación desinhibidora del vino) y los textos, correspondientes de Plutarco y otros autores, pertenecientes al contexto órfico. Una vez comparados los distintos textos en esa dirección bifaz, se advierte que unos y otros resultan determinantes en el proceso de adquisición de una sabiduría superior. (V.R.)

- S. PODESTÀ, «La Grecia e la gloria sul mare: naumachie nelle Vite greche del V secolo a.C.», in *Plutarque et la guerre*, 171-190. Rilevata la presenza delle naumachie all'interno delle Vite, Podestà afferma l'importanza della perizia nell'arte della guerra navale quale parte integrante del bagaglio di un bravo condottiero, insieme all'esperienza nello scontro oplitico, ritenendo Plutarco ben consapevole delle doti strategiche mostrate in scontri navali da parte di condottieri del calibro di Agesilao, Lisandro, Nicias ed Alcibiade (Flamin. 11.5). Di contro, il Cheroneo individuava in Filopemene un condottiero incompleto in quanto incapace di gestire con successo le battaglie navali, così come accaduto in precedenza già ad Epaminonda. Podestà mostra come Plu-

tarco riferisse dettagli accurati (con l'eccezione della battaglia delle Arginuse e quella di Cnido, non funzionali agli obiettivi etici e letterari dell'autore) di battaglie importanti avvenute soprattutto nel V secolo a.C., nel contesto delle guerre persiane e della guerra del Peloponneso, ricordando anche l'importanza della vittoria di Salamina e dei successi navali di Cimone dell'Eurimedonte e di Cipro. Discutendo dell'avvento della trireme, del nuovo modo di concepire le battaglie navali, della talassocrazia ateniese fino al disastro della spedizione in Sicilia, Podestà conclude affermando l'importanza del ruolo politico-propagandistico della supremazia navale, osservando come Plutarco spesso fornisse a fasi alterne dettagli tecnici relativi agli scontri navali, cercando di volta in volta di includere le naumachie nel contesto storico-strategico di riferimento e nell'ambito delle finalità etico-moralistiche della narrazione biografica. (F.T.)

L. PRANDI, «Plutarco, gli storici e la guerra: per un commento ad *Alex.*, 1,2 (μᾶλλον ἡ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρστάξεις αἱ μέγισται καὶ πολυορκίαι πόλεων»), in *Plutarque et la guerre*, 37-54.

In via preliminare, Prandi sottolinea come il comparto bellico, pur ritenuto da Plutarco meno importante e meno rivelatore per le finalità squisitamente biografiche che egli si prefiggeva, occupasse nelle Vite parallele uno spazio rilevante; scopo della studiosa è di analizzare i modi e le strategie in cui il Cheroneo scegliesse, introducesse e trattasse proprio la materia bellica, privilegiando passi in cui storiografi antichi erano da lui citati in contesto strettamente militare. In tal senso, Prandi reperisce passi significativi che conducono ad un raffronto di dettagli o versioni adoperati da Plutarco per polemiche storiografiche, delineando un itinerario che parte dalla descrizione di alcune battaglie, fino alla

valutazione circa l'attendibilità di alcuni storici chiamati in causa. Così la studiosa mostra il Cheroneo alle prese con contesti militari come occasioni non solo di narrazione biografica, ma anche di indagine metodologica verso i problemi della ricostruzione storica, e ricordando come Plutarco, pur mostrando disinteresse o scarsa conoscenza di particolari questioni di strategia e tattica, non perdeva occasione per sollevare qualche rilievo, commento, obiezione o critica. (F.T.)

L. RAFFAELE, «La figura di Pindaro nel De musica pseudo-plutarcheo», in M. Tulli (ed.), *Lirica, epigramma e critica letteraria*, Seminari, 3, Pisa/Roma, Fabrizio Serra Editore, 2019, 67-77.

Nel saggio la studiosa prende in esame quattro luoghi del De musica pseudo-plutarcheo nei quali si individuano citazioni pindariche e dalle quali si evincono notizie relative alla tradizione musicale e letteraria. Di questi, due contengono testimonianze generiche su poeti vissuti prima di Pindaro, la terza tratta delle origini mitiche dell'armonia Lidia, la quarta riguarda un'invenzione musicale attribuita da Pindaro a Terpandro. Alcune di queste citazioni plutarchee trovano riscontro in frammenti pindarici, mentre più problematico appare il contenuto un ulteriore frammento preso in analisi dalla studiosa, mentre si nota come in nessuna opera e in nessun frammento giunti a noi sia fatto riferimento all'invenzione degli scoli. Raffaele ne discute citando Ateneo e ricordando gli studi di Boeckh e di Cannatà Fera. La seconda parte è dedicata a Pindaro come modello di stile e alla contrapposizione della cosiddetta musica nuova alla nobiltà della musica antica. Pindaro fu poeta legato alla tradizione ed aperto, sia pure con misura, alla novità e lo Pseudo-Plutarco "inserisce il poeta tebano all'interno della tradizione nobile, proponendo la sua musica come modello assolutamente antinomico rispetto a quel-

la che iniziava già a svilupparsi negli stessi anni in cui egli operò”. (P.V.)

V.M. RAMÓN PALERM, «From the Classical Age to Plutarch: A Diachronic Study of the Term ἀλιτήριος in Greek Literature», in *A Man of Many Interests*, 228-239.

Con arreglo a los estudios renovados que, recientemente, observa el léxico de naturaleza (ir)religiosa en la Literatura Griega, el autor ofrece una revisión panorámica del término implicado –partiendo del trabajo pionero de Hatch– desde sus primeras manifestaciones hasta el uso del mismo en el corpus plutárqueo. Las conclusiones del trabajo son las siguientes: 1) En Época Clásica, el vocablo ἀλιτήριος permite verificar el conflicto persistente entre ‘piedad / impiedad’ no exento de factura retórica; 2) La Época Helenística presenta un descenso cuantitativo del término, aspecto imbricado en un período donde las libertades individuales han experimentado un descenso. Sin embargo, desde el siglo I a.C. al I d.C. se percibe un revival en la utilización de la voz ἀλιτήριος con una inclinación de índole moral; 3) Plutarco documenta un uso prudente del adjetivo: predomina el tono didáctico en los ensayos y el sello de caracterización moral, inherente a los mandatarios correspondientes, en los relatos biográficos. (S.V.)

V.M. RAMÓN PALERM – A.C. VICENTE SÁNCHEZ, «En torno a un documento epistolar en la Vida de Alejandro (Plu. Alex. 19): análisis intertextual», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 557-570.

Estudio de las relaciones intertextuales entre diversos testimonios de un mismo documento epistolar; a saber, una carta de Parmenión contra el médico Filipo de Acarnania, quien trataba de curar a Alejandro. A través del análisis intertextual de esta conocida anécdota, se establecen las conexiones entre los distintos testimonios y sus fuentes, por

una parte, y, por otra, se indaga la forma en que Plutarco transmite cartas y la función que estos documentos tienen en la descripción de caracteres y en la composición literaria. (A.V.)

D.R. REIN SCH, «Plutarch in Michael Psellos' *Chronographia*», in *Brill's Companion*, 234-247.

Probablemente la Cronografía es la obra mejor conocida de Pselo, una obra de carácter biográfico sobre los emperadores bizantinos desde Basilio II hasta Miguel VII Ducas, obra que testimonia una crítica indisoluble a la política y a ciertos usos de los protagonistas implicados. La recepción de Plutarco en la mencionada obra es importante pero no se restringe a un catálogo de citas y referencias: en rigor, cobra un valor sobresaliente la afinidad de los conceptos utilizados. En consecuencia, el estudio de Reinsch se consagra a examinar con detalle las similitudes y diferencias que muestran las Vidas de Plutarco y la Cronografía de Pselo. (V.R.)

D. RICKS, «Plutarch and Cavafy», in *Brill's Companion*, 573-589.

La reputación poética de Cavafis es incontrovertible, teniendo solo en consideración la cantidad de traducciones que, desde la segunda mitad del siglo XX, se han vertido al inglés y a otras lenguas. Lo cierto es que la deuda histórico-cultural que el poeta alejandrino contrajo con Plutarco fue altamente estimable. De este modo, Ricks articula su estudio con arreglo a tres consideraciones que despliega a lo largo del mismo, consideraciones que hacen a Cavafis merecedor de hallarse en un volumen sobre la recepción de Plutarco. La primera reflexión estriba en que algunos de las más celebradas composiciones de Cavafis se basan en Plutarco; la segunda consideración reside en que Cavafis recurre a Plutarco ciñéndose, efectivamente, a escritos de índole histórica, escritos que sin embargo (y ello es lo que

interesa principalmente al poeta) poseen un trasfondo moral y filosófico; el tercer y más distinguido aspecto es que la lengua materna de Cavafis le permite subsumir alusiones plutarqueas gracias a citas del original griego que el autor acomoda para sus intereses poéticos. (V.R.)

- A. RICOLIO**, «*Plutarch and the Syriac tradition*», in *Brill's Companion*, 361-372. Lo studioso prende in esame il problema della diffusione delle opere plutarchee in ambiente cristiano, ed in particolare si sofferma sulle traduzioni di alcuni Moralia (De cohibenda ira e De capienda ex inimicis utilitate) nella lingua siriaca, databili all'incirca al V sec. - inizio VI sec., come si può ipotizzare sulla scorta del lessico e della tecnica di traduzione adottata. Non si possiedono informazioni riguardo al traduttore né le due traduzioni presentano un'introduzione o commento. Poiché esse non appaiono egualmente fedeli al testo greco, si è sviluppato un dibattito circa l'identità del traduttore, ovvero se entrambe le traduzioni siano opera di un unico studioso o due differenti traduttori. Lo studioso illustra ampiamente l'idea di E. Nestle, il quale ritiene che il traduttore sia uno solo, tuttavia, secondo R., tale ipotesi, pur supportata da vari esempi, non sembra fornire una soluzione definitiva alla questione. Nel contributo vengono individuati con accuratezza tre aspetti peculiari delle due traduzioni: in primo luogo, il testo è stato cristianizzato, ossia sono stati espunti riferimenti a divinità pagani e passaggi in cui si approfondivano aspetti della religione pagana; in secondo luogo, i traduttori hanno operato una selezione degli exempla riportati nel testo greco, preferendo omettere quelli relativi ad aspetti mitologici e lasciando invece inalterati molti aneddoti relativi a storici e tutti quelli relativi ai filosofi; in terzo luogo, R. osserva che un ampio numero di nomi propri è stato sostituito da nomi comuni.

Tali scelte sembrano dettate dal fatto che il contenuto moralmente edificante poteva risultare, negli ambienti cristiani, certamente più interessante rispetto a riferimenti precisi alla cultura greco-romana. (S.C.)

- L. ROIG LANZILLOTTA**, «*The Myth of Human Races: Can Plutarch Help Us Understand Valentinian Anthropology?*», in *A Man of Many Interests*, 188-210.

El estudio presenta una comparación entre la concepción valentiniana del ser humano y los mitos escatológicos que Plutarco muestra en algunos tratados, particularmente en *De facie*, donde asistimos a una exposición de la constitución tripartita del ser humano. Pues bien, *De facie* profundiza en las implicaciones cosmológicas, escatológicas, soteriológicas y éticas de esta exposición mediante un material que permite su contraste con las ideas valentinianas sobre el tema. La intención del autor se orienta a una doble dirección: primera, que la antropología valentiniana está en conexión con la visión antropológica, tripartita, la cual puede hallarse en textos filosóficos y religiosos de los dos primeros siglos d.C.; segunda, que el mito expuesto en *De facie* ofrece el mejor paralelismo para comprender la antropología valentiniana. De este modo, el trabajo consiste en tres partes: una actualización panorámica sobre la antropología valentiniana, un análisis sobre la antropología plutarquea (con base particular en la exposición del mito en *De facie*) y una sección que recoge las conclusiones extraídas del examen previo. (V.R.)

- D. ROMERO GONZÁLEZ**, «*As Alexander says: the Alexander-dream motif in Plutarch's Successors' Lives*». *CFC(g)* 29 (219) 155-163.

The author, D. Romero González, examines a common topic in classical literature, the dream motif, and analyzes how Plutarch

uses it according to his own literary needs in the Parallel Lives. More specifically, the author delves into the dreams concerning Alexander the Great: who dreams with him, what are the contents of the dream, how this is interpreted by the dreamer; and, last but not least, what consequences there are for the dreamer after the event.

As is often the priority for Plutarch, the literary topic of the dream is introduced to further reflect on the moral portrait of the protagonist of the life. In this case, the characters involved in the Alexander-dream motif are Demetrius, Eumenes and Pyrrhus. As D. Romero points out, "the apparition of Alexander in dreams shows the political use of these Successors when they appeal to the name of Alexander to legitimise their battles;" however, the author continues, more than a political strategy, Plutarch sees in this apparition a key to interpret the moral value of his heroes. Demetrius rejected Alexander's help, thus proving his arrogance once again; in Eumenes and Pyrrhus, while accepting Alexander's offer, the former manipulated the victory for his own purposes and the latter utilized it as a means of his greed. All, in the end, showed their true colors; none rose to the challenge of replacing Alexander. (L.L.-G.)

D. ROMERO GONZÁLEZ, «The function of dream-stories in Plutarch's Lives». In D. Romero González, I. Muñoz Gallarte & G. Laguna Mariscal (eds.), *Visitors from Beyond the Grave: Ghosts in World Literature*, Coimbra, 33-45. In this chapter close attention is paid to the literary form of the dream motif in Greek literature, followed by an in-depth analysis of the use Plutarch makes in his Parallel Lives. D. Romero includes three dreamers in the analysis: the strategus Pausanias, the poet Cinna, and the tribune Gaius Gracchus. Each of them dreams with a character from their past: love conquest Cleonice, Julius Caesar;

and brother Tiberius, respectively. After establishing the identity of the dreamer and the dream figure, the time and place where the dream takes place, as well as the relationship between both characters, the author considers the vocabulary used to describe the scene (eidolon, oopsis, etc.) and the form in which it takes place: auditory (hearing the message), visual (a vision) or a combination of both. This analysis concerns the form, but dream stories also play a role in the narrative. Properly interpreted, dreamers may find a prediction of their own fate. According to the author, Plutarch furthermore resorts to this motif so as to illuminate the character of the hero and ground their coming actions. Let us remember that beyond the literary purpose the dream has, it primarily serves the objectives of the writer, Plutarch. As D. Romero correctly points out, "with great skill he interweaves the dream within the context in order to fulfil his aims." (L.L.-G.)

L. ROMERO MARISCAL, «La recepción de Plutarco en *El rey debe morir* de Mary Renault», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 571-586.

Influencia y pervivencia de la Vida de Teseo en la novela compuesta por Mary Renault The King Must Die (1958). Se trata de un análisis crítico de las estrategias literarias en el uso y adaptación de la biografía plutarquea para la composición de la citada novela, que desvela las características de determinados aspectos utilizados con destreza por la autora. (A.V.)

G. ROSKAM, «Metrodorus of Lampsacus in Plutarch», in *Figures de sages*, 109-126.

El autor proporciona un pormenorizado análisis de la figura de Metrodoro, representante eximio de la primera generación de epicúreos. A los efectos oportunos, Roskam se ajusta a los pasajes del corpus plutarqueo los cuales testimonian noticias sobre el mencionado epicúreo (noticias

que, como es natural, Plutarco conforma con arreglo a sus postulados ‘platonistas’ y antiepicúreos). El estudio se divide en dos secciones básicas: la primera examina las posiciones filosóficas de Metrodoro; la segunda afecta a los aspectos vitales de importancia en el recorrido biográfico de nuestro filósofo estoico. (V.R.)

- G. ROSKAM, «*Plutarch's Use of Myth in His Anti-Stoic and Anti-Epicurean Polemics*», in *A Man of Many Interests*, 211-227.

Como es sabido, el término *μῦθος* adquiere en ocasiones connotaciones negativas en la obra de Plutarco, término contrapuesto al vocablo *λόγος*. Por su parte, Roskam examina pormenorizadamente el uso que Plutarco establece de mitos griegos en sus escritos contra los postulados estoicos y epicúreos. Este análisis conlleva ciertas consecuencias: a) El estudio se centra de manera nuclear, efectivamente, en los mitos griegos y no atiende al material egipcio; b) los mitos que menciona Plutarco están generalmente adoptados de Homero y de la tragedia, por lo que Roskam se circunscribe a esta tradición literaria y excluye aspectos religiosos y rituales así como especulaciones de índole teológica; c) En los escritos referidos, Plutarco ofrece la perspectiva propia de una escuela filosófica, el análisis adecuado de un filósofo profesional interesado en los debates teóricos. Así, observamos cómo los mitos son utilizados en la escuela de Plutarco, a menudo mencionados, sí, pero ajenos a interpretaciones de profundidad; d) El mito es analizado bajo el prisma de tradiciones intelectuales previas, lo cual patentiza la influencia de la *παιδεία* plutarquea. (V.R.)

- G. ROSKAM, «*On Donkyes Weasels and New-Born Babies, or What Damascius Learned from Plutarch*», in *Brill's Companion*, 154-170.

Algunas referencias de Damascio (quien vivió entre los siglos V y VI d.C., tenido

por el último de los escolares de la Academia) a Plutarco, ofrecen a Roskam la posibilidad de elaborar un pormenorizado estudio en el que se reivindica el papel de Damascio para el estudio de la recepción de Plutarco en la Antigüedad. Obviamente las *Vidas Paralelas del Queronense* y la *Vida de Isidoro* (donde Damascio glosó la biografía de su maestro) poseen una estructura e intención muy distinguidas, pero la atención de Damascio a ciertos aspectos de los escritos plutarqueos (ambos autores, a la postre, seguidores de Platón) exigen contemplar su producción como algo más que una mera footnote en la historia de la recepción de Plutarco, durante una época, la de Damascio, que veía seriamente amenazada la venerable tradición pagana. (V.R.)

- J.-M. ROUBINEAU, «*Quand les femmes parlent de la guerre: le dossier des apophthegmes laconiens*», in E. Cronier & B. Deruelle (eds.), *Argumenter en guerre: discours de guerre, sur la guerre et dans la guerre de l'Antiquité à nos jours*, Villeneuve-d'Ascq, 2019, 93-111.

Gli antichi greci articolavano ideologicamente in maniera assai stretta funzione militare femminile e maschile, destinando alle une il compito di produrre soldati, ed agli altri quello di fare la guerra. Se in materia bellica si assiste spesso al silenzio delle donne greche, quanto avviene negli *Apophthegmata Lacaenarum* rappresenta un corpus originale che l'autore prova ad indagare, individuando una sorta di ‘tensione di genere’ che genera un ruolo attivo delle donne spartane in contesto guerresco. In particolare, la vita sociale delle spartane in caso di guerra offre l’immagine di madri, figlie e sposi pronte a difendere l'onore della famiglia e della comunità, più che del guerriero e del singolo, fregiandosi del coraggio maschile o sanzionandolo con minacce di disonore perenne in caso di esiti bellici ritenuti indesiderati o disonorevoli per

l'etica spartana. (F.T.)

M.M. SANZ MORALES, «*Aticismo frente a koiné: algunas características de la morfología verbal de Plutarco*», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 587-596. *El análisis de algunas formas verbales indica que Plutarco muestra cierta tendencia a elegir formas áticas, pero no las adopta siempre ni de forma exclusiva, lo que hace pensar que, si bien incluye el Queronense rasgos de la prosa clásica, no renuncia al uso de formas de la koiné, lo cual permite calificar su lengua como ‘clasicista’ (de acuerdo con la denominación acuñada por F. Lasserre).* A pesar de que en este tipo de estudios debe tenerse siempre en cuenta la posible distorsión del texto por parte de la transmisión manuscrita, parece que el conjunto de los datos hace fiable el resultado de este estudio. (A.V.)

M.T. SCHETTINO, «*Les vertus militaires de l'homme d'État dans les Vies romaines de Plutarque*», in *Plutarque et la guerre*, 95-110.

Schettino mette in campo delle riflessioni sulle virtù militari illustrate da Plutarco all'interno delle Vite parallele romane, soffermandosi sulle biografie dedicate ad uomini di Stato romani vissuti all'epoca della conquista della Grecia e descritti all'interno della Vita di Emilio Paolo. In particolare, la studiosa dapprima discute le virtù che deve possedere uno statista secondo il pensiero di Plutarco, poi passa a trattare le biografie plutarchee di due protagonisti della conquista romana della Grecia, ovvero Flaminino ed Emilio Paolo, ed infine propone un confronto militare tra Roma e la Macedonia sulla base delle evidenze fornite dalle Vite parallele. In particolare, Schettino sottolinea come Emilio Paolo sia stato descritto da Plutarco quale emblema del condottiero rispettoso dei costumi romani e in possesso delle virtù necessarie per garantire a Roma il dominio sull'ecumene, riunendo competenza,

tenza, saggezza e liberalità in un modello letterario e storiografico che sarà successivamente cristallizzato al limite tra agiografia e idealizzazione, quale paradigma di uomo politico giusto e vincente. (F.T.)

T. SCHMIDT, «*Plutarch and the Papyrological Evidence*», in *Brill's Companion*, 79-99.

Thomas Schmidt focuses on material evidence rather than in specific authors when discussing the use of Plutarch's work. In "Plutarch and the Papyrological Evidence," the author provides an extensive overview of testimonies preserved in papyrus, from the first half of the 2nd c. to the 4th c. According to his list, there are five papyri transmitting the Lives and twelve the *Moralia*, which can testify to an interest in Plutarch's works almost immediately after his death in regions as far as Egypt. Some of these testimonies, the author points out, should be considered the earliest attestations of Plutarch's works—against the often regarded as such, some quotations by Apuleius and Gellius. Finally, these testimonies sometimes offer variants that ought to be included in modern critical editions, as they are better than later manuscripts. (L.L.-G.)

M.T. SCHNEIDER, «“*Da setzen wir noch eins drauf!*”: (Selbst-)Ironie un vielsagende Namen bei Plutarch und ein neuer Blick auf (Ps.-)Plutarchs *Parallelen minor*», *Millennium* 16 (2019) 93-116.

Como demuestra la interpretación del proemio de Plutarco a la *Vidas paralelas de Sertorio y Éumenes*, la capacidad de ironía de un autor suele estar en los ojos del receptor: mientras que la mayoría de los historiadores dan por sentado que este pasaje pretende burlarse de los contemporáneos de Plutarco por sacar conclusiones ridículas de paralelos históricos como homónimos o características externas similares, la mayoría de los traductores no son capaces de ver su trasfondo humorístico. Es posible establecer criterios objetivos

para la ironía en Plutarco si uno analiza más de cerca las estrategias irónicas en sus escritos polémicos o simposiásticos. Una de ellas es el uso irónico de nombres alusivos en los interlocutores o incluso la invención de personajes con nombres históricos parlantes. Teniendo en cuenta esta técnica irónica especial, que se encuentra en el analizado proemio, la autora propone reconsiderar la autoría de los Paralela Minora, comúnmente calificada de espuria por su ingeniosa invención de fuentes ficticias, que efectivamente se basan en principios similares a los del Plutarco irónico. (A.G. a partir del resumen de la autora)

- A. SETAIOLI, «Perché l'acqua dolce deterge meglio di quella salata (Plut. *Quaest.conv.* 1.9, 626E-627F; Macr. *Sat.7.13.17-27*)», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 617-631.

Setaioli affronta la Quaestio convivalis 1.9 di Plutarco, dove si discute, all'interno di una disputa tenutasi ad un banchetto presso l'abitazione di Mestrio Floro, sui motivi per cui l'acqua dolce riesca ad eliminare le impurità meglio dell'acqua di mare. Nel vivo della discussione, cui partecipavano Plutarco stesso, il filosofo stoico Temistocle ed il grammatico Teone, quest'ultimo, riprendendo Aristotele, adduce quale causa la tenuità dell'acqua dolce, che le consente di penetrare meglio nei tessuti. Il Cherone, invece, crede che sia il grasso contenuto nell'acqua marina ad inibirne l'effetto detergente. Tale Quaestio plutarchea è ripresa all'interno dei Saturnalia di Macrobio, il quale apporta degli adattamenti che provano ad accrescere la coerenza dell'argomentazione mediante un riutilizzo differente dei passi omerici citati in precedenza, e giungendo ad una conclusione che differisce da quella di Plutarco, in particolare poiché la crosta di sale marina è ritenuta una componente distinta, e non residua, dell'acqua, che resta quando la parte più leggera è ormai

evaporata. Dunque il grasso mischiato all'acqua di mare le impedirebbe di detergere efficacemente. (F.T.)

- A. SETAIOLI, «Caesar's *veni vidi vici* and Plutarch», *Prometheus* 8 (2019) 175-181. Contrary to Philip A. Stadter's contention, Plutarch probably possessed no more than a working knowledge of Latin. His judgments on Roman orators and his statements about the character of the Latin language are accordingly based on ready-made clichés. In particular, his evaluation of Caesar's famous motto *veni vidi vici*, which he gives in Greek translation, lays stress on the homeoteleuton, inevitable in any tricolon made up of three Latin perfects in the first person singular, taking no heed of its most prominent feature, namely the alliteration. (published abstract)

- E.G. SIMONETTI, «Plutarch and the Neoplatonists: Porphyry, Proklos, Simplikios», in *Brill's Companion*, 136-153. Simonetti, riconoscendo le difficoltà di procedere allo studio di una investigazione resa impegnativa dal fatto che i platonici successivi attaccarono o equivocarono il pensiero di Plutarco, e dal fatto che nel contempo non si possa nemmeno stabilire che tipo di conoscenza essi avessero della sua opera, prova a soffermarsi su una serie di passaggi dall'opera di Porfirio, Proclo e Simplicio per esplorare l'influenza di Plutarco all'interno della riconsiderazione neoplatonica della dottrina platonica. Simonetti mostra come Porfirio, Proclo e Simplicio integrassero l'eredità plutarchea all'interno della propria agenda, adattandola ai propri contesti storici quale frutto di un processo di self-reflection e self-redefinition portato avanti dai tardi platonici nel momento in cui le dottrine platoniche rispondevano all'esigenza di offrire nuove strade per la felicità e la salvezza che potessero competere con le idee del Cristianesimo. (F.T.)

- A. SIMPSON, «*Precepts, Paradigms and Evaluations: Niketas Choniates' Use of Plutarch*», in *Brill's Companion*, 279-294.

Se trata del escritor bizantino Nicetas Coniata (siglos XII-XIII). Como historiador, compuso historia contemporánea en el formato de 'biografías imperiales', obra en la que sobresale un complejo lenguaje retórico. El caso es que Nicetas estuvo bien familiarizado con la literatura antigua y, como otros intelectuales bizantinos, mostró interés por la obra plutarquea, especialmente por las Vidas (sin duda motivado por el interés que en él suscitaron los hechos de los gobernantes y por el propósito ético-pedagógico de la obra biográfica del Queronense). Simpson estudia los ejemplos pertinentes donde sobresale el interés de Nicetas por la Vida de Mario, la Vida de Solón. Si así ocurrió en el curso de sus escritos históricos, la obra discursiva (importante asimismo en Nicetas) presenta igualmente ejemplos donde la producción plutarquea es traída a colación (como la Vida de Licurgo), si bien, en su condición oratoria y respecto de los ejemplos plutarqueos (frente a su labor como historiador), Nicetas presenta no tanto una intención ético-didáctica cuanto ornamental. (V.R.)

- PH.A. STADTER, «*Prophecy and Fortune (τύχη) in Plutarch's *Marius and Sulla**», in *A Man of Many Interests*, 114-127.

Como se infiere del título del estudio, Stadter analiza los conceptos correspondientes en las Vidas de Sila y de Mario. Para sintetizar, en la Vida de Sila, los presagios y las profecías prefiguran la buena fortuna del protagonista pero operan al margen de ella. Es decir que los poderes divinos sencillamente permiten conocer, a través de los presagios, el éxito que alcanzará Sila. Por otra parte, en la Vida de Mario, este se sirve de las profecías de Marta (la mantis siria que le acompaña en sus empresas) para apoyar sus propios planes,

si bien Plutarco muestra su escepticismo sobre la capacidad profética de Marta. Sigue que la actitud de Plutarco respecto de la actividad profética es diáfanas: resulta preciso contrastar el resultado de los acontecimientos para decidir sobre la veracidad de esa actividad. Por lo demás, y particularmente en el caso de Sila, podría pensarse que la fortuna del dictador era la fortuna de Grecia y de Roma. ¿Implicaría ello un plan divino en el designio del futuro para Roma y Grecia? Plutarco se abstiene de ofrecer una respuesta firme pero, en todo caso, reconoce el papel histórico de Mario y de Sila. (V.R.)

- PH.A. STADTER, «*Plutarch's Omission of Sulla's Legislative Reforms*», *Ploutarchos* 16 (2019) 69-76.

Plutarco, en su Vida de Sila, documenta mínimamente la abundante legislación del dictador. Stadter examina aquí la omisión correspondiente. Probablemente Plutarco contaba con fuentes suficientes. Sin embargo, su hypomnema omítia el material pertinente. Es asimismo probable que, mediante esta omisión, el biógrafo deseara –con arreglo a sus postulados éticos– subrayar y contrastar las personalidades de Lisandro y de Sila. Por lo demás, otro factor para considerar sería la aparente omisión de esta acción legisladora en las Memorias de Sila. (V.R. a partir del resumen del autor).

- F. STOK, «*Plutarch and Poliziano*», in *Brill's Companion*, 404-420.

Nella parte introduttiva del contributo S. ripercorre le tappe salienti della biografia di Poliziano, che studiò a Firenze con importanti maestri quali Marsilio Ficino e Cristoforo Landino e divenne ben presto segretario di Lorenzo de' Medici. Attivo sin da giovanissimo nella traduzione di testi classici, quali l'Iliade, fu autore di varie opere in italiano, latino e greco. A seguito di attriti con la famiglia medicea, abbandonò la corte fiorentina e visitò alcune città dell'Italia settentrionale; successivamente,

riconciliatosi con Lorenzo, rientrò a Firenze, ove divenne docente presso lo Studio fiorentino. Grande apprezzamento mostrò per le opere plutarchee, anche se il suo interesse sembra maggiormente orientato verso lo studio dei Moralia, che ebbe l'opportunità di leggere nel 1470 grazie alla presenza di numerosi manoscritti nella biblioteca di Lorenzo. Nel corso di queste letture Poliziano copiò numerosi excerpta, relativi principalmente a questioni poetiche, quali il dibattito filosofico sulla poesia e il modo in cui i poeti trattano il tema dell'esilio e della morte. Nella produzione letteraria di Poliziano si possono rintracciare numerose citazioni di Plutarco, come anche concetti ed idee espressi dal Cherone; di questi aspetti S. propone con grande accuratezza vari esempi di citazioni ed echi plutarchei nelle opere del fiorentino. Ampiamente documentato da S. è l'uso di citazioni plutarchee e non solo che Poliziano fece quando teneva i corsi presso lo Studio fiorentino, commentando i testi classici. Nell'ultimo paragrafo del contributo S. si sofferma sulla traduzione in latino che Poliziano fece dell'opera plutarchea Amatoriae narrationes, traduzione dedicata all'umanista Pandolfo Colenuccio. Come osserva S., Poliziano, nel tradurre, è incline ad ampliare e drammatizzare la prosa plutarchea mediante l'aggiunta di aggettivi ed avverbi. (S.C.)

F. TANGA, «Plutarco in America Latina, tra rivoluzioni e costruzioni eroico-biografiche: le *Vidas Para Leerlas* di Guillermo Cabrera Infante», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 633-652.

Il lavoro di Fabio Tanga indaga sulla ricezione dell'opera di Plutarco in America Latina. In Venezuela, Perù, Argentina, Brasile e Cile, politici, maestri e scrittori hanno letto e citato l'opera di Plutarco per trovare esempi storici e creare biografie moderne in momenti diversi degli ultimi tre secoli. Poi a Cuba, dopo l'interessante esperienza di E.J. Varona, le *Vidas para*

leerlas e Los "idus" de Marzo según Plutarco ... y según Shakespeare, y según Mankiewicz, y según el limpiabotas Chicho Charol, di Guillermo Cabrera Infante, sono la prova concreta dell'influenza delle Vite di Plutarco sulla letteratura latino-americana contemporanea, proponendo delle interessanti biografie di esponenti di spicco della realtà cubana contemporanea. Tra rivoluzionari appassionati dei valori classici e repubblicani del mondo antico ed autori di opere di ispirazione biografica o pedagogica, l'America del Sud è diventata patria di una ricezione dell'opera di Plutarco ispirata ai temi e ai generi che hanno reso celebre il Cherone nel corso dei secoli, donando nuova linfa ed originalità attualizzante ad un poligrafo già guida del pensiero e della letteratura europea. (S.C.)

F. TANGA, «Plutarco e Musonio Rufo: una figura di saggezza femminile nell' ὄτι καὶ γυναικαὶ παιδεύτεον (frr. 128-133 Sandbach)?», in *Figures de sages*, 27-40. L'autore, prendendo le mosse dalle affinità identificabili tra il pensiero di Plutarco e quello di Musonio Rufo circa la necessità di istruire le donne, analizza i frammenti 128-133 Sandbach provando a delineare contenuti e peculiarità formali del trattato plutarcheo perduto intitolato ὄτι καὶ γυναικαὶ παιδεύτεον (De erudiendis mulieribus). L'opuscolo, che è sopravvissuto parzialmente solo grazie all'opera di Giovanni Stobeo, è stato oggetto di controversie da parte degli studiosi. A Plutarco e Musonio, lo studioso riconosce un'analogia predisposizione positiva verso il genere femminile, cui si aggiungeva una costante familiarità del primo con donne istruite, con le quali intratteneva rapporti amicali e culturali, e l'interesse per la formazione culturale dei fanciulli quale comune ed adeguato background concettuale. Richiamando le figure di Euridice nei Coniugalia praecpta, di Timossena quale autrice di un

trattato confluì nei Moralia, di Clea nel De Iside et Osiride e nel Mulierum Virtutes, Tanga passa poi ad esaminare la tradizione, l'attribuzione nel corso dei secoli, e il contenuto dei frammenti in questione, offrendo un convincente quadro delle ipotesi formulabili a proposito di contesti, finalità e loci similes nell'ambito di Vite e Moralia. Lo studioso della scuola di Salerno, infine, dopo aver delineato l'idea di un trattato di marcata ispirazione filosofico-pedagogica e dai risvolti pratico-moralistici, caratterizzato da un tessuto letterario conspicuamente intriso di exempla e citazioni letterarie e paremiografiche, prova a tratteggiare, poggiando sul contesto dei frammenti studiati, la figura di una donna saggia -in quanto istruita- e che riesce a mettere a frutto positivamente nel proprio percorso di vita e di studi le proprie qualità migliori grazie agli ammaestramenti dello scrittore di Cheronea. (S.C.)

F. TANGA, «Christian Friedrich Matthaei editore di Plutarco», *PP* 74.2 (2019) 261-285.

Lo studioso della scuola di Salerno indaga il contributo di Christian Friedrich Matthaei, Professore presso l'Universitas Caesarea Mosquensis, all'edizione di alcuni opuscoli plutarchei nel corso dell'ultimo quarto del XVIII secolo. Lavorando presso la Patriaršaja Biblioteka e la Biblioteka Sinodal'noj Tipografii, Matthaei ritrovò e studiò tre manoscritti sino ad allora sconosciuti, contenenti Vite e Moralia plutarchei, ed iniziò ad apprezzare l'opera del Cheronese. Così, Matthaei decise di pubblicare un'edizione del testo greco, corredata da traduzione latina e commento degli opuscoli plutarchei intitolati De vitioso pudore, De fortuna e De superstitione. E l'analisi dell'edizione e del modus operandi del filologo mostra la combinazione di ingenium e doctrina al fine di emendare ed interpretare al meglio il testo plutarcheo. Oltre ad una rigorosa analisi filologica e

ad un puntuale approfondimento storico, risulta pregevole l'identificazione di un'ars critica indirizzata dall'esperienza di paleografo, che produsse risultati non disdicevoli ed un contributo ecdotico e congetturale di interesse non trascurabile per gli studi plutarchei coevi e successivi. Di particolare interesse, poi, risultano i riferimenti alle corrispondenze epistolari di Matthaei con sodali del calibro di Reiske e Ruhnken ed i toni accesi della sua polemica contro i filologi a lui contemporanei, descritti come detrattori acerbi ed incontentabili. Il contributo, infine, rileva anche come il metodo di lavoro di Matthaei abbia guadagnato l'apprezzamento di Wytenbach e del pubblico dell'epoca, come testimoniato dalla diffusione europea della sua opera editoriale sui Moralia di Plutarco. (S.C.)

S. TUFANO, «An indirect fragment of Boiotian historiography in Plutarch? A Historical defence of the Love stories», *Vichiana* 56.2 (2019) 51-63.

The article redresses the authorship of the Love Stories and argues that, for one of them, Plutarch recurred to a local Boiotian source. The first section introduces the methodology and the inclusion of local historiography among the possible sources of the collection. Then, the Third Story is summarised and briefly introduced, before focusing on the myth of the Leuktridai. The study of this subject and of its ancient tradition aims at explaining the originality of the version of Plutarch. Finally, the existence of a Boiotian source is further explained, on the basis of other internal hints. (published abstract)

M. VALVERDE SÁNCHEZ, «La historia de Camma: variaciones del relato en Plutarco y Polieno», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 653-668.

En este artículo se comparan tres versiones de la historia de Camma con el objetivo de captar diferencias sig-

nificativas que ayuden a corroborar los intereses literarios de cada obra o autor. En la versión de *Mulierum Virtutes*, Plutarco busca subrayar la virtud de la Protagonista; en *Amatorius*, el Queronense utiliza esta historia como exemplum de amor y fidelidad; finalmente, Polieno inserta esta narración en sus *Strategemata* con fines didácticos, enfatizando el engaño perpetrado por Camma. (S.V.)

M. VAMVOURI RUFFY, «Plutarch in Macrobius and Atheneus», in *Brill's Companion*, 17-36.

Vamvouri examina cómo ciertos temas que Plutarco aborda en sus *Charlas de Sobremesa* son incorporados y reelaborados por Ateneo y Macrobio. Al mismo tiempo, el estudio analiza el modo en que el logos (es decir, la conversación convival) aparece en los tres autores a través de metáforas y referencias a otros textos. Asimismo, debe considerarse que ciertos aspectos presentes en los *Deipnosophistas* o en las *Saturnales* no se hallan exclusivamente en la obra plutarquea sino que pueden proceder de obras a las que el mismo Plutarco se refiere. (V.R.)

L. VAN DER STOCKT, «Plutarch on Philology and Philologists», in *A Man of Many Interests*, 295-306.

Gracias a un estudio panorámico sobre las apariciones, en la obra de Plutarco, de los términos φιλολογία y sus cognados, Van der Stockt proporciona un concienzudo estudio sobre el interés y el horizonte semántico que proporciona el éntimo en la producción del Queronense. En realidad, la proyección que ofrecen los conceptos de filología y filólogo es notablemente capaz: en el universo cultural de Plutarco, el filólogo no es un sujeto adepto a una clase social determinada. Sin embargo, podría decirse que pertenece a la 'aristocracia de la mente', dado que su perfil abarca un número generoso de disciplinas e intereses, en la forma y en el contenido: en el contenido, el ámbito de la filosofía y de

la física, los aspectos psicológicos, obviamente la lengua y la literatura (incluida la crítica literaria); en la forma, el gusto por la conversación exenta de aristas doctrinarias, la elegancia cortés en el hablar y escuchar a los interlocutores, el gusto contagioso por la lectura. Y precisamente por ello, concluye Van der Stockt, es perfectamente defendible (considerando la atención de Plutarco por su amor al λόγος y por su exquisita παιδεία) aplicar al propio Queronense la denominación de φιλόλογος. (V.R.)

M. VÁRZEAS, «In Defence of Poetry: Intertextual Dialogue and the Dynamic Appropriation in Plutarch's *De audiendis poetis*», *Plutarchos* 16 (2019) 77-90.

La autora defiende que la lectura atenta del tratado *De audiendis poetis* permite abordar el ensayo en clave de intertextualidad literaria, que revela el carácter simultáneamente crítico y creativo de la obra. Precisamente la alusión a otros textos resulta vertebrar el discurso argumentativo de Plutarco y patentiza los beneficios que pueden desprenderse de la lectura de los poetas. (V.R. a partir del resumen de la autora)

J. VELA TEJADA, «Construyendo un retrato histórico: relaciones dialógicas entre la *Vida de Sila* de Plutarco y Estrabón», en *Plutarco, entre dioses y astros*, 669-684.

A través del estudio de las relaciones dialógicas se presenta un análisis de puntos de convergencia entre los libros itálicos (V, VI) de la *Geografía* de Estrabón (teniendo en cuenta igualmente los fragmentos de sus desaparecidos *Hypomnémata*) y la plutarquea *Vida de Sila*. Este trabajo proporciona información sobre el proceso compositivo de Plutarco y los resultados extraídos inducen a postular un conocimiento directo de la obra de Estrabón por parte del polígrafo. (A.V.)

L. VISONÀ, «Les campagnes partiques romaines dans les *Vies Parallèles*», in *Plutarque et la guerre*, 279-294.

Il lavoro di Visonà prova a dimostrare come la visione di Plutarco sulle campagne partiche sia assolutamente unitaria e coerente, in quanto ogni personaggio ne richiama un altro, come si può percepire grazie ad allusioni e citazioni. Tale procedimento consente sistematicamente a Plutarco di modellare la storia di un episodio militare trascendendone i protagonisti, che divengono così, in un certo qual senso, intercambiabili. Se da un lato tale procedimento ben si adatta all'obiettivo moralista delle Vite parallele, dall'altro pare all'autrice del contributo che Plutarco provi a preparare il background del racconto della spedizione di Traiano, una storia in cui l'imperatore-soldato ben si inseriva. (F.T.)

P. VOLPE, «La presenza di Antipatro lo stoico nell'opera plutarchea», in *Figures de sages*, 127-138.

Volpe Cacciatore si occupa della presenza di Antipatro lo stoico all'interno dell'opera plutarchea. La studiosa delinea la figura del filosofo mediante una serie di rimandi identificabili nei Moralia di Plutarco, che propongono citazioni o aneddoti in cui la figura di Antipatro spicca per qualità ed affermazioni rilevanti, espresse quali elementi di una visione del mondo più ampia. Il filosofo originario di Tarso è menzionato da Plutarco quale uno dei principali esponenti della scuola stoica, celebre per la sua acutezza e in grado di produrre opere quale il trattato Sugli dei, in cui affermava di credere in un dio benedetto, incorruttibile e benigno verso gli uomini e biasimava coloro che attribuivano alle divinità la generazione e la corruzione. In particolare Plutarco affida al De stoic.rep. le principali notizie su Antipatro stoico, il quale partecipò alle dispute della sua scuola con l'Accademia, volendo, però, mantenere un approccio più defilato. (F.T.)

P. VOLPE, «The μεταβολή of the Soul (Frags. 177–178 Sandbach)», in *A Man of Many Interests*, 131-137.

Nella parte iniziale del contributo la studiosa prende in esame le questioni poste da Plutarco, che si leggono nei frammenti 1-2 Tyrwhitt: il desiderio ed il dolore possono ritenersi affezioni dell'anima o del corpo? Ed in cosa consistono le affezioni? Sono una facoltà o una parte dell'anima degli uomini? Per rispondere a tali questioni V. cita e commenta numerosi testi, da cui emergono posizioni affini o contrastanti tra vari filosofi. Sono annoverate, tra le altre, le idee di Posidonio, Stratone il fisico, Democrito. Un interessante approfondimento riguarda la posizione di Seneca, che si sofferma sull'argomento, ad esempio, in Ep. 1.4.3-6 e 4.30.10-11, come anche in Tranq. 18., nei passi, commentati accuratamente, viene affrontato il tema della morte, se essa debba essere temuta o rappresenti un momento in cui l'anima si libera dai vincoli del corpo e tragga nuova linfa da questo passaggio ad una condizione, ad uno stato differente. Nella parte finale del contributo la studiosa riporta le idee di alcuni filosofi in relazione alla similarità o differenza tra la condizione dell'anima, nel momento in cui l'uomo dorme e in cui muore. Tale problematica è affrontata da Plutarco nei Placita philosophorum 909C-910B. (S.C.)

S. XENOPHONTOS, «Plutarch and Adamantios Koraes», in *Brill's Companion*, 546-562.

El propósito de la autora, en este capítulo, se orienta a examinar el 'revival' de Plutarco en Grecia durante los siglos XVIII y XIX; y, más concretamente, se encamina a elucidar el impacto del Queronense en la obra del insigne intelectual y humanista Adamantios Korais (1748-1833). Sigue que, entre otros autores clásicos, Korais utilizó la obra de Plutarco de modo representativo, para mostrar cómo la paideia antigua resultaría útil para la conciencia política y nacional de Grecia. Al respecto, tres son básicamente las consideraciones que abarca el estudio de Xenophontos:

1) *El perfil que esboza Korais sobre la personalidad de Plutarco funciona como una auto-caracterización alusiva, de modo que el humanista se posiciona como sucesor, en su época, de Plutarco;* 2) *Korais emula la noción plutarquea de philotimia (en su sentido político) para adaptarla a la categoría de philarchia con arreglo a las demandas del escenario político correspondiente;* 3) *Xenophontos reflexiona sobre los motivos que explican la elección de los pertinentes héroes plutarqueos por parte de Korais a fin de ilustrar la edición del tercer volumen sobre las Vidas de Plutarco (1811); y lo más llamativo es que se trata de personalidades (Pirro, por ejemplo) tradicionalmente no-griegas: el caso es que la paideia helena contribuiría a limar sus maneras.* (V.R.)

S. XENOPHONTOS, «Plutarch and Theodore Metochites», in *Brill's Companion*, 310-323.

De forma complementaria a otros capítulos que, sobre el período Paleólogo, hacen referencia en el volumen a ciertos intelectuales bizantinos, Xenophontos se ajusta a una de las figuras más acreditadas, un hombre de estado, pensador y escritor bizantino, Teodoro Metoquita. Los ensayos del autor bizantino, probablemente inspirado por Moralia de Plutarco, documentan un tratado en particular; el Ensayo 71 (Sobre Plutarco), donde Teodoro Metoquita indica que, atraido por la sabiduría de Plutarco, ha decidido escribir acerca del Querónense. Xenophontos indica que, en realidad, el ensayo no constituye una

biografía literaria de Plutarco sino una autobiografía –indirectamente apologetica– del propio Teodoro. Así, los elogios desplegados a Plutarco serían, de hecho, una autodefensa del autor bizantino con el deseo de reivindicar su imagen intelectual. (V.R.)

M. ZACCARINI, «La più grande e bella tra le gesta'. Plutarco e la monomachia», in *Plutarque et la guerre*, 151-170.

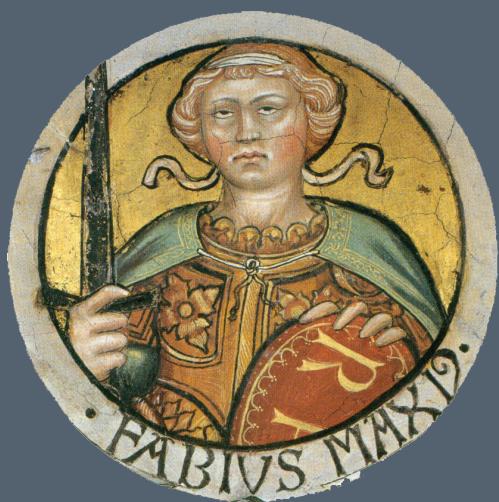
All'interno del filone investigativo dedicato allo studio della funzione narrativa e della precisione tecnica dei dettagli di natura militare presenti nel corpus plutarcheo, Zaccarini discute la trattazione da parte di Plutarco del tema del duello (monomachia) e, più in generale, del confronto agonale tra singoli guerrieri di spicco. Dopo una premessa sul tema e sul relativo lessico nelle epoche precedenti, lo studioso parla prima dei duelli greci sostenuti da Pittaco, Alessandro e Pirro, per poi passare ai duelli romani di Marcello, Scipione, Sertorio e Metello, spostando in seguito il focus, nel contesto di confronti e modelli, su eroi, armi e status per approfondire questioni riguardanti lo scontro fisico, le belle armi e lo status dello stratego. Nelle conclusioni, Zaccarini pone come esempi chiave due passaggi estrapolati dal De Her. mal. e dalla Vita di Sertorio per mostrare come Plutarco, in maniera funzionale, adatti di volta in volta i contenuti allo scopo dello scritto, giungendo così a descrivere la monomachia come momento degno di lode o come atto indegno in base alle esigenze narrative. (F.T.)

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.

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 plutarchoe, 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.



FABIUS MAXI