

# *Ploutarchos, n.s.*

**Scholarly Journal of the International Plutarch Society**

VOLUME 21 (2024) • ISSN 0258-655X



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

**PLOUTARCHOS, n.s. 21 (2024)**  
**Scholarly Journal of the International Plutarch Society**

**Editorial Board:**

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

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

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

**Advisory Board:**

**Judith Mossman** (ac6616@coventry.ac.uk), Coventry University, President of the IPS  
**Paola Volpe Cacciatore** (pacacciatore46@gmail.com), Università di Salerno, Honorary President of the IPS  
**Jeffrey Beneker** (jbeneker@wisc.edu), University of Wisconsin; **John Dillon** (dillonj@tcd.ie), Trinity College, Dublin; **Joseph Geiger** (geiger@pluto.mscc.huji.ac.il), The Hebrew University of Jerusalem; **Aristoula Georgiadou** (ageorgia.gm@gmail.com), University of Patras; **Anna Ginesti 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:** Coriolanus receives the laurel wreath, anonymous tapestry, France (ca. 1600-1635 (Rijksmuseum, CC0, via Wikimedia Commons, BK-16222). **Back cover:** Detail of the painting by Nicolas Poussin, *Coriolan supplié par sa famille*, between circa 1652 and circa 1653 (Musée Nicolas-Poussin, Les Andelys).

## ***PLOUTARCHOS, n. s., 21 (2024)***

### **I.- ARTICLES**

- R. HOMAR PÉREZ**, “El proemio del *Mulierum virtutes* de Plutarco en el contexto de la tradición retórica”.....3-36
- B. MÉNDEZ SANTIAGO**, “‘Malos padres’ en las *Vidas paralelas* de Plutarco. Una aproximación”.....37-72
- L. PAGLIORITI**, “Plutarco e la propaganda antiantoniana. Omissioni e riadattamenti di tradizioni nella *Vita di Antonio*”.....73-98
- D. SANSONE**, “Reflections on Plutarch’s *Lives of Aemilius Paullus and Timoleon*”....99-132
- F. TANGA**, “Nota a Plu. *Cim.* 18.2-5: Il sogno di Cimone ed Astifilo di Poseidonia”..133-150
- G. TARDIO**, “L’ostracismo secondo Plutarco. Riflessioni su una interpretazione data e il ruolo dell’invidia in *Them.* 22.4-5 e *Arist.* 7.2”.....151-170
- TH. TSIAMPOKALOS**, “Preliminary Stages or Final Destinations? Plutarch’s Remarks on the Subjects of Most Interest to Beginners in Philosophy”.....171-186

### **II.- NOTES & VARIA**

- P. VOLPE CACCIATORE**, “Plutarco, *Q.C.* 9.15 (747A-748D). Sui tre tempi del pantomimo: movimento, figura, mimica. Qual è il loro significato e che cosa hanno in comune con la poesia e la danza”.....187-194

### **III.- BOOK REVIEWS**

- T. TSIAMPOKALOS**, *Plutarch and Rhetoric. The Relationship of Rhetoric to Ethics, Politics and Education in the First and Second Centuries AD*, Leuven: Leuven University Press, 2024, 248 pp. (Plutarchea Hypomnemata) [ISBN: 9789462704190] (V. M. RAMÓN PALERM).....195-198

### **IV.- BIBLIOGRAPHY SECTION**

- An annotated bibliography 2020** (Serena Citro, Lucy Fletcher, Francesca Gaudiano, Anna Ginestí, Luisa Lesage Gárriga, Giovanna Pace, Vicente Ramón, Fabio Tanga, Silvia Vergara, Ana Vicente).....199-236



## ***El proemio del Mulierum virtutes de Plutarco en el contexto de la tradición retórica***

[*The Proem of Plutarch's Mulierum Virtutes in the Context of the Rhetorical Tradition*]  
por

**Roser Homar Pérez**  
**Universitat de Barcelona-ICAC**  
rhomar@ub.edu

### **Resumen**

En este artículo se analiza la estructura del proemio del *Mulierum Virtutes* de Plutarco y se valora la impronta de la tradición retórica estableciendo relaciones con el ejercicio retórico de la tesis tal como Elio Teón lo define y describe. Se analizan las alusiones tanto implícitas como explícitas a distintos autores y pasajes, a la vez que se examinan, a la luz de la tradición retórica, los términos que Plutarco emplea para referirse a este opúsculo.

**Palabras clave:** *Mulierum Virtutes*, Proemio, Tesis, Ἀπόδειξις, Ἱστορία, Retórica.

### **Abstract**

This article analyzes the structure of the prologue of Plutarch's *Mulierum Virtutes* and assesses the imprint of the rhetorical tradition, establishing relationships with the rhetorical exercise of the thesis as defined and described by Aelius Theon. Both implicit and explicit allusions to different authors and passages are analyzed, while the terms used by Plutarch to refer to this work are examined in the light of the rhetorical tradition.

**Key-words:** *Mulierum Virtutes*, Prologue, Thesis, Ἀπόδειξις, Ἱστορία, Rhetoric.

 En el *Mulierum virtutes* Plutarco recoge relatos de hazañas realizadas por mujeres, ya sea de forma colectiva o individual, en favor de su pueblo o territorio. La finalidad de esta obra es demostrar que

la mujer es capaz de exhibir una excelencia equiparable a la del hombre, aunque, como el mismo autor dice<sup>1</sup>, la ἀρετή femenina pueda presentar características diferenciadas respecto de la masculina<sup>2</sup>. Como afirma García

<sup>1</sup> Plu., *Moralia* 243c. Aunque existen numerosos artículos acerca de este concepto en las obras de Plutarco, en cuanto a las reflexiones del autor sobre la ἀρετή y la versión latina de *virtus* en relación con la ἀνδρεία y el *vir*, véase ASIRVATHAM 2019.

<sup>2</sup> Para la importancia de la ἀρετή en *Vidas paralelas*, véase FRAZIER 1996: 36-140.

Valdés<sup>3</sup>, Plutarco no muestra en este tratado, como tampoco en los demás en los que la mujer recibe especial atención, una actitud revolucionaria con respecto al papel de la mujer en la sociedad, pero sí más evolucionada con respecto a la concepción atribuida en el prólogo de esta obra a Tucídides, y bastante en sintonía con lo que muestran los cambios sociales de la época en la que vive y escribe<sup>4</sup>. Sin embargo, no ha faltado, en este sentido, cierta controversia en cuanto al papel que Plutarco asigna en sus obras a la mujer, especialmente por lo que se refiere a su protagonismo en el ámbito público<sup>5</sup>.

En cuanto a las fuentes de la obra, Stadter<sup>6</sup> las estableció con precisión en aquellos casos en los que se cuenta con textos que explican el mismo episodio. Este estudio esclareció, en gran medida, el acceso que Plutarco pudo haber tenido a historiadores locales, entre otros, cu-

yas obras nos han sobrevivido de forma fragmentaria e, incluso a veces, sólo como título o nombre propio.

Por otro lado, en las últimas décadas este opúsculo ha suscitado un creciente interés por parte de los estudiosos, especialmente en cuanto a los personajes femeninos singulares se refiere<sup>7</sup> y se ha destacado, en este sentido, la forma en la que Plutarco presenta la ἀρετή de la mujer en contraposición con el personaje del tirano<sup>8</sup>. En cuanto al prólogo de la obra, contamos con un estudio contextual de éste en relación con el pasaje de Tucídides al que alude y con la idea acerca de la mujer que transmite en su obra<sup>9</sup>.

Así pues, los estudiosos que se han acercado al *Mulierum virtutes* lo han hecho con la voluntad de examinar el contenido de los relatos por lo que al papel de la mujer se refiere, por un lado, y para esclarecer las fuentes con las que Plutarco construyó estos re-

<sup>3</sup> GARCÍA VALDÉS 2005.

<sup>4</sup> Acerca de la concepción que Plutarco muestra de la mujer en distintas obras, véase BOULOGNE 2005, HÅLAND 2011, McINERNEY 2003, NIKOLAIDIS 1997, SCHMITT PANTEL 2010, WALCOT 1999.

<sup>5</sup> AGUILAR 1990, BOULOGNE 2005, BARATA DIAS 2007, FERREIRA 2014, NIKOLAIDIS 1997, REIG 2007, SETAIOLI 2007, WALCOT 1999.

<sup>6</sup> STADTER 1965.

<sup>7</sup> BLOMQUIST 1997, FRANCHI 2015, HÅLAND 2011, RUIZ MONTERO & JIMÉNEZ 2008, SCHMITT PANTEL 2009 y 2010.

<sup>8</sup> MALLORY 2019, McINERNEY 2003, MIRÓN PÉREZ 1990.

<sup>9</sup> GARCÍA VALDÉS 2005. Para expresiones comunes en los prólogos de *Quaestiones Convivales* y *Mulierum virtutes* véase MEEUSEN 2020. Para los *incipit* de los *Moralia*, véase GALLO 1996. Para un estudio concreto sobre el prólogo de los *Coniugalia Praecepta*, véase MERIANI 2007.

latos. Sin embargo, quizá por su aparente sencillez y simplicidad, no han suscitado tanto interés la presencia de la huella retórica y tampoco su estructura o forma literaria, elementos que sí han sido estudiados para otras obras pertenecientes a los *Moralia*<sup>10</sup>. Por ello, el objetivo de este artículo es analizar la huella retórica del prólogo en relación con el conjunto de la obra y examinar el tipo de ejercicio que presenta Plutarco. Además de ello, nos interesa también aquí dilucidar en qué medida el conocimiento de la historia, los autores y poetas de la literatura griega que manifiesta Plutarco refleja un acceso retórico a todo este material.

### 1. Función y estructura del proemio

La relación de este opúsculo con las *Vidas Paralelas* ha sido notada y descrita en numerosos trabajos en los que se han destacado tanto las similitudes como las diferencias entre ambas obras<sup>11</sup>. Por otro lado, dentro de los estudios sobre la intertextualidad<sup>12</sup> en la obra de Plutarco y el empleo de unos mismos mecanismos y patrones en sus obras, algunos estudiosos han destacado

que la distinción y separación entre obras morales y *Vidas Paralelas*, a pesar de ser una operación ajena a Plutarco y, por lo tanto, posterior<sup>13</sup>, contribuyó a una valoración distinta en términos de composición y calidad literarias de las obras según si pertenecían a uno u otro grupo. Sin embargo, como decíamos, recientes estudios ponen el énfasis en la proximidad de las obras pertenecientes a uno y otro grupo, de forma que el estudio de la intertextualidad entre obras listadas dentro de los *Moralia* y algunas *Vidas* permite inferir algunas conclusiones acerca del método de trabajo de Plutarco y de las técnicas de composición.

En consonancia, pues, con aquellos estudios que señalan la relación entre este opúsculo y las *Vidas Paralelas*, para este trabajo parece del todo pertinente y adecuado fijarse en los estudios acerca de los prólogos<sup>14</sup> de las *Vidas* para establecer el grado de intertextualidad y de relación estructural entre estos prólogos y el del opúsculo que nos ocupa, tanto más en la medida que, tal como se demostrará a continuación, la estructura descrita y definida para los prólogos de la mayor parte de las

<sup>10</sup> D'IPPOLITO & GALLO 1991, GALLO 1996, GALLO & MORESCHINI 2000.

<sup>11</sup> Sobre esta cuestión, véase BRENK 2008: 250, GEIGER 2008: 5-6, RUSSELL 1993, STADTER 2014: 666, TANGA 2020: 72, 86-87, VICENTE 2008: 209, 214.

<sup>12</sup> Sobre los mecanismos de la intertextualidad, véase SCHMIDT et al. (eds.) 2020. Sobre la intertextualidad entre *Moralia* y *Vidas*, véase los capítulos dedicados a esta cuestión en la tercera parte de NIKOLAIDIS 2008.

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión, véase GEIGER 2008.

<sup>14</sup> DE OLIVEIRA: 2018-2021, DUFF: 2011 y 2014.

*Vidas*<sup>15</sup> se ofrece muy parecida a la de la obra que nos ocupa. Así pues, para los prólogos de las *Vidas*, Duff<sup>16</sup> identifica distintas funciones. Como primera y más importante, el prólogo introduce los nombres de los dos personajes y señala los motivos por los que se han incluido ambos personajes como pareja. Por otro lado, fija las expectativas generales del lector. Nos interesan especialmente las dos últimas, puesto que, como veremos, también las encontramos en el proemio de *Mulierum Virtutes*:

Third, prologues establish Plutarch's own persona and construct his readers as people who share his values. Finally, prologues draw the reader's attention, and arouse interest<sup>17</sup>.

Estas mismas funciones señaladas por Duff son trasladables al proemio que nos ocupa, puesto que aquí Plutarco introduce el tema y el contenido del tratado, por un lado, y sitúa las expectativas de lector: las mujeres también dan muestras de poseer ἀρεταί y, aunque presenten alguna diferencia con respecto a las de los hombres, la ἀρετή masculina y la femenina pueden considerarse la misma (243a). En cuan-

to al contenido, se trata de una demostración de carácter histórico (τὸ ἱστορικὸν ἀποδεικτικὸν ἔχοντα 243a) acerca de hazañas de mujeres en las que exhiben ἀρεταί. El lector podrá leer esta exposición que, al mismo tiempo, le producirá placer, a pesar de que ésta no es la finalidad primera ni más importante (243a). En cuanto a las dos funciones últimas, Plutarco suscita el interés del lector puesto que explicita que no mencionará todo aquello cuanto, según cree, su lectora ya conoce por otros libros (243d). Además, Plutarco se posiciona con respecto a la opinión que tiene acerca de la virtud femenina (242d) y, al referirse a la conversación que él mismo y la destinataria de la obra mantuvieron con motivo de la muerte de Leóntida acerca de que es una sola y la misma la virtud de la mujer y la del hombre (242f), explicita que su lectora y él mismo comparten los mismos valores. Ciertamente, en el prólogo del *Mulierum Virtutes*, Plutarco introduce como destinataria principal de la obra a Clea y se dirige a ella para explicitar precisamente que ambos comparten un mismo parecer<sup>18</sup>. De esta forma, al introducir un destinatario concreto del que Plutarco especifica los

<sup>15</sup> Los estudios más recientes son los de BENECKER (2016) CHRYSANTHOU (2017) y DUFF (2014 y 2011).

<sup>16</sup> DUFF 2014.

<sup>17</sup> DUFF 2014: 334.

<sup>18</sup> También se hace referencia a otra mujer conocida tanto por el autor como por la destinataria. Existen diversos estudios que han tratado de identificar estos dos nombres con personajes históricos. Véase RUIZ MONTERO & JIMÉNEZ 2008: 103-105 y TANGA (2020: 72 n. 5, 77) para referencias bibliográficas exhaustivas al respecto.

valores, asigna, de forma implícita, estos mismos valores al lector ideal.

En cuanto a la estructura de los prólogos de las *Vidas*, Duff identifica dos partes claramente diferenciadas. En la primera suelen aparecer *chreiai* y alusiones literarias; y hacia el final, el autor concreta las reflexiones más generales. Acerca de la segunda parte, más corta, Duff explica que introduce los temas y añade:

Plutarch frequently refers subjectively to the writing process and occasionally here (and only here) uses the term “book” [...] <sup>19</sup>.

Si intentamos trasladar esta estructura al proemio del *Mulierum Virtutes*, podemos comprobar que las partes coinciden y, si lo dividimos en las dos partes correspondientes, con los contenidos y motivos que establece Duff, parece que la primera resulta un poco más extensa que la segunda, ya que comprende desde el inicio (242e) del opúsculo hasta:

Y, ciertamente, no es posible aprender la similitud y diferencia de la virtud femenina y masculina de ningún otro modo mejor que comparando a un tiempo vidas con vidas y hazañas con hazañas cual grandes obras de arte (243c) <sup>20</sup>.

En cuanto a la segunda parte, consideramos que empieza en 243c y alcanza hasta el final del prólogo (243e). Sin embargo, en la primera parte encontramos no tanto una *χρεία*, sino, como expondremos al comentar la tesis de Plutarco, una *γνώμη* <sup>21</sup> (de Tucídides) y un *ἀποφθέγματος χρησίμου* (de Gorgias). Sin embargo, cabe destacar que *χρεία* y *γνώμη* son elementos muy parecidos, a juzgar por la siguiente afirmación de Elio Teón:

Una *chria* (*χρεία*) es una declaración o acción breve atribuida certeramente a un personaje determinado [...], y en estrecha relación con ella se hallan la sentencia (*γνώμη*) y el *apomnemóneuma*, pues toda sentencia breve (*γνώμη σύντομος*) atribuida a un personaje da lugar a una *chria* (*χρεία*) (Theon, *Prog.* 96.19-23) <sup>22</sup>.

Además, aparecen alusiones literarias a Eurípides, Safo y Anacreonte, pero también al arte pictórico (243 a-b). Estas referencias no se limitan a la primera parte, ya que en la segunda aparecen también referencias a personajes literarios (243 c-d). Y precisamente la concreción de las reflexiones genéricas concluye la primera parte para inaugurar la segunda. En ella encontramos los temas del tratado. En esta parte enumera las distintas *ἀρεταί* que

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> En este apartado, todas las traducciones del proemio son de LÓPEZ SALVÁ & MEDEL 1987.

<sup>21</sup> Sobre las citas de carácter gnómico como elemento que da unidad formal en los *Moralia*, véase GALLO 1996.

<sup>22</sup> Todas las traducciones a Elio Teón son de RECHE 1991.

irán apareciendo a lo largo de los relatos: μεγαλοφροσύνη, σύνησις, φρόνημα, ἀνδρεία, φρόνησις, φιλανδρία, δικαιοσύνη (243c-d). En cuanto a las referencias subjetivas al proceso de escritura que Duff identifica para la segunda parte, aparecen tanto en la primera como en la segunda. Así, encontramos referencias en la primera parte, cuando explica:

Ahora, como deseaste, te terminé de escribir el resto de lo dicho respecto a que era una sola y la misma la virtud de la mujer y la del hombre, con una exposición histórica que no está ordenada para el placer del oído (242f-243a)<sup>23</sup>.

Y ya en la segunda, antes de iniciar los relatos de los hechos realizados en común, vuelve a hacer referencia al proceso de escritura:

Pasaré por alto lo muy repetido y aquello de cuanto pienso que tú, seguramente, por tu contacto con los libros tienes ya recuerdo y conocimiento, excepción hecha de algunas cosas dignas de ser oídas que hayan escapado a quienes han recordado antes que nosotros historias comúnmente publicadas. Pero, puesto que muchas hazañas dignas de elogio han sido realizadas por mujeres ya en común ya en particular, no será malo recor-

dar, en primer lugar, un resumen de las realizadas en común (243d).

No es algo exclusivo de este prólogo que Plutarco alterne los términos de oralidad y escritura para referirse a la literatura griega precedente, incluida la épica y la lírica. Así, en cuanto a la intertextualidad que Plutarco construye en sus obras, la *auralidad* está presente, de forma que lo escrito no excluye la voz<sup>24</sup>.

## 2. La tesis de Plutarco en el *Mulierum Virtutes* y la tesis según Elio Teón

Si bien es cierto que este tratado contiene distintos procedimientos retóricos, no lo es menos que Plutarco desarrolla aquí una tesis. Evidentemente, como los estudios citados en la introducción demuestran, Plutarco conoce bien los ejercicios retóricos, puesto que su formación es retórica, pero no se deja constreñir por las normas. Por ello, creemos que analizar el proemio y la estructura del *Mulierum virtutes* a la luz de los pasajes dedicados a la tesis por parte de Elio Teón esclarecerá los procedimientos que el autor utiliza en esta obra.

Ya otros antes que nosotros han utilizado la obra de Elio Teón para confrontarla con los procedimientos retóricos con los que Plutarco construye sus obras<sup>25</sup>. Y, puesto que este pro-

<sup>23</sup> Traducción ligeramente modificada.

<sup>24</sup> ZADOROJNYI 2020, GOLDHILL 2009.

<sup>25</sup> FERNÁNDEZ DELGADO (2005), por ejemplo, estudia el empleo de la fábula en Plutarco y lo relaciona con los *progymnasmata*. Para este ejercicio, Plutarco da la misma definición que

cedimiento ha dado sus frutos, consideramos conveniente hacer lo mismo para este opúsculo, ciñéndonos, por el momento, al ejercicio de la tesis<sup>26</sup>. Con ello no pretendemos valorar la capacidad retórica de Plutarco en base al manual de Elio Teón, sino señalar o clarificar el dominio que exhibe de los ejercicios retóricos, teniendo siempre en cuenta que Plutarco muestra en sus obras sus habilidades como autor literario y que, por esta razón, si bien opera con los mecanismos retóricos con los que se ha formado, su talento literario y el objetivo de la obra no se ven sometidos a las restricciones de los manuales.

Para valorar la medida en que Plutarco construye una tesis, es preciso fijarse primero en la definición que Elio Teón da a propósito de dicho ejercicio:

Θέσις ἐστὶν ἐπίσκεψις λογικὴ ἀμφισβήτησις ἐπιδεχομένη ἄνευ προσώπων ὠρισμένων καὶ πάσης περιστάσεως, οἷον εἰ γαμητέον, εἰ παιδοποιητέον, εἰ θεοὶ εἰσι. διαφέρει δὲ τοῦ τόπου, ὅτι ὁ μὲν ἐστὶν ὁμολογούμενου πράγματος αὔξησις, ἡ δὲ θέσις ἀμφισβητουμένου. [...] ἐν μὲν τῇ

θέσει τέλος ἐστὶ τὸ πείσαι (Theon, *Prog.* 120. 13-21).

Una tesis es un examen lógico que admite controversia, sin personajes determinados y sin ningún tipo de precisión circunstancial, por ejemplo: ‘si es conveniente casarse’, ‘si es conveniente tener hijos’ o ‘si existen los dioses’. Se diferencia del lugar común en que éste es una ampliificación de un hecho reconocido, mientras que la tesis lo es de un hecho sometido a controversia. [...] En la tesis la finalidad es persuadir.

A la luz de esta definición, cabe, pues, identificar la tesis que propone en este tratado. En el proemio, después de exponer afirmaciones y actitudes más o menos acordes a su parecer, explica, dirigiéndose a Clea, la destinataria de esta obra, que ha retomado por escrito lo que se quedó en el tintero cuando hablaron sobre el hecho de que es una única excelencia la del hombre y la de la mujer (τὰ ὑπόλοιπα τῶν λεγομένων εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀρετὴν προσανέγραψαι 243a). Parece, pues, que esta es la tesis defendida por Plutarco, tal como la introduce, aunque retomaremos esta

Elio Teón (FERNÁNDEZ DELGADO 2005: 78). También RAMÓN PALERM (2000) confronta Plutarco con Elio Teón para examinar el *De Herodoti malignitate*. Véanse también, CANNATÀ 2000, FERNÁNDEZ DELGADO 2005b y 2008, y HORSTER 2008. PORDOMINGO (2005) sitúa a Plutarco y su obra en el contexto de los *progymnasmata* y aporta abundante bibliografía acerca del acercamiento a la obra de Plutarco a través de estos ejercicios (véanse específicamente 128 y 129).

<sup>26</sup> El mismo método de confrontar los pasajes de Elio Teón acerca de la tesis con Plutarco, lo realiza VICENTE (2005) para *Aqua an ignis utilior*.

cuestión más adelante. Como se aprecia, pues, en estas líneas, la introducción de la tesis es sutil, por un lado, y está contextualizada, por el otro, puesto que justo antes hace referencia a la muerte de Leóntida y a la conversación que él mismo mantuvo con Clea.

Por otro lado, que la finalidad de esta obra es persuadir, del mismo modo que lo es la finalidad de la tesis según Elio Teón, es algo que Plutarco remarca en el proemio mismo cuando alude a la posibilidad de que en la persuasión haya también placer (τῷ πείθοντι καὶ τὸ τέρπον ἔνεστι 243a) y se refiere a Eurípides como testimonio de autoridad, puesto que él vinculó la credibilidad con el aprecio a la belleza (ἐκ τοῦ φιλοκάλου μάλιστα τῆς ψυχῆς ἀναδούμενος τὴν πίστιν). De esta forma, la yuxtaposición de uno y otros textos nos permite evidenciar que, a juzgar por el proemio, el *Mulierum virtutes* se amolda bastante a la definición de la tesis del autor de *progymnasmata*. Cabe, además, tener en cuenta que la tesis propuesta por Plutarco admitía tradicionalmente controversia. Como es bien sabido, ya en la Atenas clásica era una cuestión muy discutida si la ἀρετή podía o no enseñarse<sup>27</sup>, por un lado, y en la época de Plutarco, incluso antes, las capacidades de la mujer para recibir

educación y, por lo tanto, si la mujer debía recibir instrucción, eran motivo también de controversia.

Como explicamos, la tesis de Plutarco no se plantea justo al inicio del proemio, sino que la introduce después de referirse en primer lugar a Tucídides en los siguientes términos:

περὶ ἀρετῆς, ᾧ Κλέα, γυναικῶν  
οὐ τὴν αὐτὴν τῷ Θουκυδίδῃ γνώ-  
μην ἔχομεν (242e).

Acerca de la virtud, Clea, de las mujeres, no compartimos la sentencia de Tucídides<sup>28</sup>.

Nótese para este pasaje que Plutarco utiliza el término γνώμη para referirse a la idea acerca de la virtud femenina que Tucídides pone en boca de Pericles. Precisamente Elio Teón utiliza este mismo término cuando se refiere a los procedimientos que se pueden emplear para elaborar los proemios de las tesis:

Haremos los proemios de las tesis, o bien a partir de una sentencia (γνώμης) que confirme la tesis, o de un proverbio, *chria*, declaración útil o historia, o bien a partir de un encomio o vituperio del hecho (ἢ ἀπὸ παροιμίας ἢ χρείας ἢ ἀποφθέγματος χρησίμου ἢ ἱστορίας, ἢ ἀπὸ ἐγκωμίου ἢ ψόγου τοῦ πράγματος) sobre el que

<sup>27</sup> Acerca de esta cuestión especialmente en relación con los sofistas, véase BLANK 1985, COREY 2000 y TELL 2009.

<sup>28</sup> A partir de este apartado las traducciones del proemio son propias. La finalidad es reflejar al máximo posible la estructura de los pasajes y su sentido más exacto.

trata el examen (Theon, *Prog.* 122 1-5).

Plutarco inicia el proemio no con una sentencia que confirma su tesis, sino, al contrario, con la sentencia que se dispone a refutar y además la comenta en los siguientes términos:

ὁ μὲν γάρ, ἥς ἂν ἐλάχιστος ἦ παρὰ τοῖς ἐκτὸς ψόγου περὶ ἧ ἐπαίνου λόγος, ἀρίστην ἀποφαίνεται, καθάπερ τὸ σῶμα καὶ τοῦνομα τῆς ἀγαθῆς γυναικὸς οἰόμενος δεῖν κατάκλειστον εἶναι καὶ ἀνέξοδον (242e).

Porque él considera la mejor aquella acerca de la cual exista la más mínima palabra de reproche o de alabanza por parte de los de fuera, puesto que cree que el cuerpo y el nombre de la buena mujer deben permanecer encerrados y sin salir.

De hecho, en este tratado, el queronense no sólo pretende persuadir de que existe una única excelencia en el hombre y en la mujer, sino que, teniendo en cuenta los ejemplos e historias que relata, defiende y pretende persuadir del hecho que el nombre y la mujer misma no deben quedar encerrados en casa. Los relatos que presenta el autor pretenden demostrar que la mujer puede tener una presencia en el ámbito público de la ciudad e incidir de forma positiva, y establece claramente los momentos y las circunstancias en las que esto puede ser así.

Por otro lado, nuestro autor no sólo inicia el proemio con una sentencia, que

en su caso refuta, sino que incluye una gradación, mediante lo que podemos considerar un ἀποφθέγματος χρησίμου —tomando las palabras de Elio Teón—, cuando remite a la exhortación de Gorgias, más acertada según su parecer, en la que declara que no sea la apariencia (εἶδος) sino la fama (δόξα) lo que se dé a conocer de la mujer (242e). Y culmina el inicio del proemio con un encomio de la acción que llevan a cabo los romanos (ἀπὸ ἐγκωμίου ἢ ψόγου τοῦ πράγματος Theon, *Prog.* 122 1-5): alabar públicamente, tras la muerte, tanto a los hombres como a las mujeres.

La sutil maestría de Plutarco en el inicio del proemio debe ser destacada, más todavía, cuando la acompaña de una claridad y sencillez estilísticas. En efecto, la obra es una tesis acerca del hecho que la mujer (su nombre y ella misma) puede tener presencia pública y que debe ser elogiada por la reputación que conlleva la ἀρετή particular por la que sobresale. Refuta, pues, la idea expuesta por Tucídides mediante la referencia directa —aunque no literal.

Por otro lado, como se ha apuntado, dicha tesis se contextualiza en el marco de una conversación con motivo de la muerte de una mujer, Leóntida. No parece, por lo tanto, casual que las referencias que utiliza para introducir su tesis sean las palabras acerca de la mujer referidas en el célebre *Logos epitaphios* de Tucídides, en primer lugar, y la referencia a la costumbre romana del elogio fúnebre dirigido a hom-

bres y mujeres, en último. Y, todavía más, debemos contar a Plutarco entre aquellos a los que Elio Teón llama avezados (τις τῶν τελεωτέρων), puesto que, además, toma los testimonios de poetas, políticos y filósofos distinguidos (Theon, *Prog.* 122. 22-24). Ciertamente, en el proemio, aparte de citar a Tucídides, Gorgias y Eurípides, remite a personajes del ámbito de la épica (Aquiles y Áyax, entre otros), y de la política romana (Catón, por ejemplo)<sup>29</sup>. Incluso menciona a pintores de la época clásica (Apeles, Zeuxis y Nicómaco<sup>30</sup>).

De un modo sutil, Plutarco introduce referencias a las artes pictóricas, un procedimiento que Luciano y los autores de novela explotarán y sistematizarán. Y, de hecho, no parece que la mención a pintores sea una mera exhibición de erudición si tenemos en cuenta la relación que se establece entre literatura y artes plásticas en dicho pasaje. Para examinarlo detalladamente, reproducimos primero el pasaje de Plutarco. Sin embargo, dejamos para más adelante la cuestión del deleite:

Sea pues, si, al decir que el arte de pintar (ζωγραφίαν) hombres y el de pintar mujeres es el

mismo, presentamos esas pinturas de mujeres (τοιαύτας γραφὰς γυναικῶν) como las que legaron Apeles, Zeuxis o Nicómaco, ¿acaso alguien nos censurará en tanto en cuanto nos esforzamos más por agradar y deleitar el alma (τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ψυχαγωγεῖν) y no tanto por persuadir (τοῦ πείθειν)? (243a 9-b2).

La referencia a la pintura no se trata de una simple alusión erudita, sino que guarda relación con el resto de la obra. De la misma forma que otros autores, especialmente de la Segunda Sofística, establecen una relación de símil entre arte plástica y literatura mediante el ejercicio de la *ekphrasis* de obras de arte<sup>31</sup>, las distintas historias acerca de mujeres que se presentan en esta obra ofrecen al lector una galería no de cuerpos o apariencias (εἶδος, para retomar la palabra que Plutarco asigna a Gorgias) de mujeres, sino de ἀρεταί femeninas; o, para utilizar las palabras de Polístrato en *Imagines*, de lo que no se ve (τὰ ἄδηλα)<sup>32</sup>, su alma (ψυχή)<sup>33</sup>. De hecho, en esta obra de Luciano, se construye una relación entre palabra y escultura, por lo que se refiere a la descripción de la apariencia

<sup>29</sup> Plu., *Moralia* 243d.

<sup>30</sup> Plu., *Moralia* 243a.

<sup>31</sup> Existen numerosos estudios acerca de la relación entre arte pictórica y descripción literaria. Véase, para el caso de Luciano, DUBEL 1997 y 2014, GÓMEZ & JUFRESA 2007, JOUANNA 2001, MESTRE & GÓMEZ 2020 y ZEITLIN 2013.

<sup>32</sup> Lucianus *Im.* 12.

<sup>33</sup> Lucianus *Im.* 23

física, mientras que, para la descripción del alma, de aquello que no se ve, se establecen nexos con la pintura<sup>34</sup>. Y del mismo modo, Plutarco introduce de forma muy sutil un símil entre las pinturas de los reputados pintores mencionados y el escrito, compuesto de breves relatos, que él presenta<sup>35</sup>. Recordemos, en relación con esto, que las pinturas (γραφαί) mantienen una relación etimológica con el acto de escribir (γράφω), al que Plutarco se refiere en el prólogo (προσανέγραψά 243a), y que Luciano, por ejemplo, ahonda en esta relación etimológica mediante analogías entre una y otra artes.

Cabe, además, insistir en la relación que establece Polístrato en *Imagines* entre la parte de la mujer que no se ve y la pintura. Porque Plutarco, a lo largo del *Mulierum virtutes*, sigue al pie de la letra la declaración atribuida a Gorgias acerca de que no es la apariencia lo que debe transcender de la mujer, ya que, de entre todos los relatos que ofrece, una sola vez alude, sin ni siquiera hacer hincapié, a la apariencia de la mujer. Se trata de la referencia a la belleza de Areτάφιλα de Cirene en los siguientes términos: καλή δὲ τὴν ὄψιν οὖσα (255e). Así pues, las referencias al arte pictórico cobran una nueva dimensión si las relacionamos con el *Imagines* de Luciano, por un lado, y con el contenido

tanto del proemio como de los relatos que ejemplifican las ἀρεταί femeninas.

Si el proemio parece ajustarse al ejercicio de la tesis, puede dar la impresión de que no sucede lo mismo con el resto de la obra. Sin embargo, a nuestro parecer, las historias acerca de las ἀρεταί de las mujeres no son otra cosa que los lugares de argumentación contruidos mediante la yuxtaposición de lo que Elio Teón llama ιστορίαι. Para corroborarlo, será necesario examinar los términos que emplea el autor de ejercicios retóricos. Acerca de los lugares de argumentación, Elio Teón expone:

En primer lugar diremos que es posible que suceda (ὅτι δυνατόν γενέσθαι) lo que se juzga a través de la tesis; en segundo lugar, que está de acuerdo con la naturaleza y con las costumbres y usos comunes a todos los hombres (ὅτι κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὰ κοινὰ πάντων ἀνθρώπων ἔθη τε καὶ νόμιμα) [...]; en tercer lugar, que es fácil que suceda y, si no fuera fácil, que puede ser realizado, porque de ese modo, si no es fácil, es mucho más digno de alabanza (ὅτι πολὺ πλεον οὕτως ἐπαινετόν ἐστιν ἢ εἰ μὴ ῥάδιον ἦν) (Theon, *Prog.* 121, 24-34).

Sin duda alguna, todos los relatos demuestran que es posible que la mujer muestre la misma excelencia que el

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> TANGA (2020: 84) facilita los *loci paralleli* en la obra de Plutarco.

hombre, y, por ello, su nombre y su cuerpo no deben quedar encerrados; en segundo lugar, que la tesis de Plutarco está de acuerdo con la naturaleza y con las costumbres y usos comunes a todos los hombres, lo demuestra la gran variedad de territorios y pueblos que Plutarco trae a colación en estos relatos (celtas, gálatas, romanos, griegos, persas...); y, en tercer lugar, en la mayoría de relatos se subraya la dificultad de la situación en la que las mujeres destacan, cosa que, como afirma Teón, conlleva una alabanza mucho más digna para con estos personajes.

Pero es quizás en la parte en la que desarrolla los relatos acerca de las acciones meritorias de las mujeres donde Plutarco construye de forma más libre y sin constricciones su tesis, más si tenemos en cuenta las siguientes instrucciones acerca de cómo debe componerse:

En el caso de que haya historias acordes con lo que se expone (ἱστορίαι συνάδουσι τοῖς λεγόμενοις), ha de hacer también mención a ellas, no de un modo desordenado ni al azar (μὴ χύδην μηδ' ὥς ἔτυχεν), sino ofreciendo ejemplos (τὰ παραδείγματα) en una gradación amplificadora: en primer lugar, partiendo de los hechos realizados por un simple particular; luego, de los realiza-

dos por un arconte o rey; seguidamente, de los realizados por una ciudad y, en último lugar, de los ocurridos a algunas regiones o pueblos, procurando, con todo, que la composición no esté repleta de historias y poemas (μὴ μέντοι ὥστε ἀνάπλεων ἱστοριῶν καὶ ποιημάτων τὸν λόγον γενέσθαι) (Theon, *Prog.* 122, 25-31)<sup>36</sup>.

Por otro lado, cabe fijarse en que Plutarco sigue el orden inverso que Teón prescribe, ya que en primer lugar presenta las hazañas realizadas por una ciudad, región o pueblo, y termina por las realizadas por particulares. Y, además, al contrario de lo que aconseja el maestro de retórica, expone estas acciones tal como se le presenten a la mente:

Basten estos ejemplos de los miles llevados a cabo por mujeres de forma colectiva (κοινῇ πεπραγμένων); en cuanto a las excelencias mostradas por separado, tal como acudan, de forma diseminada, las escribiré (ὅπως ἂν ἐπὶ, σποράδην ἀναγράψομεν) (253e).

No es este el único pasaje en el que utiliza la estrategia retórica de explicitar que presenta los relatos sin un orden marcado. En *Quaestiones Convivales* 629d la fórmula es muy parecida: σποράδην δ' ἀναγράφεται καὶ οὐ διακεκριμένως ἀλλ' ὥς ἕκαστον εἰς μνήμην ἦλθεν<sup>37</sup>. Y,

<sup>36</sup> Traducción ligeramente modificada.

<sup>37</sup> Sobre la importancia de esta estrategia y sus consecuencias en la estructura de la obra en *Quaestiones Convivales*, así como para la comparación con este pasaje, véase MEEUSEN 2020.

en definitiva, su discurso está repleto de historias (ἀνάπλεων ιστοριῶν Theon, *Prog.* 122, 31). Porque, como afirma García Valdés:

En Plutarco los ejemplos de actuación de las mujeres sirven de ilustración a su tesis; tienen un valor estructural básico y son un elemento narrativo que se convierte en la prueba de su argumentación teórica<sup>38</sup>.

### 3. La ἀπόδειξις de Plutarco: retórica e historias

En este apartado nos fijaremos en los términos que Plutarco utiliza en el proemio para definir esta obra y en la forma en la que cita, entre otros autores, principalmente a Tucídides<sup>39</sup>. En el apartado anterior hemos explicitado cómo plantea Plutarco su tesis en respuesta a la γνώμη de Tucídides. Sin embargo, la referencia a la oración fúnebre no se limita a esto, sino que, al exponer que la virtud del hombre y de la mujer son una sola (243a), está a su vez refutando otra idea que aparece justo antes del pasaje al que se refiere explícitamente. Se trata de las palabras que introducen la γνώμη: “εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς [...] μνησθῆναι (Th. 2.45.2)”.

Lo relevante de la referencia a Tucídides no es sólo el pasaje que cita explícitamente, sino también sus ecos, que resuenan en el “εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν”. Porque Plutarco no siente la necesidad de referirse explícitamente a la frase que introduce la sentencia del historiador, dado que plausiblemente suponía que el lector ideal<sup>40</sup> bien debía de conocerlo y porque, como decimos, queda recogida, en el sentido contrario claro está, con la exposición de su tesis. El queronense, pues, no sólo refuta la referencia explícita de Tucídides sino también este “εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς”, que interpreta en el sentido siguiente: la ἀρετή femenina, en caso de existir, debe de ser algo distinto de la ἀρετή masculina.

Mucho se ha escrito sobre el conocimiento que Plutarco tenía del texto de Tucídides y la forma de citarlo, y parece que las cosas están muy claras al respecto, especialmente por lo que se refiere a las *Vidas*<sup>41</sup>. Sin embargo, creemos que las referencias al historiador en el *Mulierum Virtutes* en particular no han recibido tanta atención, a pesar de que en este opúsculo dicho historiador es clave no solo en cuanto a la refutación de la γνώμη se refiere, sino también por

<sup>38</sup> GARCÍA VALDÉS 2005: 312.

<sup>39</sup> Para un estudio en el que se sistematizan las distintas formas de intertextualidad por lo que se refiere a Plutarco, véase D’IPPOLITO 2000.

<sup>40</sup> Acerca del tipo de lector ideal que construye Plutarco a través de la intertextualidad y de lo que DUFF (2020: 131 y 146) llama alusión implícita véase también PELLING 2020: 13.

<sup>41</sup> PELLING 1992, ROMILLY 1988, STADTER 1973 y TITCHENER 1995.

la cuestión del objetivo de la obra y su composición. Ciertamente, este tratado nos permite esclarecer las relaciones entre Tucídides y Plutarco en cuanto a cuestiones sociales, de contexto histórico e, incluso, por lo que a la retórica se refiere. En cuanto al uso que Plutarco hace de Tucídides en los *Moralia*, Titchener<sup>42</sup> pretende demostrar que lo utiliza de una forma especial y diferenciada con respecto a las *Vidas*. Y expone que, en cuanto al *Logos epitaphios*, de las nueve referencias, ocho aparecen en los *Moralia* mientras que sólo una en las *Vidas*<sup>43</sup>. Por otro lado, Romilly<sup>44</sup> considera que el interés de Plutarco por Tucídides no concierne a las ideas. Sin embargo, en el *Mulierum Virtutes* precisamente lo que le interesa de Tucídides son las ideas expuestas en el *Logos epitaphios*, no sólo en cuanto a la ἀρετή femenina se refiere, sino también en aquellas partes en las que se reflexiona acerca de la finalidad de la obra, tal como demostraremos a continuación. Y es importante tener en cuenta para el análisis que proponemos acerca de la referencia a Tucídides la observación de Tanga<sup>45</sup> sobre el hecho

de que la reflexión político-ideológica de Tucídides aparece en el queronense mediada por los ejercicios retóricos que le otorgan una nueva función en un plano ético-individual.

Ya se ha señalado que la intertextualidad en Plutarco adopta todo tipo de formas y tiene muchos puntos de referencia<sup>46</sup>. Duff<sup>47</sup>, además, distingue dos tipos de intertextualidad: las alusiones explícitas, entendidas como aquellas en las que Plutarco nombra al autor o al texto al que hace referencia, y las alusiones implícitas, aquellas en las que la presencia de la métrica o de palabras arcaicas sugieren que está citando algún pasaje<sup>48</sup>. A pesar de que es evidente que Plutarco cita sumariamente –o de memoria– a Tucídides<sup>49</sup>, para esclarecer el modo en que Plutarco cita al historiador, lo mejor será seguir las indicaciones de Romilly<sup>50</sup> y comparar uno y otro texto palabra por palabra. Veamos, pues, el texto que nos ha transmitido la tradición manuscrita en cuanto a Tucídides y comparémoslo con el de Plutarco:

<sup>42</sup> TITCHENER 1995.

<sup>43</sup> TITCHENER 1995: 190.

<sup>44</sup> ROMILLY 1988.

<sup>45</sup> TANGA 2020: 74

<sup>46</sup> PELLING 2020.

<sup>47</sup> DUFF 2020.

<sup>48</sup> DUFF 2020: 129-130.

<sup>49</sup> BECK 2020, TANGA 2020: 75.

<sup>50</sup> ROMILLY 1988: 33.

τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ  
χείροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἢ δόξα  
καὶ ἥς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ  
ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ᾗ.

(Th. 2.45.2)

Debemos centrar primero nuestra atención en la segunda parte de la construcción del historiador, introducida por el relativo ἥς, que es a la que remite Plutarco. Precisamente el queronense introduce literalmente esta parte con los dos mismos términos que Tucídides (ἥς ἂν). Sin embargo, a continuación, recoge el sentido general de las palabras del historiador de un modo particular. Si en Tucídides aparece ἐλάχιστος formando parte de un sintagma preposicional (ἐπ' ἐλάχιστον), Plutarco mantiene su carácter adjetival y lo incorpora dentro de un sintagma nominal en el que el adjetivo y el sustantivo se encuentran separados (ἐλάχιστος ... λόγος). A continuación, aunque Plutarco utiliza la misma forma verbal que Tucídides (ᾗ) no la mantiene en la misma posición. Lo mismo sucede con παρὰ τοῖς ἐκτός, que recoge el sentido general del ἐν τοῖς ἄρσεσι, que aparece en una posición distinta y no reproduce el sentido exacto. Por lo que se refiere al sintagma ψόγου πέρι ἢ ἐπαίνου, recoge claramente la misma construcción que el sintagma tucidídeo ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου, aunque Plutarco sitúa ψόγου como primer sustantivo y evita ἀρετῆς, que es modificado precisamente por el antónimo típico de todo discurso retórico (ἐπαίνου). El sentido de ἀρετῆς queda recogido mediante el adjetivo

ὁ μὲν γάρ, ἥς ἂν ἐλάχιστος ἢ παρὰ  
τοῖς ἐκτός ψόγου πέρι ἢ ἐπαίνου λόγος,  
ἀρίστην ἀποφαίνεται...

(Plu., *Moralia* 242e)

predicativo ἀρίστην, el mismo adjetivo que utiliza para calificar a Leóntida cuando se refiere a la conversación que mantuvo con Clea con motivo de su muerte (242f). No reproduce Plutarco aquí ni κλέος ni δόξα, términos claves tanto en el contexto político, social e histórico de Tucídides como para el opúsculo que presenta Plutarco, en la medida en que el *Mulierum virtutes* contribuye al κλέος y la δόξα de las mujeres que mostraron su ἀρετή. Cabe fijarse, sin embargo, en la construcción que explica las palabras recogidas del historiador:

καθάπερ τὸ σῶμα καὶ τοῦνομα  
τῆς ἀγαθῆς γυναικὸς οἰόμενος  
δεῖν κατάκλειστον εἶναι καὶ  
ἀνέξοδον (242e).

Porque cree que el cuerpo y el nombre de la buena mujer debe quedar encerrado y sin salir.

El sintagma τὸ σῶμα καὶ τοῦνομα parafrasea el sentido de los términos κλέος y δόξα, teniendo en cuenta que la δόξα y el κλέος son el resultado de hacer pública la ἀρετή que uno manifiesta con sus actos o comportamiento.

Como decimos, al citar Tucídides, no aparece el término δόξα que, en cambio, sí aparece, justo a continuación, al referirse a la exhortación de Gorgias: “μὴ τὸ εἶδος ἀλλὰ τὴν δόξαν εἶναι πολλοῖς γνώριμον

τῆς γυναικός (242e)”. Por desgracia, no conservamos esta referencia a Gorgias en ningún otro lugar, de tal forma que este pasaje se incluye como un fragmento (82 b22 DK) y se relaciona con el tema del *Encomio a Helena*<sup>51</sup>. Sin embargo, conservamos un fragmento de Gorgias en el que se encuentra una idea parecida:

Ornato para la ciudad es la hombría; para el cuerpo, la belleza; para el alma, la sabiduría; para el discurso, la verdad. Los contrarios de estos son afeamientos. Y conviene honrar con alabanza lo que es digno de alabanza, ya sea hombre o mujer, palabra o acción, ciudad y hechos (82 b11.1 DK)<sup>52</sup>.

De hecho, como podemos observar, la explicación que Plutarco da para el texto de Tucídides (καθάπερ τὸ σῶμα καὶ τοῦνομα τῆς ἀγαθῆς γυναικὸς οἰόμενος δεῖν κατάκλειστον εἶναι καὶ ἀνέξοδον 242e), está en estrecha relación con la referencia a Gorgias. Por un lado, τὸ σῶμα καὶ τοῦνομα, referidos al parecer de Tucídides, están anticipando el τὸ εἶδος ἀλλὰ τὴν δόξαν de la referencia a Gorgias. Por el otro, el τὴν δόξαν de la referencia al sofista, está remitiendo, a su vez, al ἡ δόξα del texto de Tucídides.

Como se puede observar, pues, esta red de referencias a Tucídides y Gorgias es un

ejercicio bastante complejo en el que el contenido y la idea de fondo recogen o anticipan las ideas que aparecerán a continuación o que ya han aparecido. Pero, aunque es en este pasaje donde se menciona a Tucídides explícitamente, no es el único punto del prólogo en el que se hace referencia a él. Veamos cómo presenta Plutarco su obra a Clea:

... τὸ ἱστορικὸν ἀποδεικτικὸν ἔχοντα καὶ πρὸς ἡδονὴν μὲν ἀκοῆς οὐ συντεταγμένον<sup>53</sup> εἰ δὲ τῷ πείθοντι καὶ τὸ τέρπον ἔνεστι φύσει τοῦ παραδείγματος, οὐ φεύγει χάριν ἀποδείξεως συνεργὸν ὁ λόγος οὐδ’ αἰσχύνεται ταῖς Μούσαις τὰς Χάριτας συγκαταμινγνὺς καλλίσταν συζυγίαν, ὥς Εὐριπίδης φησὶν (243a).

Una demostración histórica y que no está organizada para el placer de escucharla; si, de todas formas, por la naturaleza del ejemplo el placer también reside en lo que convence, el discurso no rehúye la gracia, cómplice de la demostración ni se avergüenza de mezclar las Gracias con las Musas, la más bella unión, según dice Eurípides.

Topamos aquí con términos complejos que requieren un examen, puesto que son fundamentales: ἱστορικὸν, ἀποδεικτικὸν y ἀποδείξεως, por un lado;

<sup>51</sup> PRADEAU 2009: 487 nota 65.

<sup>52</sup> Traducción propia.

<sup>53</sup> La edición de TANGA (2020) prefiere la lectura συντεταγμένην. Sin embargo, en este pasaje seguimos la edición de NACHSTÄDT et al. (1971) que entiende συντεταγμένον coordinado con ἔχοντα.

πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς y τὸ τέρπον, por otro. Sin embargo, nos fijaremos primero en las referencias textuales. La única referencia explícita aquí es a Eurípides que, si bien parece que es citado sólo por la referencia a la χάρις, el texto del trágico conservado por la tradición manuscrita nos revela que la cita, que precisamente modifica un término clave, también recoge la idea del πρὸς ἡδονὴν, puesto que reza así: τὰς Χάριτας / Μούσαις συγκαταμειγνύς ἀδύσταν συζυγίαν (E. HF 673-675)<sup>54</sup>. Así pues, aunque Plutarco modifica el ἀδύσταν por el καλλίσταν, no cabe duda de que el sentido del placer asociado a la χάρις que opera en estos versos de Eurípides resuena, aunque modificado, con el término de la misma raíz: ἡδονή, en el sintagma πρὸς ἡδονὴν μὲν ἀκοῆς.

Aparte de esta referencia explícita, podrían relacionarse los tres primeros términos citados en el párrafo anterior con la ἱστορίας ἀπόδεξις del proemio de Heródoto<sup>55</sup>, ya que Plutarco presenta su obra como τὸ ἱστορικὸν ἀποδεικ-

τικὸν ἔχοντα, y a afirma “οὐ φεύγει χάριν ἀποδείξεως συνεργὸν ὁ λόγος”. Como sabemos, el ἱστορίας ἀπόδεξις es un concepto clave en Heródoto y puede suponerse que, tras las palabras de Plutarco, resuena el eco de Heródoto, historiador que el queronense conocía bien<sup>56</sup>. Por otro lado, en el πρὸς ἡδονὴν μὲν ἀκοῆς οὐ συντεταγμένον parecen resonar los ecos de Tucídides en la célebre sentencia “ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον (Th. 1.22.4)”<sup>57</sup>, considerada tradicionalmente como contrapunto precisamente a Heródoto<sup>58</sup>. Pero las referencias a la τέρπις de las composiciones no están restringidas a este único pasaje, sino que, como destaca Flory<sup>59</sup>, precisamente en el *Logos epitaphios*, Pericles hace referencia a ello (καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπει μὲν τὸ αὐτίκα τέρπει Th. 2.41.4). No resulta, pues, descabellado pensar que, dado que Plutarco conoce bien a Tucídides, la reflexión acerca del elemento placentero en los relatos o discursos mantenga

<sup>54</sup> TANGA 2011 y 2020: 13 n. 27 y 83.

<sup>55</sup> Plutarco cita este mismo pasaje en el *De exilio* 640F. Para este pasaje, véase HERSHBELL (1997: 229).

<sup>56</sup> Acerca del *De Herodoti malignitate* y la forma en que Plutarco lee e interpreta Heródoto desde unas nociones retóricas y de crítica literaria, véase KIRKLAND 2019; véase también HERSHBELL 1993, INGENKAMP 2016, MARINCOLA 1994 y 2015, PELLING 2007.

<sup>57</sup> Sobre este término en Plu., *Thes.* 1.4–5, véase CHYSANTHOU 2017: 140-144.

<sup>58</sup> Esta interpretación aparece ya en los escolios a Tucídides. *Schol. Th.* 1.22.4: ABFc2 τὸ μὴ μυθῶδες: πάλιν πρὸς Ἡρόδοτον. Para un examen de este pasaje, que incluye un resumen del estado de la cuestión, véase FLORY 1990.

<sup>59</sup> FLORY 1990: 198.

cierta relación con este pasaje, ya que, como hemos explicado al principio, el proemio del opúsculo se sitúa alrededor precisamente de este discurso puesto en boca de Pericles.

Pero esta complicada red de referencias no queda limitada a estas líneas, sino que, un poco más adelante, vuelve a aparecer:

¿Acaso podrá alguien censurar con razón la demostración (τὴν ἀπόδειξιν) porque conduce al oyente a la credibilidad haciéndole gozar y complaciéndolo (χαίροντα καὶ τερπόμενον ἐπάγει τῇ πίστει τὸν ἀκροατὴν)? (243b).

Detengámonos, por el momento, en las referencias al carácter placentero (ἡδονήν, τὸ τέρπον, τερπόμενον) del relato o discurso, ya que no es esta la única obra de Plutarco en la que aparecen reflexiones sobre este elemento<sup>60</sup>. Lather analiza aquellos pasajes en los que Plutarco vincula el placer con la poesía y concluye que para el queronense “the correct and moderate enjoyment of poetry is one in which the young man reaches within it for useful and beneficial”<sup>61</sup>. Cannatà<sup>62</sup> en su artículo recoge y analiza distintas referencias de Plutarco en los escritos

considerados pedagógicos acerca de este elemento en relación directa con el estilo. Si bien en los distintos pasajes que Cannatà analiza el queronense advierte de los peligros de que quien escuche se fije tan sólo en el estilo y en la parte placentera, nos interesa aquí fijarnos en aquellos pasajes, que quedan también recogidos en este artículo, en los que estos elementos no son mal considerados o desdenados, como, por ejemplo, el siguiente:

Pues, si a los que hablan les conviene no descuidarse, en absoluto, de que su expresión contenga placer y persuasión (ἡδονὴν ἐχούσης καὶ πιθανότητα λέξεως), el joven debe preocuparse de eso lo menos posible, al menos al principio (Plu., *Moralia* 42c)<sup>63</sup>.

O este otro:

En cambio, cuando una historia o una narración (ἱστορία καὶ διήγησις) no contienen nada pernicioso o doloroso y a espléndidas y grandes empresas añaden un discurso cargado de fuerza y encanto (λόγον ἔχοντα δύναμιν καὶ χάριν), como las *Historias griegas* de Heródoto o las *Historias persas* de Jenofonte (...) entonces el deleite (τὸ εὐφραῖνον) es no sólo grande

<sup>60</sup> Sobre las reflexiones de Plutarco acerca del elemento placentero en la poesía véase LATHER 2017 (esp. 323-334) y CANNATÀ 2000.

<sup>61</sup> LATHER 2017: 327.

<sup>62</sup> CANNATÀ 2000: 91-94.

<sup>63</sup> Traducción de GARCÍA LÓPEZ & MORALES OTAL 1992<sup>2</sup>.

y abundante, sino también puro y sin sombra de arrepentimiento (Plu., *Moralia* 1093b)<sup>64</sup>.

Acerca de este pasaje, Hershbell<sup>65</sup> afirma que Plutarco sugiere aquí que el placer que la ficción y la poesía alcanzan proceden de su parecido con la historia en cuanto a la verdad se refiere. Para Plutarco, que el estilo tenga gracia y sea placentero no es algo censurable. Sin embargo, tanto en el pasaje del *Mulierum Virtutes* como en los otros dos, se trata de algo secundario, de algo que no constituye el fin del relato o de la historia, del λόγος, en definitiva, que se compone.

Si consideramos el pasaje 243a y el 243b como una unidad de sentido, nos encontramos, otra vez, que Plutarco establece una red de referencias complejas con un marco constante: el elogio fúnebre de Pericles. El queronense presenta una obra que pretende ser una demostración de una tesis, en la que, si bien el placer tiene su espacio, tiene como objetivo persuadir y ser fiable. Su idea, al contrario que la de Tucídides, es que el placer en una obra no invalida su fiabilidad o su credibilidad.

Ahora bien, hemos explicado que, en el ἀποδεικτικόν, la ἀποδείξεως (243a) y ἀπόδειξιν (243b) resuena Heródoto. Sin embargo, también Tucídides emplea es-

te término con el mismo significado, al introducir, ciertamente, una demostración, la forma en la que el poder de los atenienses se estableció durante el periodo que comprende el fin de las guerras médicas y el inicio de la guerra del Peloponeso (ἄμα δὲ καὶ τῆς ἀρχῆς ἀπόδειξιν ἔχει τῶν Ἀθηναίων ἐν οἷῳ τρόπῳ κατέστη Th. 1.97.2). Tucídides, pues, define con este término el relato de este periodo que acabamos de mencionar. Plutarco emplea este término no sólo en esta obra, sino también en otras. Hemos seleccionado dos pasajes que parecen significativos para comprender el ejercicio plantea. En la *Vida de Demóstenes*, este término sirve para definir el ejercicio que realiza el orador para refutar a Lámaco y confirmar su propia tesis:

Y cuando Lámaco de Esmirna leyó en Olimpia el *Elogio de los reyes Filipo y Alejandro* que había escrito, en el que llenaba de improperios a los tebanos y olintios, ¿cómo es que Demóstenes se levantó después e hizo el relato, aportando pruebas históricas (παρاناστάς καὶ διεξελθὼν μεθ' ἱστορίας καὶ ἀποδείξεως), de todos los beneficios proporcionados a Grecia por los tebanos y los calcidios, y por el contrario, de todos los males que le ocasionaron los aduladores de Macedonia? (Plu., *Dem.* 9.1)<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Traducción de MARTOS 2004.

<sup>65</sup> HERSHBELL 1997: 230.

<sup>66</sup> Traducción de ALCALDE MARTÍN & GONZÁLEZ GONZÁLEZ 2010.

Como vemos, en todos estos casos el término define aquellas palabras o discursos que se aportan como pruebas para demostrar alguna tesis. En el caso de Tucídides, pretende demostrar precisamente que Atenas cobró, durante este periodo, un gran poder, y que fue precisamente eso lo que motivó la guerra. En el caso de la *Vida de Demóstenes*, el término, coordinado a ἱστορίας, define el relato que demuestra que los tebanos y los calcídeos actuaron en beneficio de la Hélade. Y las historias del *Mulierum Virtutes* son un conjunto de relatos (ἱστορικών) que demuestra (ἀποδεικτικόν) que la ἀρετή es una misma para hombres y mujeres, y que las mujeres merecen recibir honor y gloria. Además, la demostración se hace a través de ἱστορίαι.

Por otro lado, tanto en el caso de la *Vida de Demóstenes* como en el opúsculo que nos ocupa, subyace una controversia. En el primero, el discurso de Demóstenes se contrapone a las afirmaciones de Lámaco. En el segundo, las afirmaciones de Tucídides acerca de la ἀρετή de la mujer son refutadas. La idea de la controversia aparece también, como se ha visto, en la definición que Elio Teón hace de la tesis (Theon, *Prog.* 120. 13: θέσις ἐστὶν ἐπίσκεψις λογικὴ ἀμφισβήτησιν), pero conviene hacer mención de Sexto Empírico, cuando afirma que la ἀπόδειξις es un discurso (ἡ γὰρ ἀπόδειξις λόγος

ἐστὶν S.E., *M.* 8. 77), algo que concuerda perfectamente con la forma en la que Plutarco presenta el opúsculo que nos concierne. Y, cuando explica:

En segundo lugar, la demostración forma parte igualmente de las cosas discutibles (τῶν ἀμφισβητησίμων) y, al ser objeto de controversia, tiene necesidad también de algo que le otorgue credibilidad (τὴν πίστιν) (S.E., *M.* 8.180)<sup>67</sup>.

La importancia de la relación de la demostración con la credibilidad, como vemos, no es exclusiva de Plutarco, sino que lo es también para Sexto Empírico. Por lo tanto, el opúsculo de Plutarco es una demostración de las tesis expuestas en el proemio.

Si la ἀπόδειξις es un ejercicio que con Heródoto queda vinculado a la prosa historiográfica, aunque, como vemos por los pasajes de Plutarco, queda asociado también al ámbito de la oratoria y, por lo tanto, de la retórica, el término ἱστορία y los relacionados con la misma raíz del sustantivo mantienen también, como veremos a continuación, relación con estos dos ámbitos.

La relación de Plutarco con la historiografía y las relaciones que el autor establece entre biografía e historiografía han sido objeto de mucha literatura<sup>68</sup>. No es nuestra intención re-

<sup>67</sup> Traducción de MARTOS 2012.

<sup>68</sup> CHRYSANTHOU 2017: notas 1 y 2.

visar esta cuestión ni intentar analizar estas cuestiones desde el concepto actual de historiografía, sino que nos interesa comparar el contexto en el que los términos ἱστορία, ἱστορικός y ἱστορεῖν aparecen en prólogo del *Mulierum Virtutes* con los contextos en que estos términos aparecen en los manuales de ejercicios retóricos.

Como sabemos, la historia —o la historiografía— no formaba parte del currículum de la enseñanza retórica<sup>69</sup>; sin embargo, los autores de *progymnasmata* proponen como ejemplos para la mayoría de los ejercicios pasajes de historiadores. Por lo tanto, el acceso a historiadores y a pasajes concretos de éstos tenía una fuerte impronta retórica; es decir, el acceso a textos historiográficos estaba mediatizado por la retórica. Aquello que nosotros llamamos historiografía jugaba un papel central en esta formación. Así lo demuestra Gibson<sup>70</sup> en un artículo en el que recoge y explica pasajes de los ejercicios retóricos, principalmente de Elio Teón, pero también de Aftonio y de Hermógenes, en los que se citan como ejemplos pasajes de historiadores. Por su parte, Hershbell<sup>71</sup> analiza, mediante pasajes de Plutarco, tanto de las *Vidas* como de los *Moralia*, el concepto que el autor tiene acerca de la historiografía.

Y concluye:

In brief, by Plutarch's time, the meaning of ἱστορία was fairly broad. It referred not only to inquiry and research, but also to literature concerned with battles and great deeds. It might involve surveys of opinions, or a detailed investigation of human and natural phenomena. ἱστορία also meant a story, and stories were very much a part of historical writings<sup>72</sup>.

Estas conclusiones son válidas, en términos generales, también para nuestro proemio. Por eso, creemos conveniente revisar estos términos para delimitar bien el sentido. Ya Press<sup>73</sup> llevó a cabo un estudio diacrónico de los términos ἱστορία, ἱστορικός y ἱστορεῖν en la cultura griega, e indicó algunos cambios en el sentido de los conceptos, al tiempo que estableció bien las diferencias de concepción entre las culturas griegas y latinas, y la actualidad. Por nuestra parte, nos centraremos en los pasajes del proemio de *Mulierum Virtutes* en los que aparecen términos que contienen la raíz de ἱστορία y, de entre los numerosos pasajes en los que Elio Teón utiliza esta misma raíz, escogeremos aquellos que nos permitan establecer relaciones significativas.

<sup>69</sup> GIBSON 2004: 108-109.

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> HERSHBELL 1997.

<sup>72</sup> HERSHBELL 1997: 231.

<sup>73</sup> PRESS 1977.

En el proemio aparece por primera vez en 243a el adjetivo que contiene dicha raíz, un pasaje ya comentado por lo que se refiere al placer. Se trata de la construcción τὸ ἱστορικὸν ἀποδεικτικὸν ἔχοντα. Este adjetivo define aquí el discurso, el relato escrito, que Plutarco presenta, de igual forma que la ἱστορίας ἀπόδειξις define el relato que Heródoto presenta. Más adelante, ya justo al final del proemio Plutarco concentra términos de esta misma raíz:

τὰ μὲν οὖν ἄγαν περιβόητα καὶ ὅσον οἶμαί σε βεβαίους βιβλί-  
οις<sup>74</sup> ἐντυχοῦσαν ἱστορίαν ἔχειν  
καὶ γνῶσιν ἤδη, παρήσω· πλὴν  
εἰ μὴ τίνα τοὺς τὰ κοινὰ καὶ δε-  
δημευμένα πρὸ ἡμῶν ἱστορή-  
σαντας ἀκοῆς ἄξια διαπέφυγεν.  
ἐπεὶ δὲ πολλὰ καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ  
γυναιξιν ἄξια λόγου πέπρακται,  
βραχέα τῶν κοινῶν οὐ χεῖρόν ἐσ-  
τι προῖστορησαι (243e).

Dejaré de lado lo muy repetido y todo aquello de cuanto creo que tú, seguramente, cuentas con una historia que se encuentra en libros fiables y la conoces, exceptuando algunas cosas dignas de ser oídas que hayan podido escapar a quienes han relatado antes que nosotros historias públicas y notorias. Y, dado que muchas cosas dignas de relato han sido realizadas por mujeres ya sea en

común ya en particular, no vendrá mal referir antes brevemente las realizadas en común.

En primer lugar, encontramos el sintagma ἱστορίαν que, siguiendo la edición de Tanga, está complementado por el participio ἄλλοις βεβαίοις βιβλίοις ἐντυχοῦσαν. A continuación, encontramos dos formas verbales, el participio sustantivado τοὺς τὰ κοινὰ καὶ δεδημευμένα πρὸ ἡμῶν ἱστορήσαντας y el infinitivo προῖστορησαι. En todos estos casos, la raíz ἱστορ- está conectada con la esfera del relato y no parece que este relato esté acotado al ámbito de lo que nosotros reconocemos como historiografía. De todas formas, nos interesa destacar aquí la complejidad del término y su capacidad para designar tipos de relatos de una forma mucho menos restrictiva que nuestro concepto de historiografía.

Por lo que se refiere al autor de ejercicios retóricos de Elio Teón, cuando el adjetivo aparece, va referido, en la mayoría de los casos, al tipo de autor literario<sup>75</sup>, o define el tipo de relato<sup>76</sup>. Nos interesan especialmente tres pasajes. En el primero, el adjetivo está coordinado con ποιηταῖς y funciona como un sustantivo. Y se entiende, por lo tanto, que los ἱστορικοῖς son un tipo de autores distintos de los poetas, quizás en una distinción entre poetas y prosistas.

<sup>74</sup> Seguimos la edición de TANGA (2020) y no la de NACHSTÄDT at al. (1971).

<sup>75</sup> Theon, *Prog.* 62.22, 60.21, 67.19, 95.5.

<sup>76</sup> *Idem* 65.21.

Hay pruebas de ello tanto en poetas como en historiadores (παρὰ ποιηταῖς καὶ ἱστορικοῖς), y en general es evidente que todos los antiguos han utilizado la paráfrasis, transformando (μεταπλάσσοντες) no sólo sus propias expresiones, sino también los unos las de los otros (Theon, *Prog.* 62. 21-24).

En el siguiente pasaje, el adjetivo está referido a διήγησις y en coordinación con el adjetivo μυθικός. Nótese también que el sintagma en genitivo plural está coordinado con τῶν Αἰσωπέων λόγων.

Antes que éstos [los ejercicios de controversias] está la refutación de las *chrías*; luego la de las fábulas esópicas y la de las narraciones históricas y míticas (τῶν Αἰσωπέων λόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ μυθικῶν διηγήσεων) (Theon, *Prog.* 65.17-22).

Parece, pues, que se establece una distinción entre relatos esópicos, por un lado, y narraciones históricas y míticas, por otro. De esta forma la ἱστορικὴ διήγησις es algo claramente distinto al λόγος Αἰσώπειος y, diferente, aunque en un orden distinto, a la μυθικὴ διήγησις. Cabe recordar que, cuando Elio Teón desarrolla el ejercicio del μῦθος, especifica lo que sigue:

Es preciso saber que el examen de ahora no versa sobre todo tipo de fábulas (μύθου), sino sobre esas a las que después de su exposición les añadimos el dicho gnómico (τὸν λόγον), del que la

fábula es un símbolo. [...] Reciben el nombre de esiópicas y libias... (Theon, *Prog.* 72.28-73.3).

Por lo tanto, deberíamos pensar que la μυθικὴ διήγησις de 65. 17-22 es algo distinto del ejercicio del μῦθος desarrollado en 72-78. Sin embargo, así como Elio Teón establece una distinción entre ποιηταί y ἱστορικοί, no restringe a los poetas la facultad de componer una μυθικὴν διήγησιν:

Esos mismos lugares son apropiados también para las narraciones míticas (πρὸς τὰς μυθικὰς διηγήσεις), las contadas tanto por poetas como por historiadores (ὕπὸ τῶν ποιητῶν καὶ τὰς ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν λεγομένας) sobre dioses y héroes e, incluso, sobre los que han sufrido cambios en su naturaleza, como las que algunos cuentan (ἱστοροῦσι) sobre Pégaso, Erictonio, Quimera, Hipocentaruos y seres semejantes (Theon, *Prog.* 95. 3-8).

Notemos, además, que el verbo para referirse al ejercicio de contar μυθικὰς διηγήσεις es ἱστοροῦσι, el mismo verbo que utiliza Plutarco en el proemio para referirse a la acción que llevan a cabo los que han relatado antes que él historias públicas y notorias, y él mismo en este opúsculo (243e). Nótese además el complemento del verbo del pasaje de Elio Teón, relatos acerca de personajes míticos a los que les suceden cosas extraordinarias. Este tipo de relatos, que nosotros asociamos con el ámbito de lo mítico, es

definido también con el sustantivo ἱστορία, complementado, además, por el participio πεπιστευμένην:

La novedad es lo que está al margen de la historia tenida como cierta (πεπιστευμένην ἱστορίαν), o lo que se dice al margen de las opiniones comunes, como si alguien dijera que los hombres no han sido modelados por Prometeo, sino por algún otro de los dioses (Theon, *Prog.* 77. 14-16).

La πεπιστευμένην ἱστορίαν, es decir, la historia aceptada o a la que se da crédito, es nada más y nada menos que el mito de Prometeo como modelador de los hombres. Se trata, pues, de un relato aceptado como válido por la mayoría más que una historia que responde a la realidad de unos hechos. Por lo tanto, podemos relacionar este πεπιστευμένην con el complemento de ἱστορήσαντας en el proemio del *Mulierum Virtutes*, τὰ κοινὰ καὶ δεδημευμένα, “los relatos compartidos y populares”, literalmente, en el sentido que forman parte del conocimiento común del pueblo, algo así como lo que nosotros llamamos perteneciente al imaginario colectivo. Esta definición que damos aquí de πεπιστευμένην ἱστορίαν está en consonancia con el significado que Gibson<sup>77</sup> atribuye al término ἱστορία como relatos populares de personas

o sucesos históricos o casi históricos. Press<sup>78</sup> explica que los cambios en las condiciones políticas y la creciente influencia de la retórica produjeron una relajación, en esta época, de los límites conceptuales de estos términos. De esta forma, tanto en la cultura griega como en la romana, dioses y mortales fueron aceptados como temas de historia, y este concepto designaba la información sobre sucesos pasados. Sin embargo, en los relatos que Plutarco presenta en este opúsculo no aparece ningún suceso en el que los dioses o seres monstruosos intervengan. Sí que podemos encontrar, en cambio, relatos que se sitúan en un pasado remoto, muy cercano al tiempo mítico, por ejemplo, en el relato de las mujeres troyanas, que inaugura la parte dedicada a las hazañas realizadas en común (243e – 244a), entre otros.

En otro pasaje de Elio Teón, la ἱστορία se presenta como uno de los cuatro tipos de relatos y la define como un σύστημα διηγήσεως:

Pues quien ha expuesto (ἀπαγγέλλας) de manera hermosa y rica en recursos una narración y una fábula (διήγησιν καὶ μῦθον), también compondrá (συνθήσει) de manera hermosa una historia (ἱστορίαν) y el llamado propiamente “relato” (διήγημα) en las hipótesis —pues una historia no es otra cosa que una composición

<sup>77</sup> GIBSON 2004: 116 y 116 nota 53.

<sup>78</sup> PRESS 1977: 285.

narrativa<sup>79</sup> (οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ἐστὶν ἱστορία ἢ σύστημα διηγήσεως) (Theon, *Prog.* 60. 2-6).

Aquí se mencionan cuatro tipos de relatos: διήγησις, μῦθος, ἱστορία y διήγημα, aunque, a juzgar por la definición de ἱστορία, podemos pensar que este relato se aproxima o es algo parecido a la διήγησις. Además, la esfera de sentido que abraza el término parece amplia y difícil de acotar, lo mismo que sucede en otro pasaje, traído a colación al referirnos al ejercicio de la tesis, en el que Elio Teón expone que las historias pueden emplearse para demostrar una tesis<sup>80</sup>:

Además, en el caso de que haya historias (τινὲς ἱστορίαι) acordes con lo que se expone, ha de hacer también uso de ellas, no de un modo desordenado ni al azar (Theon, *Prog.* 122. 25-26).

Otro pasaje nos da pistas acerca del tipo de relato que se considera como ἱστορία:

Cuando uno expone una narración (διήγησιν δὲ λέγων), debe fijar su atención en el tema central del conjunto de la materia

que se propuso, dando cabida en la narración (ἐν τῇ διηγήσει) sólo los elementos que contribuyen a ello; por ejemplo, en el caso de Cílón, si uno escribe una historia sobre él (εἰ μὲν τις ἱστορίαν περὶ αὐτοῦ συγγράφει), conviene decir cuáles fueron sus antepasados, quiénes su padre y su madre, así como otros muchos datos [...] mientras que, si uno cuenta un relato (διήγημα) sobre él, no es conveniente que diga con exactitud ninguno de tales hechos (Theon, *Prog.* 83. 26 - 84. 3).

Aquí parece que el término διήγησις se puede concretar o bien en una ἱστορία, que es un relato que incluye abundante información acerca tanto de los orígenes del personaje como de hechos destacables a lo largo de su vida, o bien en un διήγημα, un relato más conciso sobre algún episodio en concreto acerca del personaje<sup>81</sup>. Gibson<sup>82</sup> considera el relato acerca de Cílón “as a model expositions of factual narratives”. Podemos poner en relación este pasaje con el término βίος que Plutarco utiliza en el prólogo de las *Vidas de Alejandro y César* 1.2-3<sup>83</sup>, que, según Duff<sup>84</sup> constituye, junto

<sup>79</sup> GIBSON (2004: 106) traduce σύστημα διηγήσεως como “a combination of narratives”.

<sup>80</sup> Véase apartado 2.

<sup>81</sup> Acerca de la distinción entre διήγησις (obra narrativa) y διήγημα (relato único), y su relación con la controversia, por un lado, y los hechos acaecidos, véase BERARDI 2018: 80 y 81.

<sup>82</sup> GIBSON 2004: 109.

<sup>83</sup> HERSHBELL 1997: 225-226, y 228 nota 12.

<sup>84</sup> DUFF 2014: 339-340.

con el de *Nicias y Craso*, una de las dos grandes excepciones en cuanto a la estructura de los prólogos se refiere. Para Chrysanthou, esta excepción en la estructura lo aproxima a lo que él llama *historical prologues*<sup>85</sup>. Pero lo cierto es que el termino βίους aparece también en el proemio que nos ocupa:

Y no se puede comprender la similitud y la diferencia entre la excelencia femenina y la masculina de ninguna otra forma que poniendo vidas al lado de vidas y acciones al lado de acciones (ἢ βίους βίοις καὶ πράξεσι πράξεις), como hazañas de una gran arte (243b-c).

Pero en este opúsculo, más que relatar vidas, Plutarco relata hazañas (πράξεις) que demuestran la excelencia de las mujeres. Finalmente, el término ιστορία, especialmente cuando aparece en plural, define aquellas obras que nosotros catalogamos como historiográficas:

Es posible también comparar historias y discursos enteros (ιστορίας καὶ ὅλους λόγους) entre sí, examinando lo que ha sido mejor elaborado, como los de Demóstenes con los de Hiperides, y las *Historias helénicas* de Teopompo (τὰς Ἑλληνικὰς ιστορίας) con las de Jenofonte. [...] [En lo que respecta a la réplica] podrías encontrarla también en las *Historias* de Tu-

cídides... (ἐν ιστορίαις παρὰ Θουκυδίδη) (Theon, *Prog.* 70. 3-11).

Teniendo en cuenta todos estos pasajes, podemos concluir lo siguiente: Plutarco utiliza el verbo en el mismo sentido que Elio Teón (95. 3-8), es decir, en el sentido de relatar una διήγησις y de exponer relatos aceptados y conocidos por la comunidad (πεπιστευμένην ιστορίαν). Por otro lado, algunos de los relatos del opúsculo de Plutarco se sitúan en tiempos míticos (I y IX, por ejemplo), pero especialmente en tiempos históricos; por lo tanto, son τῶν ἱστορικῶν καὶ μυθικῶν διηγήσεων (Theon, *Prog.* 65.17-22) como las ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν λεγόμενας (95 3-8), aunque con restricciones acerca del tipo de personajes. Sin embargo, no son ιστορίαι del tipo descrito para Cilón, sino más bien διηγήματα (83.26 -84. 3), ya que son relatos muy concisos que se ciñen, tal como explica Teón, al tema central del conjunto de la materia que se propuso (83.26-84.3). Y no sólo eso, sino que, cuando utiliza términos que contienen la raíz ιστορ- para designar o referirse a los relatos que tanto él como sus predecesores presentan, no se aleja en absoluto del marco mental que establece Elio Teón. Sin embargo, eso no significa que los términos empleados se refieran a un campo muy acotado y exclusivo de relatos y autores literarios,

<sup>85</sup> CHRYSANTHOU 2017: 134 y 235. Para un comentario de este pasaje a propósito de la concepción de Plutarco acerca de las relaciones entre historiografía y biografía, véase CHRYSANTHOU 2017, que además aporta numerosa bibliografía acerca de esta cuestión.

sino que, como reivindicamos, el campo de las *ιστορίαι*, los *ιστορικοί* y de quienes *ιστοροῦσι* es más amplio que el de nuestro concepto de historiografía.

#### 4. Conclusión

Al examinar el proemio del *Mulierum Virtutes*, hemos analizado sus funciones y su estructura, lo hemos interpretado a la luz de la definición y las instrucciones que Elio Teón da para el ejercicio de la tesis y la forma de componer el proemio, y hemos interpretado también desde la perspectiva retórica las citas, las referencias y los términos que Plutarco utiliza para construir dicho proemio.

En cuanto a la estructura y función, hemos trasladado la función, la estructura y los elementos que Duff<sup>86</sup> propone para los prólogos de las *Vidas* y hemos constatado que, por lo general, Plutarco los mantiene también aquí. Así, podemos dividirlo en dos partes, la primera de las cuales se inaugura con una *γνώμη* atribuida a Tucídides, si empleamos la terminología de Plutarco, o una *χρεία*, si empleamos la de Duff. Y en la segunda, se concretan los temas. Tanto en una como en otra parte no faltan las referencias a la tradición literaria y al proceso de escritura. En cuanto a las funciones, de igual forma que en los prólogos de las *Vidas*, introduce el tema y el contenido, sitúa las expectativas del lector y le genera interés, y, finalmente, se posiciona como autor y explicita

que, en este caso la destinataria —por lo tanto, el lector ideal—, comparte los mismos valores que él.

En cuanto a la relación entre el proemio y el ejercicio de la tesis, hemos visto que la definición de dicho ejercicio concuerda con la propuesta de Plutarco para esta obra, aunque inevitablemente el opúsculo presenta ciertas particularidades por el hecho de tratarse no de un simple ejercicio retórico, sino de una obra literaria. Por esta razón, la tesis de Plutarco es inaugurada mediante la explicitación de que el autor no comparte la sentencia de Tucídides acerca de la excelencia de la mujer. Y, por otro lado, los argumentos que apoyan la tesis no son propiamente argumentos sino *ιστορίαι*. Estas conexiones evidentes entre el prólogo del *Mulierum Virtutes* y la estructura y elementos descritos por Elio Teón para el ejercicio de la tesis explicitan la formación retórica que Plutarco, autor de época imperial y formado en la *παιδεία*, utiliza para construir sus obras.

Hemos observado que las referencias literarias que aparecen en el proemio no se limitan a referencias explícitas (a Tucídides, Gorgias y Eurípides), sino que, al estar contextualizadas, aparecen también como referencias implícitas, en tanto en cuanto son veladas y se relacionan con los diferentes elementos e ideas del proemio; son referencias tanto a Tucídides como a Eurípides,

<sup>86</sup> DUFF 2014.

pero también a Heródoto. Lo relevante de estas referencias es que parten de un contexto común tanto de situación como de concepciones de índole moral y literaria. Así, por un lado, las referencias a Tucídides comparten contexto situacional, el discurso fúnebre, ya que las referencias al historiador proceden del célebre *Logos epitaphios* de Pericles, mientras que el *Mulierum Virtutes* nace de una conversación iniciada en el contexto de la muerte de una mujer, Leóntida. Pero, por otro lado, también están relacionadas con reflexiones de tipo moral y literario. Y hemos señalado también que el acceso a estos autores y pasajes debe contextualizarse también en la formación retórica. Sin embargo, las alusiones identificadas no son ornamentales y no son un ejercicio de erudición vacío, sino que colaboran para crear una red de sentidos que dan solidez al discurso de Plutarco.

Finalmente, hemos examinado los términos con los que Plutarco se refiere al contenido del opúsculo y a la obra tomando como referencia el contexto retórico. Así, hemos corroborado que el acercamiento de Plutarco a lo que nosotros llamamos género historiográfico está mediatizado, como no puede ser de otra forma, por la impronta retórica, de la misma forma que lo está el empleo de alusiones literarias. Así pues, los términos que contienen la misma raíz que *ιστορία* y las referencias a la *ἀπόδειξις* pueden explicarse satisfactoriamente desde la pers-

pectiva con la que la retórica se acerca a estos mismos términos.

Teniendo, pues, en cuenta, los autores y pasajes a los que Plutarco alude explícitamente e implícitamente en este prólogo, la estructura y elementos empleados, y los términos utilizados para referirse a esta obra, parece claro que el acceso a la literatura (incluida la de tipo historiográfico) y el uso de términos técnicos deben enmarcarse en un contexto claramente retórico, que Plutarco despliega con maestría y sencillez estilística.

Así las cosas, Plutarco presenta su obra como la compleción y la puesta por escrito de cuestiones que discutió con Clea a propósito de la muerte de una mujer, calificada nada más y nada menos que con el adjetivo *ἀρίστη* (242f) —término de la misma raíz que *ἀρετή*— y conocida por ambos.

A todo esto, cabe añadir que en el prólogo Plutarco enmarca esta obra en unos límites muy claros: los de la prosa de no-ficción, los de la retórica demostrativo-histórica. A pesar de que las historias presentadas proceden de fuentes distintas y algunas de ellas pudieran asociarse con el ámbito de lo mítico, la forma en la que se presentan (breves y concisas) y los conceptos con los que se asocian en el prólogo alejan la obra del ámbito de la prosa de ficción y marcan de forma muy exacta cómo hay que leerla: se trata de una demostración de una tesis

a través de unos argumentos que no son otra cosa que historias que confirman y dan credibilidad a dicha tesis.

### BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, R. M.,

- “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia* 12-13 (1990) 307-325.

ALCALDE MARTÍN, C. & GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, M.,

- *Plutarco. Vidas Paralelas VIII*, Madrid 2010.

ASIRVATHAM, S.

- “Plutarch, ἀνδρεία, and Rome”, *ICS* 44 (2019) 156-176.

BARATA DIAS, P.

- “Entre o casamento e a comunidade: imagens, modelos e funções do afacto conjugal”, in J. M.<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco*, León - Madrid 2007: 545-556.

BECK, M.,

- “Anecdote and the Representation of Plutarch’s Ethos”, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and Praxis in Plutarch*, Leuven-Namur 2000: 15–32.
- “Pericles and Athens: An Intertextual Reading of Plutarch and Thucydides”, in T. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston 2020: 98-110.

BENECKER, J.,

- “The Nature of Virtue and the Need for Self-Knowledge in Plutarch’s *Demosthenes-Cicero*”, in J. OPSOMER, F. B. TITCHENER & G. ROSKAM (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch’s Writing. Studies Offered to Luc van der Stockt on the Occasion of his Retirement*, Geert - Leuven 2016: 147-159.

BERARDI, F.,

- *La retorica degli essercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata*, Zürich-New York 2018.

BLANK, D. L.,

- “Socratic versus Sophists on payment for teaching”, *CLAnt* 4 (1985) 1-49.

BLOMQUIST, K.,

- “From Olympias to Aretaphila. Women in politics in Plutarch”, in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his intellectual world*, Londres- Duckworth 1997: 73-98.

BOULOGNE, J.,

- “Plutarque et l’éducation des femmes”, in M. JUFRESA, F. MESTRE, P. GÓMEZ & P. GILBERT (eds.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat*, Barcelona 2005: 225-233.

BRENK, F. E.,

- “Setting a Good Exemplum. Case Studies in the *Moralia*, the *Lives* as Case Studies”, in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The unity of Plutarch’s work: ‘Moralia’ themes in the ‘Lives’, features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Berlin-New York 2008: 237-253.

CANNATÀ FERA, M.,

- “La retorica negli scritti pedagogici di Plutarco”, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and Praxis in Plutarch*, Leuven-Namur 2000: 87-100.

COREY, D.,

- “The case against teaching virtue for pay: Socrates and the sophists”, *HPTH* 23. 2 (2002) 189-210.

CRHYSANTHOU, C.,

- “The proems of Plutarch’s *Lives* and Historiography”, *Histos* 11 (2017) 128-153.

DE OLIVEIRA, M. A.,

- “Historia y biografía en la escritura de Plutarco”, *Praesentia* 19 (2018-2021) 145-167.

DIELS, H. & KRANZ, W.,

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1952.

- D'IPPOLITO, G.,
- "Plutarco e la retorica della intertestualità", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and Praxis in Plutarch*, Leuven-Namur 2000: 543-562.
- D'IPPOLITO, G. & GALLO, I.,
- *Strutture Formali dei 'Moralia' di Plutarco: Atti del III Convegno plutarqueo Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli 1991.
- DUBEL, S.,
- "Ekphrasis et enargeia: la description antique comme parcours", in C. LÉVY & L. PERNOT (eds.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris 1997: 249-264.
  - (ed.), *Portrait du sophiste en amateur d'art*, Paris 2014.
- DUFF, T. E.,
- "The Structure of the Plutarchean Book", *ClAnt* 30 (2011) 213-78.
  - "The Prologues", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester - Malden - Oxford 2014: 333-49.
  - "The Mechanics of Intertextuality in Plutarch", in T. SCHMIDT, M. VAMVOURI, R. & HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston 2020: 129-147.
- FLACELIÈRE, R. & CHAMBRY, E.,
- *Plutarque. Vies. Tome XII. Démosthène-Cicéron*, Paris 1976.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A.,
- "La fábula en Plutarco: de la historieta ejemplarizante al ejercicio progimnástico", in M. JUFRESA, F. MESTRE, P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat*, Barcelona 2005: 77-84.
  - "On the Problematic Classification of Some Rhetorical Elements in Plutarch", in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York 2008: 23-32.
- FERRERIRA, A.,
- "Por trás de um grande homem há sempre uma grande mulher? A influência de esposas e amantes sobre homens de Estado", in P. GÓMEZ, D. F. LEÃO & M. A. DE OLIVEIRA (eds.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra 2014: 191-208.
- FLORY, S.,
- "The Meaning of τὸ μὴ μὴθῶδης and the Usefulness of Thucydides' History", *CJ* 85 (1990) 193-208.
- FRANCHI, E.,
- "The Phocian Desperation and the 'Third Sacred War'", *Hormos* 7 (2015) 49-71.
- FRAZIER, F.,
- "Les visages de la rhétorique contemporaine sous le regard de Plutarque", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and Praxis in Plutarch*, Leuven-Namur 2000: 183-202.
  - *Histoire et Morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris 1996.
- GALLO, I.,
- "Strutture letterarie dei *Moralia* di Plutarco: aspetti e problemi", in J.A. FERNÁNDEZ DELGADO & F. PORDOMINGO PARDO (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales. Actas del IV Simposio Español sobre Plutarco. Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994*, Salamanca 1996: 3-16.
- GALLO, I. & MORESCHINI, C. (eds.),
- *I generi letterari in Plutarco: Atti del VIII Convegno plutarqueo Pisa, 2-4 giugno 1999*, Napoli 2000.
- GARCÍA LÓPEZ, J. & MORALES OTAL, C.,
- *Plutarco. Obras Morales y de costumbres I*, Madrid 1992<sup>2</sup> (Primera edición 1985).
- GARCÍA VALDÉS, M.,
- "Plutarco versus Tucídides: uirtutes mulierum", in M. JUFRESA, F. MESTRE, P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), *Plutarc a*

la seva època: *paideia i societat*, Barcelona 2005: 297-312.

GEIGER, J.,

- "Lives and Moralia: How Were Put Asunder What Plutarch Hath Joined Together", in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The unity of Plutarch's work: 'Moralia' themes in the 'Lives', features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York 2008: 5-12.

GIBSON, C. A.,

- "Learning Greek History in the Ancient Classroom: The Evidence of the Treatises on Progymnasmata", *CPh* 99.2 (2004) 103-139.

GOLDHILL, S.,

- "The anecdote. Exploring the boundaries between oral and literature performance in the Second Sophistic", in W.A. JOHNSON & H.N. PARKER (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, New York 2009: 96-113.

GÓMEZ, P. & JUFRESA, M.,

- "Un siri seduït per la tradició: imatges i paraules a Lluçia de Samòsata", in P. GILABERT *et alii* (eds.), *Estudis clàssics: imposició, apologia o seducció?*, Lleida 2007: 277-287.

HÅLAND, E. J.,

- "Women, Death and the Body in some of Plutarch's writings", *Mediterranean review* 4 (2011) 1-48.

HARRISON, G. W. M.,

- "Rhetoric, writing and Plutarch", *AncSoc* 18 (1987) 271-279.

HERSHBELL, J. P.,

- "Plutarch and Herodotus -the beetle in the rose", *RhM* 136 (1993) 143-163.
- "Plutarch's concept of history: philosophy from examples", *AncSoc* 28 (1997) 225-243.

HORSTER, M.,

- "Some Notes on Grammarians in Plutarch", in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia'*

*Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York 2008: 611-624.

INGENKAMP, H. G.,

- "De Plutarchi Malignitate", in J. OPSOMER, F. B. TITCHENER & G. ROSKAM (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing. Studies Offered to Luc van der Stockt on the Occasion of his Retirement*, Geert - Leuven 2016: 229-42.

JOUANNA, J.,

- "ΓΡΑΦΕΙΝ, 'écrire' et 'peindre': Contributions à l'histoire de l'imaginaire de la mémoire en Grèce ancienne", in *La littérature et les arts figurés de l'Antiquité à nos jours. Actes du XIVe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 2001: 55-70.

KIRKLAND, N. B.,

- "The character of tradition in Plutarch's *On the malice of Herodotus*", *AJPh* 140 (2019) 477-511.

LATHER, A.,

- "Taking Pleasure Seriously: Plutarch on the Benefits of Poetry and Philosophy", *CW* 110 (2017) 323-349.

LÓPEZ SALVÁ, M. & MEDEL, M. A.,

- *Plutarco. Obras morales y de costumbres III*. Introducciones y notas por M. LÓPEZ SALVÁ y M. A. MEDEL. Traducciones por M. LOPEZ SALVÁ, Madrid 1987.

MACLEOD, M. D.,

- *Luciani opera. Tomus II*, Oxford 1974.

MALLORY, A.,

- "Tyrannical Men and Virtuous Women in Plutarch's *Mulierum Virtutes*", *ICS* 44 (2019) 194-208.

MARINCOLA, J.,

- "Plutarch's refutation of Herodotus", *AncW* 25 (1994) 191-203.
- "Plutarch, Herodotus, and the historian's character" in R. ASH, J. MOSSMAN, & F. B. TITCHENER (eds.), *Fame and infamy:*

- essays for Christopher Pelling on characterization in Greek and Roman biography and historiography*, Oxford 2015: 83-95.
- MARTOS, J. F.,
- *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres XII*, Madrid 2004.
  - *Sexto Empírico. Contra los dogmáticos*, Madrid 2012.
- MCINERNEY, J.,
- "Plutarch's Manly Women," in R. M. ROSEN & I. SLUITER (eds.), *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden 2003: 319-344.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P.,
- "De l'ekphrasis des manuels aux Portraits de Lucien", *Ítaca* 35-36 (2020) 153-170.
- MEEUSEN, M.
- "'As Each Came to Mind': Intertextualizing Plutarch's Mentality of Intricacy in the *Table Talk and Questions*", in T. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston 2020: 283-296.
- MERIANI, A.,
- "Suonare le parole: esecuzioni misicali e discorso filosofico nel proemio dei *coniugalia praecepta* di Plutarco" in J. M.<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco*. León - Madrid 2007: 557-574.
- MIRÓN PÉREZ, M. D.,
- "Aretáfila de Cirene: 'armas de mujer' como instrumento de acción política", *Lectora: revista de dones i textualitat* 18 (1990) 83-98.
- MUTSCHMANN, H.,
- *Sexti Empirici opera II*, Leipzig 1914.
- NACHSTÄDT, W., STEVEKING, W. & TITCHENER, J. B.,
- *Plutarchi Moralia II*, Leipzig 1971.
- NIKOLAIDIS, A. G.,
- (ed.) *The unity of Plutarch's work: 'Moralia' themes in the 'Lives', features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin-New York 2008.
  - "Plutarch on Women and Marriage", *WS* 110 (1997) 27-88.
- PATILLON, M. & BOLOGNESI, G.,
- *Aelius Theon. Progymnasmata*, Paris 1997.
- PATON, W. R. & WEGEHAUPT I.,
- *Plutarchi Moralia I*, Leipzig 1974.
- PELLING, C.
- "Intertextuality in Plutarch: What's the Point?", in T. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston 2020: 11-27.
  - "De Malignitate Plutarchi: Plutarch, Herodotus, and the Persian Wars", in E. BRIDGES, E. HALL & P. J. RHODES (eds.), *Cultural Responses to the Persian Wars, 472 BCE-2003 CE*, Oxford 2007: 145-164.
  - "Plutarch and Thucydides", in P. STADTER (ed.), *Plutarch and the historical tradition*, London - New York 1992: 10-40.
- PORDOMINGO, F.,
- "Los papiros escolares y Plutarco", in M. JUFRESA, F. MESTRE, P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), *Plutarc a la seva època: paidéia i societat*, Barcelona 2005: 117-132.
- PRADEUAU, J. F.,
- *Les Sophistes I*, Paris 2009.
- PRESS, G. A.,
- "History and the Development of the Idea of History in Antiquity", *H&T* 16 (1977) 280-296.
- RAMÓN PALERM, V.,
- "El *De Herodoti malignitate* de Plutarco como epideixis retórica", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and Praxis in Plutarch*, Leuven-Namur 2000: 387-398.
- RECHE MARTÍNEZ, M. D.,
- *Teón. Hermógenes. Aftonio. Ejecicios de retórica*, Madrid 1991.

REIG, M.

- “La imagen de la esposa como espejo del marido en los “deberes” del matrimonio de Plutarco”, in J. M.<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco*, León - Madrid 2007: 575-574.

ROMILLY, J.,

- “Plutarch and Thucydides or the Free Use of Quotations”, *Phoenix* 42.1 (1988) 22-34.

RUIZ MONTERO, C. & JIMÉNEZ, A. M.,

- “*Mulierum virtutes* de Plutarco: aspectos de estructura y composición de la obra”, *Myrtia* 23 (2008) 101-120.

RUSSELL, D.,

- *Plutarch: Selected Essays and Dialogues*, Oxford-New York 1993.

SCHMIDT, T., VAMVOURI, M. & HIRSCH-LUIPOLD, R. (eds.),

- *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston 2020.

SCHMITT PANTEL, P.,

- “Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes? Femmes et tyrans dans les *Gunaikon aretai* de Plutarque”, in P. CARLIER & C. LEROUGE-COHEN (dir.), *Paysage et religion en Grèce antique*, France 2010: 185-195.
- “Autour du traité de Plutarque *Vertus de femmes*”, *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 30 (2009) 39-59.
- “Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes? Femmes et tyrans dans les *Gunaikon aretai* de Plutarque”, in P. CARLIER & C. LEROUGE-COHEN (eds.), *Paysage et religion en Grèce antique*, France 2009: 185-195.

SETAIOLI, A.

- “Amor y consolación: la actitud de Plutarco *ad uxorem* y de ps. Plutarco *ad Apollonium*”, in J. M.<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco*, León - Madrid 2007: 583-590.

STADTER, P. A.,

- “Plutarch’s Compositional Technique: The Anecdote Collections and the *Parallel Lives*”, *GR&BS* 54 (2014) 665-686.
- “Thucydidean Orators in Plutarch”, in P. A. STADTER (ed.), *The Speeches in Thucydides*, USA 1997: 109-123.
- *Plutarch’s historical methods: an analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge-Mass. 1965.

STUART-JONES, H. & POWELL, J. E.,

- *Thucydidis historiae I*, Oxford 1963.

TANGA, F.,

- “Una citazione euripidea nel *Mulierum Virtutes* di Plutarco: osservazioni sulle traduzioni di età umanistica”, in A. PÉREZ JIMÉNEZ & P. VOLPE CACCIATORE (eds.), *Musa Graeca tradita, Musa Graeca recepta. Traducciones de poetas griegos (siglos XV–XVII)*, Zaragoza 2011: 167–179.
- *Plutarco. La virtù delle donne (Mulierum virtutes). Introduzione, testo critico, traduzione italiana e note di commento*, Leiden-Boston 2020.

TELL, H.,

- “Wisdom for Sale? The Sophists and Money”, *CPh* 104.1 (2009) 13-33.

TITCHENER, F. B.,

- “Plutarch’s Use of Thucydides in the *Moralia*”, *Phoenix* 49.3 (1995) 189-200.

VICENTE SÁNCHEZ, A.,

- “Plutarco, *Sobre si es más útil el agua o el fuego*: una tesis progimnasmática”, in M. JUFRESA, F. MESTRE, P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), *Plutarc a la seva època: paidéia i societat*, Barcelona 2005: 507–516.
- “Plutarco compositor de *Vitae* y *Moralia*: análisis intratextual”, in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The unity of Plutarch’s work: ‘Moralia’ themes in the ‘Lives’, features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Berlin-New York 2008: 209-217.

WALCOT, P.,

- “Plutarch on women”, *SO* 74.1 (1999) 163-183.

ZADOROJNYI, A. V.,

- “Hearing Voices: φωνή and Intertextual Orality in Plutarch”, in T. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plu-*

*tarch*, Leiden-Boston 2020: 28-44.

ZEITLIN, F.,

- “Ekphrasis: figure”, *G&R* 60 (2013) 17-31.

# **“Malos padres” en las Vidas paralelas de Plutarco. Una aproximación** [‘Bad Fathers’ in Plutarch’s Parallel Lives. An Approximation]\*

por

**Borja Méndez Santiago****Universidad de Oviedo**

mendezsborja@uniovi.es

<http://orcid.org/0000-0002-0030-4122>

## **Abstract**

This paper aims to analyse the bad relations between parents and sons in Plutarch’s *Parallel Lives*. Their study will allow us to highlight, once again, the marked separation between the ideal state of things, reflected in the *Moralia*, and the conflict-ridden realities that we read in the *Lives*. Rather than being satisfied with merely listing the passages that confirm the (evident) existence of bad fathers in Graeco-Roman antiquity, we will try to explain not only the traits that make a father ‘bad’, but also what motivations and causes were usually behind the inadequate relations between fathers and children. Plutarch, in his biographies, was particularly interested in the repercussions of these disputes on both the individual (private) and the collective (state) levels, although it is certainly true that he usually favoured the latter view, as he tended to be much more interested in fulfilling one of his major ambitions in writing his *Lives*: to contribute to the proper ethical and moral education of new generations of Greek’s and Roman’s elites.

**Key-Words:** Plutarch, *Parallel Lives*, Fathers, Sons, Antimodels.

## **Resumen**

Este artículo pretende analizar las malas relaciones entre padres e hijos dentro de las *Vidas paralelas* de Plutarco. Su estudio nos permitirá incidir, una vez más, en la acusada separación entre un estado de cosas ideal, reflejado en los *Moralia*, con las realidades trufadas de conflicto que observamos en las *Vidas*. Más que conformarnos con elaborar un mero listado de pasajes que constata la (evidente) existencia de malos padres en la antigüedad greorromana, trataremos de explicar no solo los rasgos que hacen que un padre sea considerado “malo”, sino que abordaremos, también, qué motivaciones y causas solían encontrarse detrás de las malas relaciones entre padres e hijos. Plutarco, en sus biografías, se mostró particularmente interesado en discernir las repercusiones de estas disputas en el doble plano individual (privado) y colectivo (estatal), aunque bien es cierto que suele privilegiar esta última visión, pues resultaba mucho más interesante de cara a satisfacer una de las mayores ambiciones por las que escribió sus *Vidas*: contribuir a la adecuada formación ética y moral de nuevas generaciones de griegos y romanos pertenecientes a la élite.

**Palabras clave:** Plutarco, *Vidas paralelas*, padres, hijos, anti modelos.

\* Este trabajo se enmarca en un contrato posdoctoral para la Recualificación del Sistema Universitario Español, modalidad Margarita Salas, de la Universidad de Oviedo, dependiente del Ministerio español de Universidades. Es parte del Proyecto de Investigación “Vulnerabilidad Intrafamiliar y Política en el Mundo Antiguo”, coordinado por Susana Reboreda Morillo (Universidade de Vigo) y Rosa María Cid López (Universidad de Oviedo) [PID2020-116349GB-I00 / AEI / 10.13039/501100011033].

## Introducción

Hasta hoy, han sido muchos los estudios que han ido analizado aspectos tales como la concepción de la familia, la mujer y el matrimonio dentro de la obra de Plutarco<sup>1</sup>. Sin embargo, la inmensa mayoría de los especialistas no han dedicado demasiados esfuerzos a la hora de discernir el papel de la paternidad dentro de la obra del Queronense<sup>2</sup>. Este texto, centrado en las *Vidas paralelas*, tratará de demostrar, por medio de varios ejemplos, cómo, aunque Plutarco nunca reflexione explícitamente acerca de lo que *significaba* ser “buen” o “mal” padre, sí podemos acercarnos bastante a sus formas de entender la paternidad<sup>3</sup>. La cuestión adquiere mayor importancia si partimos de la base de que los escritos del Queronense pueden ser considerados, con toda justicia, como especialmente representativos de la antigüedad clásica, y ello debido a varios

factores, como la enorme extensión de su obra conservada, la gran variedad de temáticas que abordó en sus escritos<sup>4</sup>, y sus profundos conocimientos sobre la historia del mediterráneo, especialmente Grecia y Roma<sup>5</sup>. Este texto centrará su atención tan solo en la figura de los “malos” padres, relegando el análisis de las figuras de las “malas madres” para otro estudio<sup>6</sup>.

Plutarco fue, sin duda, alguien con una elevada consideración hacia la familia. Si empleamos un criterio puramente cuantitativo, en las *Vidas paralelas* y en los *Moralia* predominan claramente los ejemplos positivos de paternidad<sup>7</sup>. Lo anterior, sin embargo, no quiere decir que los casos de “malos padres” resulten marginales dentro de la obra del Queronense, ni disminuye un ápice la importancia de estudiar cada caso detenidamente. Este texto, limitado a señalar los casos más importantes de “malos padres” dentro de las biografías plutarquianas, nos permitirá no solo singularizar varios

<sup>1</sup> AGUILAR 1990, BLOMQVIST 1997, NIKOLAIDIS 1997, STADTER 1999, WALCOT 1999, MARASCO 2008, TSOUVALA 2014, TANGA 2019 o ROSKAM 2021: 79-83, son algunos de los textos esenciales.

<sup>2</sup> Para una notable excepción, *vid.* XENOPHONTOS 2016: 71-78.

<sup>3</sup> Como recuerda WIEDEMANN 1989: 50, tanto la *vita* latina como el *bios* griego no se refieren a una serie de eventos dentro de la vida de las personas, sino, más bien, a su modo de vida.

<sup>4</sup> La enorme variedad de las inquietudes intelectuales de Plutarco ha sido demostrada, recientemente, en la miscelánea de estudios reunidos en LEÃO & ROIG LANZILLOTA EDS. 2019. Para un primer intento de catalogación sistemático de su obra, *vid.* ZIEGLER 1951: cols. 719-895.

<sup>5</sup> AASGAARD 2017: 326, que cita también a Cicerón y San Agustín.

<sup>6</sup> MÉNDEZ SANTIAGO 2024.

<sup>7</sup> MÉNDEZ SANTIAGO en prensa.

de los comportamientos que, para el biógrafo, caracterizaban a los malos padres, sino que, también, nos ayudará a determinar qué aspectos se consideraban indisolublemente unidos a un ejercicio “adecuado” de la paternidad<sup>8</sup>. Este artículo tan solo se detendrá en aquellas desavenencias entre padres e hijos que revistan un carácter grave, bien por sus repercusiones para el bienestar del hijo/a, bien porque resulten relevantes para el retrato moral de cada padre en cuestión<sup>9</sup>.

Como han mostrado ya numerosos autores, una de las claves del éxito pe-

renne de las *Vidas paralelas* se debe a su “tridimensionalidad”. Así, si analizamos la moralidad de sus protagonistas, veremos que ninguno de ellos es completamente “bueno” o “malo”, sino que, por el contrario, abundan distintas tonalidades de “grises”<sup>10</sup>. Otro aspecto a considerar es que Plutarco, lejos de actuar como un moralista intransigente, suele inhibirse a la hora de emitir juicios personales, prefiriendo guiar a los lectores hacia unas conclusiones razonadas<sup>11</sup>.

Adentrándonos específicamente en el tema de esta contribución, es necesario

<sup>8</sup> Para algunos trabajos que han analizado ejemplos de conflictos entre padres e hijos, *vid.*, por ejemplo, EYBEN 1993: 206-213, HARRIS 2001: 285-316 o, más recientemente, PÉREZ LAMBÁS 2021. Como han sostenido LAES & STRUBBE 2014: 155, nuestra perspectiva sobre la incidencia de los conflictos intrafamiliares depende, y mucho, de nuestro enfoque investigador. Así, si realizamos un acercamiento literario limitado a la recopilación de evidencias de conflictos, podríamos llegar a pensar que nos encontramos ante un gravísimo problema social. La realidad parece apuntar, más bien, en sentido contrario, como testimonian los numerosos ejemplos de amor entre padres e hijos presentes en la literatura, amén de las frecuentes expresiones de afecto que leemos en los epígrafes funerarios. La propia realidad demográfica del mundo antiguo limitaría, sin duda, la existencia de conflictos entre los padres y sus hijos adultos. Así, según algunos autores, a la altura del Alto Imperio tan solo un 25 % de los hijos tendría a su padre vivo a los 30 años de edad. *Vid.* KRAUSE, 2011: 630.

<sup>9</sup> Anécdotas aisladas como *Demetr.* 34.2, en la que un padre y un hijo luchan por el cadáver de un ratón, o *Demetr.* 40.4, donde la desavenencia consiste solo en una frase pronunciada en el calor del momento, no serán analizadas aquí. Lo mismo ocurre con otras noticias que nos muestran a padres entregando a sus hijos como rehenes (*Pel.* 9.10-12; 27.4-5; *Cleom.* 22.4-10; *Arat.* 42.3; *Brut.* 19.2; *Ant.* 14.2). Para Plutarco, estos individuos no estaban actuando como “malos padres”, pues estaban anteponiendo los intereses públicos a los privados. *Vid.* DIXON 1988: 117-118. Del mismo modo, la actitud desdeñosa de Dion ante las amenazas de su sobrino Dionisio el Joven –quien tenía a su familia como rehén– es alabada por Plutarco en un extenso pasaje. *Vid.* *Dion* 31.2-32.2.

<sup>10</sup> DUFF 1999, STADTER 2000, HÄGG 2012: 275-277. Sobre la cronología de las obras de Plutarco, *vid.* ZIEGLER 1951: cols. 708-719, JONES 1966 y, más recientemente, NIKOLAIDIS 2005.

<sup>11</sup> Para un análisis de los raros comentarios autoriales en las *Vidas paralelas*, *vid.* DUFF 2011: 61-64.

afirmar que, para Plutarco, los elementos que hacen a un padre “bueno” o “malo” no revisten especial importancia dentro de su programa biográfico, al estar este mayoritariamente centrado en los hechos políticos y militares. Sin embargo, ello no quiere decir que las numerosas anécdotas que iluminan las relaciones paternofiliales dentro de las *Vidas paralelas* carezcan de interés. Y ello por varios motivos. En primer lugar, porque estas informaciones, recogidas por Plutarco porque contribuían a la caracterización moral de sus protagonistas<sup>12</sup>, le permitieron reflexionar profundamente sobre cuestiones tan importantes como la tensión entre los intereses públicos y privados; en segundo lugar, porque estas biografías

nos permiten comprender cómo, ya en la propia antigüedad, existían maneras muy distintas de comprender y ejercer la paternidad<sup>13</sup>. Aquí partiremos de una convención historiográfica que, defendida por numerosos autores, sostiene que, en torno a los siglos III y II a.C., comenzaría, en la Grecia Helenística, un proceso de revalorización de la familia que terminaría desembocando en un cambio de mentalidad que cristalizaría, finalmente, en la Roma de finales de la República e inicios del Imperio<sup>14</sup>, y que influenciaría, a su vez, en el Cristianismo<sup>15</sup>. La *pietas* romana (la *eusebeia* griega), será una de las claves que, en opinión de Plutarco, explicaron el enorme éxito de la civilización romana<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Sobre la caracterización moral de los personajes plutarquianos véanse, por ejemplo, GILL 1990, BECK 2000 y DE TEMMERMAN & VAN EMDE BOAS 2017. Reduciendo al mínimo una cuestión tremendamente compleja, autores como PELLING 1990 han demostrado cómo, para la inmensa mayoría de los biógrafos griegos, la personalidad era algo “estático”. Así, los principales rasgos del carácter de un individuo se encontrarían presentes ya desde el mismo instante de su nacimiento.

<sup>13</sup> El *Adelfos* de Terencio es un punto de inflexión. SCIARRINO 2015: 238 sostiene que uno de los elementos esenciales dentro de esta obra es la distinta concepción de la paternidad que tienen dos hermanos.

<sup>14</sup> Entre una bibliografía muy amplia *vid.* HALLETT 1984, RÜHFEL 1984, DIXON 1991: 102-103, RAWSON 2003: 59-92 y VAN BREMEN 2003.

<sup>15</sup> Acerca de los cambios introducidos por el cristianismo en relación con la infancia y la concepción de la familia, *vid.* HORN & PHENIX eds. 2009. VEYNE 2007 ha sido uno de los máximos exponentes de la “visión continuista”, mientras que, para autores como BAKKE 2005, el cristianismo sí supuso una ruptura absoluta. En su opinión, un tanto extrema, la “infancia” nació con la difusión de la nueva religión.

<sup>16</sup> Sobre el concepto de *pietas*, *vid.*, entre muchos otros, SALLER 1988, EVANS-GRUBBS 2011, KRANJC 2012 y McWILLIAM 2013. Para un análisis de la *eusebeia* griega, *vid.* BRUIT-ZAIDMAN 2001. El significado principal del término *pietas* fue basculando, con el tiempo, del ámbito religioso y estatal a la esfera familiar.

# 1. Los comportamientos que hacen a los malos padres

Es de sobra conocido que Plutarco fue uno de los autores antiguos que concedió una mayor importancia a la educación<sup>17</sup>. Como se afirma en *De liberis educandis*, los padres debían jugar un papel esencial en la formación de sus hijos<sup>18</sup>. Ello explica que, en las *Vidas paralelas*, Plutarco mostrara una especial simpatía hacia aquellos padres y madres que tomaron un papel activo en la educación de sus hijos o que, al menos, la supervisaran de forma activa<sup>19</sup>. Evidentemente, las posibilidades educativas que los padres podían ofrecer a sus hijos variaban no solo en función de la situación financiera de cada familia, sino, también, del propio contexto cronológico, espacial y cultural en el que se ambienta cada una de las biografías. Partiendo de lo anterior, se entiende que Plutarco sea especialmente crítico con aquellos padres que se desentienden de la educación de sus hijos o que, no llegando a tales extremos, enfocaron el asunto desde una perspectiva equivoca-

da. El mejor ejemplo lo tenemos en la *Vida de Dión*, donde se contrastan las benéficas intenciones de Dión –que quería inclinar a su sobrino a una instrucción liberal– y el despotismo de un padre que se comporta como el peor de los tiranos:

φύσει γὰρ οὐ γέγονει τῶν φαυλοτάτων τυράννων ὁ Διονύσιος, ἀλλ’ ὁ πατὴρ δεδοικώς, μὴ φρονήματος μεταλαβὼν καὶ συγγενόμενος νοῦν ἔχουσιν ἀνθρώποις ἐπιβουλεύσειεν αὐτῷ καὶ παρέλοιτο τὴν ἀρχήν, ἐφρούρει κατάκλειστον οἶκος, δι’ ἐρημίαν ὁμιλίας ἐτέρας καὶ ἀπειρίᾳ πραγμάτων ὥς φασιν ἀμάξια καὶ λυχνίας καὶ δίφρους ξυλίνους καὶ τραπέζας τεκταινόμενον.

Pues, por naturaleza, Dionisio [el Joven] no era de los peores tiranos, pero su padre [Dionisio el Viejo], temiendo que si abrazaba la sensatez y se rodeaba de hombres inteligentes conspirara contra él y le arrebatara el poder, lo vigilaba encerrado en casa, privado de otro trato y al margen de cualquier actividad, construyendo, dicen,

<sup>17</sup> VELÁZQUEZ 2001.

<sup>18</sup> *Vid. Mor.* 4A-B, donde Plutarco critica la práctica, muy extendida –al menos en el mundo romano–, de dar a los propios hijos a otras personas para que los criaran.

<sup>19</sup> Filipo, Fabio Máximo y Emilio Paulo son ejemplos de padres que hicieron grandes esfuerzos por proporcionar a sus hijos varones la mejor educación posible. *Vid.* BRADLEY 1999: 187. Entre las madres educadoras destacan las figuras de Volumnia (Veturia en el resto de fuentes) y Cornelia. Generalmente, los padres esperaban a la adolescencia antes de dar un paso al frente en la supervisión de la formación de sus hijos. Sobre este tema, *vid.* MCWILLIAM 2013: 270, para el caso romano, y JOUANNA 2019: 141, para el contexto ateniense de época clásica.

carritos, lamparitas, asientos y mesas de madera

*Dion*, 9.2<sup>20</sup>

Tras haber vivido años en esta situación, no resulta extraño que el joven Dionisio terminara desarrollando comportamientos patológicos, como hacerse quemar el cabello con un carbón en vez de permitir que se lo recortaran con unas tijeras<sup>21</sup>. Plutarco, aquí, atribuye al viejo tirano una buena parte de la culpa del futuro carácter de su hijo. Sorprendentemente, no todos los gobernantes despóticos tratarán mal a sus hijos. De hecho, dos de ellos, Filipo II de Macedonia y Antígono “el Tuerto”,

serán –pese a las deficiencias de sus respectivos caracteres– dos de los máximos exponentes de padres comprometidos con sus hijos<sup>22</sup>. Los lazos paternofiliales eran concebidos por Plutarco como un vínculo de por vida, y sus componentes educativos no cesaban jamás, ni siquiera una vez que el hijo asumía sus primeros cargos públicos<sup>23</sup>. Por consiguiente, el Queronense alaba a aquellos padres que continuaban proporcionando enseñanzas morales a sus hijos en su etapa adulta<sup>24</sup>. Así se desprende, por ejemplo, de la censura del comportamiento despreocupado de Antígono ante los devaneos amorosos de Demetrio y Filipo<sup>25</sup>, actitud que con-

<sup>20</sup> Las citas en griego original proceden de la Loeb Classical Library (ed. Bernardotte Perrin). Para las traducciones al castellano se ha seguido la Biblioteca Clásica Gredos, realizadas por Aurelio Pérez Jiménez (tomos I-II), Aurelio Pérez Jiménez y Paloma Ortíz (tomo III), Juan Manuel Guzmán Hermida y Óscar Martínez García (tomo IV), Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma (tomo V), Jorge Bergua Caveró, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida (tomo VI), Juan Pablo Sánchez Hernández y Marta Gónzález González (tomo VII) y Carlos Alcalde Martín y Marta González González (tomo VIII).

<sup>21</sup> *Dion* 9.3. Para una especulación acerca de este y otros efectos psicológicos derivados de esta vida de reclusión, *vid.* MÉNDEZ SANTIAGO 2021: 172-174.

<sup>22</sup> Así, frente a la desconfianza hacia el hijo que acabamos de señalar, Antígono se mostró siempre completamente confiado en presencia de Demetrio, hasta el punto de permitirle acudir armado a su presencia (*Demetr.* 3.3). SOARES 2008: 725 destaca la excepcionalidad de esta relación paternofilial “saludable” dentro del contexto de violencia familiar característico del mundo helenístico.

<sup>23</sup> La pertinencia de una formación prolongada en el tiempo ha sido puesta de manifiesto por investigaciones actuales que, desde el ámbito de la psicología, han demostrado que el desarrollo cognitivo de los seres humanos continúa hasta, aproximadamente, los 25 años de edad. *Id.* BAIRD & FUGELSANG 2004.

<sup>24</sup> En este mismo sentido, *vid.* XENOPHONTOS 2015: 336.

<sup>25</sup> *Demetr.* 19.6-8; 23.6 (Filipo). Tanto Antígono, en la *Vida de Demetrio*, como César, en la de Antonio, aparecen como unas figuras paternas “blandas”, incapaces de mostrarse lo suficientemente duros con unos individuos que se muestran propensos a exhibir

trasta, en gran medida, con la historia narrada en la *Vida de Fabio Máximo* que nos muestra a este personaje, ya anciano, poniendo a prueba a su hijo, uno de los cónsules de ese año<sup>26</sup>. Lo que el romano quería comprobar era si, llegado a la máxima magistratura ciudadana, su hijo daba primacía al cargo o al respeto que le debía como *paterfamilias*<sup>27</sup>. La anteposición de la magistratura a los lazos familiares testimonia, en esta narración, el rotundo éxito de la educación que Fabio había dado a su hijo.

Como resulta evidente, las decisiones de un “mal padre” podían generar grandes problemas para sus hijos. Por ejemplo, en la *Vida de Temístocles* Plutarco inserta una interesante noticia pese a considerarla una “patraña”<sup>28</sup>. En ella se cuenta cómo Temístocles habría sido desheredado por su padre debido a que, de joven, su carácter era “inconstante e inestable” (ἀνώμαλος ... καὶ ἀστάθμητος)<sup>29</sup>. A la muerte de su marido, la madre de Temístocles, extranjera<sup>30</sup>, fue incapaz de soportar tanto la viudez como la desgracia social

distintos tipos de vicios. Para un padre que destaca por su rigor, *vid. Phoc.* 20. Según XENOPHONTOS 2016: 71, una buena parte de la educación proporcionada por los padres a sus hijos pasaba por enseñarles a controlar su propia moralidad (*Mor.* 15A-C; 496E-F; 526C). Ello no implicaba que los padres griegos y romanos intervinieran de manera activa en la vida sentimental de sus hijos. Desde luego, ello no ocurre en las *Vidas paralelas*, como podemos apreciar en la *Vida de Alcibiades*. La pederastia no es criticada en sí misma, siempre que se cumpliera el principio, enunciado en las *Leyes* de Platón, de que se buscara el perfeccionamiento moral del amado (*Lg.* 837D). Para un interesante estudio sobre la visión de la pederastia en Plutarco, *vid.*, por ejemplo, D’IPPOLITO 2007.

<sup>26</sup> *Fab.* 20.1-4.

<sup>27</sup> EYBEN 1991: 115 o KLEIJWEGT 1991: 59 recuerdan que, a diferencia de los griegos de época clásica, que quedaban libres de la autoridad paterna al cumplir los 18 años de edad, los romanos pertenecían bajo la *manus* de su padre hasta que este moría o eran emancipados.

<sup>28</sup> El término empleado por Plutarco es κατεψεῦσθαι.

<sup>29</sup> *Them.* 2.7. Para los primeros capítulos de esta *Vida*, especialmente sobre la consideración de Temístocles como un *nóthos* bastardo, *vid.* DUFF 2008. Para un interesante comentario de esta *Vida*, *vid.* Marr 1998. HARRISON 1968, MACDOWELL 1978, TODD 1993 y PHILLIPS 2013 son algunos trabajos esenciales para comprender la legislación ateniense. Para un interesante trabajo que compara este sistema legal con el de otras *poleis* griegas, *vid.* ARNAOUTOGLU 1998.

<sup>30</sup> *Them.* 2.8. Plutarco recoge otra anécdota que nos muestra al padre de Temístocles tratando de inducirle a no dedicarse a la política. Para un episodio similar (en este caso una prohibición), *vid. Cat. Min.* 66.5. Tanto en un caso como en otro los hijos terminarían desobedeciendo a sus padres.

inherente a la exposición pública de esta muestra de conflicto familiar<sup>31</sup>. Dejando a un lado la valoración de la veracidad de este episodio, lo cierto es que la imagen familiar de Temístocles nos lo muestra como un hombre que, al contrario de lo que Aristóteles afirmaba en relación con el marido en su *Política*, aparece no solo como un padre indulgente, sino como alguien que carece de autoridad en su propia casa<sup>32</sup>. Así, afirmaba que su hijo era el más poderoso entre los griegos, pues podía hacer lo que quería con su madre y, a través de ella, con el propio Temístocles<sup>33</sup>.

Idealmente, un padre debía acrecentar su patrimonio para que sus hijos mantuvieran, o mejoraran, su posición social. De ahí que, en la *Vida de Licurgo*, Plutar-

co, hablando de un momento posterior de la historia de Esparta, nos muestre a la esposa del rey Teopompo reprochándole que, con sus concesiones, “iba a transmitir a sus hijos la corona más pequeña de lo que la había recibido”<sup>34</sup>. En la *Vida de Catón el Viejo* leemos que es propio de una viuda, no de un hombre, el permitir que un patrimonio heredado se venga abajo<sup>35</sup>. Un “mal padre” también podía serlo debido a su excesiva tacañería para con sus hijos jóvenes. Vemos esto, por ejemplo, en la *Vida de Pericles*:

τοὺς γὰρ ἐπετείους καρποὺς  
ἅπαντας ἀθρόους ἐπίπρασκεν, εἴ-  
τα τῶν ἀναγκαίων ἕκαστον ἐξ  
ἀγορᾶς ὠνούμενος διώκει τὸν  
βίον καὶ τὰ περὶ τὴν δίαίταν. ὅθεν

<sup>31</sup> SOARES 2008: 724. BRADLEY 1991 ha estudiado los distintos acontecimientos que podían “dislocar” a los niños y jóvenes en la antigüedad. Evidentemente, y habida cuenta las enormes repercusiones sociales de un desheredamiento, tanto el sistema legal ateniense como el romano desarrollaron mecanismos para limitar estas acciones extremas a casos que se encontraran plenamente justificados. La acción legal por medio de la que los atenienses podían desheredar a sus hijos recibía el nombre de *apokéryxis*. Sobre la misma, vid. HARRISON 1968: I, 75-77, GOLDEN 1990: 110 y, más recientemente, MIRABELLA 2019. Para la *querela inofficiosi testamenti*, recurso interpuesto para anular el contenido de un testamento, vid. DI OTTAVIO 2012 Y GAGLIARDI 2017.

<sup>32</sup> Arist. *Pol.* 1.1259a12-b1 sostuvo que “también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente” (trad. de Manuela García Valdés). En su *Ética Nicomaquea* (NE. 8.1158b11) Aristóteles defiende que la relación entre un padre y su hijo no debe ser nunca una relación entre iguales.

<sup>33</sup> *Them.* 18.7. Esta anécdota fue del gusto de Plutarco, que la cita también en *Cat. Ma.* 8.4-5 y en *Mor.* 1C.

<sup>34</sup> *Lyc.* 7.2: *νειδιζόμενον ὡς ἐλάττω παραδῶσοντα τοῖς παισὶ τὴν βασιλείαν ἢ παρέλαβε*. Para un comentario erudito de este capítulo, vid. MANFREDINI & PICCIRILLI 1980: 244-246.

<sup>35</sup> *Cat. Ma.* 21.8. *Vid.* DIXON 1992: 230 n. 25. Para un padre, Antonio Crético, que dilapida su escaso patrimonio a pesar de tener tres hijos varones que iban a necesitar de mucho dinero para desarrollar sus carreras políticas, vid. *Ant.* 1.

οὐχ ἡδὺς ἦν ἐνηλίκους παισὶν οὐδὲ γυναιξὶ δαυιλῆς χορηγός, ἀλλ’ ἐμέμφοντο τὴν ἐφήμερον ταύτην καὶ συνηγμένην εἰς τὸ ἀκριβέστατον δαπάνην, οὐδενός, οἷον ἐν οἰκίᾳ μεγάλη καὶ πράγμασιν ἀφθόνοις, περιρρέοντος, ἀλλὰ παντὸς μὲν ἀναλώματος, παντὸς δὲ λήμματος δι’ ἀριθμοῦ καὶ μέτρου βαδίζοντος.

[Pericles] vendía toda la cosecha anual de una vez y luego gobernaba su vida y lo de la casa, comprando en el ágora cada uno de los artículos imprescindibles. Por eso no era agradable a sus hijos mayores de edad ni un pagador generoso para sus mujeres, sino que le criticaban esta forma de gastar al día y ajustado al céntimo, donde no se deslizaba algo superfluo, como es normal en una casa grande y de boyante situación, y donde cualquier gasto y cualquier ingreso se sometía a número y medida.

*Per.* 16.4-5

Es posible que, en línea con lo afirmado por Lisias en uno de sus discursos, Pe-

ricles prefiriera ser cortejado por sus hijos a causa de su dinero<sup>36</sup>. Aunque no sabemos la edad exacta que tenían sus hijos, es sensato suponer que estos debían ser todavía jóvenes que estaban dando sus primeros pasos en política<sup>37</sup>. En la antigüedad, muchos autores pensaban que los jóvenes tenían tendencia a gastar su dinero de formas deshonestas o ignominiosas<sup>38</sup>. Plutarco, aquí, critica a un hombre, Pericles, que, a pesar de ser adinerado, se mostraba excesivamente tacaño con sus familiares, hasta el punto de provocar un importante conflicto familiar, que le enfrentaría con su hijo mayor, Jantipo<sup>39</sup>. El Queronense introduce la disputa afirmando que tanto este hijo, como su anónima esposa, destacaban por su carácter pródigo. La ausencia de una asignación suficiente motivó que Jantipo recibiera dinero prestado haciéndose pasar por su padre. Este último, lejos de solucionar el asunto en privado, trató de llevarle a juicio, lo que provocó que su hijo contraatacara desvelando algunos de los pasatiempos de su padre en casa<sup>40</sup>. La relación entre padre e hijo llegó a ser tan mala que Plutarco

<sup>36</sup> Lisias (9.36-37). SALLER 1988: 407 sostiene que los padres adinerados pudieron haber ejercido un mayor control sobre sus hijos adultos. *Vid.* STADTER 1989: 199.

<sup>37</sup> En *Per.* 36.4 se afirma que el primogénito, Jantipo, era un μειράκιον, término que suele emplearse para aludir a individuos de unos 20 años de edad. *Vid.* SOARES 2011: 22-23.

<sup>38</sup> LAES & STRUBBE 2014: 138. Para el caso más conocido, dentro de las *Vidas paralelas*, de un joven que gasta su dinero de forma irresponsable, *vid. Ant.* 2. Este caso resulta especialmente interesante, pues nos permite apreciar cómo Plutarco, en cierta manera, creía que ciertos comportamientos podían “heredarse” de padres a hijos. Así, tanto el padre de Antonio (*Ant.* 1, *vid. supra*), como su hijo Antilo (*Ant.* 28.7-12) destacaron por su excesiva liberalidad. Sobre este tema, *vid.* SOARES 2008: 724.

<sup>39</sup> Para un detallado análisis del capítulo 36 de la *Vida de Pericles*, *vid.* STADTER 1989: 325-331.

<sup>40</sup> *Per.* 36.4-5.

recoge, aunque no la crea en absoluto, una noticia de Estesíbroto de Tasos, en la que este afirmaba que Pericles había cometido la “terrible y repugnante impiedad” (δεινὸν ἀσέβημα καὶ μωθῶδες) de acostarse con su nuera, la mujer de Jantipo<sup>41</sup>. Más adelante Plutarco afirma que este hijo terminaría falleciendo a causa de la peste<sup>42</sup>.

Si bien las *Vidas paralelas* nos proporcionan muy escasa información acerca de las relaciones de los padres con sus

hijas, sí contienen algunas referencias interesantes<sup>43</sup>. Entre las mismas destaca el capítulo 22 de la *Vida de Demóstenes*, de especial importancia para nosotros. Este no solo demuestra la existencia de diferentes teorías acerca de cómo debía reaccionar un hombre de la élite ante un acontecimiento tan nefasto como la muerte de una hija<sup>44</sup>, sino que, también, demuestra la importancia del adecuado despliegue de los sentimientos privados dentro de un contexto público<sup>45</sup>. Así,

<sup>41</sup> *Per.* 13.16; 36.6. En el mismo sentido, *vid.* STADTER 1995: 224.

<sup>42</sup> *Per.* 36.6.

<sup>43</sup> Para un ejemplo de un padre cuya hija es obligada a contraer un nuevo matrimonio, *vid.* *Pomp.* 9.1-4. Sin embargo, este enlace no es censurado por Plutarco debido a que fue impuesto por un tiránico Sila (*vid.* FERREIRA 2014: 198). Un interesante caso de conflicto familiar es el que enfrentó a Leónidas con su hija Quilonis (*Agis* 17.2-18.3). Sobre el mismo, *vid.* BUSZARD 2010: 93-95 y XENOPHONTOS 2016: 120-121.

<sup>44</sup> Para un padre cuyo sufrimiento ante la muerte de su hija es considerado “excesivo”, *vid.* *Cic.* 41.7. Desde FINLEY 1981: 159 han sido muchos los autores que han tratado de cuantificar el dolor sentido por los padres de la antigüedad ante la muerte de sus hijos. Para la posición tradicional, que defendía el desapego emocional de los padres respecto a sus descendientes, *vid.* ARIÈS 1977[1960], STONE 1979[1977], WIEDEMANN 1989: 16-17 o BALTUSSEN 2009: 77. La mayor parte de la historiografía actual ha defendido, con pruebas irrefutables, que los habitantes del mundo antiguo sí respondían emocionalmente ante el fallecimiento de sus hijos. *Id.*, entre muchos otros, BRADLEY 1985: 507, 511; 1999: 191 o GOLDEN 1990. LAES 2011: 100, mostrándose conciliador, afirma con sensatez que es muy posible que los habitantes de la antigüedad –conocedores de la realidad demográfica bajo la que vivían– desarrollaran distintos mecanismos de defensa encaminados a aceptar este tipo de pérdidas con mayor naturalidad de lo que ocurre hoy en día. Plutarco, a través de sus ejemplos en las *Vidas* (*vid. infra*), así como mediante obras como su *Consolatio ad uxorem*, buscaba proporcionar a sus lectores formas adecuadas de responder ante el dolor causado por el fallecimiento de un hijo/a (*vid.* BRADLEY 1999: 184-185). Para un interesante análisis de este tratado, *vid.* CLAASSEN 2004.

<sup>45</sup> Los ideales filosóficos del momento consideraban que era preferible que los hombres de la élite no guardaran ningún tipo de luto (Cicerón, *Disp. Tusc.* 1.39,93; Séneca, *Marc.* 7.3; *Ep.* 63.13; Plutarco, *Mor.* 112F). Así, frente al duelo femenino, impuesto por el contexto social, el masculino debía ser, en todo caso, voluntario. En este contexto, no sorprende que los casos en los que los hombres se sobreponen rápido a las penas en beneficio de los intereses colectivos sean destacados en la literatura. *Id.*, por ejemplo,

enterado de la muerte de Filipo (II) de Macedonia,

καὶ προῆλθεν ὁ Δημοσθένης ἔχων λαμπρὸν ἱμάτιον ἐστεφανωμένος, ἐβδόμην ἡμέραν τῆς θυματρὸς αὐτοῦ τεθνηκυίας, ὡς Αἰσχίνης φησί, λοιδορῶν ἐπὶ τούτῳ καὶ κατηγορῶν αὐτοῦ μισοτεκνίας, αὐτὸς ὢν ἀγεννὴς καὶ μαλακός, εἰ τὰ πένθη καὶ τοὺς ὀδυρμοὺς ἡμέρου καὶ φιλοστόργου ψυχῆς ἐποιεῖτο σημεία, τὸ δ' ἄλύπως φέρειν ταῦτα καὶ πρᾶως ἀπεδοκίμαζεν (...) ὅτι μέντοι τὰς οἴκοι τύχας καὶ δάκρυα καὶ ὀδυρμοὺς ἀπολιπὼν ταῖς γυναιξὶν ὁ Δημοσθένης, ἃ τῇ πόλει συμφέρειν ὄρετο, ταῦτ' ἐπραττεν, ἐπαίνῳ, καὶ τίθεμαι πολιτικῆς καὶ ἀνδρώδους ψυχῆς, αἰεὶ πρὸς τὸ κοινὸν ἰστάμενον καὶ τὰ οἰκεῖα πράγματα καὶ πάθη τοῖς δημοσίοις ἐπανεχόντα \*\*\* τηρεῖν τὸ ἀξίωμα, πολὺ μᾶλλον ἢ τοὺς ὑποκριτὰς τῶν βασιλικῶν καὶ τυραννικῶν προσώπων, οὓς ὀρῶμεν οὔτε κλαίοντας οὔτε γελῶντας ἐν τοῖς θεάτροις ὡς αὐτοὶ θέλουσιν, ἀλλ' ὡς ὁ ἀγὼν ἀπαιτεῖ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν.

Demóstenes salió con un manto espléndido y una corona a pesar de que su hija había muerto seis días antes, como dice Esquines, que lo injuria por ese motivo y lo acusa de no querer a su hija. Pero el propio Esquines carecía de

dignidad y entereza si consideraba los duelos y los lamentos señales de un espíritu dulce y cariñoso, y desaprobaba que se soportaran tales adversidades con serenidad y tranquilidad (...) A pesar de todo, el hecho de que Demóstenes dejara a las mujeres las desgracias familiares, las lágrimas y los llantos, y él hiciera lo que pensaba que era conveniente para la ciudad, lo elogio, y considero propio del espíritu de un político viril ocuparse con firmeza del bien común, subordinar a los asuntos públicos los problemas y los sufrimientos domésticos y conservar la dignidad mucho mejor que los actores que hacen papeles de reyes y tiranos, a los que vemos en los teatros llorando y riendo no conforme a sus deseos sino como requiere el argumento de la obra.

*Dem. 22.3-5*

Plutarco, aquí, aprovecha la coincidencia temporal entre el fallecimiento de Filipo y la hija de Demóstenes para proporcionar a sus lectores una enseñanza moral que explora los límites del comportamiento de un varón de la élite en un contexto complicado, en el que, a una desgraciada situación familiar, se unía un acontecimiento de indudable relevancia para el conjunto de la ciudadanía<sup>46</sup>. Así, tras recoger las

Marcial 1.33, Séneca (*Marc.* 13.2) o Valerio Máximo 5.10.2. Para un interesante análisis acerca de la “pena” en la *Consolatio ad uxorem*, vid. BALTUSSEN 2009. Para la interesante diferenciación entre los términos “grief” y “mourning”, vid. HOPE 2017: 87.

<sup>46</sup> La funcionalidad ética y moral de las *Vidas paralelas* se expresa de manera meridianamente

acusaciones de *μισοτεκνία* vertidas en uno de los discursos de Esquines hacia Demóstenes<sup>47</sup>, y divagar acerca de lo que, en su opinión, resultaba verdaderamente censurable en las demostraciones públicas de regocijo por parte del político y orador ateniense<sup>48</sup>, Plutarco se esfuerza por clarificar que, en su opinión, Demóstenes se había comportado de una manera adecuada, pues actuó anteponiendo los intereses

de la ciudad a la pena que debía sentir como padre<sup>49</sup>. El Queronense, por el contrario, parece mostrarse menos comprensivo ante el comportamiento de otros políticos que hacen dejación de sus obligaciones al estar desgarrados por el dolor derivado de la pérdida de un hijo<sup>50</sup>. C. Soares, comentando la famosa reunión entre Solón y Tales de Mileto que leemos en la *Vida de Solón*<sup>51</sup>, concluye afirmando que, para Plutarco, el

clara en *Aem.* 1.5, donde Plutarco admite estar escribiendo también para sí mismo. La bibliografía sobre este tema es inabarcable. *Vid.*, por ejemplo, DUFF 1999, LAMBERTON 2001: 145, ROSKAM & VAN DER STOCKT EDS. 2011, STADTER 2015, FRAZIER 2016, XENOPHONTOS 2016 o JACOBS 2018.

<sup>47</sup> Esquines (*Contra Ctesifonte* 77). SOARES 2011: 90 afirma que esta es la única ocasión en la que Plutarco emplea el término *μισοτεκνία*.

<sup>48</sup> Plutarco, en concreto, consideraba impío ponerse coronas y hacer sacrificios para celebrar la muerte de un rey que había tratado bien a los atenienses tras su victoria. *Vid.*, también, *Phoc.* 16.8.

<sup>49</sup> Lo mismo ocurre en *Aem.* 35-36, donde observamos cómo este personaje decide seguir adelante con su triunfo a pesar de que uno de sus hijos había muerto unos días antes. Poco después de la celebración del mismo, perderá al último hijo varón bajo su *manus*. Sin embargo, lejos de sumirse en la desesperación, fue él mismo quien se encargó de dar ánimos al pueblo romano reunido en asamblea (*Aem.* 36.2-9). Evidentemente, las exigencias en torno al control de las propias emociones se veían incrementadas de manera inversamente proporcional a la posición social de cada persona. De este forma, lo esperable era que un padre perteneciente a la élite como Demóstenes, o una mujer aristocrática como Timóxena reaccionaran de una manera comedida ante el fallecimiento de sus hijas, pues era precisamente este tipo de comportamientos lo que les diferenciaba de un hombre o una mujer “corrientes”.

<sup>50</sup> Este es, por ejemplo, el caso de Camilo (*Cam.* 11.2), quien, afligido por el fallecimiento de uno de sus hijos a causa de una enfermedad, “permaneció a causa del dolor encerrado en su casa con las mujeres” (αὐτῷ διὰ πένθος οἰκοῦρει καθειργμένος μετὰ τῶν γυναικῶν), decidiendo no personarse en el juicio que se estaba incoando contra él. La actitud desgarrada de Pericles tras la muerte de Páralo, el último de sus hijos varones legítimos, es explicada por Plutarco con una gran simpatía (*Per.* 36.8-9; 37.1), aunque su posterior petición de derogar sus propias leyes de ciudadanía para poder inscribir a su hijo bastardo en su fratría recibe una valoración mucho más ambigua (*Per.* 37.2-6). Sobre la ley de ciudadanía de Pericles, *vid.* el completo artículo de BLOK 2009.

<sup>51</sup> *Sol.* 6-7.

refugio ante la muerte de un hijo/a debía encontrarse en la razón<sup>52</sup>.

Aunque Plutarco no suele mostrarnos a padres que se comportan violentamente con sus hijos, sí recoge algunas escenas en las que podemos constatar la existencia de una alta tensión. El caso más famoso es aquel que enfrenta a Filipo II de Macedonia y a Alejandro Magno con motivo de la boda de aquél con Cleopatra.

θεῖος γὰρ ὢν αὐτῆς ὁ Ἄτταλος, ἐν τῷ πότῳ μεθύων παρεκάλει τοὺς Μακεδόνας αἰτεῖσθαι παρὰ θεῶν γνήσιον ἐκ Φιλίππου καὶ Κλεοπάτρας γενέσθαι διάδοχον τῆς βασιλείας. ἐπὶ τούτῳ παροξυνθεὶς ὁ Ἀλέξανδρος καὶ εἰπὼν· «ἡμεῖς δέ σοι κακὴ κεφαλὴ νόθοι δοκοῦμεν;» ἔβαλε σκύφον ἐπ’ αὐτόν. ὁ δὲ Φίλιππος ἐπ’ ἐκεῖνον ἐξανέστη σπασάμενος τὸ ξίφος, εὐτυχίᾳ δ’ ἐκατέρου διὰ τὸν θυμὸν καὶ τὸν οἶνον ἔπεσε σφαλεῖς. ὁ δ’ Ἀλέξανδρος ἐφουβρίζων «οὗτος μέντοι» εἶπεν «ἄνδρες εἰς Ἀσίαν ἐξ Εὐρώπης παρεσκευάζετο διαβαίνειν, ὃς ἐπὶ κλίνην ἀπὸ κλίνης διαβαίνων ἀνατέτραπται». μετὰ ταύτην τὴν παροιμίαν ἀναλαβὼν τὴν Ὀλυμπιάδα καὶ καταστήσας εἰς Ἥπειρον, αὐτὸς ἐν Ἰλλυριοῖς διέτριβεν.

Átalo, que era tío de Cleopatra, borracho después del banquete,

exhortó a los macedonios a que pidieran a los dioses que naciera de Filipo y Cleopatra un sucesor legítimo del reino. En esto Alejandro, encolerizado, le dijo: «Necio, ¿es que a mí me tienes por bastardo?», y acto seguido le lanzó una copa a la cabeza. Filipo se levantó desenvainando la espada contra su hijo, pero por fortuna para ambos el vino y su propia cólera le hicieron resbalar y caerse. Alejandro le increpó diciendo: «Amigos, ahí tenéis al hombre que se disponía a pasar de Europa al Asia: pasando de un lecho a otro ha acabado por los suelos». Después de este episodio causado por el vino, Alejandro se llevó a Olimpiade y la instaló en el Epiro, mientras él residía entre los ilirios.

*Alex.* 9.7-11

El Queronense afirma, justo antes de narrar el episodio, que los conflictos de la casa real se debieron “a los matrimonios y amoríos de Filipo” (διὰ τοὺς γάμους καὶ τοὺς ἔρωτας αὐτοῦ)<sup>53</sup>. También ayudaron otros factores. Así, Plutarco afirma que el vínculo entre padre e hijo comenzó a desmoronarse debido al carácter complicado de una Olimpiade que es calificada como una «mujer celosa y colérica» (δυσζήλου καὶ βαρυθύμου γυναικός) que terminaría incitando a Alejandro contra su padre<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> SOARES 2008: 722. En este mismo sentido, *vid.* PÉREZ JIMÉNEZ 1973: 107-109.

<sup>53</sup> *Alex.* 9.5.

<sup>54</sup> *Alex.* 9.6.

Sin embargo, considerar este pasaje aisladamente nos daría una impresión completamente distorsionada del ejercicio de la paternidad por parte de Filipo, quien puede ser considerado como uno de los mejores padres dentro de las *Vidas paralelas*<sup>55</sup>. Adentrándonos ya, propiamente, en el análisis del texto citado, podemos percibir una cierta crítica de Plutarco hacia Filipo cuando afirma que este se encontraba “enamorado” (ἐρασθεὶς) de Cleopatra “pese a la corta edad de la chiquilla” (ἡλικίαν τῆς κόρης)<sup>56</sup>. Las causas del enfado de Alejandro son meridianamente claras, pues no podía tolerar que el tío de su nueva madrastra pusiera en tela de juicio, y de manera pública, su legitimidad como posible heredero de la corona. A la reacción incontrolada del hijo —que no recibe ningún respaldo por parte de su

padre— le sigue una desproporcionada reacción por parte de Filipo. En este episodio, la ebriedad es, a la vez, tanto causa del conflicto como la razón última de que, al final, las consecuencias no fueran irreparables<sup>57</sup>. Sin embargo, ello no evitó que Alejandro y su madre marcharan al exilio. Pero, mientras que el hijo fue rápidamente perdonado<sup>58</sup>, parece que Olimpiade permaneció en el Epiro.

Autores como B. Buszard han señalado que los individuos que, dentro de las *Vidas*, presentan tendencias hacia la tiranía, tienden a ser malos padres. Así, las biografías de Pirro y Mario son de especial interés para nosotros, también porque nos muestran a unos individuos escasamente educados<sup>59</sup>. En consecuencia, se trata de personajes que aparecen tan dominados por la ambición que son capaces de mostrarse insensibles con

<sup>55</sup> MÉNDEZ SANTIAGO en prensa. Antes de esta anécdota del banquete, Filipo había aparecido, siempre, como un padre amoroso y diligente con su hijo. Así, en la historia de la doma de Bucéfalo, aparece llorando de alegría ante el éxito de su hijo y besándole en la frente (*Alex.* 6.8). Poco más adelante Plutarco afirma que Filipo, muy consciente de la “naturaleza indomable” (φύσιν ... δυσνίκητον) de su hijo, trataba de persuadirlo más que darle órdenes (*Alex.* 7.1). Tampoco dudó a la hora de encomendarle responsabilidades políticas y militares desde que era muy joven (*Alex.* 9.1-2). Por último, y no menos importante, contrató como preceptor de Alejandro a Aristóteles, el mayor intelectual de su época (*Alex.* 7.2-3). Para un interesante análisis de la representación de Alejandro como *puer senex*, *vid.* PELTONNEN 2022.

<sup>56</sup> *Alex.* 9.6.

<sup>57</sup> La anécdota del enfrentamiento entre Filipo y Alejandro guarda mucha relación con la posterior historia de la pelea entre este y Clito el Negro. Sin embargo, este último conflicto acabará con la vida de este personaje, antiguo compañero de armas de Filipo. Para la anécdota completa, *vid.* *Alex.* 50-51.

<sup>58</sup> *Alex.* 9.12-14.

<sup>59</sup> SWAIN 1990 ha demostrado cómo la ausencia total o parcial de cultura helénica en los biografiados suele llevar al fracaso político y personal.

sus hijos<sup>60</sup>. Como C. Pelling señalara en un artículo de 1988, algunas biografías, como las de Mario, Coriolano, Demetrio o Antonio, se caracterizan por la prevalencia del elemento irracional<sup>61</sup>. Con la inclusión de estas *Vidas*, Plutarco buscaba proporcionar a sus lectores unos modelos de conducta de los que mantenerse alejados, pues estos individuos encarnaban algunos de los comportamientos que resultaban más censurables en un hombre perteneciente a la élite social.

Tanto Pirro como su “par”, Mario, destacan dentro de las *Vidas* por su

cuestionable moralidad<sup>62</sup>. Aunque Plutarco se muestra preocupado, en mayor medida, por los efectos públicos de la personalidad de sus biografiados, lo cierto es que no dudó a la hora de explorar el significado de las interacciones de sus protagonistas con sus familias. Así, en la *Vida de Pirro*, critica a este personaje por instilar, entre sus hijos varones, llamados Ptolomeo, Alejandro y Héleno, una malsana competición por acceder al trono<sup>63</sup>. Cuestionado por uno de ellos, todavía niño, acerca de a cuál de los hermanos dejaría el reino, Pirro se limitó a contestarle que “A

<sup>60</sup> McDONNELL 2003: 289 ha llamado la atención sobre la diferente representación de Metelo Numídico y Mario en la *Vida* de este último. Así, mientras que Numídico es alguien honorable y “totalmente íntegro” (βέλαιον ἄνδρα), debido principalmente a la educación griega que había recibido, Mario, individuo escasamente instruido y de moralidad cuestionable, defendería que «el hecho de mentir formaba parte del talento y la habilidad» (Mar. 29.5: αὐτὸς μὲν γὰρ εἰς ἀρετῆς καὶ δεινότητος μερίδα τὸ ψεύσασθαι τιθέμενος). Para la progresiva interiorización del helenismo en Roma, *vid.*, por ejemplo, GRUEN 1992.

<sup>61</sup> PELLING 1988: 260.

<sup>62</sup> LAMBERTON 2001: 73 ha afirmado con acierto que las *Vidas de Pirro y Mario* gravitan en torno al inconformismo de unos hombres completamente dominados por la pulsión de conquistar. Para un interesante análisis de la masculinidad de Pirro, *vid.* LEON 2019. Aunque una buena parte de los especialistas se contentan con distinguir entre biografías “positivas” o “negativas”, otros, como PICCIRILLI (1990: xxix-xxxiv) han establecido una categoría intermedia, en la que sitúan aquellas *Vidas* que, no siendo explícitamente negativas, nos ofrecen una imagen desfavorable de sus protagonistas. En este sentido, DUFF 1999: 56 sostiene que “it is impossible in practice to see the protagonists [of the *Lives*] as wholly good or bad. Few protagonists live wholly blameless or blameworthy Lives; they are not stock examples of virtue or vice”. *Vid.*, también, PELLING 2002: 322 y STADTER 2015: 242.

<sup>63</sup> Para XENOPHONTOS 2016: 76 este rey entendía la paternidad como sinónimo de “autoridad”. De este modo, la educación que proporcionaba a sus hijos era solamente un reflejo de su arrogancia (*pleonexia*). Para algunos estudios sobre la *philotimia*, *vid.* WARDMAN 1974: 115-124, FRAZIER 1988: 109-127, DUFF 1999: 83-87, STADTER 2011 y DE POURCQ, ROSKAM & VAN DER STOCKT eds. 2012. Para análisis particulares del papel de la ambición en estas *Vidas*, *vid.* MOSSMAN 1992: 98-99, DUFF 1999: 112-114 y BUSZARD 2008.

aquel de vosotros que tenga la espada más afilada”<sup>64</sup>. La crítica de Plutarco se vuelve evidente cuando, justo a continuación, cita la maldición que Edipo dirige a sus hijos Eteocles y Polinices en las *Fenicias*<sup>65</sup>, y menciona la crudeza y salvajismo que considera inextricablemente ligados a la (excesiva) ambición<sup>66</sup>. El carácter ambivalente de Pirro se demuestra mucho más adelante, cuando, tras narrarse la muerte de Ptolomeo en el campo de batalla<sup>67</sup>, Plutarco califique las subsiguientes hazañas militares del monarca como un “sacrificio expiatorio” (ἐναγισμὸν) realizado para aliviar, por medio de la furia (θυμῶ), su dolor (λύπης)<sup>68</sup>. Como muestra de la importancia (y deseabilidad) del correcto ejercicio de la paternidad, la *Vida* concluye mostrándonos una relación paternofilial mucho más saludable: la de Alcioneo y Antígono, que le sirve también para ilustrar cuál era la manera más adecuada de gestionar una victoria militar<sup>69</sup>.

Mario, para Plutarco, es un individuo marcado no solo por su parca educación sino, también, por su rechazo frontal de los valores helénicos<sup>70</sup>, aspectos que evidencian el escaso nivel de civilización que había alcanzado<sup>71</sup>. En el capítulo 35 de su biografía observamos cómo Mario, incapaz de renunciar a su ambición por obtener su séptimo consulado, no dudó a la hora de abandonar a su propio hijo en territorio hostil mientras huía a África para escapar de la persecución de Sila:

τῶν δὲ περὶ αὐτὸν ὡς πρῶτον ἐξέπεσε τῆς πόλεως διασπαρέντων, σκότους ὄντος εἰς τι τῶν ἐπαυλίων αὐτοῦ Σολώνιον κατέφυγε. καὶ τὸν μὲν υἱὸν ἐπεμψεν ἐκ τῶν Μουκίου τοῦ πενθεροῦ χωρίων οὐ μακρὰν ὄντων τὰ ἐπιτήδεια ληψόμενον, αὐτὸς δὲ καταβάς εἰς Ὠστίαν, φίλου τινὸς Νουμερίου πλοῖον αὐτῷ παρασκευάσαντος, οὐκ ἀναμείνας τὸν υἱόν, ἀλλὰ Γράνιον ἔχων μεθ’ αὐτοῦ τὸν πρόγονον, ἐξέπλευσεν.

Tan pronto como [Mario] abandonó la ciudad, los que se encon-

<sup>64</sup> *Pyrrh.* 9.5: “ὅς ἂν ὑμῶν τὴν μάχαιραν ὀξυτέραν ἔχη”. También *Mor.* 184C. Es importante incidir en que Plutarco no critica todo el ejercicio de la paternidad por parte de Pirro. Así, como resultado de su estricta educación temprana, consiguió criar unos hijos “valientes y fogosos en las armas” (*Pyrrh.* 9.4).

<sup>65</sup> Eurípides, *Ph.* 68. *Vid.* BRAUND 1997.

<sup>66</sup> *Pyrrh.* 9.6.

<sup>67</sup> *Pyrrh.* 30.5-7.

<sup>68</sup> *Pyrrh.* 31.1.

<sup>69</sup> *Pyrrh.* 34.7-10.

<sup>70</sup> *Mar.* 2.2.

<sup>71</sup> *Vid.* TEODORSSON 2008: 344-345.

traban a su alrededor se dispersaron, y como se había hecho la noche, buscó refugio en una de sus casas de campo, en Solonio. Desde allí envió a su hijo a coger provisiones a la hacienda de Mucio, su suegro, que no estaba muy lejos. Por su parte, él bajó a Ostia, donde su amigo Numerio le tenía preparada una embarcación; sin esperar a su hijo, tomó consigo a su yerno Granio y levaron anclas.

*Mar.* 35.8-9

Más adelante queda claro que el romano no abandonó a su hijo por ningún tipo de animadversión personal, sino por la debilidad de su carácter, que le llevó a anteponer su seguridad personal a sus obligaciones como padre<sup>72</sup>. Mario

tuvo suerte, y pudo reencontrarse con su hijo. Las acciones emprendidas por otros padres no tendrían el mismo resultado. Es el caso, por ejemplo, de Craso, que, desesperado ante la situación comprometida de su ejército, forzó a su hijo a entrar en combate con el enemigo, muriendo este durante la contienda<sup>73</sup>, o del hijo menor de Fulvio, uno de los aliados de Cayo Graco que, tras ser enviado dos veces como emisario ante el cónsul Opimio y el senado, termina siendo apresado debido a la terquedad de su padre<sup>74</sup>.

Es curioso constatar que Catón el Viejo, quien fuera un “padre ejemplar” (πατήρ ἀγαθός) a lo largo de toda su *Vida*<sup>75</sup>, se enfrente únicamente a su hi-

<sup>72</sup> *Mar.* 40.4-5 y 40.13. Mario, en su biografía, aparece como una persona cuya moral va progresivamente decayendo. Así, el relato de su sexto consulado (*Mar.* 28-29) ya nos lo muestra como alguien amoral, incapaz de retirarse a tiempo de la política. Esta crítica se extiende, también, a otros individuos como Cicerón y Escipión Emiliano (*Luc.* 38.3).

<sup>73</sup> *Cras.* 25.1. Enterado de la precaria situación de Publio por los mensajeros que este le había enviado, Craso se debate entre el temor que sentía ante la seguridad de su ejército y el afecto que le debía a su hijo (*Cras.* 26.1-3). Pero, justo cuando había decidido anteponer este último sentimiento, los partos llegaron ante sus tropas mostrándole su cabeza cortada. En su discurso, los partos antepusieron la nobleza y virtuosidad de Publio a la vileza y cobardía de su padre (*Cras.* 26.3-4). Aunque Plutarco alaba el discurso que Craso dirige a sus tropas (*Cras.* 26.6-9), lo cierto es que, por la noche, “solo y oculto en la oscuridad”, el triunviro se derrumbó por completo, hasta el punto de que dos subordinados suyos tuvieron que hacerse cargo del ejército (*Cras.* 27.6-7).

<sup>74</sup> Para la historia completa, *vid.* *CG.* 16.1-4. Justo a continuación (*CG.* 16.5) Plutarco recoge la escena en que este Fulvio, en compañía de su primogénito, es degollado en unos baños.

<sup>75</sup> *Cat. Ma.* 20.1. Este mismo capítulo está dedicado a relatar la cuidadosa educación que Catón proporcionó a su hijo. Advuértase que, mientras que los roles de la madre son la alimentación, la higiene y el cuidado del infante, el padre es quien se encarga de la “educación formal” (*vid.* LÓPEZ GREGORÍ 2014: 81). Advuértase que el elogio plutarquiano se mantiene a pesar de que Catón indispuso a su hijo frente a la cultura griega (*Cat. Ma.* 23.2). PINHEIRO 2014: 126-127 califica la actitud de este personaje como “romanocéntrica”.

jo cuando, ya muy mayor, decidió contraer un matrimonio “no apropiado a su edad”<sup>76</sup>. Plutarco, tras destacar el vigor físico de un Catón todavía activo sexualmente, considera detalladamente los hechos, centrándose no tanto en el biografiado como en la “justa” reacción de su hijo y de su nuera, cuya vida familiar se ve trastocada a causa de las decisiones del *paterfamilias*, con quien compartían vivienda:

ἀποβαλὼν τὴν γυναῖκα ... ἡγάγετο πρὸς γάμον, αὐτὸς δὲ χηρεύων ἐχρήτο παιδίσκη, κρύφα φοιτῶσι πρὸς αὐτόν. ἦν οὖν ἐν οἰκίᾳ μικρᾷ νύμφην ἐχούσῃ τοῦ πράγματος αἴσθησις, καὶ ποτε τοῦ γυναιίου θρασύτερον παρασοβῆσαι παρὰ τὸ δωμάτιον δόξαντος, ὁ νεανίας εἶπε μὲν οὐδέν, ἐμβλέψας δὲ πως πικρότερον καὶ διατραπείς οὐκ ἔλαθε τὸν πρεσβύτερον. ὥς οὖν ἔγνω τὸ πρᾶγμα δυσχεραίνόμενον ὑπ’ αὐτῶν, οὐδέν ἐγκαλέσας οὐδὲ μεμνήμενος, ἀλλὰ καταβαίνων ὥσπερ εἰώθει μετὰ φίλων εἰς ἀγοράν, Σαλώνιον τινα τῶν ὑπογεγραμματοευκτόων αὐτῷ παρόντα καὶ συμπροπέμποντα μεγάλῃ φωνῇ προσαγορεύσας ἠρώτησεν, εἰ τὸ θυγάτριον συνήρμοκε νυμφίῳ ... οὐδεμίαν ὁ Κάτων ἀναβολὴν ποιησάμενος αὐτὸς ἔφη τὴν παρθένον αἰτεῖν αὐτῷ ... πραττομένου δὲ τοῦ γάμου, παραλαβὼν τοὺς ἐπιτηδείους ὁ υἱὸς τοῦ Κάτωνος ἠρώτησε τὸν πατέρα, μή τι μεμφομένος ἢ λελυπημένος ὑπ’ αὐτοῦ

μητρειὰν ἐπάγεται. ὁ δὲ Κάτων ἀναβοήσας «εὐφήμεσον» εἶπεν «ὦ παῖ· πάντα γὰρ ἀγαστά μοι τὰ παρὰ σοῦ καὶ μεμπτόν οὐδέν· ἐπιθυμῶ δὲ πλείονας ἐμαυτῷ τε παῖδας καὶ πολίτας τῇ πατρίδι τοιούτους ἀπολιπεῖν».

Tras perder a su mujer (...) [Catón] tenía relaciones con una esclava que visitaba a escondidas. En todo caso, en una casa pequeña con una recién casada, se sabía el asunto. Y una vez, al pasar la mujer desdeñosamente ante la habitación con aspecto más descarado, el joven nada dijo, pero la miró con aborrecimiento y se dio la vuelta, lo que no se le escapó al viejo. Como comprendió que ellos rechazaban esa relación, no hizo reproches ni se quejó, sino que bajando, como acostumbraba, al foro con amigos, a Salonio, uno de sus secretarios, que estaba cerca y formaba parte de su cortejo, lo llamó a grandes voces y le preguntó si había concertado un novio para su hijita (...) Catón, sin más dilación, dijo que era él quien pedía a la joven para sí mismo (...) Celebrada la boda, tomó a sus amigos íntimos el hijo de Catón y preguntó a su padre si traía a casa una madrastra porque él le hubiera hecho algún reproche o causado alguna tristeza. Pero Catón gritando dijo: «Cuida tu lengua, hijo; pues todo tu comportamiento conmigo es digno de

<sup>76</sup> *Cat. Ma.* 24.1. Esta idea se repite, nuevamente, en *Comp. Arist. et Cat. Ma.* 6.1.

admiración y en nada reproable. Pero deseo más hijos para mí y dejar a la patria ciudadanos parecidos a tí».

*Cat. Ma.* 24.2-7

Aunque la crítica al comportamiento de Catón es apreciable, Plutarco se muestra todavía más incisivo en la *synkrisis*. En ella, el Queronense censura al romano por haberle dado a su hijo adulto una madrastra, y le critica con vehemencia por haber tratado de justificar sus actos con una mentira<sup>77</sup>. Catón, en contra de lo que resultaba esperable en una persona de edad avanzada<sup>78</sup>, continúa mostrándose como un individuo que buscaba seguir manteniendo relaciones sexuales duran-

te la vejez, aunque trate de maquillarlo a toda costa con la mención final a la procreación. Plutarco, por regla general, se muestra contrario a aquellas uniones entre hombres y mujeres con una notable diferencia de edad<sup>79</sup>. En este caso concreto, y a falta de noticias acerca de previas desavenencias entre padre e hijo, ha de entenderse que este último temía la dispersión del patrimonio familiar en caso de que —como efectivamente sucedió— este nuevo matrimonio terminara produciendo descendencia<sup>80</sup>. Otro elemento a destacar es que, en la primera parte del pasaje, Catón se muestra como alguien incapaz de comprender las razones de la oposición de su hijo y de su nuera

<sup>77</sup> *Comp. Arist. et Cat. Ma.* 6.2. Resulta claro que Plutarco admiraba a aquellas familias romanas en las cuales varias generaciones convivían bajo un mismo techo (*Num.* 3.9, *Aem.* 5.7; *Cras.* 1.2). Sobre este tema *vid.*, por ejemplo, DIXON 1992: 142. Sobre las madrastras en la antigüedad, *vid.* WATSON 1995.

<sup>78</sup> Cicerón, en *De senectute*, pone en boca de Catón el Viejo que uno de los beneficios de la avanzaba edad pasaba por el debilitamiento de todo tipo de pasiones, no solo sexuales (*Sen.* 3.7, 5.15, 12.39, 14.47-48). Una gran variedad de autores antiguos, a partir del siglo V a.C., hablaron de esto como de una de las ventajas de la vejez. Para un listado de referencias, *vid.* COKAYNE 2003: 116 n. 7. Para menciones a este *topos* dentro de la obra de Plutarco, *vid.* *Mor.* 786A y 788E.

<sup>79</sup> En este mismo sentido, *vid.* KLEJWEGT 1991: 31-32. De ahí, por ejemplo, la cita de las *Fenicias* de Eurípides (v. 395) cuando Antígono convence a su hijo Demetrio para que se case con Fila, la hija de Antípatro, a pesar de que era mayor que él (*Demetr.* 14.2-3). Plutarco, en sus obras, se suele mostrar contrario a aquellos hombres y mujeres mayores que se casaban con personas mucho más jóvenes. *Vid.*, por ejemplo, *Sol.* 20.7 (referido a la madre de Dionisio el Viejo); *Sull.* 35.3-5; *Cic.* 41.4-6. En, por otra parte, un magnífico artículo, NIKOLAIDIS 1997: 51, sorprendentemente, interpreta lo anterior como una muestra de que Plutarco pudo tener muy en consideración la posición de la mujer y sus sentimientos. Tal vez porque considera al Queronense una especie de “precursor” del feminismo (NIKOLAIDIS 1997: 87-88).

<sup>80</sup> En efecto, de este matrimonio tardío nació un hijo, Saloniano (*Cat. Ma.* 24.9), que sería el abuelo de Catón el Joven, otro de los biografiados por Plutarco. Respecto al patrimonio y la familia, SALLER 1994 sigue siendo una lectura obligada.

ante su *affaire* con la esclava. Así, aunque percibe plenamente su animadversión, motivada por el descaro de la sierva, es incapaz de comprender sus razones últimas. Errado en su juicio, Catón pensó que lo que le censuraban era que satisficiera sus pulsiones sexuales con una persona con la que no podía contraer matrimonio. Al final, el enlace elegido, que le unió a una mujer de estatus inferior, no conseguiría sino agravar aún más las cosas<sup>81</sup>. Es sintomático que sea precisamente al final de la biografía –con un Catón ya anciano–, cuando encontremos la única ocasión en la que este personaje se muestra como un individuo que no es capaz de controlar sus pasiones.

## 2. Una familia desestructurada: el caso de la familia de Artajerjes

Este último apartado del trabajo, centrado, específicamente en la *Vida de Artajerjes* (r. 404-358 a. C.), es un claro ejemplo de la voluntad expresa de Plutarco por situar algunas de sus relaciones familiares más extremas en los márgenes del mundo civilizado<sup>82</sup>. La biografía dedicada a este gobernante aqueménida es, sin duda alguna, una de

las más interesantes para comprender la visión plutarquea de las relaciones familiares. A lo largo de la misma, el Queronense explora los vínculos que unían a una serie de personajes que, con la única excepción de Estatira (la esposa de Artajerjes) actúan exclusivamente guiados por su propio beneficio personal. A diferencia de lo que hemos visto en los casos comentados en el apartado anterior, donde los enfrentamientos entre padres e hijos solían tener un carácter coyuntural, aquí se nos muestra un ambiente familiar donde los conflictos eran de carácter endémico, y donde vemos a un Artajerjes más preocupado por garantizar su propia seguridad personal que en gobernar su enorme Imperio.

Plutarco deja claro, desde el principio de la biografía, que Parisatis, la reina madre, privilegiaba descaradamente a Ciro, por encima de todos sus demás hijos<sup>83</sup> y muestra cómo, tras su muerte, se volvió una persona vengativa que, no contenta con asesinar a su nuera Estatira<sup>84</sup> y desollar vivo a Masabates, uno de los eunucos de su hijo<sup>85</sup>,

<sup>81</sup> STADTER 1995: 226 incide en esto último: “bringing in a wife of much lower social and economic status ... was inappropriate and demeaning to his own dignity and that of his son .... Cato’s behaviour, which to some might seem refreshingly direct and practical, a convenient answer to a physical or emotional need, to Plutarch indicates personal weakness, petulance, and not a little hypocrisy”.

<sup>82</sup> Para análisis específicos de esta *Vida*, vid. BINDER 2008 y MOSSMAN 2010. Sobre el concepto de barbarie en Plutarco, vid. SCHMIDT 1999 y ALMAGOR 2023.

<sup>83</sup> Art. 2.3-4; 3.5.

<sup>84</sup> Art. 6.6-8 (más breve). Para el relato del asesinato propiamente dicho, vid. Art. 19.1-7.

<sup>85</sup> Para la historia completa, vid. Art. 17.3-6.

continuó manipulando al rey de reyes hasta convencerle de que se casara con su(s) propia(s) hija(s):

ἦσθετο τῆς ἐτέρας τῶν θυγατέρων Ἀτόσσης ἐρῶντος ἔρωτα δεινόν<sup>86</sup>, ἐπικρυπτομένου δὲ δι' ἐκείνην οὐχ ἥκιστα καὶ κολάζοντος τὸ πάθος ὥς φασιν ἔνιοι, καίτοι γεγενημένης ἤδη πρὸς τὴν παρθένον ὁμιλίας αὐτῷ λαθραίας, ὥς οὖν ὑπώπτευσεν ἡ Παρύσατις, τὴν παιδα μᾶλλον ἢ πρότερον ἡσπάζετο, καὶ πρὸς τὸν Ἀρτοξέρξην ἐπίνει τό τε κάλλος αὐτῆς καὶ τὸ ἦθος, ὥς βασιλικῆς καὶ μεγαλοπρεποῦς. τέλος δ' οὖν γῆμαι τὴν κόρην ἔπεισε καὶ γνησίαν ἀποδείξει γυναῖκα, χαίρειν ἔασαντα δόξας Ἑλλήνων καὶ νόμους, Πέρσαις δὲ νόμον αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ δικαιοτήν αἰσχυρῶν καὶ καλῶν ἀποδεδειγμένον. ἔνιοι μέντοι λέγουσιν, ὃν ἐστὶ καὶ Ἡρακλείδης ὁ Κυμαῖος, οὐ μίαν μόνον τῶν θυγατέρων, ἀλλὰ καὶ δευτέραν Ἀμυστρίν γῆμαι τὸν Ἀρτοξέρξην, περὶ ἧς ὀλίγον ὕστερον ἀπαγγελοῦμεν.

Se enteró [Parisatis] de que Artajerjes estaba muy enamorado de Atosa, una de sus hijas, un amor que él escondía por respeto a su madre o, como aseguran algunos, ocultaba su pasión porque ya go-

zaba secretamente de los favores de la muchacha. Pero Parisatis, que era muy perspicaz, empezó así a mostrar aún más afecto que antes a su hijo y alababa ante Artajerjes la belleza de la muchacha y el carácter de ella, ilustre y digno de su sangre real, y, al final, consiguió convencer al rey para que se casara con la joven y la declarara su esposa legítima, mandando a paseo las leyes y las costumbres de los griegos, ya que para los persas él era la ley y el que había sido designado por la divinidad para juzgar lo bueno y lo malo. Algunos, entre los que se encuentra Heráclides de Cumas, incluso dicen que no sólo se casó con una de sus hijas, sino que Artajerjes se casó también con otra, Amestris (...)

*Art. 23.4-6*

Lo que verdaderamente le interesaba a Plutarco era destacar, una vez más, la influencia negativa ejercida por la reina madre sobre la persona de su hijo. Así, el biógrafo parece señalar específicamente la dependencia emocional ejercida por Parisatis sobre Artajerjes, quien lejos de cortar lazos con su madre tras el asesinato de Estatira, tan solo la exilió durante un breve espacio de tiempo<sup>87</sup>. La sumisión de Artajerjes respecto a su madre se enun-

<sup>86</sup> STADTER 1995: 224-225 traduce las dos últimas palabras como “a frightening or strange love”.

<sup>87</sup> *Art. 23.2-3* deja clara la estrategia seguida por Parisatis para lograr el perdón de su hijo. Esta mujer adoptó, dentro de la corte de Artajerjes, un papel mucho más sumiso, lo que la llevó a conseguir de este “todo lo que quería”.

cia, de manera clara, al inicio mismo de la biografía, cuando Plutarco, para mostrar el gran amor sentido por Artajerjes hacia la referida Estatira, nos lo muestra convenciendo a Parisatis por medio “de ruegos y muchas lágrimas” (ικέτης ... καὶ πολλὰ κατακλαύσας) para que la salvara de la ira real, motivada por una sublevación que su hermano Idarnes había dirigido contra Darío, padre y esposo, respectivamente, de Artajerjes y Parisatis<sup>88</sup>.

Para Plutarco, la incapacidad de Artajerjes para controlar sus pasiones constituye los cimientos sobre los que se construirán las distintas intrigas que terminarán asolando la familia real<sup>89</sup>. Unos capítulos después de la noticia del matrimonio de Artajerjes con su(s) hija(s), Plutarco nos presenta a un envejecido monarca que, consciente de que su paulatina debilidad estaba provocando fricciones entre sus hijos varones, decide elegir a su primogénito Darío como heredero al trono. Tras informar a los lectores acerca de la existencia de una ley entre los persas que enunciaba el derecho del heredero a pedir (y recibir) cualquier cosa que quisiera con motivo de celebrar su designación, Plutarco confirma que “Darío pidió a Aspasia, la favorita de Ciro,

que en ese momento era la concubina del rey”<sup>90</sup>, lo que provocaría un fuerte desequilibrio en el seno de la familia real, ya de por sí extremadamente frágil. Así,

Ταύτην ὁ Δαρεῖος αἰτήσας, ἠνίασε τὸν πατέρα· δύσζηλα γὰρ τὰ βαρβαρικά δεινῶς περὶ τὸ ἀκόλαστον, ὥστε μὴ μόνον τὸν προσελθόντα καὶ θιγόντα παλλακῆς βασιλέως, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐν πορείᾳ παρεξελθόντα καὶ διεξελάσαντα τὰς ἀμάξας ἐφ’ αἷς κομίζονται θανάτῳ κολάζεσθαι. καίτοι τὴν μὲν Ἄτοσσαν εἶχεν, ἔρωτι ποιησάμενος γυναικα παρὰ τὸν νόμον, ἐξήκοντα δὲ καὶ τριακόσiai παρετρέφοντο κάλλει διαφέρουσαι παλλακίδες. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αἰτηθεὶς ἐκείνην ἐλευθέραν ἔφησεν εἶναι, καὶ λαμβάνειν ἐκέλευσε βουλομένην, ἄκουσαν δὲ μὴ βιάζεσθαι. μεταπεμφθείσης δὲ τῆς Ἀσπασίας, καὶ παρ’ ἐλπίδας τοῦ βασιλέως ἐλομένης τὸν Δαρεῖον, ἔδωκε μὲν ὑπ’ ἀνάγκης τοῦ νόμου, δοῦς δ’ ὀλίγον ὕστερον ἀφείλετο. τῆς γὰρ Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἐκβατάνοις, ἣν Ἀναΐτιν καλοῦσιν, ἰέρειαν ἀνέδειξεν αὐτήν, ὅπως ἀγνὴ διάγη τὸν ἐπίλοιπον βίον, οἰόμενος οὐ χαλεπὴν, ἀλλὰ καὶ μετρίαν τινὰ καὶ παιδιᾷ μεμειγμένην ταύτην λήψεσθαι δίκην παρὰ τοῦ παιδός.

<sup>88</sup> Art. 2.2. La historia es narrada por Ctesias de Cnido (*FGrHist*, 688, F 15b, 55-6; F 17, 61).

<sup>89</sup> STADTER 1995: 225.

<sup>90</sup> Art. 26.5. Evidentemente, el Ciro que se menciona aquí es el hermano de Artajerjes, lo que nos lleva a pensar que la mencionada Aspasia, a estas alturas, era una mujer de edad madura.

ὁ δ' ἤνεγκεν οὐ μετρίως, εἴτ' ἔρω-  
τι τῆς Ἀσπασίας περιπαθῆς γε-  
γονώς, εἴθ' ὑβρίσθαι καὶ κεχλευ-  
άσθαι νομίζων ὑπὸ τοῦ πατρὸς.

Darío causó pesar a su padre al pedir esta mujer. En efecto, el carácter bárbaro es terriblemente celoso en lo que concierne a sus placeres, de tal forma que no sólo es condenado a muerte el que se acerca y toca a la concubina del rey, sino también el que simplemente, en un paseo, se acerca y se dirige a los carros en los que son transportadas. Y, en efecto, aunque el rey tenía a Atosa, a la que se había hecho su esposa por amor, contraviniendo con ello la ley, él frecuentaba a trescientas setenta concubinas de excelsa belleza. Ante la petición de Darío el contestó que aquélla era una mujer libre y, por tanto, ordenó que él la tomara si ella estaba de acuerdo, pero que no se la obligara si ella no consentía. Mandó buscar a Aspasia y, contra todo pronóstico, ella eligió a Darío, de modo que se la tuvo que dar, obligado como estaba por la ley. Sin embargo,

poco después de habérsela dado se la quitó. En efecto, la nombró sacerdotisa del culto de Ártemis de Ecbatana que se llama Anaitis, para que pasara el resto de su vida casta, creyendo así que su hijo no sufriría una afrenta injusta, sino una conforme a cierta medida y mezclada con cierta ironía. Pero él no se lo tomó tan bien, ya fuera porque sufría terriblemente de amor por Aspasia, ya fuera porque creyera que había sido humillado e injuriado por su padre.

Art. 27.1-5

Aunque con la alusión a los terribles celos del “carácter bárbaro” (τὰ βαρβαρικά) Plutarco busca adelantar a sus lectores la razón de lo acontecido, sus críticas a Artajerjes resultan evidentes. En primer lugar, por no contentarse con su hija Atosa y el resto de concubinas a las que frecuentaba; en segundo término, por su avanzada edad, que debería haberle vuelto menos dependiente de los placeres<sup>91</sup> y, sobre todo, por haberle dado a esta Aspasia la capacidad de elegir y, posteriormente, retractarse, ganándose, con ello, el justo resentimiento de su hijo<sup>92</sup>. Las

<sup>91</sup> Las similitudes de este episodio respecto a la actitud de Catón el Viejo son más que evidentes (*vid. supra*).

<sup>92</sup> La actitud de Artajerjes en relación a su hijo Darío encuentra en *Demetr.* 38 su polo opuesto. En esta historia observamos cómo Seleuco, al enterarse por el médico Erasístrato de que su hijo Antíoco estaba enamorado de su nueva madrastra Estratónice, no solo se la cede, sino que le encomendó el gobierno de sus dominios superiores (*i.e.*, los situados al este de su reino). Advuértase, como simple curiosidad, que, a diferencia de la *aparente libertad* de elección de Aspasia, aquí Estratónice no tiene ninguna capacidad de decisión, hasta el punto de que Seleuco dispuso que “si mi mujer pone algún reparo a esta unión tan fuera de lo común, pido a mis hombres de confianza que le instruyan y le hagan considerar

consecuencias de este episodio se ponen de manifiesto justo a continuación, cuando se relata como Tiríbazos, también desairado por Artajerjes, se aprovechó de la situación para alimentar en Darío el odio hacia su padre, y convenciéndole para que tomara parte en una conspiración para terminar con su vida<sup>93</sup>. La conjura terminó involucrando a demasiadas personas diferentes, lo que motivó que fuera descubierta por un eunuco que corrió a contarle a Artajerjes todos los detalles. Tras probar que las acusaciones eran ciertas, Plutarco presenta la escena del juicio y la posterior ejecución de Darío, de la que proporciona dos versiones diferentes:

τῷ δὲ Δαρείῳ μετὰ τῶν τέκνων ἀναχθέντι καθίσας τοὺς βασιλείους δικαστάς, οὐ παρὼν αὐτός, ἀλλ' ἐτέρων κατηγορησάντων, ἐκέλευσεν ὑπηρέτας τὴν ἐκάστου γραψαμένους ἀπόφασιν ὥς αὐτὸν ἐπανενεγκεῖν. ἀποφαναμένων δὲ πάντων ὁμοίως καὶ καταγνόντων τοῦ Δαρείου θάνατον, οἱ μὲν ὑπηρέται συλλαβόντες αὐτὸν εἰς οἶκημα πλησίον ἀπήγαγον, ὁ δὲ δῆμιος κληθεὶς ἦκε μὲν ξυρὸν ἔχων ᾧ τὰς κεφαλὰς ἀποτέμνουσι τῶν κολαζομένων, ἰδὼν δὲ τὸν Δαρεῖον ἐξεπλάγη

καὶ ἀνεχώρει πρὸς τὰς θύρας ἀποβλέπων, ὥς οὐ δυνησόμενος οὐδὲ τολμήσων αὐτόχειρ γενέσθαι βασιλέως. ἔξωθεν δὲ τῶν δικαστῶν ἀπειλούντων καὶ διακελευομένων, ἀναστρέψας καὶ τῇ ἐτέρᾳ χειρὶ δραξάμενος τῆς κόμης αὐτοῦ καὶ καταγαγὼν, ἀπέτεμε τῷ ξυρῷ τὸν τράχηλον.

A Darío, en compañía de sus hijos, lo llevó a juicio ante los jueces reales pero sin que él estuviera presente, sino siendo otros distintos los que formulaban la acusación, y pidió a los sirvientes que redactaran la decisión de cada uno de los jueces y que luego se lo hicieran llegar. Cuando todos dictaron la misma sentencia y condenaron a muerte a Darío, los sirvientes se lo llevaron arrestado a una habitación contigua y llamaron al verdugo y éste acudió, al ser llamado, con el cuchillo con el que iba a cortar la cabeza de los condenados. Mas al ver a Darío, se quedó sin palabras y se volvió hacia la puerta, porque, decía, que no podría ni se atrevería a ser el asesino de un rey. Pero fuera estaban los jueces que lo impidieron salir y lo presionaron con sus órdenes, así que dándose

que esta decisión es bella, buena y útil para los propósitos del rey” (*Demetr.* 38.11: εἰ δ' ἡ γυνὴ τῷ μὴ νενομισμένῳ δυσκολαῖνοι, παρακαλεῖν τοὺς φίλους, ὅπως διδάσκωσιν αὐτὴν καὶ πείθωσι καλὰ καὶ δίκαια τὰ δοκοῦντα βασιλεῖ μετὰ τοῦ συμφέροντος ἡγεῖσθαι). Para una versión más extensa de la historia de Seleuco y Antíoco, *vid.* Apiano *Syr.* 59-61.

<sup>93</sup> *Art.* 27.6-28.4. La calificación posterior de Darío como “joven” (νεανίσκῳ), cuando en realidad tenía más de cincuenta años de edad (*Art.* 28.1), evidencia lo fácil que le resultó a Tiríbazos manipularlo en este contexto. *Vid.* MÉNDEZ SANTIAGO 2019: 99.

la vuelta, con una mano le sujetó el cabello a Darío, le bajó la cabeza y le cortó el cuello con el cuchillo.

*Art. 29.8-10*

Aunque Plutarco, en esta primera versión de los hechos, tan solo menciona la ejecución de Darío, otro autor, Justino, consigna en su obra que sus esposas e hijos también fueron ejecutados, pues Artajerjes quería suprimir de raíz cualquier posibilidad de venganza posterior<sup>94</sup>. Esta explicación resulta mucho más amable con la persona de Artajerjes que la segunda pues, en ella, el rey trata de adoptar una posición imparcial, esperando a imponer la pena capital hasta conocer la opinión unánime de todos los jueces reales, inhibiéndose de todo el proceso. El comportamiento de Artajerjes se encuentra, así, en línea con la ideología defendida por el biógrafo en el conjunto de sus obras, en la que los intereses públicos priman sobre los privados<sup>95</sup>. La segunda versión, por el contrario, resulta mucho más crítica con el anciano monarca, pues en ella se muestra incapaz de controlar su ira:

ἔνιοι δὲ φασι τὴν κρίσιν γενέσθαι βασιλέως αὐτοῦ παρόντος, τὸν δὲ Δαρεῖον, ὡς κατελαμβάνετο τοῖς ἐλέγχουσιν, ἐπὶ στόμα πεσόντα δεῖσθαι καὶ ἰκετεύειν.

τὸν δ' ὑπ' ὀργῆς ἀναστάντα καὶ σπασάμενον τὸν ἀκίνακην τύπτειν ἕως ἀπέκτεινεν.

Algunos dicen que el proceso judicial tuvo lugar en presencia del rey, que Darío, al verse implicado por las pruebas, pidió clemencia suplicante con el rostro en tierra, pero que Artajerjes, levantándose y sacando la cimitarra, lo golpeó hasta la muerte.

*Art. 29.11*

Es muy probable que Plutarco, al escribir sobre estos hechos, tuviera en mente el comportamiento de Bruto tras conocer la participación de sus hijos en una conjura que pretendía restaurar la monarquía en Roma<sup>96</sup>. Aunque poseen algunos elementos en común, una lectura paralela de las historias evidencia las distintas formas de actuar de romanos y persas. Así, mientras que, en la *Vida de Publicola*, Colatino y Valerio, los hijos de Bruto, abrumados por el peso de las pruebas, rechazan defenderse durante el juicio, en la segunda de las versiones de la muerte de Darío en la *Vida de Artajerjes* este suplica clemencia a su padre, actitud que genera la ira incontrolable de este, hasta el punto de que se apresura a darle muerte con sus propias manos<sup>97</sup>. En contraste con esta

<sup>94</sup> Justino X 2.6.

<sup>95</sup> Cicerón *Off.* 1.58 establece una clara prelación de los deberes en la que lo público ocupa el primer lugar. *Vid.* SALLER 1988: 395-396 y LAES 2011: 88.

<sup>96</sup> *Publ.* 6.2-4.

<sup>97</sup> La diferencia entre el comportamiento de los hijos de Bruto y el exhibido por Darío es muy interesante si tenemos en cuenta que Plutarco los califica de νεανίσκους, término

reacción emocional incontrolada, Bruto encarga a sus lictores la ejecución de la pena. La ejemplaridad de la conducta del romano se pone de manifiesto cuando Plutarco compara la incomodidad de los asistentes a la ejecución con la imperturbabilidad de un Bruto que, ejerciendo la capacidad punitiva asociada a su cargo (y no el *ius uitae necisque* pro-

pio de un *paterfamilias*)<sup>98</sup>, no mostraba la compasión que resultaría esperable en un padre, sino que, a la manera de un magistrado preocupado solamente por la seguridad del estado<sup>99</sup>, se limitó a mostrar una “terrible mirada” (δεινὸν ἑνὸρᾶν) en la que primaban los sentimientos de “cólera” (ὀργή) y “gravedad” (βαρῦτης)<sup>100</sup>. Huelga decir

ya empleado para referirse al hijo de Artajerjes, pero que en este caso sí alude a unos individuos que eran realmente jóvenes. Sobre el vocabulario empleado por Plutarco para hacer referencia a los jóvenes, *vid.* SOARES 2011: 14-25. Para un listado bibliográfico más completo, *vid.* MÉNDEZ SANTIAGO 2019: 99, n. 10.

<sup>98</sup> Sobre el *ius uitae necisque*, *vid.* HARRIS 1986. Para unos trabajos más exhaustivos sobre los amplios poderes del *paterfamilias*, *vid.* EYBEN 1991 y CANTARELLA 2003. Con todo, hay que afirmar que, en la época en la que Plutarco escribió, la autoridad de los padres ya estaba sujeta a ciertas limitaciones. Para un análisis de estas, *vid.*, por ejemplo, ARJAVA 1998 y SHAW 2001.

<sup>99</sup> LAES & STRUBBE 2014: 151. En las *Vidas* los padres que ejercen violencia física sobre su/s hijo/s son muy escasos. *Vid.* *Pomp.* 37.2, donde Mitrídates envenena a su hijo Ariarates, o la interesante mención al trato dispensado por Teseo a su hijo Hipólito (*Comp. Thes. et. Rom.* 3.1-2), brevemente comentada en FERREIRA 2014: 200-201. Para la actitud de Plutarco respecto a la violencia, véase, por ejemplo, su tratado *Sobre el refrenamiento de la ira* (*Mor.* 452F-464D). Compárese con la anécdota, recogida por Aulo Gelio *NA.* (1.26, 4-9), que nos muestra a Plutarco castigando, impertérrito, a uno de sus esclavos. Habida cuenta el tono general de su obra, es muy posible que Plutarco haya puesto en boca de Catón el Viejo sus propias creencias personales de que golpear a la esposa o a los hijos equivalía a poner las manos “sobre los objetos sagrados más santos” (*Cat. Ma.* 20.3). Sin embargo, el ejercicio de la paternidad era un tema candente ya en la propia antigüedad. Así, por ejemplo, hablando sobre el disciplinamiento de los hijos, había quienes defendían un uso *moderado* del látigo sobre los hijos desobedientes. Entre una literatura muy amplia *vid.*, por ejemplo, Séneca (*Controv.* 9.5,7; *Const.* 12.3; *Clem.* 1.14,1; 1.16,1) o Cicerón (*Tusc.* 3.64). SALLER 1991: 161 sostiene que, mientras que era admisible que un “buen padre” administrara alguna paliza ocasionalmente, solo uno “malo” recurría a los castigos físicos por pequeñas ofensas. Un aspecto que diferencia los tiempos presentes de los antiguos es que los autores de este último período nunca parecieron preocuparse por los efectos psicológicos de la violencia sobre los más jóvenes. Sin embargo, eran perfectamente conscientes de que esta, si era excesiva, podía llegar a convertir a los niños en seres asustadizos y serviles (Laes, 2005: 85). *Vid.* Quintiliano (*Inst. Orat.* 1.3,13) o Séneca (*De Ira* 2.21,3-4). Para una escena clara de inversión de roles, donde es el padre anciano quien resulta agredido por parte de su hijo, *vid.* Aristófanes (*Nu.* 1399-1451).

<sup>100</sup> *Publ.* 6.4. Floro (*I* 9.5) afirma que, con estos actos, Bruto se convierte en “padre de la patria”. Justo a continuación (*Publ.* 6.5), Plutarco realiza una interesante valoración de

que el de Bruto no es el único ejemplo de ejercicio extremo de la *patria potestas* dentro de la historia primitiva de Roma, aunque sí es uno de los pocos mencionados directamente por Plutarco<sup>101</sup>.

Finalmente, Ocón, el hijo menor de Artajerjes, con la ayuda de su hermana, madrastra y amante Atosa<sup>102</sup>, matará al resto de herederos, preparándolo todo para cuando recibiera el trono de su padre<sup>103</sup>. A estas alturas, Plutarco deja claro que Artajerjes era ya tan viejo, y estaba tan debilitado, que no pudo ni siquiera iniciar una investigación para encontrar a los culpables de estas muertes<sup>104</sup>. Al ver morir a todos sus hijos, Artajerjes terminaría sus días consumido por el sufrimiento y la tristeza. Justino afirmó en su obra que había sido mucho más afortunado como rey que como padre<sup>105</sup>. No resulta demasiado sorprendente que Plutarco sitúe el caso más extremo de conflicto familiar en un territorio que, todavía, no había sido “civilizado” por

los valores griegos, y que se sitúa, así, en las antípodas de los valores que se propugnaban en la época y en el lugar en el que Plutarco escribió sus obras.

### 3. Conclusiones

Nuestro análisis de la figura de los “malos padres” dentro de las *Vidas paralelas* nos ha permitido discutir algunos de los rasgos que, para Plutarco, ejemplificaban un mal ejercicio de una paternidad que, en el tiempo en el que escribía, se alejaba bastante de esa plena autoridad tradicionalmente atribuida, en Roma, a la figura del *paterfamilias*. Los episodios comentados a lo largo de este artículo prueban lo ya afirmado por autores como C. Laes y J. Strubbe, quienes, en una interesante monografía en la que analizaban a los jóvenes del Imperio Romano, sostuvieron que la mayor parte de los conflictos que enfrentaron a padres e hijos basculaban en torno a unas pocas cuestiones estrechamente relacionadas

este episodio. En su opinión, “o la cumbre de una virtud llevó su alma a la apatía, o la fuerza de una pasión a la insensibilidad; y ni lo uno ni lo otro es cosa insignificante ni humana, sino divina o bien propia de fieras” (ἢ γὰρ ἀρετῆς ὕψος εἰς ἀπάθειαν ἐξέστησεν <αὐτοῦ> τὴν ψυχὴν, ἢ πάθους μέγεθος εἰς ἀναλγησίαν. οὐδέτερον δὲ μικρὸν οὐδ’ ἀνθρώπινον, ἀλλ’ ἢ θεῖον ἢ θηριώδες).

<sup>101</sup> Plutarco también recuerda lo que Manlio Torcuato hizo a su hijo (*Fab.* 9.2). Sobre los Torcuatos, *vid.* WALTER 2004: 420-423 y BAROIN 2010: 25, que reúne todas las citas de autores clásicos. SACHERS 1953, LACEY 1986 y FAYER 1994 son imprescindibles para la comprensión de la *patria potestas*.

<sup>102</sup> Sus relaciones con Atosa ya habían sido enunciadas anteriormente (*Art.* 26.3).

<sup>103</sup> *Art.* 30.1-5. Advuértase que su forma de librarse de uno de ellos pasó por hacerle creer que su padre buscaba infringirle una muerte cruel e ignominiosa (*Art.* 30.4).

<sup>104</sup> *Art.* 30.6.

<sup>105</sup> Justino X 2.7.

con el ejercicio de la *patria potestas*, y que podían condicionar el acceso de estos últimos a la herencia, al dinero y al matrimonio<sup>106</sup>. Aunque la imagen concreta que Plutarco nos proporciona sobre cada relación paternofilial depende, en buena medida, de las fuentes que pudo consultar en cada caso, podemos afirmar sin ambages que su perspectiva no es ni “plenamente griega” ni “plenamente romana”. De ahí, por ejemplo, su aparente incomprensión del comportamiento de Bruto durante la ejecución de sus hijos, o sus evidentes críticas a aquellos padres que eran excesivamente tacaños con sus hijos, o que no parecían otorgar la más mínima importancia a la que podríamos denominar su “moral privada”.

Debemos recordar, una vez más, que el análisis de las formas de la paternidad no es un elemento central dentro de las *Vidas paralelas*. Así, las diferentes anécdotas que se narran no buscan sino contribuir a la caracterización moral de los personajes sobre los que se escribe. Pese a lo anterior, la enorme extensión de las biografías plutarquianas, así como los variados espacios y cronologías que abordan, nos permiten concluir afirmando que, en las sociedades antiguas, las tensiones intergeneracionales fueron siempre una constante y que, aunque el ideal pasaba por tener una vida familiar armo-

niosa, ello no fue siempre posible. En este texto hemos visto ejemplos de padres que, como Dionisio el Viejo, llegaron a encerrar a sus hijos para que no constituyeran una amenaza, de progenitores que, como Antígono, se mostraron escasamente preocupados por la moral privada de sus hijos, de hombres que desheredaron a sus hijos o que, sin llegar a tal extremo, les proporcionaban escasos recursos económicos, de padres que, como Demóstenes o Cicerón, se mostraron excesivamente afectados ante el fallecimiento de sus hijas, de padres que matan, o parecen dispuestos a matar, a sus propios hijos, de gobernantes que, como Pirro, sembraron la discordia entre sus descendientes, de políticos romanos que, como Mario, no dudaron en abandonar a sus hijos para garantizar su propia seguridad personal, y de progenitores que, como Catón el Viejo, pusieron en riesgo las expectativas sucesorias de sus hijos mediante nuevos matrimonios. El caso extremo de Artajerjes, que aúna incesto y filicidio, ha sido convenientemente singularizado, pues constituye el espejo deformado de todo lo que resultaba esperable en un padre.

### BIBLIOGRAFÍA

- AASGAARD, R.,  
- “How Close Can we Get to Ancient Childhood?”, in C. LAES & V. VUOLANTO (eds.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London-New York 2017: 318-331.

<sup>106</sup> LAES & STRUBBE 2014: 155.

- AGUILAR, R. M.,  
- “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia* 12 (1990) 307-325.
- ALMAGOR, E.,  
- “Plutarch and the Barbarian ‘Other’”, in F. B. TITCHENER & A. V. ZADOROJNYI (eds.), *The Cambridge Companion to Plutarch*, Cambridge 2023: 261-281.
- ARIÈS, P.,  
- *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid 1977 [1960].
- ARJAVA, A.,  
- “Paternal Power in Late Antiquity”, *JRS* 88 (1998), 147-165.
- ARNAOUTOGLU, I. N.,  
- *Ancient Greek Laws: A Sourcebook*, London-New York 1988.
- BAIRD, A. & FUGELSANG, J.,  
- “The Emergence of Consequential Thought: Evidence from Neuroscience”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B*. 359 (2004) 1797-1804.
- BAKKE, O. M.,  
- *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005.
- BALTUSSEN, H.,  
- “Personal Grief and Public Mourning in Plutarch’s *Consolation to His Wife*”, *AJPh* 130 (2009) 67-98.
- BAROIN, C.,  
- “Remembering One’s Ancestors, Following in their Footsteps, Being Life Them: The Role of Forms of Family Memory in the Buildings of Identity”, in V. DASEN & T. SPÄTH (eds.), *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture*, Oxford 2010: 19-48.
- BECK, M.,  
- “Anecdote and the Representation of Plutarch’s Ethos”, in L. VAN DER STOCKT, (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996*, Leuven 2000: 15-32.
- (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden-Oxford-Chichester 2014.
- BINDER, C.,  
- *Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar*, Berlin-New York 2008.
- BLOCK, J. H.  
- “Perikles’ Citizenship Law: A New Perspective”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 58 (2009) 141-170.
- BLOMQVIST, K.,  
- “From Olympias to Aretaphila. Women in Politics in Plutarch”, in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*. Swansea 1999: 73-98.
- BRADLEY, K.,  
- “Dislocation in the Roman Family”, in K. BRADLEY (ed.), *Discovering the Roman Family*, Oxford-New York 1991: 125-155.
- “Images of Childhood – The Evidence of Plutarch”, in S. B. POMEROY (ed.), *Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, Oxford-New York 1999: 183-196.
- BRAUND, D.,  
- “Plutarch’s Pyrrhus and Euripides’ *Phoenician Women*: Biography and Tragedy on Pleonectic Parenting”, *Histos* 1 (1997) 113-127.
- BUSZARD, B.,  
- “The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch’s *Lives*”, *CPh* 105 (2010) 83-115.
- BRUIT-ZAIDMAN, L.,  
- *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001.

- BUSZARD, B.,  
- "Caesar's Ambition: A Combined Reading of Plutarch's *Alexander-Caesar* and *Pyrrhus-Marius*", *TAPhA* 138 (2008) 185-215.
- CANTARELLA, E.,  
- "Fathers and Sons in Rome", *CW* 96 (2003) 281-298.
- CLAASSEN, J.-M.,  
- "Plutarch's Little Girl", *AClass* 47 (2004) 27-50.
- COKAYNE, K.,  
- *Experiencing Old Age in Ancient Rome*, London-New York 2003.
- D'IPPOLITO, G.,  
- "Omosessualità e pederastia en Plutarco", in J. M. NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (coords.), *El amor en Plutarco. Actas del IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. León, 28-30 de septiembre de 2006*, León 2007: 467-476.
- DE POURCQ, M., ROSKAM, G. & VAN DER STOCKT, L. (eds.),  
- *The Lash of Ambition: Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of Philotimia*, Leuven 2012.
- DE TEMMERMAN, K. & VAN EMDE BOAS, E.,  
- "Character and Characterization in Ancient Greek Literature. An Introduction", in K. DE TEMMERMAN & E. VAN EMDE BOAS (eds.), *Characterization in Ancient Greek Literature*, Leiden 2017: 1-23.
- DI OTTAVIO, D.,  
- *Ricerche in tema di querela inofficiosi testamenti*, Napoli 2012.
- DIXON, S.,  
- *The Roman Mother*, Norman-London 1988.  
- "The Sentimental Ideal of the Roman Family", in B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991: 99-113.
- *The Roman Family*, Norman-London 1992.
- DUFF, T.,  
- *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999.  
- "The Opening of Plutarch's *Life of Themistokles*", *GRBS* 48 (2008) 159-179.  
- "Plutarch's *Lives* and the Critical Reader", in G. ROSKAM & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011: 59-82.
- EVANS-GRUBBS, J. E.,  
- "Promoting *Pietas* Through Roman Law", in B. RAWSON (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden-Oxford-Chichester 2011: 377-392.
- EYBEN, E.,  
- "Fathers and Sons", in B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991: 114-143.  
- *Restless Youth in Ancient Rome*, London 1993.
- FAYER, C.,  
- *La familia Romana: aspetti giuridici ed antiquari. I: i gruppi familiari. La patria potestas. L'adoptio. Tutela e cura*, Roma 1994.
- FERREIRA, A.,  
- "Por trás de un grande homem há sempre uma grande mulher? A influência de esposas e amantes sobre homens de Estado", in P. GÓMEZ CARDÓ, D. LEÃO & M. A. DE OLIVEIRA SILVA (eds.), *Plutarco entre mundos. Visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra 2014: 191-208.
- FINLEY, M. I.,  
- "The Elderly in Classical Antiquity", *G&R* 28 (1981) 156-171.
- FRAZIER, F.,  
- "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 2016.
- GAGLIARDI, L.,
- *Studi sulla legittimazione alla «querela inofficiosi testamenti» in diritto romano e bizantino*, Milano 2017.
- GILL, C.,
- “The Character-Personality Distinction”, in C. B. R. PELLING (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990: 1-31.
- GOLDEN, M.,
- *Childhood in Classical Athens*, Baltimore-London 1990.
- GRUEN, E.,
- *Culture and National Identity in Republican Rome*, New York 1992.
- HÄGG, T.,
- *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012.
- HALLETT, J. P.,
- *Fathers and Daughters in Roman Society: Women and the Élite Family*, Princeton 1984.
- HARRIS, W. V.,
- “The Roman father’s power of life and death”, in R. S. BAGNALL & W. V. HARRIS (eds.), *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller*, Leiden 1986: 81-95.
  - *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge-London 2001.
- HARRISON, A. R. W.,
- *The Law of Athens* (2 vols.), Oxford 1968.
- HOPE, V. M.,
- “A Sense of Grief: The Role of the Senses in the Performance of Roman Mourning”, en E. BETTS (ed.), *Senses of the Empire. Multisensory Approaches to Roman Culture*, London-New York 2017: 86-103.
- HORN, C. B. & PHENIX, R. R. (eds.),
- *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009.
- JACOBS, S.,
- *Plutarch’s Pragmatic Biographies. Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*, Leiden-Boston 2018.
- JONES, C. P. (1966),
- “Towards a Chronology of Plutarch’s Works”, *JRS* 56 (1966) 61-74.
- JOUANNA, D.,
- *Nascere e crescere nell’Atene di Pericle*, Roma 2019.
- KLEIJWEGT, M.,
- *Ancient Youth. The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society*, Amsterdam 1991.
- KRANJC, J.,
- *Virtues in the Law: The Case of Pietas*, New York 2012.
- KRAUSE, J.-V.,
- “Children in the Roman Family and Beyond”, en M. PEACHIN (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford-New York 2011: 623-642.
- LACEY, W. K.,
- “*Patria potestas*”, in B. Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London 1986: 121-144.
- LAES, C.,
- “Child Beating in Antiquity: Some Reconsiderations”, in K. MUSTAKALLIO *et al.* (eds.), *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and in the Middle Ages*, Roma 2005: 75-89.
  - *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011.
- LAES, C. & STRUBBE, J.,
- *Youth in the Roman Empire. The Young and the Restless Years?*, Cambridge 2014.

- LAMBERTON, R.,  
- *Plutarch*, London-New Haven 2001.
- LEÃO, D. & LANZILLOTA, L. R. (eds.),  
- *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Leiden-Boston 2019.
- LEON, D. W.,  
- "Performing Masculinity in Plutarch's *Life of Pyrrhus*" *ICS* 44/1 (2019) 177-193.
- LÓPEZ GREGORIS, R.,  
- "La infancia en Roma", in R. HERNÁNDEZ CRESPO & A. J. DOMÍNGUEZ MONEDERO (eds.), *Las edades del hombre, las etapas de la vida entre griegos y romanos*, Madrid 2014: 69-91.
- MCDONNELL, M.,  
- "Roman Men and Greek Virtues", in R. M. ROSEN & I. SLUITER (eds.), *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden-Boston 2003: 236-261.
- MACDOWELL, D. M.,  
- *The Law in Classical Athens*, London-Itaca 1978.
- MCWILLIAM, J.,  
- "The Socialization of Roman Children", in J. EVANS-GRUBBS, T. PARKIN & R. BELL (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford-New York 2013: 264-285.
- MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,  
- *Le Vite di Licurgo e di Numa*, Milano 1988.
- MARASCO, G.,  
- "Donne, cultura e società nelle *Vite Parallele* di Plutarco", in A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*. Berlin-New York 2008: 663-678.
- MARR, J. L.,  
- *Plutarch's Life of Themistocles. Introduction, Text, Translation and Commentary*, Warminster 1998.
- MÉNDEZ SANTIAGO, B.,  
- "Juventud y adolescencia en las *Vidas paralelas* de Plutarco. Algunas notas historiográficas", *SHHA* 37 (2019) 95-130.  
- "La violencia contra niños, adolescentes y jóvenes en las *Vidas paralelas*. Una aproximación", in S. CASAMAYOR MANCISIDOR, R. PORTERO & E. ÁLVAREZ-FERNÁNDEZ (eds.), *La violencia en la historia*, Salamanca 2021: 161-180.  
- "'Malas madres' en las *Vidas paralelas* de Plutarco", en A. MARTÍN MINGUIJÓN, K. VILACOBIA RAMOS & J. N. SÁIZ LÓPEZ (eds.), *La familia en la Antigüedad. Estudios desde la interdisciplinariedad*, Madrid 2024: 657-678.  
- "Padres e hijos en las *Vidas paralelas* de Plutarco", in R. M. CID LÓPEZ (ed.), *Familias, edades y género en el Mediterráneo antiguo. De la protohistoria a la historia*, Madrid: en prensa.
- MIRABELLA, A.,  
- "L'Apokéryxis (ἀποκήρυξις) e l'autorità paterna nella Grecia antica", *Iura & Legal Systems* 6 (2019) 21-25.
- MOSSMAN, J.,  
- "Plutarch, Pyrrhus, and Alexander", in P. STADTER (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London-New York (1992): 90-108.  
- "A Life Unparalleled: Artaxerxes", in N. HUMBLE (ed.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*, Swansea 2010: 145-168.
- NIKOLAIDIS, A. G.,  
- "Plutarch On Women and Marriage", *WS* 100 (1997): 27-87.  
- "Plutarch's Methods: His Cross-References and the Sequence of the *Parallel*

- Lives*”, in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works: Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Logan 2005: 283-324.
- (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008.
- PELLING, C. B. R.,
- “Aspects of Plutarch's Characterization”, *ICS* 13 (1988) 257-274.
  - “Childhood and Personality in Greek Biography”, in PELLING, C. B. R. *Plutarch and History: Eighteen Studies*, Swansea 2002: 301-338 [= *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990: 213-244].
- PELTONEN, J.,
- “When Age did not Matter? The Childhood of Alexander the Great and Ideal of the *puer senex*”, in M. HARLOW & L. LARSSON LOVÉN (eds.), *Age, Ages and Ageism in the Greco-Roman World*, Newcastle Upon Tyne 2022: 56-71.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- “Actitudes del hombre frente a la *Týche* en las *Vidas paralelas* de Plutarco”, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 7 (1973) 101-110.
- PÉREZ LAMBÁS, F.,
- “Enfrentamientos paterno-filiales en la tragedia griega”, *Athenaeum* 109 (2021) 14-42.
- PHILLIPS, D. D.,
- *The Law of Ancient Athens. Law and Society in the Ancient World*, Ann Arbor 2013.
- PICCIRILLI, L.,
- “Introduzione”, in C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI (eds.), *Plutarco: Le Vite di Cimone e di Lucullu*, Milano 1990: ix-xl.
- PINHEIRO, J.,
- “O valor da filosofia e da *paideia*: a construção moral e retórica de Plutarco”, in P. GÓMEZ CARDÓ, D. LEÃO & M. A. DE OLIVEIRA SILVA (eds.), *Plutarco entre mundos. Visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra 2014: 119-135.
- RAWSON, B.,
- *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2003.
- ROSKAM, G.,
- *Plutarch*, Cambridge 2021.
- ROSKAM, G. & VAN DER STOCKT, L. (eds.),
- *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011.
- RÜHFEL, H.,
- *Das Kind in der griechischen Kunst: Von der Minoisch-Mykenischen Zeit bis zum Hellenismus*, Berlin 1984.
- SACHERS, E.,
- “*Patria potestas*”, *RE* 22 (1953) 1046-1175.
- SALLER, R. P.,
- “*Pietas*, Obligation, and Authority in the Roman Family”, in P. VON KNEISSL & V. LOSEMANN (eds.), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte: Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1988: 393-410.
  - “Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household”, in B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991: 144-165.
  - *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994.
- SCHMIDT, T.,
- *Plutarque et les barbares: la rhétorique d'une image*, Leuven 1999.
- SCIARRINO, E.,
- “Schools, Teachers, and Patrons in Mid-Republican Rome”, in W. M. BLOOMER (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Malden-Oxford-Chichester 2015: 226-239.

SHAW, B. D.,

- "Raising and Killing Children: Two Roman Myths", *Mnemosyne* 54 (2001) 31-77.

SOARES, C.,

- "Parent-Child Affection and Social Relationships in Plutarch: Common Elements in *Consolatio ad uxorem* and *Vitae*", in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Works: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008: 719-726.
- *Crianças e jovens nas Vidas de Plutarco*, Coimbra 2011.

STADTER, P. A.,

- *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill-London 1989.
- "Subject to the Erotic: Male Sexual Behaviour in Plutarch", in D. C. INNES, H. M. HINE & C. B. R. PELLING (eds.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995: 221-236.
- "*Philosophos kai Philandros*: Plutarch's View of Women in the *Moralia* and *Lives*", in S.B. POMEROY (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*. Oxford-New York 1999: 173-182.
- "Competition and Its Costs: Φιλονικία in Plutarch's Society and Heroes", in G. ROSKAM & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011: 237-255.
- "The Rhetoric of Virtue in Plutarch's *Lives*", in P. A. STADTER, *Plutarch & His Roman Readers*, Oxford 2015: 231-245 [= L. VAN DER STOCKT, (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society*. Leuven, July 3-6 1996, Leuven 2000: 493-510].

- "Plutarch's *Lives*. The Statesman as Moral Actor", en P. A. STADTER, *Plutarch & His Roman Readers*, Oxford 2015: 215-230 [= C. SCHRADER GARCÍA, V. RAMÓN PALERM & J. VELA TEJADA (coords.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco*. Zaragoza, 20-22 de junio de 1996, Zaragoza 1997: 65-81].

STONE, L.,

- *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra (1500-1800)*, México 1979 [1977].

SWAIN, S.,

- "Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch", *JHS* (110) 126-145.

TANGA, F.,

- *Plutarco: La virtù delle donne (Mulierum virtutes); Introduzione, testo critico, traduzione italiana e note di commento*, Leiden-Boston 2019.

TEODORSSON, S.-T.,

- "The Education of Rulers in Theory (*Mor.*) and Practice (*Vitae*)", in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008: 339-350.

TITCHENER, F. B. & ZADOROJNYI, A. V. (eds.),

- *The Cambridge Companion to Plutarch*, Cambridge 2023.

TODD, S. C.,

- *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993.

TSOUVALA, G.,

- "Love and Marriage", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden-Oxford-Chichester 2014: 191-206.

VAN BREMEN, R.,

- "Family Structures", in A. ERSKINE (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden-Oxford-Chichester 2003: 313-330.

VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, A. E.,

- "Presencia y ausencia del educador en las *Vidas de Plutarco*", in A. PÉREZ JIMÉNEZ &

- F. C. CASADESÚS I BORDOY (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid 2001: 441-450.
- VEYNE, P.,  
- *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris 2007.
- WALCOT, P.,  
- “Plutarch on Women”, *SO* 74 (1999) 163-183.
- WALTER, U.,  
- “Ein Ebenbild des Vaters: Familiäre Wiederholungen in der historiographischen Traditionsbildung der Römischen Republik”, *Hermes* 123 (2004) 406-425.
- WARDMAN, A.,  
- *Plutarch's Lives*, London 1974.
- WATSON, P.,  
- *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny, and Reality*, Leiden-Boston 1995.
- WIEDEMANN, T.,  
- *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989.
- XENOPHONTOS, S.,  
- “Plutarch”, in M. BLOOMER (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Malden-Oxford- Chichester 2015: 335-346.  
- *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts*, Leiden-Boston 2016.
- ZIEGLER, K.,  
- “Plutarchos von Chaironeia”, in *RE* 21/1 (1951) cols. 636-962.



## ***Plutarco e la propaganda antiantoniana. Omissioni e riadattamenti di tradizioni nella Vita di Antonio***

*[Plutarch and the Antiantonian Propaganda. Omissions and Adaptations of Traditions in the Life of Antony]*

di

**Lorenzo Paglioriti**

**Alma Mater Studiorum - Università di Bologna**

lpaglioriti@gmail.com

### **Riassunto**

L'articolo prende in esame i passi della "Vita di Antonio" in cui Plutarco ha ommesso o riadattato – secondo il suo pensiero filosofico-moralistico e la sensibilità culturale di tutti i suoi lettori – alcune tradizioni ostili al triumviro, comprensibili solo a un pubblico che avesse familiarità con i principi del *mos maiorum*. Attraverso questa analisi, sarà evidenziata l'abilità del Cheroneese di comporre opere che possano provvedere insegnamenti morali a qualsiasi tipo di lettore.

**Parole chiave:** Plutarco, Marco Antonio, Cicerone, Ottaviano, Ottavia, Cleopatra.

### **Abstract**

The article examines the sections from "Life of Antony" in which Plutarch had omitted or adapted to his philosophical-moralistic thought and to the cultural sensitivity of all his readers some hostile traditions to the triumvir, which were understandable only to an audience familiar with the principles of "mos maiorum". By means of this analysis, Chaeronean's ability to compose works that can provide moral teachings to any type of reader will be highlighted.

**.Key-words:** Plutarch, Mark Antony, Cicero, Octavian, Octavia, Cleopatra.

 *elle Vite di Demetrio e Antonio* Plutarco propone una coppia di modelli etici deterrenti, prefiggendosi l'impegno di esporre la negatività del carattere dei due personaggi con la maggiore chiarezza

possibile, affinché nessuno manchi di comprendere che l'autore non scrive per dilettere i lettori: l'esigenza filosofico-pedagogica finisce per prevalere sulla scrupolosità storiografica più che nelle altre *Vite Parallele*<sup>1</sup>. Per quanto riguarda

<sup>1</sup> Plu., *Demetr.* 1; cf. MARASCO 1983; DUFF 2004; BRENK 2017: 167-199; sulla priorità del ruolo di biografo su quello di storiografo nelle *Vite Parallele* cf. Plu., *Aem.* 1; *Alex.* 1;

la *Vita di Antonio*, Plutarco ha dovuto rapportarsi con alcune tradizioni diffuse da Cicerone e dalla propaganda di Ottaviano, che ritraevano Marco Antonio come un personaggio negligente e sprezzante nei confronti della morale tradizionale romana. Tuttavia, motivi di biasimo quali l'adozione di costumi non romani e l'intrattenimento di relazioni con donne di diversa etnia potevano apparire come ragionevoli presupposti per definire Antonio un traditore della patria soltanto a un pubblico sensibile al *mos maiorum* e pregiudizioso nei confronti del mondo "orientale"<sup>2</sup>: non poteva valere altrettanto per individui di cultura differente da quella romana. Benché le *Vite Parallele* fossero rivolte anche a quei Romani capaci di leggere i testi in lingua greca<sup>3</sup>, Plutarco doveva preoccuparsi che l'immoralità di Antonio fosse condannata con determinazione da tutti quanti i suoi lettori. Perciò, il Cheronese ha dovuto talvolta omettere o adeguare al proprio pensiero filosofico e alle proprie esigenze pedagogiche le componenti "più romane" delle tradizioni ostili al triumviro, in modo da creare una narrazione universalmente condivisibile, ritraendo Antonio come un pessimo modello a

prescindere da qualsiasi pregiudizio culturale. Per individuare tali omissioni e riadattamenti, è necessario confrontare la biografia plutarchea di Antonio con il resto della documentazione pervenutaci sul triumviro, tenendo sempre conto di quali aspetti della cultura tradizionale romana potevano risultare difficilmente comprensibili ai lettori non romani delle *Vite Parallele*: ai fini di tale confronto saranno predilette le fonti letterarie più significative per la conoscenza del carattere originale dell'invettiva ciceroniana e della propaganda antiantoniana di Ottaviano (Cicerone; Virgilio; Propertio; Orazio; Ovidio) e – in secondo luogo – gli autori ostili ad Antonio di età successiva ad Augusto e precedente o contemporanea a Plutarco (Velleio Patercolo; Seneca; Plinio il Vecchio; Marziale), attribuendo minore rilevanza alla storiografia avversa al triumviro di epoca successiva a quella del Cheronese (Floro; Cassio Dione) e agli autori non particolarmente interessati a deprecare la figura di Antonio (Flavio Giuseppe; Svetonio; Appiano)<sup>4</sup>. Si affronterà prima l'ambito delle relazioni amorose; in seguito, il *leitmotiv* dell'adozione di usi e costumi stranieri; infine, la questione dell'identificazione con Dioniso.

riguardo alla poetica delle *Vite Parallele* cf. AALDERS 1982; DE BLOIS 1992; DUFF 1999; BOULOGNE 2004; MUCCIOLI 2012.

<sup>2</sup> Sul carattere dell'invettiva di Cicerone contro Antonio cf. SUSSMAN 1998; CRISTOFOLI 2004; sulla propaganda antiantoniana di Ottaviano cf. SCOTT 1933; KLEINER 1992; CRESCI MARRONE 2013.

<sup>3</sup> STADTER 2014.

<sup>4</sup> Per un giudizio sul modo in cui le fonti letterarie affrontano la figura storica di Antonio: TRAINA 2003: 92-93.

Un motivo di biasimo molto ricorrente nelle *Philippicae* ciceroniane e nella propaganda ottavianea è la scelleratezza della vita amorosa di Antonio, rappresentato come un uomo così privo di pudore e così incline alla sottomissione passionale da mancare di rispetto a qualunque forma di moralità<sup>5</sup>. Benché accolga in parte questo ritratto, Plutarco non poteva condividere alcuni motivi di condanna, che acquisivano fondatezza soltanto in funzione della visione moralistica tradizionale romana: la concezione della virilità<sup>6</sup>, la dignità e le prerogative della matrona ideale<sup>7</sup>, il disprezzo nei confronti della perversa effeminatezza del mondo “orientale”<sup>8</sup> dovevano risultare a Plutarco questioni da adeguare non solo al proprio sistema filosofico-moralistico, ma anche alla sensibilità culturale dei propri lettori, così da rendere la figura del triumviro universalmente deprecabile.

Per quanto riguarda gli amori femminili, Cicerone accusa Antonio di essere stato sposato con la liberta Fadia<sup>9</sup> e di avere avuto come amante la mima Volumnia detta Citeride o Licoride, ex-schiava divenuta liberta di Publio Volumnio Eutrapelo<sup>10</sup>. Secondo lo *ius connubii* i due sposi dovevano appartenere alla medesima classe di censo<sup>11</sup>; tuttavia, le nozze con donne di ceto inferiore non erano sanzionate prima della *Lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C.<sup>12</sup>: la condanna di Cicerone era puramente moralistica. A suscitare la riprovazione dell’Arpinate è soprattutto il rapporto con Citeride, che – nonostante fosse amante di Antonio (fino al 47 a.C. sposato con la cugina Antonia<sup>13</sup>) – viene spesso definita sarcasticamente *uxor* dall’oratore<sup>14</sup>, in quanto veniva trattata con le stesse attenzioni che si dovevano riservare a una moglie. Cicerone si scandalizza in particolare per

<sup>5</sup> Cf. WYKE 1982; KLEINER 1992; SUSSMAN 1998; CRESCI MARRONE 2013.

<sup>6</sup> Cf. ALSTON 1998; WILLIAMS 1999; LUCCHELLI & ROHR 2015.

<sup>7</sup> Cf. CENERINI 2013: 17-38; LAMBERTI 2014; CENERINI 2016: 185-194; ROHR VIO 2019; CENERINI 2023: 171-198.

<sup>8</sup> BENJAMIN 2004: 304-323; 381-405.

<sup>9</sup> Cic., *Phil.* II, 2.

<sup>10</sup> Cf. Cic., *Att.*, X, 10; 16, 5; XV, 22 (dove definisce Antonio *noster Cytherius*, alludendo sia alla sua relazione con Citeride sia alla sua perversione in quanto seguace della dea *Venus*); *Phil.*, II, 8; 23-25; 28; per un profilo di Volumnia Citeride/Licoride: TRAINA 1994.

<sup>11</sup> Sullo *ius connubii* cf. GIUNTI 2004; FAYER 2005.

<sup>12</sup> Svet., *Aug.*, 34; cf. MALDONADO 2002.

<sup>13</sup> Su Antonia, figlia di Gaio Antonio “Ibrida”: HUZAR 1978: 25-26; 56; 67; 70; CHAMOUX 1986: 69; TRAINA 2003: 25.

<sup>14</sup> Cf. Cic., *Att.* X, 10, 5; *Phil.*, II, 20; 69.

un'occasione: Antonio avrebbe concesso a Citeride l'onore di essere trasportata su una *aperta lectica* e scortata da *lictiores* coronati d'alloro (Cesare aveva concesso i fasci laureati ai suoi legati in Italia<sup>15</sup>), nonché l'assoluta precedenza nel corteo, relegando in fondo la lettiga della propria nobile madre Giulia<sup>16</sup>. Nella cultura tradizionale romana la lectica era il mezzo di trasporto caratteristico delle Vestali e – eventualmente – delle matrone ed era opportuno che fosse coperta ai lati da tende (*vela* o *pallia*): la priorità dell'infima Citeride sull'illustre Giulia Antonia era aggravata dal fatto che la lettiga era scoperta (*aperta*)<sup>17</sup>; inoltre, la concessione alla mima della scorta di numerosi *lictiores*, prerogativa dei magistrati insigniti di *imperium* (Antonio era *propraetor*<sup>18</sup>), consisteva in un'ulteriore offesa alle istituzioni<sup>19</sup>. Nella *Vita di Antonio* Plutarco recupera l'aneddoto della lettiga (riferito – sulla base delle fonti pervenute anteriori al Cheroneo – soltanto da Cicerone), ma modifica le sue componenti “più romane”, sostituendo i *lictiores*

con semplici “accompagnatori” (*περιέποντες*) e omettendo che la lettiga era scoperta e precedeva quella di Giulia Antonia, informazioni fondamentali nell'invettiva dell'Arpinate: il fulcro della condanna moralistica viene posto sul fatto che gli “accompagnatori” di Citeride non erano di numero inferiore a quelli che scortavano la madre<sup>20</sup>. Plutarco, benché abbia dovuto adeguare tale aneddoto per il proprio pubblico, è riuscito a mantenere la contrapposizione moralistica tra la madre di Antonio e Citeride, frequente nella retorica ciceroniana, per cui Giulia risultava un modello ideale di matrona romana al quale contrapporre le pessime compagnie femminili di Antonio<sup>21</sup>. Nella narrazione plutarchea Giulia viene presentata come un'assennata educatrice: il primo personaggio positivo ad essere rinnegato dal protagonista della biografia<sup>22</sup>.

Le *Philippicae* offrivano alla successiva propaganda ottaviana una solida base per condannare l'amore di Antonio per Fulvia, a cui viene attribuita la respon-

<sup>15</sup> Cic., *Att.* X, 4, 9.

<sup>16</sup> Cic., *Phil.* II, 58; l'aneddoto è presente anche in una lettera ad Attico datata 3 maggio 49 a.C., dove – tuttavia – non viene menzionata la presenza della madre di Antonio: Cic., *Att.* X, 10, 5.

<sup>17</sup> Riguardo al valore simbolico della *lectica* e alla gravità del comportamento di Antonio: HUDSON 2021: 267-269.

<sup>18</sup> Cic., *Att.* X, 8A.

<sup>19</sup> Sui *lictiores*: ARMSTRONG 2022.

<sup>20</sup> Plu., *Ant.* 9, 7.

<sup>21</sup> ROHR VIO 2018.

<sup>22</sup> Plu., *Ant.* 2, 1.

sabilità del *Bellum Perusinum*<sup>23</sup>, e per Cleopatra, rappresentata come la vera fautrice della guerra aziaca<sup>24</sup>. All'esempio negativo di queste due donne, approfittatrici, politicamente ambiziose e incuranti degli affari domestici, si contrapponeva il modello positivo della matrona romana ideale, casta, pudica, onesta, dedita alla cura della casa, devota nei confronti del marito e rispettosa delle istituzioni politiche e religiose<sup>25</sup>. Nella società romana, di carattere patriarcale, l'uomo doveva ricoprire un ruolo centrale all'interno della famiglia; in caso contrario, poteva essere messa in discussione la sua virilità e – di conseguenza – la sua utilità nei confronti della patria<sup>26</sup>. La propaganda augustea ha ritratto sia Fulvia sia Cleopatra come una sorta di “virago”<sup>27</sup> istigatrici di guerre e capaci di sottomettere il proprio consorte non solo dal punto di vista sentimentale, ma anche politico: l'immagine di un

Antonio “devirilizzato” contribuiva al ritratto di un uomo che da condottiero romano si era ridotto ad un effeminato ubriaccone antipatriottico. Plutarco si conforma a questa tradizione negativa<sup>28</sup>, adeguandola al proprio pensiero intorno alle virtù femminili<sup>29</sup> e maschili<sup>30</sup>: Fulvia e Cleopatra, spesso impegnate in attività “da uomini”, sono ritratte come figure antitetiche alla donna ideale plutarchea, devota al consorte e dedita alla cura della casa e all'educazione dei figli<sup>31</sup>; d'altra parte, Antonio finisce spesso per trascurare i propri doveri “virili” di politico e di condottiero, abbandonandosi a un'irrazionale indolenza (in occasione della folle fuga durante la battaglia di Azio, Plutarco afferma che il triumviro non si era comportato “né da comandante né da uomo”: οὐθ' ἄρχοντος οὐτ' ἀνδρός<sup>32</sup>). Tuttavia, la propaganda ottaviana condannava la figura di Cleopatra non solo da un punto di vista prettamente morale, ma anche sulla base di un pregiudizio

<sup>23</sup> Sull'immagine di Fulvia nella propaganda ottaviana cf. VIRLOUVET 1994: 71-94; ROHR VIO 2015.

<sup>24</sup> Per quanto riguarda Cleopatra cf. REINHOLD 1982; WYKE 1982; CID LÓPEZ 2000; VIVAS GARCÍA 2013; CAPPONI 2021.

<sup>25</sup> CENERINI 2013: 33-34.

<sup>26</sup> Cf. ALSTON 1998; WILLIAMS 1999; LUCHELLI & ROHR VIO 2015.

<sup>27</sup> Per tale definizione: CRESCI MARRONE 2013: 3.

<sup>28</sup> RUSSEL 1963.

<sup>29</sup> Plu., *Mul. virt.*; cf. LE CORSU 1981; CASTELLANI 2002; CHAPMAN 2011.

<sup>30</sup> Cf. AALDERS 1982; DE BLOIS 1992; DUFF 1999; BOULOGNE 2004; DUFF 2004; MUCCIOLI 2012.

<sup>31</sup> Per il giudizio plutarcheo su Fulvia “virile”: Plu., *Ant.* 10, 5-6; su Cleopatra intenta ad attività maschili: Plu., *Ant.* 29, 2.

<sup>32</sup> Plu., *Ant.* 66, 7.

etnico<sup>33</sup>: una delle principali accuse nei confronti di Antonio era quella di aver ripudiato Ottavia, impeccabile matrona romana, per unirsi in nozze con una depravata regina “egizia”<sup>34</sup>, così che tale tradimento amoroso rappresentasse simbolicamente il tradimento della patria e di tutti i suoi valori. Benché il pensiero plutarcheo intorno al matrimonio e alle virtù muliebri sia coerente alla concezione romana<sup>35</sup>, il Cheronese non menziona la presunta unione matrimoniale con Cleopatra, forse ritenendola poco attendibile; d'altra parte, la componente razziale della propaganda ostile alla regina, fondata sul disprezzo nei confronti di uno stereotipato mondo “egizio”, risultava difficilmente condivisibile per lo stesso Plutarco, profondo estimatore della cultura dell'antico Egitto<sup>36</sup>. Nella *Vita di*

*Antonio* la contrapposizione tra Ottavia e Cleopatra è puramente etica, coerente alla concezione plutarchea intorno al vero amore coniugale (armonico connubio di Ἔρως, amore spirituale, e di Ἀφροδίτης, amore sessuale)<sup>37</sup> e alla distinzione tra l'adulatore (κόλαξ) e l'amico (φίλος)<sup>38</sup>: il matrimonio con Ottavia si configura fin dall'inizio come un perfetto esempio di amore come φιλία, salvifico per l'anima di Antonio, mentre la relazione con Cleopatra, adulatrice che supera la concezione platonica sull'adulazione<sup>39</sup>, rappresenta un nefasto modello di amore come mero piacere sessuale, destinato a far crollare l'anima del triumviro verso una tragica rovina<sup>40</sup>. Per approfondire il contrasto tra Ottavia e Cleopatra all'interno della *Vita di Antonio*, è utile addurre il seguente passo:

<sup>33</sup> Cf. REINHOLD 1982; WYKE 1982; CID LÓPEZ 2000; VIVAS GARCÍA 2013: 15; 119; 137; 156-158; 171; 177; 187-189; CAPPONI 2021; TRAINA 2023: 108; 111-113; 120; 190-191.

<sup>34</sup> Sulla tradizione del presunto matrimonio tra Cleopatra e Antonio cf. *Carm. de bell. Aeg.*, col. IV, v. 4 (*mihi coniunx*); Mart., IV 11, v. 4 (*Phariae coniugis*); Ov., *met.* XV 826 (*Romanique ducis coniunx Aegyptia*); Prop., III 11, v. 31 (*coniugii obsceni*); Verg., *Aen.* VIII, 688 (*Aegyptia coniunx*); sulla contrapposizione di Ottavia e Cleopatra nella propaganda dell'epoca cf. VIVAS GARCÍA 2013; sul ruolo di Ottavia cf. VIVAS GARCÍA 2005; VIVAS GARCÍA 2006.

<sup>35</sup> Sulla concezione plutarchea intorno al matrimonio: Plu., *Con. praec.*; *Cons. ad ux.*; cf. LE CORSU 1981; NIKOLAIDIS 1997; GOESSLER 1999; CENERINI 2013: 105-106; TSOUVALA 2014.

<sup>36</sup> Sull'interesse di Plutarco per la cultura dell'antico Egitto: Plu., *De Is. et Os.*; cf. DONADONI 1947: 203-208; BRENK 1992; BRENK 2017: 66-67.

<sup>37</sup> Plu., *Amatorius*; *De frat. am.*; cf. LÓPEZ LÓPEZ & NIETO IBÁÑEZ 2007.

<sup>38</sup> Plu., *De ad. et am.*; cf. LAUSDEI 1992: 36-48; JIMÉNEZ SANCRISTÓBAL 2001; AGUILAR 2002.

<sup>39</sup> Plu., *Ant.* 29, 1; riguardo alle quattro forme dell'adulazione secondo Platone (due per il corpo: cucina raffinata e vestiti eleganti; due per l'anima: sofistica e retorica) cf. Pl., *Gorg.* 464 C-465 E.

<sup>40</sup> Sulla positività della compagnia di Ottavia: Plu., *Ant.* 31; 33, 5-34, 1; 35, 2-8; 54, 1-5; sull'influenza negativa di Cleopatra: Plu., *Ant.* 25, 1; 37; 53; 59, 6-9; 66, 7-67;

αἰσθομένη δὲ ἡ Κλεοπάτρα τὴν Ὀκταουίαν ὁμόσε χωροῦσαν αὐτῇ, καὶ φοβηθεῖσα μὴ τοῦ τρόπου τῇ σεμνότητι καὶ τῇ Καίσαρος δυνάμει προσκτησαμένη τὸ καθ' ἡδονὴν ὁμιλεῖν καὶ θεραπεύειν Ἀντώνιον ἄμαχος γένηται καὶ κρατήσῃ παντάπασι τοῦ ἀνδρός, ἐρᾶν αὐτῇ προσεποιεῖτο τοῦ Ἀντωνίου, καὶ τὸ σῶμα λεπταῖς καθήρει διαίταις<sup>41</sup> τὸ δὲ βλέμμα προσιόντος ἐκπεληγμένον, ἀπερχομένου δὲ τηκόμενον καὶ ταπεινούμενον ὑπεφαίνεται. [...] οἱ δὲ κόλακες σπουδάζοντες ὑπὲρ αὐτῆς ἐλοιδόρουν τὸν Ἀντώνιον ὥς σκληρὸν καὶ ἀπαθὴ καὶ παραπολλύντα γύναιον εἰς ἓνα καὶ μόνον ἐκεῖνον ἀνηρτημένον. Ὀκταουίαν μὲν γὰρ πραγμάτων ἔνεκα διὰ τὸν ἀδελφὸν συνελθεῖν καὶ τὸ τῆς γαμετῆς ὄνομα καρποῦσθαι<sup>42</sup> Κλεοπάτραν δὲ τοσοῦτον ἀνθρώπων βασιλεύουσιν ἐρωμένην Ἀντωνίου καλεῖσθαι, καὶ τοῦνομα τοῦτο μὴ φεύγειν μηδ' ἀπαξιοῦν, ἕως ὅρᾳ ἐκεῖνον ἐξεστὶ καὶ συζῆν<sup>43</sup> ἀπελαυνομένην δὲ τούτου μὴ περιβίωσασθαι. τέλος δ' οὖν οὕτω τὸν ἄνθρωπον ἐξέτηξαν καὶ ἀπεθήλυναν, ὥστε δεῖσαντα μὴ Κλεοπάτρα πρόηται τὸν βίον, εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἐπανελθεῖν, τὸν δὲ Μῆδον εἰς ὥραν ἔτους ἀναβαλέσθαι, καίπερ ἐν στάσει τῶν Παρθικῶν εἶναι λεγομένων<sup>44</sup>.

Cleopatra si accorse allora che Ottavia era divenuta sua rivale e temette che, se avesse aggiunto alla nobiltà del suo carattere e alla potenza di Cesare la possibilità di stare insieme ad Antonio a suo piacimento e di vezzeggiarlo, sarebbe diventata invincibile e completamente padrona di suo marito. Allora finse di essere lei innamorata di Antonio e si sottopose a una dieta per dimagrire; quando lui si avvicinava, mostrava lo sguardo smarrito e quando si allontanava appariva afflitta e abbattuta. [...] Gli adulatori, adoperandosi a favore di Cleopatra, rimproveravano Antonio di essere duro e insensibile e di far morire una donna che viveva unicamente per lui. Dicevano che Ottavia si era unita a lui per ragioni di stato, a causa di suo fratello, e sfruttava il titolo di moglie; invece Cleopatra, regina di tanti sudditi, veniva chiamata l'amante di Antonio, eppure non sfuggiva, né sdegnava questa denominazione, purché le fosse possibile vederlo e vivere con lui: non sarebbe sopravvissuta lontano da lui. Alla fine così rammollirono e intenerirono Antonio, che egli, temendo che Cleopatra rinunciasse alla vita, tornò ad Alessandria e rimandò alla bella stagione gli affari del Medo, sebbene si dicesse che i Parti erano in rivoluzione<sup>45</sup>.

sulle differenze tra Ἔρως e Ἀφροδίτης in Plutarco: Plu., *Amat.* 751 C-752 B; sulla contrapposizione ideologica tra Cleopatra e Ottavia nella *Vita di Antonio*: CENERINI 2013: 68-72; VIVAS GARCÍA 2013: 60-66; 73-213; CAPPONI 2021: 110-113.

<sup>41</sup> Plu., *Ant.* 53, 5; 8-11.

<sup>42</sup> Trad. it. SCUDERI 1989.

Impaurita, Cleopatra decide di specchiare la propria malevolenza sulla figura di Ottavia, temendo che le si possa sostituire come assoluta dominatrice di un Antonio “imbelle” (ἄμαχος): per mezzo delle capacità adulatorie sue e dei suoi cortigiani, la regina – affatto innamorata e interessata esclusivamente a soddisfare la propria ambizione – riesce a persuadere il triumviro che Ottavia – realmente innamorata e così disinteressata da curarsi dell’educazione dei figli di Antonio anche dopo essere stata ripudiata – sia soltanto uno strumento politico di Ottaviano, utile a vincolarlo. Nella biografia plutarchea la compagnia di Ottavia ha sempre un’influenza positiva sul marito, il cui operato diviene equilibrato e rispettoso delle istituzioni politiche e religiose<sup>43</sup>; al contrario, la presenza di Cleopatra, adultrice abile nella mistificazione della realtà, rende il triumviro incapace di distinguere il bene dal male (manchevole del λογιστικόν, la parte razionale dell’anima secondo Platone<sup>44</sup>).

Dopo aver affrontato l’ambito degli amori femminili del triumviro, occorre analizzare la questione della presunta prostituzione omoerotica giovanile e della relazione con Gaio Scribonio Curione, descritte nella II delle *Philippicae*<sup>45</sup>. Cicerone delinea l’adolescenza di Antonio come quella di una squattrinata “prostituta di tutti” (*vulgare scortum*)<sup>46</sup>, che – una volta entrata nelle grazie del ricco Curione – può accasarsi e finalmente diventare una matrona, deponendo la *toga muliebris* e indossando la *stola*<sup>47</sup>: tali rapporti sessuali vengono definiti *stupra atque flagitia*<sup>48</sup>. Secondo la morale tradizionale romana l’omosessualità maschile non era discriminata o schernita in sé e per sé, ma si effettuava una distinzione tra attività sessuale, caratteristica del *vir*, e passività sessuale, tipica della *femina* o – eventualmente – degli schiavi e dei liberti<sup>49</sup>: infatti, Cicerone critica Antonio per aver ricoperto il ruolo “femminile” nelle proprie relazioni giovanili. Tale invettiva su Curione poteva essere approvata da Plutarco, che denigrava la

<sup>43</sup> Plu., *Ant.* 33, 7.

<sup>44</sup> Riguardo alla tripartizione platonica dell’anima in componente razionale (λογιστικόν), istintiva (θυμοειδές) e desiderante (ἐπιθυμητικόν): Pl., *Phdr.*; R. I, 353d; IV 433a-442a.

<sup>45</sup> Cic., *Phil.* II, 3-4; 44-46; XIII, 17 (dove gli uomini con cui Antonio avrebbe intrattenuto un rapporto sessuale vengono definiti *in eum tyranni*); cf. SUSSMAN 1998; sui rapporti tra Antonio e Curione cf. HESKEL 1994: 140-141; SUSSMAN 1998: 120; MILANO 1999: 146; CRISTOFOLI 2004: 166-168; CRESCI MARRONE 2013: 3; su Gaio Scribonio Curione cf. RIZZOTTO 2011.

<sup>46</sup> Cic., *Phil.* II, 44.

<sup>47</sup> Cic., *Phil.* II, 44.

<sup>48</sup> Cic., *Phil.* II, 47.

<sup>49</sup> Cf. MILANO 1999: 146; WILLIAMS 1999.

sottomissione sessuale maschile come una mera forma di depravazione<sup>50</sup>: tuttavia, contrariamente alla prospettiva romana e plutarchea, nel mondo greco ai rapporti pederastici veniva spesso riconosciuta una notevole importanza educativa<sup>51</sup>. Se il Cheroneese fosse entrato in contrasto con la sensibilità di qualche lettore, avrebbe rischiato di non conseguire il fine di ritrarre in modo universalmente negativo la figura di Antonio. Plutarco – dichiarato lettore delle *Philippicae*<sup>52</sup> – omette le notizie riguardanti la presunta prostituzione omoerotica giovanile del triumviro e ridefinisce la narrazione del rapporto con Curione: i due stringono una solida amicizia (φιλία καὶ συνήθεια<sup>53</sup>), ma Antonio si lascia trascinare nelle più viziose abitudini dal più smalizziato amico<sup>54</sup>, che nella biografia ricopre il ruolo di primo corruttore morale del protagonista, precedendo Fulvia<sup>55</sup> e Cleopatra<sup>56</sup>. Il ritratto plutarcheo di Curione potrebbe essere stato influenzato dalla versione di Velleio Patercolo, che lo definisce in questo modo:

*nobilis, eloquens, audax, suae alienaeque et fortunae et pudicitiae prodigus, homo ingeniosissime nequam et facundus malo publico, cuius animo voluptatibus vel libidinibus neque opes ullae neque cupiditates sufficere possent*<sup>57</sup>.

nobile, eloquente, audace, prodigo e della pudicizia e delle sostanze sue tanto quanto di quelle altrui, particolarmente dotato d'intelligenza, ma perversa, buon parlatore, ma a danno dello stato, il cui animo non potevano appagare con piaceri o capricci né ricchezze né passioni<sup>58</sup>.

Tuttavia, lo storiografo campano non offre alcuna informazione sul rapporto di Curione con Antonio, riguardo al quale l'unica fonte pervenutaci – tra quelle precedenti a Plutarco – risulta essere Cicerone.

L'accusa di adottare usi e costumi stranieri e di trascurare gli abiti patrii, centrale nella propaganda antiantoniana di Ottaviano, era frequente già nelle invettive ciceroniane. Nella II *Phi-*

<sup>50</sup> Plu., *Amatorius* 768E-768F.

<sup>51</sup> Sulla pederastia in Grecia cf. BRELICH 1969; PERCY 1996; BONI 2002.

<sup>52</sup> Plu., *Ant.* 6, 1.

<sup>53</sup> Plu., *Ant.* 2, 4.

<sup>54</sup> Plu., *Ant.* 2, 4.

<sup>55</sup> Cf. Plu., *Ant.* 10, 5-9; 29, 4.

<sup>56</sup> Cf. Plu., *Ant.* 25, 1; 26, 1-2; 29, 36; 37, 5-6; 50, 7-51; 53, 56, 6-10; 57, 3; 59, 6-9; 62, 1; 66, 7.

<sup>57</sup> Vell., II, 48.

<sup>58</sup> Trad. it. NUTI 1997.

*lippica* l'Arpinate condanna Antonio per essere ritornato da Narbona indossando indumenti gallici (*lacerna* e *Gallici*), per poi presentarsi con il volto coperto alla moglie Fulvia, fingendosi un messaggero<sup>59</sup>. Abbandonare la toga a Roma corrispondeva di per sé a un oltraggio nei confronti del *mos maiorum*: sostituirla con un abbigliamento di origine gallica doveva risultare ancora più riprovevole per un conservatore romano<sup>60</sup>; tuttavia, non poteva suscitare altrettanta riprovazione in un lettore di cultura diversa da quella romana. Plutarco, intenzionato a ritrarre il personaggio di Antonio come un modello da evitare indiscutibilmente, preferisce reinterpretare il passo cicero-niano riguardante il ritorno da Narbona, sostituendo agli indumenti gallici una veste da schiavo (θεράπωντος ἐσθής), indossata per fare uno scherzo alla moglie Fulvia<sup>61</sup>: in questo modo l'autore sottolinea la predisposizione del triumviro a una frivola spensieratezza, lontana dall'austera coscienziosità che dovrebbe

contraddistinguere un eccellente politico e condottiero. Perdipiù, la scelta della veste da schiavo comporta un'ulteriore accusa, in quanto per un uomo libero era disprezzabile indossarla in qualsiasi occasione, a meno che non si trattasse di un contesto di pericolo<sup>62</sup>: infatti, Plutarco non assume un tono di condanna quando riferisce che Antonio ha indossato un abito da schiavo per fuggire da Roma dopo il *senatus consultum ultimum* contro Cesare<sup>63</sup> oppure in seguito al cesaricidio<sup>64</sup>.

Mentre l'utilizzo di abiti gallici può essere associato al legame di Antonio con la cultura celtica, maturato durante le campagne di Cesare<sup>65</sup>, la passione per la cura del corpo e la tendenza ad esibire la propria nudità atletica possono essere ricondotte al legame con la cultura ellenica, sviluppato a partire dal periodo giovanile di educazione in Grecia<sup>66</sup>. A questo proposito, in alcune lettere ad Attico e nelle *Philippicae* Cicerone paragona numerose volte a un gladiatore Marco Antonio<sup>67</sup> (nonché suo

<sup>59</sup> Cic., *Phil.* II, 76.

<sup>60</sup> HESKEL 1994: 136-137; il biasimo nei confronti dell'adozione di *Gallici* e *lacerna* da parte di Antonio a Roma di ritorno da Narbona è condiviso persino al tempo dell'imperatore Adriano da Aulo Gellio: Gell., VI, 11, 3-6; XIII, 22, 1.

<sup>61</sup> Plu., *Ant.* 10, 7-9.

<sup>62</sup> Si veda a titolo esemplificativo il caso di Cesare: Plu., *Caes.* 38, 2.

<sup>63</sup> Plu., *Ant.* 5, 9.

<sup>64</sup> Plu., *Ant.* 14, 1.

<sup>65</sup> Sulla conoscenza della lingua celtica da parte di Antonio e il legame con alcune tribù galliche, rivelatosi utile per l'uccisione di Decimo Giunio Bruto Albino cf. App., *BC* III, 97-98; 404.

<sup>66</sup> Plu., *Ant.* 2, 6-8.

<sup>67</sup> Cf. Cic., *Phil.* II, 16; 19; 63; 74; IV, 15; VII, 17; XIII, 16.

fratello Lucio, soprannominato addirittura *Mirmillo*<sup>68</sup>). Il termine *gladiator*, indicante genericamente un individuo privo di *dignitas*<sup>69</sup>, assume anche una connotazione etnica, alludendo all'origine straniera degli schiavi divenuti gladiatori e – in generale – alla pratica “orientale” di allenare il corpo nel contesto non bellico delle palestre<sup>70</sup> (non casualmente, nelle *Philippicae* Cicerone per due volte paragona Antonio al trace Spartaco<sup>71</sup>): secondo la cultura tradizionale romana la strada principale per l'allenamento fisico era il servizio militare, mentre prendersi cura del proprio corpo in un contesto di pace appariva poco virile o, perlomeno, “poco romano”<sup>72</sup>. Un tale motivo di condanna non poteva essere condiviso da parte di un uomo di cultura greca, abituato a considerare l'allenamento fisico uno dei fondamenti della παιδεία<sup>73</sup>. Mentre Cicerone giudica negativamente la barbarica rozzezza del comportamento

“gladiatorio” di Antonio, Plutarco in parte ne apprezza la spontaneità, riconoscendovi una potenziale base per il potere, in quanto suscitava l'empatia dei soldati<sup>74</sup>. Nella biografia plutarchea l'attenzione alla cura del corpo e la semplicità del modo di vestire (con il σάγος, un mantello di origine gallica) non sono biasimati, ma sono contestuali all'informazione che gli *Antonii* affermavano di discendere da Antone, uno degli Eraclidi, e si impegnavano ad emulare l'aspetto e la condotta di vita del loro progenitore<sup>75</sup>. Nel passo relativo al periodo dell'educazione di Antonio in Grecia, il Cheronese preferisce porre l'accento della sua critica morale sull'istruzione all'ampollosa stile retorico asiatico, paragonandolo al carattere borioso del triumviro<sup>76</sup>. Gli atticisti come Plutarco condannavano l'asianesimo anche sulla base di un principio morale: l'ascoltatore deve essere *convictus* (d'accordo con il discorso per mezzo del pro-

<sup>68</sup> Cf. Cic., *Phil.* III, 21; V, 20; VI, 10; VII, 17.

<sup>69</sup> BARTON 1993: 2-3.

<sup>70</sup> Per l'accezione ciceroniana del termine: Cic., *Tusc.* II, 17; cf. BARTON 1993: 5-7.

<sup>71</sup> Cf. Cic., *Phil.* IV, 15; XIII, 22.

<sup>72</sup> Cf. ALSTON 1998; WILLIAMS 1999; LUCHELLI & ROHR VIO 2015; l'ideale del soldato romano, che si deve tenere a distanza dai lussi della società civile, si può cogliere dalla frase – di carattere tradizionalistico – *inter paganos miles corruptior*: Tac., *hist.* I, 53; tuttavia, in età imperiale il rigido allenamento gladiatorio nei ludi iniziava ad essere anche oggetto di ammirazione: BARTON 1993: 62.

<sup>73</sup> LEE 2015: 57.

<sup>74</sup> Plu., *Ant.* 4, 4-6.

<sup>75</sup> Cf. Plu., *Ant.* 4, 1-3; 36, 7; 60, 5; cf. HUZAR 1978: 194; 205; 214; CHAMOUX 1986: 227; ZANKER 1989: 33-78; TRAINA 2003: 35; CRESCI MARRONE 2013: 3.

<sup>76</sup> Plu., *Ant.* 2, 8.

prio intelletto: l'oratore deve avvalersi di argomentazioni ragionevoli), non *victus* (d'accordo con il discorso perché trascinato dalle proprie emozioni, mosse da un discorso subdolo)<sup>77</sup>. La tradizione negativa sull'utilizzo dello stile asiatico da parte di Antonio è forse derivata dallo stesso Augusto, che – come sappiamo da Svetonio – criticava l'oratoria del suo rivale, in quanto seguace degli *oratores Asiatici* e finalizzata all'ottenimento dell'ammirazione piuttosto che della comprensibilità<sup>78</sup>. Riguardo alla tendenza alla cura e all'esibizione del corpo, nelle *Philippicae* Cicerone si accanisce maggiormente contro il comportamento di Antonio in occasione della celebrazione dei *Lupercalia* del 15 febbraio del 44 a.C.: l'allora console guidava il corteo dei luperci, vestito soltanto con un perizoma di pelle di ovino<sup>79</sup>. Al di fuori dei contesti privati, l'esibizione della propria nudità a Roma era biasimata allo stesso modo dell'utilizzo di indumenti esotici, in quanto comportava egualmente l'abbandono degli abiti patrii (in quel

caso, addirittura della veste consolare) e l'adozione di un uso percepito come straniero<sup>80</sup>: quando utilizza i termini *nudus* e *unctus*<sup>81</sup>, Cicerone implica una condanna di carattere moralistico, fondata anche sul pregiudizioso collegamento dell'esibizione del corpo e dell'utilizzo di *olii* all'effeminato mondo "orientale" (infatti, l'Arpinate arriva ad affermare che dopo i Lupercali nessuno avrebbe più dovuto ritenere Antonio un *civis Romanus*<sup>82</sup>). Tali nessi logici non potevano risultare condivisibili per un lettore di cultura differente da quella romana, per cui un corpo ben allenato e cosparso di unguenti non costituiva un motivo di biasimo, ma richiamava l'ambito atletico, e – in generale – la nudità era accettata anche durante alcune cerimonie religiose<sup>83</sup>. Plutarco riferisce che i luperci avevano cosparso il loro corpo di *λίπα*, ma non menziona la loro semi-nudità: la partecipazione di Antonio al corteo viene criticata senza offrire alcuna spiegazione al lettore con la frase – un po' assiomatica – “trascurò di osservare i costumi patrii” (τὰ πατρία χαίρειν εἶασε)<sup>84</sup>.

<sup>77</sup> Cf. CALBOLI 1987.

<sup>78</sup> Svet., *Aug.* 86.

<sup>79</sup> Cf. Cic., *Phil.* II, 85-87; 111; III, 12; XIII, 17; sulla nascita dei *Lupercalia*: Val. Max., II, 2, 9; cf. FRASCHETTI 1985; SABBATUCCI 1988; CRISTOFOLI 2004: 216.

<sup>80</sup> Per altri cittadini romani che hanno subito una critica di carattere moralistico da Cicerone per aver assunto la nudità in un contesto non privato, su Apronio: Cic., *Verr.* III, 23; cf. HESKEL 1994:138-139; riguardo ad alcuni membri della congiura di Catilina: Cic., *Catil.* II, 22; cf. HESKEL 1994: 140.

<sup>81</sup> Cf. Cic., *Phil.* II, 86; 111; III, 12.

<sup>82</sup> Cic., *Phil.* III, 12.

<sup>83</sup> Cf. VAN NUFF 2012; LEE 2015: 62-65.

<sup>84</sup> Plu., *Ant.* 12, 1-3.

Anche se dai tradizionalisti romani la cultura greca veniva spesso pregiudicata come una pericolosa distrazione dal *negotium*<sup>85</sup>, sulla base della documentazione in nostro possesso non è possibile affermare con certezza che la propaganda ottavianea si sia accanita direttamente contro il filellenismo di Antonio: il suo bersaglio è stato piuttosto il presunto attaccamento del triumviro alla cultura “egizia”, intesa come una sorta di estremizzazione della stessa immoralità riconosciuta al mondo ellenistico dai conservatori romani. Tale accusa risultava ad Ottaviano utile a identificare Antonio come *hostilis publicus* e a definire la guerra aziaca come un *bellum iustum* contro una potenza straniera, non contro un compatriota<sup>86</sup>. Cleopatra viene ritratta dai poeti augustei come una donna “egizia” prima ancora che macedone, risultando la principale responsabile della “de-romanizzazione” del triumviro: insieme alla regina, divinità zoomorfe, eunuchi, luoghi e strumenti caratteristici dell’Egitto diventano elementi simbolici per delineare la corruzione di un uomo che aveva rinnegato del tutto i costumi e i valori della patria<sup>87</sup>. Nella biografia plutarchea il *leitmotiv* augusteo dell’ado-

zione di costumi “egizi” viene totalmente omesso, mentre il filellenismo di Antonio viene persino elogiato, delineando la figura di un politico romano capace di relazionarsi con i Greci “né da incivile, né da volgare” (οὐκ ἄτοπος οὐδὲ φορτικός)<sup>88</sup>, o perlomeno – come è naturale – non viene criticato sulla base di alcun pregiudizio etnico. Ricorrente è il legame di Antonio con la πόλις di Atene, dove addirittura il triumviro – ormai caduto in disgrazia – richiederà invano ad Ottaviano di ritirarsi da privato cittadino<sup>89</sup>. A questo proposito, degna di interesse è la descrizione del periodo in Grecia assieme alla moglie Ottavia:

ἐπὶ τούτοις εἰστία τοὺς Ἑλληνας, ἐγυμνασίᾳρχει δὲ Ἀθηναίους, καὶ τὰ τῆς ἡγεμονίας παράσημα καταλιπὼν οἶκοι μετὰ τῶν γυμνασιαρχικῶν ῥάβδων ἐν ἱματίῳ καὶ φαικασίοις προῆει καὶ διαλαμβάνων τοὺς νεανίσκους ἐτραχήλιζεν. ἐξίεναι δὲ μέλλων ἐπὶ τὸν πόλεμον ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας στέφανον ἔλαβε, καὶ κατὰ τι λόγιον ἀπὸ τῆς Κλεψύδρας ὕδατος ἐμπλησάμενος ἀγγεῖον ἐκόμιζεν<sup>90</sup>.

Per festeggiare queste vittorie, si diede ad offrire banchetti ai Greci, e a presiedere gare gin-

<sup>85</sup> BENJAMIN 2004: 304-323; 381-405.

<sup>86</sup> Cf. REINHOLD 1982; WYKE 1982; CID LÓPEZ 2000; VIVAS GARCÍA 2013; CAPPONI 2021: 187-188; TRAINA 2023: 194-199.

<sup>87</sup> Hor., *epod.* 11, 11-16; Ov., *met.* XV 826-827; Prop., III 11, 29-46; Verg., *Aen.* VIII 675-713; cf. REINHOLD 1982; WYKE 1982; CID LÓPEZ 2000; CAPPONI 2021: 187-188.

<sup>88</sup> Plu., *Ant.* 23, 2.

<sup>89</sup> Plu., *Ant.* 72, 1.

<sup>90</sup> Plu., *Ant.* 33, 7-34, 1.

niche ad Atene; lasciate a casa le insegne del comando, usciva con la bacchetta del direttore dei giochi, vestito con il mantello greco e i calzari bianchi, e quando bisognava dividere i giovani lottatori, li afferrava lui stesso per il collo. In procinto di partire per la guerra, prese una corona di ulivo sacro e, conformemente a un oracolo, portò con sé un vaso pieno d'acqua della Clessidra<sup>91</sup>.

La temporanea inattività politico-militare di Antonio non viene esplicitamente criticata: la frase “lasciate a casa le insegne del comando” (τὰ τῆς ἡγεμονίας παράσημα καταλπὼν οἴκοι) risulta poco coerente all'interno di un contesto di appassionata operosità culturale filellenica, che – come si è visto in precedenza – viene apprezzata da Plutarco. Forse la fonte originale, qualora sia stata critica nei confronti dell'ellenizzazione di Antonio, riconosceva un nesso più consistente tra l'abbandono dell'attività politico-militare e l'impiego di usi e costumi greci, che avrebbe quindi perso di significato nella trasposizione plutarchea. Tuttavia, non possediamo la documentazione necessaria per addurre una tale ipotesi:

la dionisiaca viziosità di Antonio durante i soggiorni ateniesi<sup>92</sup> non è stata particolarmente enfatizzata dalla pubblicistica di Ottaviano, probabilmente per occultare la compartecipazione di Ottavia<sup>93</sup>. D'altra parte, nella narrazione riguardante i soggiorni ad Alessandria il Cheroneo preferisce porre l'accento sull'irrazionalità di Antonio, che troppo facilmente si lascia trascinare in un futile mondo burlesco dai κόλακες di corte e da Cleopatra, maestra dell'arte adulatoria<sup>94</sup>. Mentre la propaganda augustea rappresentava l'Egitto come una terra corrotta da una sfrenata licenziosità, nella biografia plutarchea vengono sempre offerte – senza alcun pregiudizio etnico – ragionevoli motivazioni di carattere etico. Diversamente dalla descrizione del periodo trascorso in Grecia, Plutarco non offre informazioni sul vestiario indossato da Antonio durante i soggiorni alessandrini, se non per quanto riguarda un aneddoto altrimenti sconosciuto, secondo il quale il triumviro e Cleopatra si travestivano talvolta da schiavi per aggirarsi giocosamente in incognito per le strade notturne di Alessandria<sup>95</sup>. Similmente al caso del ritorno da Narbona, Plutarco riferisce l'utilizzo – uni-

<sup>91</sup> Trad. it. SCUDERI 1989.

<sup>92</sup> A noi nota da un passo di Socrate di Rodi, sopravvissuto nei *Δειπνοσοφισταί* di Ateneo di Naucrati: Ath., IV 29, 148-148c.

<sup>93</sup> Sulle fonti epigrafiche e numismatiche indicanti la compartecipazione di Ottavia alla politica di Antonio ad Atene: TRAINA 2003: 60.

<sup>94</sup> Plu., *Ant.* 29, 1.

<sup>95</sup> Plu., *Ant.* 29, 2-3.

versalmente degno di biasimo – di una “stola da servetta” (θεραπεινιδίου στολή) da parte della regina e di una veste analoga da parte del triumviro, un comportamento definito dall’autore una “buffonata” (βωμολοχία)<sup>96</sup>: forse anche in questa occasione il Cheroneese ha escluso una tradizione critica nei confronti dell’adozione di abiti stranieri (in questo caso “egizi”/“orientali”) da parte di Antonio. A questo riguardo, colpisce il silenzio di Plutarco intorno al vestiario indossato dal triumviro in occasione delle donazioni del ginnasio di Alessandria, dove la scena e gli abiti degli altri personaggi sono descritti minuziosamente dal Cheroneese, ma l’aspetto di Antonio può soltanto essere immaginato dal lettore<sup>97</sup>: E. G. Huzar ipotizza che il triumviro avrebbe potuto assumere le sembianze del dio Osiride, contestualmente all’affiancamento del suo trono d’oro a quello di Cleopatra, vestita con il mantello sacro della dea Iside<sup>98</sup>. Secondo F. E. Brenk nella bio-

grafia plutarchea sono individuabili riferimenti indiretti a un’identificazione di Antonio con il dio nilotico<sup>99</sup>: il filosofo di Cheronea, per cui Iside rappresentava “la saggezza” (σοφία) e Osiride “la ragione” (λόγος)<sup>100</sup>, fa di Cleopatra una sorta di anti-Iside e spesso insiste – non casualmente – sulla mancanza di λόγος da parte di Antonio, ritraendolo come un anti-Osiride. Tuttavia, a informarci riguardo al vestiario adoperato dal triumviro in quell’occasione, l’unica fonte pervenutaci – tra quelle anteriori al Cheroneese – è Velleio Patercolo<sup>101</sup>, che riferisce di un’identificazione di Antonio con *Liber Pater*<sup>102</sup>, corrispettivo romano del greco Dioniso, divinità caratteristica della regalità tolemaica (a partire da Tolemeo II)<sup>103</sup>: benché tale divinità fosse assimilata a Osiride in Egitto<sup>104</sup>, l’unico a collegare esplicitamente il triumviro al dio nilotico è Cassio Dione<sup>105</sup>, uno storiografo di età troppo tarda per poter ipotizzare che una tale tradizione esistesse anche prima

<sup>96</sup> Plu., *Ant.* 29, 4; per la figura del sovrano “buffone” circondato da adulatori in Plutarco cfr. MUCCIOLI 2018: 66-72.

<sup>97</sup> Plu., *Ant.* 54, 5-9.

<sup>98</sup> HUZAR 1978: 196.

<sup>99</sup> BRENK 1992.

<sup>100</sup> Per la concezione filosofica plutarchea di Iside e di Osiride vd. Plu., *De Is. et Os.*; cf. BRENK 1992; BRENK 2017: 66-67.

<sup>101</sup> Vell., II 82.

<sup>102</sup> Sulla storia del culto di *Liber Pater* a Roma: BRUHL 1953.

<sup>103</sup> Cf. TONDRIAU 1946; TONDRIAU 1950; KOENEN 1993; BUCCINO 2013: 19-84.

<sup>104</sup> Ad attestare l’assimilazione tra le due divinità il primo è Erodoto: Hdt., II 42; 144.

<sup>105</sup> D.C., L 5, 2.

dell'epoca in cui scrive Plutarco. Sulla base di queste considerazioni, la tesi più corretta risulta che il Cheroneese ha ritenuto superfluo descrivere l'abito di Antonio, in quanto inutile al fine di convincere i propri lettori a biasimare la sua immoralità: in tal caso, Plutarco si sarebbe notevolmente distinto dalla tradizione filoaugusta, che al contrario biasimava con veemenza la presunta adozione di un abbigliamento "orientale" da parte di Antonio (Velleio Patercolo riferisce soltanto di indumenti dionisiaci<sup>106</sup>, mentre gli storiografi di età più tarda Floro e Cassio Dione informano riguardo all'utilizzo di un lussuoso abito "asiatico", composto da una veste purpurea tenuta insieme con grandi gemme e da una scimitarra, detta ἀκινάκης/*acinaces*<sup>107</sup>).

Al fine di accusare il triumviro di esotismo, effeminatezza e ubriachezza, la propaganda ottaviana poteva trovare terreno fertile nell'identificazione di Antonio con Dioniso, adottata per il governo delle provincie orientali a partire dall'ingresso ad Efeso del 42 a.C.<sup>108</sup>: mentre in gran parte del mondo ellenistico

il dio – oltre ad essere considerato patrono di artisti (soprattutto attori e musicisti) e di filosofi – veniva associato alla regalità in quanto civilizzatore e conquistatore sul modello di Alessandro Magno (soprattutto nel regno tolemaico<sup>109</sup>), a Roma – in seguito al *senatus consultum ultimum de Bacchanalibus* del 187/6 a.C. – *Liber Pater* era percepito non solo nell'accezione positiva di dio ctonio della fertilità, ma anche in senso negativo da parte dei più tradizionalisti, che tendevano a biasimare il legame della divinità con l'ubriachezza, l'effeminatezza e la lussuria, vizi "orientali" da cui un uomo romano dovrebbe astenersi<sup>110</sup>. Dal punto di vista cronologico, la prima fonte pervenutaci a rivelare una certa ostilità nei confronti dell'identificazione di Antonio con Dioniso è Velleio Patercolo, quando descrive il trionfo armeno celebrato ad Alessandria<sup>111</sup>. Lo storiografo campano associa la decisione di dichiarare guerra contro la patria alla scelta di celebrare il trionfo non a Roma ma ad Alessandria d'Egitto, non con indumenti romani ma con un abbigliamento dionisiaco. In particolare, l'utilizzo di un "abito color

<sup>106</sup> Vell., II 82.

<sup>107</sup> Cf. D.C., L 5, 2-3; Flor., II 21, 3.

<sup>108</sup> Cf. App., *BC*, V 4-31; J., *AJ* XIV, 307; Plu., *Ant.* 24, 4-5; sulla politica "orientale" di Antonio cf. CRAVEN 1920; MARASCO 1987; ZANKER 1989: 3-78; TRAINA 2023: 36-48; 108-115; 163-210.

<sup>109</sup> Sul culto di Dioniso nel regno lagide cf. TONDRIAU 1946; TONDRIAU 1950; KOENEN 1993; BUCCINO 2013: 19-84.

<sup>110</sup> BRUHL 1953.

<sup>111</sup> Vell., II 82.

croco”<sup>112</sup> doveva suscitare sdegno in un lettore di cultura tradizionalistica romana, secondo cui all’uomo si confacevano abiti dai colori sobri, mentre solo alle donne poteva risultare lecito indossare indumenti dalle tonalità accese<sup>113</sup>. Benché la critica al dionisismo di Antonio non potesse risultare altrettanto condivisibile per il pubblico ellenistico delle *Vite Parallele*, Plutarco ha comunque delineato in modo negativo il legame del triumviro con la divinità, adeguando la tradizione negativa al proprio pensiero etico-religioso. Per comprendere i principi alla base della critica plutarchea nei confronti dell’identificazione di Antonio con Dioniso, è utile addurre un passo del *Quomodo adulator ab amico internoscatur*:

ὁ δὲ ταῖς κακίαις ἐθίζων ἔπαινος ὡς ἀρεταῖς μὴ ἀχθόμενον ἀλλὰ χαίροντα χρῆσθαι, καὶ τὸ αἰδεῖσθαι τῶν ἀμαρτανομένων ἀφαιρῶν, οὗτος ἐπέτριψε Σικελιώτας, τὴν Διονυσίου καὶ Φαλάριδος ὁμότητα μισοπονηρίαν προσαγορεύων, οὗτος Αἴγυπτον ἀπώλεσε, τὴν Πτολεμαίου θηλότητα καὶ θεοληψίαν καὶ ὀλολυγμοὺς καὶ τυμπάνων ἐγχαράξεις εὐσέβειαν ὀνομάζων καὶ θεῶν λατρείαν, οὗτος

τὰ Ῥωμαίων ἦθη τηνικαῦτα παρ’ οὐδὲν ἦλθεν ἀνατρέψαι καὶ ἀνελεῖν, τὰς Ἀντωνίου τρυφὰς καὶ ἀκολασίας καὶ πανηγυρισμοὺς ἰλαρὰ πράγματα καὶ φιλάνθρωπα χρωμένης ἀφθόνως αὐτῷ δυνάμεως καὶ τύχης ὑποκοριζόμενος Πτολεμαίῳ δὲ τί περιῆψεν ἄλλο φορβεῖαν καὶ αὐλοῦς, τί δὲ Νέρωνι τραγικὴν ἐπήξατο σκηνὴν καὶ προσωπεῖα; καὶ κοθόρνους περιέθηκεν: οὐχ ὁ τῶν κολακευόντων ἔπαινος; οἱ δὲ πολλοὶ τῶν βασιλέων οὐκ Ἀπόλλωνες μὲν ἂν μινυρίσωσι, Διόνυσοι δ’ ἂν μεθυσθῶσιν, Ἡρακλεῖς δ’ ἂν παλαίσωσι προσαγορευόμενοι καὶ χαίροντες εἰς ἅπασαν αἰσχύνην ὑπὸ τῆς κολακείας ἐξάγονται<sup>114</sup>;

Ma c’è anche una lode che abituava a trattare i vizi come virtù, senza averne ripugnanza ma anzi compiacendosene, che elimina la vergogna per l’errore: e questa portò alla rovina i Sicelioti, che coniarono per la ferocia di Dionisio e Falaride la definizione di “avversione per i cattivi”, e anche l’Egitto, che chiamò l’effeminatezza e l’invasamento di Tolemeo, con i relativi ululati e stridere di timpani, “devozione e sottomissione agli dèi”; e infine i costumi

<sup>112</sup> Adottando – con GIULIANO 1996: 155 – la lezione *crocotaque* piuttosto che *coronaque*, in quanto la veste “color croco” rientra tra gli elementi caratteristici di Dioniso (per un esempio: Ar., *Ra.* 46) a differenza della corona (inoltre, se si accettasse la lezione *coronaque*, nel passo risulterebbe strana la mancanza di una descrizione dell’abito indossato dal triumviro).

<sup>113</sup> Sul disprezzo dei Romani nei confronti dell’utilizzo di vesti dai colori troppo accesi da parte di uomini: Sen., *epist.* 114, 21; *nat.* VII, 31, 2.

<sup>114</sup> Plu., *De ad. et am.*, 56e-56f.

dei Romani, che in questi giorni quasi riuscì a sovvertire e a distruggere etichettando comodamente la condotta sconciamente dissoluta e cialtronesca di Antonio come “azioni generose e allegre dovute al favore del potere e della sorte nei suoi riguardi”. Cosa se non questo fece di Tolemeo un volgare suonatore di aulo? Cos’altro preparò la scena tragica a Nerone, e lo portò ad agghindarsi con maschera e coturni? Non fu forse la lode degli adulatori? Non è forse vero che la maggior parte dei sovrani, con loro vivo piacere, sono chiamati degli Apollo se solo canticchiano un motivetto, dei Dioniso se si avvinazzano, degli Eracle se lottano, e così l’adulazione li precipita nell’abiezione più profonda?<sup>115</sup>

Antonio appartiene a quei politici che, corrotti dall’adulazione, hanno creduto di potersi identificare con una divinità soltanto grazie al consenso di alcuni κόλακες, senza praticare – con il dovuto rispetto religioso – un operato degno del dio. Non a caso, Plutarco afferma che il triumviro aveva ricevuto ad Efeso i titoli di “Dioniso Benefico e Soave” (Διόνυσος χαριδότης καὶ μελίχιος) da parte degli adulatori, ma tutti gli uomini probi lo definivano “Dioniso Carnivoro e Selvaggio” (Διόνυσος ὠμηστής καὶ

ἀργιῶνιος)<sup>116</sup>. Nelle *Vite di Demetrio e Antonio* il Cheronese sceglie di enfatizzare il legame della divinità (e dei suoi due pessimi “interpreti”) con il teatro e con la musica, evidenziandone il carattere ambiguo: attori, ballerini e musicisti risultano i κόλακες per eccellenza, capaci di corrompere l’animo dei due condottieri, facendo leva sul loro appassionato interesse nei confronti dell’arte<sup>117</sup>.

L’identificazione di Antonio con il dio dell’ebbrezza aveva assunto un ruolo centrale nel duello propagandistico di poco antecedente allo scoppio della guerra asiaca: secondo le testimonianze di Seneca e di Plinio il Vecchio, all’accusa di ubriachezza mossa da Ottaviano Antonio aveva risposto con la pubblicazione di un trattato intitolato *De sua ebrietate*<sup>118</sup>. Benché tale scritto non ci sia pervenuto, è possibile ricavare alcune informazioni dai passi di Seneca e di Plinio, al fine di poter altresì comprendere la natura delle accuse inferte dalla pubblicistica ottaviana. Con ogni probabilità il trattato aveva carattere apologetico: forse Antonio aveva l’obiettivo di spiegare all’ignaro pubblico “occidentale” la coerenza della propria abitudine a bere vino con la tradizione delle regalità orientali (in questo caso, soprattutto delle monarchie ellenistiche, sull’*exemplum* di Alessandro Magno) a

<sup>115</sup> Trad. it. DI SALVO 2017.

<sup>116</sup> Plu., *Ant.* 24, 4-5.

<sup>117</sup> Sul ruolo della teatralità nelle *Vite* di Demetrio e Antonio cf. SWAIN 1992: 76-82; DUFF 2004.

<sup>118</sup> Cf. Plin., *nat.* XIV, 148; Sen., *ep.* 83.

riconoscere la resistenza nelle bevute come una delle virtù del sovrano<sup>119</sup>. Ottaviano – nel criticare l’ebbrezza del proprio rivale – aveva presumibilmente sfruttato il legame di Antonio con Dioniso, valendosi dell’accezione negativa di *Liber Pater* in quanto divinità viziosa e “orientale”: non a caso, l’epica immagine virgiliana della battaglia di Azio raffigurata sullo scudo di Enea evoca un trionfo degli dèi romani su mostruose divinità straniere<sup>120</sup>, così che Ottaviano, da vincitore, potesse apparire come un Apollo salvatore della morale tradizionale romana dalla dionisiaca immoralità dell’Egitto<sup>121</sup>. Tali associazioni potevano risultare naturali per il pubblico “occidentale” della propaganda ottavianea, ma non ai lettori di cultura ellenistica delle *Vite Parallele*, abituati a riconoscere in Dioniso un dio apportatore di civiltà e patrono di artisti e di filosofi. Contrariamente alla propaganda augustea, Plutarco non si limita ad una visione pregiudiziosa, ma si impegna ad individuare i motivi per cui Antonio è diventato sempre più dipendente dal vino,

attribuendo parte della colpa all’influenza negativa di alcune pessime conoscenze: a iniziare il triumviro all’ebbrezza è stato il malizioso Curione<sup>122</sup>, ma a trascinarlo sul fondo è “il male conclusivo” (τελευταῖον κακόν)<sup>123</sup>, l’amore per Cleopatra. La relazione amorosa di Antonio con la regina è all’insegna di una viziosa interpretazione della ritualità dionisiaca nel tiaso di corte, chiamato inizialmente “dei Videnti Inimitabili” (Ἀμμητοβίων) e – in prossimità del suicidio – “dei Compagni di Morte” (Συναποθανουμένων)<sup>124</sup>. L’affezione della regina lagide nei confronti del vino risulta evidente da questo aneddoto plutarcheo:

πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων φίλων οἱ Κλεοπάτρας κόλακες ἐξέβαλον τὰς παροινίας καὶ βωμολοχίας οὐχ ὑπομένοντας, ὧν καὶ Μάρκος ἦν Σιλανὸς καὶ Δέλλιος ὁ ἱστορικός. οὗτος δὲ καὶ δεῖσαι φησιν ἐπιβουλὴν ἐκ Κλεοπάτρας, Γλαύκου τοῦ ἱατροῦ φράσαντος αὐτῷ. προσέκρουσε δὲ Κλεοπάτρα παρὰ δεῖπνον εἰπὼν αὐτοῖς

<sup>119</sup> Così MARASCO 1992: 538-548; diversamente, HUZAR 1982: 639-657: la studiosa ritiene che Antonio si limitasse a negare l’accusa di ubriachezza, ma risulta improbabile, dal momento che il triumviro era da tempo malfamato per la propria dipendenza dal vino.

<sup>120</sup> Verg., *Aen.*, VIII 671-713: Ottaviano è rappresentato come *Actius Apollo*, difensore delle divinità romane dalle divinità mostruose egizie e protettore dell’esercito romano dalle truppe barbariche (*ope barbarica*) “d’Oriente” (*Orientis*) guidate da Antonio e Cleopatra.

<sup>121</sup> Sull’identificazione di Ottaviano con Apollo, contrastante con quella di Antonio con Dioniso, cf. ALFONSI 1954: 552-555; ZANKER 1989: 33-78.

<sup>122</sup> Plu., *Ant.* 2, 4-5.

<sup>123</sup> Plu., *Ant.* 25, 1.

<sup>124</sup> Plu., *Ant.*, 71, 4; sul legame tra la dinastia lagide e il dio Dioniso cf. TONDRIAU 1946; TONDRIAU 1950; KOENEN 1993; BUCCINO 2013: 19-84.

μὲν ὀξίνην ἐγχεῖσθαι, Σάρμεντον δὲ πίνειν ἐν Ῥώμῃ Φαλερῖνον. ὁ δὲ Σάρμεντος ἦν τῶν Καίσαρος παιγνίων παιδάριον, ᾧ δηλίκια Ῥωμαῖοι καλοῦσιν<sup>125</sup>.

Gli adulatori di Cleopatra scacciarono molti altri amici di Antonio, che non sopportavano ubriachezze moleste e buffonerie; fra questi erano anche Marco Silano, e lo storico Dellio. Quest'ultimo affermava che temeva anche un attentato da parte di Cleopatra, secondo quanto il medico Glauco gli aveva riferito. La sua colpa era stata di aver offeso Cleopatra dicendo, durante un banchetto, che a loro si versava aceto, mentre Sarmento a Roma beveva Falerno; questo Sarmento era un ragazzino di quelli che Cesare teneva per suo trastullo, che i Romani chiamavano *deliciae*<sup>126</sup>.

La centralità simbolica assunta dal vino alla corte tolemaica, che trovava giustificazione nella tradizionale identificazione con Dioniso da parte del sovrano, viene considerata pretestuosa da Plutarco: se per la propaganda augustea il dionisismo implicava in sé e per sé un'accusa di ubriachezza e di effeminatezza, per il Cheronese la causa di tali vizi sussiste soltanto nella debolezza del carattere del triumviro, pessimo interprete della divinità. Mentre Curione e Cleo-

patra sono pienamente consapevoli della propria immoralità, Antonio pecca di un'esagerata fiducia nel prossimo, finendo per farsi contaminare dalle pessime compagnie di cui si circonda.

Con questo articolo si è cercato di individuare i limiti della tendenza di Plutarco ad essere talvolta – citando F. Muccioli – “forse più filoromano degli stessi Romani”<sup>127</sup>: nel caso della *Vita di Antonio* il Cheronese ha dovuto rapportarsi con alcune tradizioni negative comprensibili soltanto secondo la concezione moralistica tradizionale romana. L'episodio della lettiga di Citeride, il pregiudizio nei confronti della cultura “egizia” e la contrapposizione etnica tra Ottavia e Cleopatra, la definizione del rapporto con Curione, la descrizione degli abiti indossati nel ritorno da Narbona e durante i soggiorni alessandrini, la critica alla “nudità atletica” dei *Lupercalia* del 44 a.C., la prospettiva romana sul dio Dioniso sono risultate a Plutarco questioni da omettere o riadattare al proprio pensiero e alla sensibilità culturale dei suoi lettori non romani. Inoltre, con l'applicazione di un rigoroso criterio cronologico nel confronto tra le fonti è stato possibile delineare – sulla base della documentazione pervenutaci – i limiti temporali di alcune tradizioni sulla figura storica di Marco Antonio, quali la presunta identificazione con il dio Osiride e

<sup>125</sup> Plu., *Ant.* 59, 6-8.

<sup>126</sup> Trad. it. SCUDERI 1989.

<sup>127</sup> MUCCIOLI 2012: 200.

l'abbigliamento indossato in occasione delle donazioni del ginnasio di Alessandria. Come scrive Plutarco all'inizio della *Vita di Demetrio*:

αἱ δὲ τέχναι μετὰ λόγου συν-  
εστῶσαι πρὸς αἵρεσιν καὶ λήψιν  
οἰκεῖον τινός, φυγὴν δὲ καὶ διά-  
κρουσιν ἀλλοτρίου, τὰ μὲν ἀφ' αὐ-  
τῶν προηγουμένως, τὰ δὲ ὑπὲρ  
τοῦ φυλάσασθαι κατὰ συμβεβη-  
κὸς ἐπιθεωροῦσι<sup>128</sup>.

Le arti, invece, si mettono in collegamento con la ragione per scegliere e cogliere ciò che è loro familiare ed eliminare e respingere ciò che è loro estraneo. Quindi contemplano di preferenza le cose familiari e occasionalmente quelle estrene onde guardarsene<sup>129</sup>.

E così ha fatto l'autore nella *Vita di Antonio*, adeguando quel che poteva risultare "estraneo" (τὸν ἀλλότριον) a buona parte del pubblico delle *Vite Parallele*, così da renderlo "familiare" (τὸν οἰκεῖον) a qualsiasi lettore.

#### BIBLIOGRAFIA

- AALDERS, G.J.D.,  
- *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam-Oxford-New York, 1982.
- AGUILAR, R.M.,  
- "La amistad según Plutarco. Los *Moralia*", in L. TORRACA (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli, 2002: 7-26.
- ALFONSI, L.,  
- "Sull'Apollo augusteo", *Aevum(ant)*, 28 (1954) 552-555.

- ALSTON, R.,  
- "Arms and the Man. Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome", in L. FOXHALL & J. SALMON (eds.), *When men were men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London-New York, 1998: 205-223.

- ANDREI, O.,  
- (a cura di), "Vita di Demetrio", in O. ANDREI & R. SCUDERI (a cura di), *Plutarco, Vite Parallele. Demetrio e Antonio*, Milano: 119-265.

- ARMSTRONG, J.,  
- "The Lictores. Guarding the Body and the Body Politic in Republican Rome", in M. HEBBLEWHITE & C. WHATELY (eds.), *Brill's Companion to Bodyguards in the Ancient Mediterranean*, V, Leiden, 2022: 154-171.

- BARTON, C.A.,  
- *The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the monster*, Princeton, 1993.

- BENJAMIN, I., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, 2004.

- BONI, F.,  
- *La pederastia nell'antica Grecia*, Roma, 2002.

- BOULOGNE, J.,  
- "L'imaginaire politique de Plutarque", in J. BONS, L. DE BLOIS, R. KESSELS & D. M. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, I, Leiden-Boston, 2004: 211-225.

- BRELICH, A.,  
- *Paides e parthenoi*, Roma, 1969.

- BRENK, F.E.,  
- "Antony-Osiris, Cleopatra-Isis. The End of Plutarch's Antony", in P.A. STADTER (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London-New York, 1992: 159-182.

<sup>128</sup> Plu., *Dem.* 1, 3.

<sup>129</sup> Trad. it. ANDREI 1989.

- *Plutarch, Religious Thinker and Biographer. The Religious Spirit of Plutarch of Chaironea and The Life of Mark Antony*, Leiden, 2017.
- BRUHL, A.,
  - *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953.
- BUCCINO, L.,
  - *Dioniso trionfatore. Percorsi e interpretazione del mito del trionfo indiano nelle fonti e nell'iconografia antiche*, Milano, 2013.
- CALBOLI, G.,
  - *Asianesimo e atticismo. Retorica, letteratura e linguistica*, Bologna, 1987.
- CAPPONI, L.,
  - *Cleopatra*, Roma-Bari, 2021.
- CASTELLANI, V.,
  - "Plutarch's Roman Women", in E.N. OSTENFELD (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*, Aarhus, 2002: 142-155.
- CENERINI, F.,
  - *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, 2013.
  - "Donna e città romana. Identità civica e genere a confronto", in E. FILIPPINI & A.L. MORELLI (eds.), *Moneta e identità territoriale. Dalla polis antica alla civitas medievale. Atti del 3° incontro internazionale di studio del lexicon iconographicum numismaticae (Bologna, 12-13 settembre 2013)*, Reggio Calabria, 2016: 185-194.
  - "Roma e le donne", in A. PAGLIARA (ed.), *Roma e noi*, Roma-Bari, 2023: 171-198.
- CHAMOUX, F.,
  - *Marc-Antoine. Dernier prince de l'Orient grec*, Paris, 1986.
- CHAPMAN, A.,
  - *The Female Principle in Plutarch's Moralia*, Dublin, 2011.
- CID LÓPEZ, R.M.,
  - "Cleopatra. Mitos literarios e historiográficos en torno a una reina", *SHHA*, 18 (2000) 139-141.
- CRAVEN, L.,
  - *Antony's Oriental Policy until the Defeat of the Parthian Expedition*, Columbia, 1920.
- CRESCI MARRONE, G.,
  - *Marco Antonio. La memoria deformata*, Napoli, 2013.
- CRISTOFOLI, R.,
  - *Cicerone e la II Filippica. Circostanze, stile e ideologia di un'orazione mai pronunciata*, Roma, 2004.
- DE BLOIS, L.,
  - "The Perception of Politics in Plutarch's Roman Lives", *ANRW*, II, 36, 5 (1992) 4568-4615.
- DI SALVO, D.,
  - (trad. it.), "Come distinguere l'adulatore dall'amico", in E. LELLI & G. PISANI (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano, 2017: 67-133.
- DONADONI, S.,
  - "Erodoto, Plutarco e l'Egitto", *Belfagor*, 2 (1947) 203-208.
- DUFF, T.E.,
  - *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999.
  - "Plato, Tragedy, The Ideal Reader and Plutarch's Demetrios and Antony", *Hermes*, 132 (2004) 271-291.
- FAYER, C.,
  - *La familia romana. Aspecti giuridici e antiquari. Sponsalia, matrimonio, dote*, II, Roma, 2005.
- FRASCHETTI, A.,
  - "Cesare e Antonio ai Lupercalia", in F.M. FALES & C. GROTTANELLI (a cura di), *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milano, 1985: 165-184.

GIULIANO, A.,

- “Assimilazione a Dionysos ed Herakles su gemme e monete dall’età tardo ellenistica al IV secolo d.C.”, in *Filellenismo e tradizionalismo a Roma nei primi due secoli dell’Impero. Atti del convegno internazionale (Roma, 27-28 aprile 1995)*, Roma, 1996: 143-180.

GIUNTI, P.,

- *Consors vitae. Matrimonio e ripudio in Roma antica*, Milano, 2004.

GOESSLER, L.,

- “Advice to the Bride and Groom. Plutarch Gives a Detailed Account of His Views on Marriage”, in S.B. POMEROY (ed.), *Plutarch’s Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife. English Translation, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, Oxford, 1999: 97-115.

HESKEL, J.,

- “Cicero as Evidence for Attitudes to Dress in the Late Republic”, in J.-L. SEBESTA & L. BONFANTE (eds.), *The World of Roman Costume*, Madison, 1994: 133-145.

HUDSON, J.,

- *The Rethoric of Roman Transportation. Vehicles in Latin Literature*, Cambridge, 2021.

HUZAR, E.G.,

- *Mark Antony. A Biography*, Minneapolis, 1978.
- “The Literary Efforts of Mark Antony”, *ANRW*, II, 30, 1 (1982) 639-657.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.I.,

- “La noción de amistad en el *De adulatore et amico* de Plutarco”, *CFC*, 11 (2001) 255-277.

KLEINER, D.E.E.,

- “Politics and Gender in the Pictorial Propaganda of Antony and Octavian”, *EMC*, 36 (1992) 357-367.

KOENEN, L.,

- “The Ptolemaic King as a Religious Figure”, in A. BULLOCH, E.S. GRUEN, A.A. LONG & A. STEWART (eds.), *Images & Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkley, 1993: 25-115.

LAMBERTI, F.,

- “Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal *domum servare e lanam facere* al *meretricio more vivere*”, *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 4 (2014) 61-84.

LAUSDEI, C.,

- “Alcune osservazioni testuali ed esegetiche al *De adulatore et amico* di Plutarco”, *Prometheus*, 18 (1992) 36-48.

LE CORSU, F.,

- *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, Paris, 1981.

LEE, M.M.,

- *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*, New York, 2015.

LÓPEZ LÓPEZ R. & NIETO IBÁÑEZ, J.M.,

- (eds.), *El amor en Plutarco. Actas del IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (León, 28-30 Septiembre 2006)*, León, 2007.

LUCHELLI, T.M. & ROHR VIO, F.,

- (acuradi), *Virimilitares. Rappresentazione e propaganda tra repubblica e principato. Atti del Convegno Forme di rappresentazione e autorappresentazione dei viri militares a Roma tra repubblica e principato. Iconografia monetaria, epigrafia e storiografia (Venezia, 15 ottobre 2013)*, Trieste, 2015.

MALDONADO, E.,

- “*Lex Iulia de maritandis ordinibus*. Leyes de familia del emperador César Augusto”, *Anuario mexicano de historia del derecho*, 14 (2002) 535-645.

MARASCO,

- “Introduzione alla biografia plutarchea di Demetrio”, *Sileno*, 9 (1983) 35-54.

- *Aspetti della politica di Marco Antonio in Oriente*, Firenze, 1987.
  - "Marco Antonio Nuovo Dioniso e il *De sua ebrietate*", *Latomus*, 51 (1992) 538-548.
- MILANO, N.,
- "I Romani in passerella. Dal lessico della moda ai pregiudizi sull'abbigliamento", *BStudLat*, 29 (1999) 141-148.
- MUCCIOLI, F.,
- *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine, 2012.
  - *Le orecchie lunghe di Alessandro Magno. Satira del potere nel mondo greco (IV-I secolo a.C.)*, Roma, 2018.
- NIKOLAIDIS, A.G.,
- "Plutarch on Women and Marriage", *WS*, 110 (1997) 27-88.
- NUTI, R.
- (a cura di), *Velleio Patercolo. Storia Romana*, Milano, 1997.
- PAGLIARA, A.,
- (a cura di), *Roma e noi*, Roma-Bari, 2023,
- PERCY, W.A.,
- *Pederasty and pedagogy in archaic Greece*, Champaign, 1996.
- REINHOLD, M.,
- "The Declaration of War against Cleopatra", *CJ*, 77 (1982) 97-103.
- RIZZOTTO, M.,
- *Gaio Scribonio Curione. Una vita per Roma*, Gerenzano, 2011.
- ROHR VIO F.,
- *Fulvia. Una matrona tra i signori della guerra*, Napoli, 2013.
  - "Dux femina. Fulvia presso le truppe nella guerra di Perugia", in T.M. LUCHELLI & F. ROHR VIO (a cura di), *Viri militares. Rappresentazione e propaganda tra repubblica e principato. Atti del Convegno Forme di rappresentazione e autorappresentazione dei viri militares a Roma tra re-*
- pubblica e principato. Iconografia monetaria, epigrafia e storiografia (Venezia, 15 ottobre 2013)*, Venezia, 2015: 61-89.
  - "Femina lectissima. Giulia. Madre di Marco Antonio. Tra descrizione e rappresentazione", *Romanitas*, 11 (2018) 43-63.
  - *Le custodi del potere. Donne e politica alla fine della Repubblica romana*, Roma, 2019.
- RUSSEL, B.F.,
- "The Emasculation of Antony. The Construction of Gender in Plutarch's *Life of Antony*", *Helios*, 25 (1963) 121-137.
- SABBATUCCI, D.,
- *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988: 343-355.
- SCOTT, K.,
- "The Political Propaganda of 44-30 BC", *MAAR*, 11 (1933) 7-49.
- SCUDERI, R.
- (a cura di), "Vita di Antonio", in O. ANDREI & R. SCUDERI (a cura di), *Plutarco, Vite Parallele. Demetrio e Antonio*, Milano, 1989: 267-508.
- STADTER, P.A.,
- *Plutarch and His Roman Readers*, Oxford, 2014.
- SUSSMAN, L.A.,
- "Antony the meretrix audax. Cicero's Novel Invective in Philippic 2.44-46", *Eranos*, 96 (1998) 114-128.
- SWAIN, S.,
- "Novel and Pantomime in Plutarch's Antony", *Hermes*, 120, 1 (1992) 76-82.
- TONDRIAU, J.,
- "Les thiasés dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque", *CE*, 41 (1946) 149-171.
  - "La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaques", *CE*, 50 (1950) 283-316.
- TRAINA, G.,
- "Licoride la mima", in A. FRASCHETTI (a

- cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1994: 95-122.
- *Marco Antonio*, Roma-Bari, 2003.
  - *La prima guerra mondiale della storia. Dall'assassinio di Cesare al suicidio di Antonio e Cleopatra (44-30 a.C.)*, Roma-Bari, 2023.
- TSOUVALA, G.,
- "Love and Marriage", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden, 2014: 191-206.
- VAN NIJF, O.,
- "La question de la nudité athlétique dans le monde grec de l'époque classique à l'époque impériale romaine", in F. GHERCHANOC & V. HUET (eds.), *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Paris, 2012: 253-260.
- VIRLOUVET, C.,
- "Fulvia la passionaria", in A. FRASCHETTI (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1994: 1-94.
- VIVAS GARCÍA, G.A.,
- "Apiano, BC, 4, 32. Octavia como *exemplum* del papel de la mujer en la propaganda del Segundo Triunvirato (44-30 a.C.)", *Fortunatae*, 15 (2005) 103-112.
  - "Una matrona romana y un escritor conciso. Octavia y Velejo Patérculo (Vell. 2, 78, 1)", *Fortunatae*, 17 (2006) 33-40.
  - *Octavia contra Cleopatra. El papel de la mujer en la propaganda del Triunvirato (44-30 a.C.)*, Madrid, 2013.
- WILLIAMS, C.A.,
- *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York, 1999.
- WYKE, M.,
- "Augustan Cleopatras. Female Power and Poethic Authority", in A. POWELL (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol, 1982: 98-140.
- ZANKER, P.,
- *Augustus und die Macht der Bilder*, München, 1987.



## ***Reflections on Plutarch's Lives of Aemilius Paullus and Timoleon***

[*Riflessioni sulle Vite di Emilio Paolo e Timoleone di Plutarco*]

by

**David Sansone**

**University of Illinois**

dsansone@illinois.edu

<http://orcid.org/0000-0001-8088-0156>

### **Abstract**

Plutarch opens the *Lives of Aemilius Paullus and Timoleon* with a metaphor comparing his writing of biographies to a mirror in which he contemplates his own life. This is, surprisingly, the only time in the *Lives* he uses this metaphor. The paper seeks to relate this image to the fact that, apparently for the first time, Plutarch has placed the *Life* of his Greek hero after that of the Roman. It is suggested that this reversal of his usual practice, combined with several subtle indications throughout the pair of *Lives*, indicates Plutarch's greater sympathy for, and even identification with, Timoleon, despite his frequent efforts to appear to be even-handed in his treatment of the two men.

**Key-words:** Plutarch, Mirrors, Metaphor, Timoleon, Aemilius Paullus.

### **Riassunto**

Plutarco apre le *Vite di Emilio Paolo e Timoleonte* con una metafora che paragona la sua scrittura di biografie a uno specchio in cui contempla la propria vita. Questa è, sorprendentemente, l'unica volta nelle *Vite* in cui usa questa metafora. L'articolo cerca di collegare questa immagine al fatto che, apparentemente per la prima volta, Plutarco ha collocato la *Vita* del suo eroe greco dopo quella del romano. Si suggerisce che questa inversione della sua pratica abituale, combinata con diverse sottili indicazioni in tutta la coppia di *Vite*, indichi la maggiore simpatia di Plutarco per, e persino l'identificazione con, Timoleonte, nonostante i suoi frequenti sforzi di apparire imparziale nel suo trattamento dei due uomini.

**Parole chiave:** Plutarco, Specchi, Metafora, Timoleonte, Emilio Paolo.

The opening sentence of the book that comprises Plutarch's biographies of Aemilius Paullus and Timoleon, which is, like the *Lives* as a whole, addressed to Q. Sosius Senecio, features a striking metaphor:

ἐμοὶ [μὲν] τῆς τῶν βίων  
ἄψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι'  
ἐτέρους, ἐπιμένειν δὲ καὶ φιλο-  
χωρεῖν ἤδη καὶ δι' ἐμαυτόν, ὥς-  
περ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πει-  
ρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν

καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον.

I turned my hand to the writing of biographies, as it happens, for the sake of others, but I now continue to pursue the familiar activity for my own sake as well, attempting somehow to regulate my life in conformity with the virtues exhibited by the men of earlier times, treating my research *as a kind of looking-glass*<sup>1</sup>.

Mirrors, both literal and figurative, are frequent occurrences in the works of Plutarch<sup>2</sup>. So, for example, he says that the flatterer has no character of his own, but merely reflects the emotions and manners of others, δίκην κατόπτρου (*De ad. et am.* 53a); that nature has given us the behavior of the tiny ant as a mirror of virtue on a larger scale (*De soll. an.* 967d); and that in scientific pursuits we can discover

traces and images of the truth as if in smooth and undistorted mirrors (ὥσπερ ἀστραβέσι καὶ λείοις κατόπτοις, *Quaest. conv.* 718e). One is therefore surprised at how infrequent references are to mirrors in the *Lives*. Literal mirrors, of course, are for the most part associated with women, and so they are generally out of place in the largely masculine world of Plutarch's biographical heroes<sup>3</sup>. We are told, however, that Demosthenes had a large mirror in his house, before which he would practice his oratory (*Dem.* 11.1; cf. [*Dec. or. vit.*] 844e–f, Quint. *Inst.* 11.3.68, Apul. *Apol.* 15.8–9). And Plutarch, who was himself a priest at Delphi, tells us that, on the rare occasions when the sacred fire there was extinguished, it was rekindled by focusing the pure rays of the sun using a curved mirror<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Plut. *Aem.* 1.1. It should be noted that this section appears in some editions as the introduction to *Tim.* The text of Plut.'s *Aem./Tim.* used here is that of ZIEGLER and GÄRTNER 1993, which restores the manuscript order of the two *Lives*; see DUFF 2011: 221. Translations are my own unless otherwise indicated. I should like to thank the journal's referees for helpful suggestions that have served to improve my presentation.

<sup>2</sup> See ZADOROJNYI 2010, with full references to earlier bibliography. κατόπτρον, ἔσοπτρον (the two forms are used interchangeably) and their derivatives occur some fifty times in the Plutarchan corpus. For σκαφεῖον, see n. 4.

<sup>3</sup> Mirrors are characteristic accompaniments of Aphrodite (*De fort. Rom.* 317f) and are generally associated with women and feminized men; see BARTSCH 2006: 28–32. In non-literary papyri, references to mirrors “occur mostly in documents ... strictly concerned with the female world, such as lists of paraphernalia included in marriage contracts and lists of female goods in pawn,” BONATI and REGGIANI 2020: 59, with the data presented at 61–65.

<sup>4</sup> *Numa* 9.12–14, where the mirror is called a σκαφεῖον or σκάφιον (the spelling in the manuscripts varies); this meaning of the word is apparently found only here. For the use of mirrors to start fires, see *De facie* 937a and Pliny *NH* 2.239 *specula ... concava adversa solis radiis*. That there is no mention of mirrors in Plut.'s lengthy account of Archimedes' military devices at *Marc.* 14–15 is likely attributable to the fact that the story of his using mirrors to set fire to enemy ships is a fabrication of a later date; see SIMMS 1977.

These are the only mirrors in the text of Plutarch's *Lives* and, of the three, the one that opens the *Life of Aemilius* is the lone occurrence of the mirror as metaphor. This is in stark contrast to the frequency with which metaphorical mirrors are found in the *Moralia*<sup>5</sup>. Not only is this the only metaphorical mirror in the *Lives*, it is used by Plutarch to introduce a book in which, apparently for the first time, he reverses the order of his treatment. The only other times he does this, where the biography of the Roman precedes that of the Greek, is in the books containing the *Lives* of Coriolanus and Alcibiades and the *Lives* of Sertorius and Eumenes, both of which are widely agreed to be later compositions<sup>6</sup>. Critics have been puzzled by this reversal of Plutarch's usual chronological order, with the most common explanation having to do with a desire on the author's part to have a second life "providing an interesting and complicating variation of the first."<sup>7</sup> A more attractive proposal has been put forward by Joseph Geiger, who sees the novel arrangement as presenting

us with a dramatic arc that moves from the success of Aemilius' campaigns to the tragedy of his losing his two sons, followed by the reverse sequence, in which Timoleon's acquiescence in the killing of his brother precedes his accomplishment of liberating Sicily<sup>8</sup>. Curiously, Geiger makes no mention of mirrors and consequently does not connect Plutarch's reversal of the usual pattern with his opening sentence which, as we will see, serves to support Geiger's case. Conversely, Alexei Zadorojnyi's valuable recent study of "the rhetoric and philosophy of Plutarch's mirrors" opens by quoting *Aemilius* 1 but does not address the relationship between the *Lives* of Aemilius and Timoleon<sup>9</sup>.

Not only is this the first time, apparently, when Plutarch put the *Life* of a Roman before that of a Greek, and not only does he introduce his account with the only metaphor of a mirror in the *Lives*, saying that he is now writing in part for his own benefit, but the very first word of the book is ἐμοί<sup>10</sup>. All of

<sup>5</sup> In addition to the passages mentioned above, see *De prof. in virt.* 85b, *Con. praec.* 139f, *Reg. et imp. apophth.* 172d, *Bellone an pace* 345f, *De Is. et Os.* 382a, 384a, *De tranq. an.* 473e, *De genio Socr.* 591e, *Quaest. conv.* 672e, 736b, *Amatorius* 765b and f, *Ad princ. iner.* 781f, *Quaest. Plat.* 1002a.

<sup>6</sup> For a recent survey of the various attempts at a relative chronology of the *Lives*, see VAN DER WIEL 2024: 458–69.

<sup>7</sup> ROSKAM 2021: 92, with bibliography. According to TALBERT (1974: 21), "There seems no reasonable explanation of why Plutarch should depart from his usual practice."

<sup>8</sup> GEIGER 1981, with discussion of *Aem./Tim.* at 99–104.

<sup>9</sup> ZADOROJNYI 2010. The same is true of STADTER 2000 and 2003–4 and FRAZIER 2011.

<sup>10</sup> DUFF 2014: 341. This is the only time Plut. opens a book of the *Lives* with a first-person

this suggests that Plutarch is announcing at the outset a much more personal investment in these two *Lives* than has generally been acknowledged. There is, then, little question that the *Lives of Aemilius Paullus and Timoleon* represents a notable departure from Plutarch's usual practice. As we will see, there are many points at which he has presented his two heroes and their actions as mirror-images of each other, and yet he has explicitly introduced the mirror as a means of seeing a reflection of himself, which is, after all, the most common function of a mirror. Further, as Tim Duff points out in his illuminating discussion of our passage, "for his readers, the mirror is Plutarch's own literary work."<sup>11</sup> We have, then, a text in which Sosius and the work's other readers are called upon to observe Plutarch reflecting on the lives of two men who have been chosen specifically because of the extent to which their careers mirror one another<sup>12</sup>. Clearly this is a

matter of some complexity, not unlike the deliberately disorienting effect that Diego Velázquez's *Las Meninas* has on its viewers, and it will be necessary to examine it with care. In doing so we will find, I think, that despite Plutarch's conspicuously evenhanded construction in this pair of *Lives*, as in all the pairs, and especially in the Comparison, there is evidence of a clear sympathy on Plutarch's part for his fellow countryman in preference to his Roman counterpart and that he subtly and systematically undermines the parity that his seemingly balanced treatment purports to convey<sup>13</sup>.

\* \* \*

In this context, as in the story about Demosthenes' literal mirror, the point of the simile is to suggest that Plutarch is attempting to see himself as he is seen by others so that he can make the appropriate adjustments to his behavior<sup>14</sup>. But, as Plutarch was well aware, the analogy is imperfect. The imperfection is made

pronoun. The *Lives of the Gracchi*, which is paired with and follows the *Lives of Agis and Cleomenes*, opens with ἡμεῖς δέ (= ἐγὼ δέ). As VERDEGEM (2010: 20) notes, while the remainder of *Aem.* 1 uses first-person plurals, "the last 'we' of the passage ... only refers to Plutarch himself (*Aem.* 1.6: προκεχειρίσμεθά σοι)," where σοι refers to his addressee Sosius.

<sup>11</sup> DUFF 1999: 33.

<sup>12</sup> As STADTER (2003–4: 37) notes, without specific reference to *Aem./Tim.*, each "pair of *Lives* in fact offers readers a multiple mirroring: the Roman and Greek *Lives* reflect each other, and the readers' own lives are reflected in each of the pair."

<sup>13</sup> For this feature of the *Lives*, see DUFF 1999: 301–9, but here, noticeably, it is the Greek hero whose *Life*, coming last, sticks in the reader's mind.

<sup>14</sup> Similarly, as Plut. notes at *De prof. in virt.* 85a–b, one can modify one's manners by looking to the actions of Plato (relating, presumably, to his dealings with the Syracusan tyrants), Epameinondas, Lycurgus or Agesilaus οἷον πρὸς ἔσοπτρα; cf. [*De lib. educ.*] 14a, where the author recommends that a father act in such a way that his sons can model their behavior on his, ὥσπερ κάτοπτρον ἀποβλέποντες.

explicit in the story of Demosthenes as told by Quintilian and perhaps by Quintilian's source, who is likely to have been Plutarch's source as well: After mentioning Demosthenes' practice of rehearsing his gestures in front of a mirror, Quintilian continues, "despite the fact that the bright surface reverses the image (*sinistras imagines reddat*), he had complete trust in his own eyes' ability to tell him what effect he was making."<sup>15</sup> That is, when Demosthenes rehearsed his peroration to *On the Crown* and gestured to accompany his mockery of Aeschines holding out his right hand in delight at the enemy's success (18.323), the mirror would seem to be mocking Demosthenes, who sees himself using the wrong hand. The very need for a mental adjustment is what makes the image in the mirror a useful pedagogical instrument; if the reflection were an exact replica, there would be no point in using it for self-improvement. Plutarch acknowledges this left-right reversal when he mocks the Epicureans for their belief in a soul that is, "as it were, a blank or a mirror (ἐκμαγεῖον ἢ κάτοπτρον) that receives impressions

or images of the perceptions that occur in the body" (*Quaest. conv.* 672e). The comparison here is with lumps of wax or clay into which seal rings are pressed or planchets that are stamped to produce coins<sup>16</sup>. The engravers who carve the "originals," namely the seal stones or dies, must create a negative so that the coin or the seal impression will turn out with the "correct" orientation. If there is a written component, the lettering needs to be inscribed backwards, like the alternating recursive lines of a boustrophedon inscription. Just as Demosthenes has to make a mental adjustment to imagine what impression he will be making on his audience, so the engraver who is commissioned to depict a warrior must carve a left-handed hoplite or archer. By referring indifferently to blanks and mirrors Plutarch – and it is Plutarch who is the speaker at 672e – glosses over the distinction between the impressions made on the two surfaces: Mirrors simply reflect and reverse whatever they happen to be facing in the "real world," whereas ἐκμαγεῖα are stamped with an image that has been deliberately manipulated

<sup>15</sup> Quint. *Inst.* 11.3.68, in the translation of RUSSELL 2001. ZADOROJNYI (2010: 176) cites Plato, *Tht.* 193c and *Tim.* 46a–c for the mirror as "a flawed metaphor," since it reverses right and left. Cf. GUNDERSON 2000: 103: "Demosthenes mentally corrects for the inversion" of the mirror's image.

<sup>16</sup> The analogy is apparently as old as Democritus, who is said to have compared a perception by the visual sense to an impression made in wax, παραβάλλον τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντύπωσιν οἷον εἰ ἐκμάξεας εἰς κηρόν (68 A135 D-K = Theophr. *De sens.* 51). Achilles Tatius uses the language of imprinting in combination with the image of the mirror in speaking of visual impressions: ἀπομάττουσιν ὡς ἐν κατόπτρῳ 1.9.4, ἐναπομάττει τῷ τῆς ψυχῆς κατόπτρῳ and ἐναποσφραγίζει 5.13.4.

so that the impression will appear the “right” way about.

In each case, a mental adjustment must be made, either by the engraver or by the person looking in the mirror. Here, in the introduction to the *Life of Aemilius Paullus*, Plutarch indicates that he is viewing (and he invites his reader to join him in viewing) the lives of men from the past who are outstanding for ἀρετή. He continues, in the next sentence, by comparing his inspection of his subjects to having them as guests at dinner (*Aem.* 1.2):

οὐδὲν γὰρ ἀλλ’ ἢ συνδιαιτήσῃ  
καὶ συμβιώσῃ τὸ γινόμενον ἔοικεν,  
ὅταν ὥσπερ ἐπιξενούμενον  
ἕκαστον αὐτῶν ἐν μέρει διὰ τῆς  
ἱστορίας ὑποδεχόμενοι καὶ παρα-  
λαμβάνοντες ἀναθεωρῶμεν “ὅς-  
σος ἔην οἷός τε,” τὰ κυριώτατα  
καὶ κάλλιστα πρὸς γνῶσιν ἀπὸ  
τῶν πρᾶξεων λαμβάνοντες.

The circumstance resembles nothing so much as socializing and keeping company, whenever through the medium of my research I take in and welcome each one of them in turn as though he is a guest, and I contemplate “the magnitude and the quality” of the man, adopting those elements of his behavior that are the finest and most important to get to know.

The repetitions from the previous sentence are notable; each comparison is

introduced by ὥσπερ and in each instance the comparison involves Plutarch using his researches (τῇ ἱστορίᾳ ≈ διὰ τῆς ἱστορίας) as a means of guiding his own behavior. The Homeric quotation (= *Il.* 24.630) implicitly compares Plutarch to the aged Priam admiring the greatest of Greek heroes, with whom he is sharing a meal tête-à-tête. One can be forgiven, given the way Plutarch has introduced the quotation, for thinking that in Homer Priam is hosting Achilles. But, as every reader knows, Priam is the guest in Achilles’ tent. Of course, Plutarch knows this as well, and he will allude to this Homeric scene again at the end of the *Life of Aemilius* (34.8), when he refers to Achilles’ consolation of Priam with the account of Zeus’ two storage urns (*Il.* 24.527–33). Here Plutarch has gone out of his way to reverse the roles of host and guest, continuing, as it were, the mirror-image that he had introduced in the previous sentence and giving us an immediate example of the mental adjustment that we can be expected to make. He is counting on us to put ourselves not only in the unaccustomed position of Hector’s father facing his son’s killer but in the familiar role of Homer’s reader, conjuring the feelings of one literary character confronted with another<sup>17</sup>.

We ought to be struck by the dynamic way in which Plutarch has taken the

<sup>17</sup> At *De aud. poet.* 25d–26b Plut. warns young readers not to read Homer and other poets uncritically. For a fruitful discussion of Plut.’s use of *Iliad* 24 at both the beginning and end of *Aem.*, see CAIRNS 2014: 12–16.

image of the mirror, the medium that passively reflects whatever is set before it, and has gone on to assert his agency, not merely as spectator (ἀναθεωρῶμεν) but as researcher and as the man who takes up and puts to his own use the history of the past. This insistence on Plutarch's active role continues in the remainder of the opening paragraph. He contrasts his own practice with that of the atomist Democritus<sup>18</sup>. The philosopher is criticized for saying that we should pray that we encounter propitious images impinging on us from our environment<sup>19</sup>. For his part, Plutarch actively trains himself (παρασκευάζομεν ἑαυτούς) by means of the diligent pursuit of research (τῇ περὶ τὴν ἱστορίαν διατριβῇ), repeating the word that had occurred already twice before. The only reason, it seems, that Plutarch has introduced the apparently irrelevant mention of Democritus is to ensure, by calling attention to the contrast, that his readers appreciate the active role Plutarch plays in the transmission and arrangement of his material. And that arrangement includes not only the selection of which lives to treat but, in the present instance, the decision to put the later life first. In this case he has chosen two (almost) wholly admirable subjects and he has made the unusual choice to put

the Roman life ahead of the Greek. He is thus inviting us to pay even closer attention than usual to the correspondences and divergences between the two lives.

Especially the divergences. For Plutarch assures us at the end of the introductory paragraph that his two heroes are almost indistinguishable when it comes to their circumstances and their responses to those circumstances (*Aem.* 1.6):

ὃν ἐν τῷ παρόντι προκεχειρίσμεθά σοι τὸν Τιμολέοντος τοῦ Κορινθίου καὶ τὸν Αἰμιλίου Παύλου βίον, ἀνδρῶν οὐ μόνον ταῖς αἱρέσεσιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς τύχαις ἀγαθαῖς ὁμοίως κεχηρημένων ἐπὶ τὰ πράγματα, καὶ διαμφισβήτησιν παρεξόντων, πότερον εὐποτμία μᾶλλον ἢ φρονήσει τὰ μέγιστα τῶν πεπραγμένων κατώρθωσαν.

From which (*sc.* παραδειγμάτων) I have picked out for you the careers of Timoleon of Corinth and Aemilius Paullus, men who were comparable not only in their life choices but also with regard to the strokes of luck that attended their actions, and who supply material for debate concerning the greatest of their accomplishments, whether they were due to the blessings of fortune or to good judgment.

<sup>18</sup> *Aem.* 1.4–5 Δημόκριτος μὲν ... ἡμεῖς δέ; see VAN DER WIEL 2024: 350, with 346–351 for a detailed analysis of the prologue to *Aem./Tim.*

<sup>19</sup> εὐλόγων εἰδώλων τυγχάνομεν ... ἐκ τοῦ περιέχοντος, referred to also at *De def. or.* 419a (Δημόκριτος εὐχόμενος εὐλόγων εἰδώλων τυγχάνειν); cf., with DESIDERI 2012: 201–202, Democr. 68 B166 D–K = Sext. *Adv. math.* 9.19.

The balance and the appearance of non-committal fairness are underlined by the chiasmic arrangement of αἰρέσεσιν ... τύχαις and εὐπομίᾳ ... φρονήσῃ<sup>20</sup>; they are in evidence again at the very end of the book, where the assessment in the Comparison alternates between giving the advantage now to Aemilius and now to Timoleon, ending with the balanced statement about the latter that his prolonged avoidance of human society following his participation in his brother's assassination is a mark of a respectable and sensitive character (ἐπιεικοῦς ... ἥθους καὶ ἀπαλοῦ), but not of grandeur (μέγεθος). Comparable are the general statements found at the start of the *Lives* of Pericles and Demosthenes, both of which were written before the *Life* of Aemilius. The former gives a brief list of the ways in which Pericles and Fabius Maximus were comparable (ὁμοίων, *Per.* 2.5) before inviting the reader to judge the validity of Plutarch's statement from the accounts that follow. The similarities (ὁμοιοτήτων, *Dem.* 3.3–5) between Demosthenes and Cicero are so great that Plutarch gives the impression that he has chosen more or less arbitrarily to begin his account with the earlier of the two: λεκτέον δὲ περὶ τοῦ

πρεσβυτέρου πρότερον. But, again, it has been Plutarch's regular practice to set the biography of the Greek before that of the Roman, at least until he composed the *Lives* of Aemilius and Timoleon.

Let us, then, accept Plutarch's invitation and scrutinize the lives of Aemilius and Timoleon, or rather their *Lives*, since that is what Plutarch presents us with, not necessarily the historical reality of the careers of the two men (for which these *Lives* are, to be sure, a valuable source). We should begin with the similarities, which prompted Plutarch to pair Timoleon with Aemilius in the first place and which will serve to isolate the divergences between the two, like Demosthenes' left-hand gesture in his mirror. The most striking similarity is the fact – and it does appear to be a fact – that the events that made them worthy of having their *Lives* written, τὰ μέγιστα τῶν πεπραγμένων, occurred in their later years. Plutarch's sources provided him with little information regarding the earlier careers of his two heroes, so it was natural for him to concentrate on their late accomplishments<sup>21</sup>. Still, it is clear that the reasons for the belated efflorescence in each case differed, and Plutarch takes

<sup>20</sup> In this way Aem. represents a contrast with his father, who died at Cannae and who, Plut. tells us just below (2.3), was characterized by both good judgment (φρόνησις) and bad luck (ἀτύχημα), being unlike most of the prominent members of the family, whose good luck was due to the excellence to which they aspired (δι' ἀρετὴν ἢν ἐζήλωσαν εὐτύχησαν); cf. *Tim.* 36.4 ἀρετῆς εὐτυχούσης, of Tim.'s "excellence attended by good luck." In the Hall of Mirrors that is the *Parallel Lives* everyone, it seems, is compared to, or contrasted with, someone else.

<sup>21</sup> "The brief treatment of Aemilius' earlier career is due to an absence of information in the main sources," SWAIN 1989a: 317. For those sources, see FLACELIÈRE and CHAMBRY 1966: 60–65; the sources of *Tim.* are covered in greater detail by TALBERT (1974: 22–38).

care to ensure that neither man is seen to come out ahead of the other in this regard. Aemilius' successful campaign against Perseus and consequent triumph occurred during his second consulship, when he was, as Plutarch tells us, "about sixty" years old (*Aem.* 10.2). His career before that time, while impressive, was no more noteworthy than that of a number of his contemporaries in the senatorial class, and we are told that "he came to maturity at just the time when there happened to be an abundance of very prominent men who were distinguished by a reputation for excellence" (2.5). Plutarch acknowledges that Aemilius' earlier attempt at securing a second consulship was unsuccessful (6.8), but he palliates that failure by detailing Aemilius' exemplary performance of his duties as curule aedile and augur (3), as praetor with proconsular imperium (4) and during his first consulship in Liguria (6.1–7).

By contrast, Timoleon took no part in public life for a period of twenty years (*Tim.* 7.1, Comp. 2.11) before his departure for Sicily, where he spent his last eight years until his death in old age<sup>22</sup>. Unlike Aemilius, he was not confronted with overwhelming competition for leadership in Corinth; rather the reason for this withdrawal was his complicity in the murder of his brother, the tyrant Timophanes, which can be viewed in either of two ways. Plutarch chooses both. Timoleon deserves great praise for

first trying to persuade Timophanes to relinquish his tyranny over Corinth and then, when he is met with contempt on his brother's part, countenancing his assassination (*Tim.* 4.4–8). Indeed, the leading citizens of Corinth extol Timoleon's patriotic sacrifice of a family member, whose life he had earlier saved at great risk to himself (4.1–3), in order to ensure the freedom of his homeland (5.1). On the other hand, his mother refuses to see him and she "curses him with dreadful imprecations" (κατάρας ἐπ' αὐτὸν ἀρᾶσθαι φρικώδεις, 5.3), and Timoleon abandons his decision to starve himself to death only at the pleading of his friends. Now, a parent's curse is an awesome occurrence; in Homer it causes Phoenix to flee his homeland permanently (*Il.* 9.453–80) and in tragedy it results in the mutual slaughter of Eteocles and Polyneices. That Timoleon not only overcame this obstacle but went on to liberate the cities of Sicily and to receive honors appropriate to a founding father (35.1–3, 39.1) could have been portrayed in an entirely positive light. But that would have greatly unbalanced the presentation of Plutarch's two heroes in Timoleon's favor. And so a chapter (6) is inserted in which Plutarch chides Timoleon for his failure to treat his brother's murder in a sufficiently philosophical manner, returning to this in the last sentence of the Comparison, where that failure is said to deprive Timoleon of a claim to true

<sup>22</sup> *Tim.* 37.7 ἥδη πρεσβύτερος ὢν, 39.1 γηροτροφούμενος; eight years: 37.6, D.S. 16.90.1.

greatness (μέγεθος)<sup>23</sup>. Plutarch suggests that Timoleon ought to have gotten over his mental torment and behaved more like Phocion, whose education Plutarch elsewhere attributes to Plato and Xenocrates (*Phoc.* 4.2): When Phocion's rival Leosthenes met with success by adopting a policy against which Phocion had advised, the latter said that he would have preferred the success to have been his own, but that he did not regret having given the advice that he did<sup>24</sup>. It is true that Plutarch follows this up with a less trivial parallel, telling the story, not found elsewhere, of "Aristeides the Locrian, one of Plato's companions," who said that he would rather see his daughter dead than be married to the tyrant Dionysius I of Syracuse, who had asked for her hand; when Dionysius later murdered Aristeides' sons, he professed that he did not regret what he had said<sup>25</sup>. That Aristeides did not suffer prolonged mental anguish over his comment is admirable, but his situation is not comparable to that of Timoleon, who deliberately acted to put the freedom of his homeland ahead of the life of his brother and who suffered the curses of

his mother as a result. Nor did Timoleon have the benefit of Plato's tuition. Plutarch seems to concede that his own idealistic view of the matter is not shared in the real-life world of Timoleon's fellow citizens, in whose eyes he still has an opportunity to redeem himself. In what immediately follows (7.1–2) Plutarch tells us that Timoleon's commission to lead the expedition in Syracuse was handed to him by Telecleides, "the most powerful and esteemed man in the city at that time," who predicts that, if he succeeds on his mission, his reputation will be that of a tyrannicide, otherwise of a fratricide<sup>26</sup>. In what remains of the *Life* Plutarch recounts the resounding success of Timoleon's mission.

We see, then, that Plutarch has taken great care to be seen as balancing his presentation of the two men, both of whom rose to prominence late in life, although the reasons for the delay were different in each case. This pattern is repeated, with variations, throughout the pair of *Lives*. For example, both Aemilius and Timoleon liberated people who were not their own countrymen and, what was important for Plutarch, the people in question were in

<sup>23</sup> In this regard Tim. contrasts with Aem., for whose "philosophical" character, see HOLLAND 2004. Plut. even records a tradition (*Aem.* 2.2), not elsewhere attested, connecting the family of Aem. with Pythagoras.

<sup>24</sup> *Tim.* 6.5; cf. *Phoc.* 23.6, *Reg. et imp. apophth.* 188d–e, Val. Max. 3.8.ext.2.

<sup>25</sup> *Tim.* 6.6–7. Dionysius appears in fact to have married Aristeides' daughter, if she is the woman whose marriage is said by Aristotle to have undone the city of the Locrians (*Pol.* 5.10 1307a38–39).

<sup>26</sup> The same anecdote is preserved by Diodorus (16.65.8), but attributed more generally to the members of the syndrion.

both cases Greeks: Sicilians liberated by a Corinthian and mainland Greeks by a Roman<sup>27</sup>. In keeping with the metaphor of the mirror introduced at the start, Aemilius' commission required him to travel to the east, while Timoleon led his troops in the opposite direction. We may compare another pair of Plutarchan subjects, Alexander and Caesar, the former having conquered the east, the latter bringing western Europe under Roman rule. In fact, at one point Caesar compares himself (unfavorably) with his Macedonian predecessor: While serving his proconsulship in Spain he lamented that he had accomplished nothing remarkable although he had reached the same age at which Alexander was already ruler over many nations (*Caes.* 11.5–6). The *Lives of Alexander and Caesar* follows Plutarch's usual practice of placing the Roman after the Greek (or in this case the Macedonian), so that the comparison is made not only by the reader but by the subject of the second *Life* himself. The same is true of the *Lives of Demosthenes and Cicero*, where Plutarch makes ex-

plicit Cicero's conscious rivalry with his Greek predecessor, noting that he even named his invectives against Antony "Philippics" (*Cic.* 24.6). There is no evidence that Aemilius was influenced by, or was even familiar with, the career of Timoleon; still, Plutarch's arrangement, inverting the chronological order, gives the impression of an additional level of impartiality<sup>28</sup>.

An even clearer instance of the mirror-image that we have seen on the geographical level with the east–west reversal of the two men's campaigns is in evidence on the temporal level in the tactics of Aemilius at Pydna and Timoleon's at Adranum. When Aemilius arrives to find that Perseus' troops are waiting for him, his impetuous younger officers urge him to order an immediate engagement; Aemilius curbs their enthusiasm by telling them that his years of experience and his many victories have taught him that it is unwise to follow up an arduous march with an attack on an enemy that is already drawn up in battle array<sup>29</sup>. Conversely, Timoleon refuses to

<sup>27</sup> See JACOBS 2017: 307: "*Timoleon*, like *Aemilius*, depicts the role of the outsider acting to free another state from tyranny and then serving as an overlord to maintain stability and foster prosperity in the region." It is, however, difficult to see Plut.'s portrayal of Tim. as an "overlord" when he allows himself to be subjected to the same legal jeopardy as any other citizen (*Tim.* 37.1–2). It is precisely the opportunity open to any Syracusan who wished to take advantage of the laws that, in Plut.'s view, rendered the city a democracy and created stability, all of which was due to Tim.'s efforts.

<sup>28</sup> *Dem./Cic.* was certainly written well before *Aem./Tim.*; *Alex./Caes.* appears to date from about the same time (see VAN DER WIEL 2024: 468).

<sup>29</sup> *Aem.* 17.4 συντεταγμένην, repeated when the same anecdote is given at *Reg. et imp. apophth.* 198a–b. Contrast Livy 44.36.1–14, where the emphasis is less on the preparedness

give in to his officers' inclination to rest their troops after a forced march and he insists that they attack immediately so as to encounter the opposing army while they are in disarray (ἄσυντάκτοις, *Tim.* 12.6). In both instances the tactics are seen to be fully justified and they result in complete success. Timoleon's victory is particularly impressive, given that his troops are outnumbered more than four to one<sup>30</sup>. Undeterred, he takes up his shield and leads the attack on foot at the front of his men (12.7 τὴν ἀσπίδα λαβὼν ἡγεῖτο πρῶτος). If Plutarch knew the relative troop strengths at the Battle of Pydna, he does not record them, telling us only that the Macedonian cavalry numbered 4,000 and the infantry not much less than 40,000 (*Aem.* 13.4) and that Perseus was reassured by the size of his own forces (16.6). When Aemilius sees the number and composition of the enemy army he is astonished (θαυμάσας, 17.2; cf. 13.4 τὴν ... παρασκευὴν καὶ δύναμιν ἐθαύμαζεν) and calls a halt in order to consider his

options. Later, once the battle has begun, he is gripped by ἐκπληξίς and δέος (19.2). No other source gives the numbers for Aemilius' army, but modern scholars seem to be in agreement that the Romans were not in fact significantly outnumbered<sup>31</sup>. One advantage that Aemilius had is not mentioned by Plutarch, namely war elephants, for which the Macedonians could not effectively prepare and in the face of which their left wing was, according to Livy, the first unit to give way before the Roman advance<sup>32</sup>.

Another advantage that was available to Aemilius, but not to Timoleon, was an all-star cast of lieutenants and advisers. Plutarch does not present this explicitly as an advantage, but he mentions prominently in the course of his description of the Battle of Pydna several distinguished members of Aemilius' staff. The task of taking charge of the defeated Perseus following the Roman victory is entrusted to Q. Aelius Tubero, who was later to marry one of Aemilius' daughters<sup>33</sup>. After handing his

of the enemy forces than on the disarray the Roman troops (*nondum omnibus instructis*, 4) after their march in the summer heat. For Aem.'s generalship at Pydna, see LONDON 2005: 203–211 and WORTHINGTON 2023: 223–233.

<sup>30</sup> *Tim.* 12.4: Hicetas has 5,000 troops while Tim. has “not more than 1,200.” Diodorus (16.68.9) gives the same number for Hicetas but says that Tim. had “not more than a thousand.”

<sup>31</sup> See HAMMOND 1984: 46.

<sup>32</sup> Livy 44.41.3–5; cf. 42.6, where the elephants trample the routed enemy soldiers. Livy notes the irony of the – in the end ineffective – Macedonian preparations for the encounter with elephants, which are recorded also by Polyaeus (*Strat.* 4.21) and Zonaras (*Epit.* 9.22 = 2.314 Dindorf) from a Greek source that was likely known to Plut., presumably Polybius, whose account of Pydna exists now in a fragmentary state.

<sup>33</sup> *Aem.* 27.1. Plut. elsewhere describes Tubero as ἀνὴρ ἄριστος (5.6) and tells us that Aem. gave Tubero from the spoils a silver basin weighing five pounds as ἀριστεῖα τῆς μάχης

prisoner of war over to Tubero, Aemilius calls a meeting of “his sons and sons-in-law and especially the younger officers” (*Aem.* 27.1). These include M. Porcius Cato Licinianus, the son of Cato the Censor, who married another of Aemilius’ daughters and whose exceptional bravery is singled out in Plutarch’s account of the battle. The two sons of Aemilius at the meeting were from his first marriage, to the daughter of C. Papirius Maso<sup>34</sup>. One of them, Q. Fabius Maximus Aemilianus, who would himself attain the consulship in 145 BC, was adopted by the Fabius Maximus who is the subject of another of Plutarch’s *Lives*. Although still young at the time of Pydna, he volunteers, much to the delight of his proud natural father, to join a force that goes on a successful nighttime mission that, Plutarch suggests, causes Perseus to be terrified and to have his hopes confounded (περίφοβος ... καὶ συγκεχυμένος ταῖς ἐλπίσιν, 16.4). The mission is under the command of P. Cornelius Scipio Nasica, son of the consul of 191 BC, who was himself to serve twice as consul, in 162 and 155. The other son of Aemilius on the staff is P. Cornelius Scipio Aemilianus, whom Plutarch refers to as τὸν κλεινότατον Σκιπίωνα (5.1), consul in 147 and 134 and recipient of a triumph

for his devastating defeat of Carthage. At Pydna he is carried away by his youthful exuberance to pursue the fleeing enemy until after nightfall, causing his father to fear needlessly that he had been killed in the engagement.

What, then, was Aemilius’ contribution to the victory that earned him a triumph lasting for three days (*Aem.* 32.4)? In Plutarch’s telling, his role is overshadowed by the initiative and courageous exploits of others, including Nasica (16.3), Cato (21.1–5) and Scipio (22.3–7). In addition, he says that, when the Romans were unable to disrupt the Macedonian phalanx, an otherwise unknown Paelignian named Salvius hurled his company’s standard in among the enemy troops, inspiring his men to sacrifice their lives in an effort to retrieve it<sup>35</sup>. When this impetuous action failed to force a break in the enemy front, so Plutarch tells us citing “a certain Posidonius,” Aemilius rent his tunic<sup>36</sup>. Before long, however, Aemilius notices that, because of the irregularity of the terrain and the extent of the Macedonian line, gaps were opening up in the enemy phalanx and he orders his men to break their own line and attack the openings afforded them, which proves decisive and the enemy are finally routed<sup>37</sup>. Ae-

(28.11). For Tubero and the other members of Aem.’s staff, see LINDERSKI 1990.

<sup>34</sup> For their adoption into other, very prestigious Roman families, see LINDSAY 2009: 147–150.

<sup>35</sup> *Aem.* 20.1–2. Livy 44.41.9 refers to this action as “recklessly” (*incaute*) undertaken by the Paelignians, but without naming Salvius.

<sup>36</sup> *Aem.* 20.6 = *FGrH* 169 F2; cf. Ποσειδώνιος τις, 19.7.

<sup>37</sup> *Aem.* 20.10. Cf. LENDON 2005: 209: “Aemilius was able to rally enough troops to attack

milius' role throughout, appropriately, was as tactician and commander. The image Plutarch uses is that of a helmsman (18.3), who guides the ship from the stern; here Aemilius bases his assessment of the magnitude of the impending battle on the restless to-ing and fro-ing in the opposing camps. Before the battle, he recognizes, by considering and weighing all the possibilities (κινῶν ἅπαντα καὶ πειρώμενος, 15.2), that there was an unguarded avenue of approach that would allow a unit to circle around the flank of Perseus' army, the mission for which Nasica and Fabius Maximus volunteered. Once the engagement had begun, despite his alarm and trepidation, Aemilius rode past his troops on horseback, showing himself with a bright and cheerful expression, without helmet or breastplate (19.2–3).

There is no doubt that Aemilius deserves credit for the victory, which put an end to the succession of rulers that goes back to Alexander the Great, as Plutarch details in an excursus on the Macedonian kingship in chapter 8. But Plutarch does not portray his hero performing any heroic actions, as he does in the case of Timoleon, who leads from the front his outnumbered troops at Adranum (*Tim.* 12.7) and who “suffered numerous blows to his body and his armor

from the javelins and swords” of the enemy when he rescued his brother on an earlier occasion (4.3). And the closest Timoleon comes to experiencing the awe and anxiety that Plutarch repeatedly ascribes to Aemilius in the face of Perseus' forces (*Aem.* 13.4, 17.2, 19.2, 20.6) is the bewilderment, not at Adranum, where he has no hesitation to attack at once, but at the start of his mission, even before reaching Sicily, when he learns at Rhegium that Hicetas has changed sides in favor of the Carthaginians and has won a military victory over Dionysius. The way Plutarch expresses this is interesting: The report that reaches him causes πολλὴν ἀπορίαν τῷ Τιμολέοντι καὶ δυσθυμίαν τοῖς στρατιώταις (*Tim.* 9.2), seeming to ascribe considerable perplexity only to Timoleon and considerable disheartenment – the adjective πολλὴν surely modifies both nouns – only to his troops<sup>38</sup>. Timoleon's response to this betrayal is characteristic of him, or rather of Plutarch's portrayal of him. When he finds himself abandoned by his former Greek ally and confronted by a Carthaginian fleet twice the size of his own (9.8), he meets with the Carthaginian envoys and coolly (ἐπιεικῶς, 10.1) tells them that there is no point in his rejecting their demand that he send his troops back

vulnerable points in the phalanx as it lost its order.” One wonders, however, if orders could be heard or even needed to be given. With gaps opening up in the Macedonian line, surely the experienced Roman legionaries would rush into them on their own initiative?

<sup>38</sup> See the translations by PERRIN (1918) “much perplexed Timoleon and disheartened his soldiers,” FLACELIÈRE and CHAMBRY (1966) “jetèrent Timoléon dans un grand embarras et découragèrent ses troupes” and SCOTT-KILVERT (1973) “perplexed Timoleon and disheartened his men.”

to Corinth; but he requests that there be a public meeting to reassure the citizens of Rhegium, which he takes advantage of to deceive the proverbially faithless Carthaginians, sneaking out of the meeting only after he has been informed that all but one of his ships has set sail for Sicily. The locals cooperate in this strategy because they are “frightened at the prospect of having barbarians as neighbors” on the east coast of Sicily (10.3) and they deliver lengthy speeches and then crowd around Timoleon to allow him to depart from the meeting unobserved so he can board his ship. This is the man who voluntarily removed himself from public view for twenty years, until he was nominated by an unnamed Corinthian to lead the expedition to Syracuse, a commission which he had not sought and which he did not expect (3.2). On the surface this appears to be exactly parallel to the situation of Aemilius who, at approximately the same

age, is entreated by friends and family to stand for a second consulship in order to prosecute the war against Perseus<sup>39</sup>. “At first he demurred,” in the translation of 10.3 by Robin Waterfield, and turned down the opportunity to serve<sup>40</sup>. But the verb used, ἐθρόπτετο, “almost always implies a disingenuous refusal, soon to be withdrawn.”<sup>41</sup> The implication that Aemilius is being coy is intended by Plutarch. He had earlier told us that, after his first consulship in 182, Aemilius “often let it be known that he wished to hold the office again,” but was passed over<sup>42</sup>.

The surreptitiousness that allows Timoleon to evade the Carthaginian delegation is not merely a successful strategy deployed against a notoriously duplicitous enemy; it is emblematic of his career and his person. For example, Timoleon supplies the troops on the acropolis of Corinth when a Carthaginian fleet of 150 warships

<sup>39</sup> *Aem.* 10.2. SWAIN (1989a: 321) notes that Tim.’s “sudden summons into public life invites comparison with *Aem.* 10.”

<sup>40</sup> WATERFIELD 1999.

<sup>41</sup> PELLING 1988: 146, on *Ant.* 12.4, describing Caesar’s show of rejecting the diadem offered by Antony.

<sup>42</sup> *Aem.* 6.8 πολλάκις ποιήσας φανερόν αὐτὸν αὐθις ὑπατεῦσαι βουλόμενον, which seems to conflict with his haughty statement after being elected to his second consulship (11.1), that he sought the office the first time because he wanted it himself, but this time because the people wanted a leader. Livy 39.32.6, describing the election of 184, lists Aem. among the *veteres candidatos* for the consulship who failed to be elected in that year. On the matter of Plut.’s reporting of Aem.’s electoral defeats, see BAILEY 2022. It will be clear, however, that I do not share BAILEY’s view (128), that Aem.’s resigned acceptance of his defeat(s) is intended by Plut. to serve as a model against which to judge Tim.’s failure to deal with the “change in his fortune with the equanimity which ... the reader has already seen Aemilius display.” Losing an election, even multiple elections, is not quite comparable to participating in the assassination of one’s brother and enduring a mother’s curses.

blockades the harbor by sending grain in dispatch boats and other small vessels that slip unobtrusively (ὑποπορευόμενα, *Tim.* 18.1) between the barbarian triremes. Rather than seeking the spotlight himself, Timoleon wishes to make a spectacle of the tyrants he has deposed, sending them to Corinth to be viewed (ἀποθεωρεῖσθαι, 24.2) as lowly exiles. We may see visibility and its opposite as a theme that runs throughout this pair of *Lives*. In contrast to the ambitious Aemilius, who strives continually for recognition and advancement, ultimately attaining the pinnacle of success by celebrating a magnificent triumph in Rome, Timoleon is characterized by Plutarch as modest and self-effacing<sup>43</sup>. His standing aside and hiding his face while his brother is murdered (4.8), the action that preserved Corinth from tyranny, serves as an apt metaphor for Timoleon's character. We have already seen him sneaking out of a meeting to rejoin his fleet. When someone else nominates him to lead the expedition to Syracuse, he is put up against "those who were eager to make a name for themselves in the city" (τοὺς εὐδοκμεῖν ἐν τῇ πόλει σπουδάζοντας, 3.2). In a Greek context the person who is especially

eager to make a name for himself is the tyrant, and Timoleon is introduced as μισοτύραννος (3.4), a trait that he shares with his Corinthian homeland (2.2). The longest digression in the *Life* deals with the deposed Syracusan tyrant Dionysius, whom everyone wants to view (θεάσασθαι, 14.1) when he takes up residence in Corinth, some of whom "were contemplating the power of imperceptible divine workings as manifested in the weakness of mankind."<sup>44</sup> The tyrant Dionysius is thus a mirror-image of the tyrant-hating Timoleon. He was deposed from a position of supreme power to become a private citizen while Timoleon was plucked from retirement to effect the liberation of Sicily. But despite his change of status, and unlike the unpretentious Timoleon, Dionysius spent his days in Corinth very much in the public eye (14.3–4). At the end of the digression Plutarch suggests that the account he has given in the previous two chapters is not extraneous to the biographer's purpose and not without point (15.11). The point, however, is somewhat obscured in modern texts, which start a new chapter with τῆς δὲ Διονυσίου δυστυχίας (16.1), responding to the ταῦτα μὲν οὖν of 15.11. The

<sup>43</sup> The historical Tim.'s aversion to self-promotion perhaps accounts for the fact that there are few references to him in contemporary sources; see TALBERT 1974: 40–43. Aem. was not so modest. When he saw a large pillar at Delphi on which a golden statue of Perseus was to be mounted, he ordered a statue of himself to be placed on it instead (*Aem.* 28.4). For the nearly 10m-tall pillar with a relief depicting the battle and a Latin inscription celebrating Aem.'s victory, with which Plut. was certainly familiar, see TAYLOR 2016.

<sup>44</sup> *Tim.* 14.2 ἐθεῶντο πολλὴν ἐν ἀσθενέσι τοῖς ἀνθρωπίνοις καὶ προδήλοισι τὴν τῶν ἀδύλων αἰτιῶν καὶ θεῶν δύναμιν.

explanation of the digression's relevance, Plutarch suggests, is that it brings home the contrast between Dionysius' δυστυχία and Timoleon's εὐτυχία<sup>45</sup>.

The description of Timoleon, who participated in the murder of his own brother and was under a curse by his mother, as someone blessed with good luck is arresting. In fact, Plutarch attributes the description to Timoleon himself. After contrasting the effortless nature that characterized Timoleon's actions with the struggles that led to the successes of men like Agesilaus and Epameinondas (*Tim.* 36.1), and even going so far as to compare his ease of accomplishment with the fluency of Homer (36.3), Plutarch affirms that Timoleon's generalship strikes those who consider the matter in the proper light to be "not the product of fortune but of excellence attended by good luck."<sup>46</sup> "And yet," Plutarch continues, "he attributed *all* his successes to fortune."<sup>47</sup> That Plutarch inherited this aspect of Timoleon's character is

clear from Nepos, according to whom Timoleon never said anything boastful and, whenever he was praised, he would express his gratitude to the gods, since nothing comes about in human affairs without divine influence (*sine deorum numine*, *Tim.* 4.4). The reason for this modesty, which undoubtedly appealed to Plutarch, was surely a desire to avert nemesis, something about which the historical Timoleon must often have been concerned<sup>48</sup>. Interestingly, nemesis is never mentioned by Plutarch in the *Life* of Timoleon, but it is a theme in that of Aemilius, whose success is met with nemesis, in the form of the deaths of his two young sons, delivered by fortune (τύχη)<sup>49</sup>. The implication seems to be that Timoleon's accomplishments were offset beforehand by his terrible domestic tragedy, just as Aemilius' personal losses were the price he paid for his earlier conquest of Macedon.

One respect in which both Aemilius and Timoleon were fortunate, in Plutarch's

<sup>45</sup> For the role of *tyche* in this pair of *Lives*, see SWAIN 1989a and 1989b, TATUM 2010 and CAIRNS 2014.

<sup>46</sup> *Tim.* 36.4 οὐ τύχης ἔργον, ἀλλ' ἀρετῆς εὐτυχούσης; for the latter expression, see DESIDERI 2012 (orig. 1989): 214–215, INGENKAMP 1997.

<sup>47</sup> *Tim.* 36.5 καίτοι πάντα γ' ἐκεῖνος εἰς τὴν τύχην ἀνῆπτε τὰ κατορθούμενα. Plut. intensifies καίτοι with γε only a dozen times in the *Lives*. The combination is not common in Hellenistic prose; see BLOMQUIST 1969: 36.

<sup>48</sup> So JACOBS 2017: 317, citing *Praec. ger. reip.* 816d–e, where Tim.'s behavior is mentioned as a model of avoidance of damaging φθόνος, in connection with an anecdote in which the young Plut. is advised by his father to refrain from self-promotion.

<sup>49</sup> *Aem.* 22.9, 36.6, 36.9. Following his victory at Pydna, Aem. himself warns his younger officers of the potential risk of divine nemesis (27.5) and he regards Perseus' defeat as itself νημεσητόν (26.8).

telling, is in the individual opponents that they were called upon to face. None was especially formidable, but Plutarch differentiates his heroes by focusing in the case of Timoleon on the quantity and variety of his enemies, in the case of Aemilius on the character of the Macedonian ruler. For, while the Roman commander is matched against the successor to Alexander the Great, Timoleon is confronted, as Plutarch repeatedly mentions, by both barbarians and a series of Greek tyrants. Susan Jacobs (2017: 307) lists the tyrants expelled by Timoleon: Dionysius (*Tim.* 13), Leptines (14), Hicetas (21), Mamercus and Hippo (34). They had at their disposal mercenary forces and, at various times, they allied themselves with the Carthaginians to oppose Timoleon. Fortunately for Timoleon, the Carthaginians proved to be unreliable allies. Still, Plutarch continually reminds us that Timoleon had to deal with both “tyrants and barbarians,” a refrain that is sounded throughout the *Life*<sup>50</sup>. Aemilius, on the other hand, had

only a single adversary, but Plutarch is careful to distinguish the danger posed by the Macedonian army from the incompetence of its commander. From beginning to end Perseus is presented as a thoroughly unworthy adversary for the Roman general, who even complains that Perseus’ abject behavior at his surrender diminishes the magnitude of Aemilius’ victory<sup>51</sup>. The way Perseus is introduced into the narrative, at the end of the excursus on the Macedonian succession, is designed to contrast him with the likes of Demetrius Poliorcetes and Antigonus Gonatas, and Plutarch reports an account that he was not even legitimately descended from those illustrious forebears<sup>52</sup>. He follows this up by describing Perseus as “ignoble and contemptible” (ἀγεννής καὶ ταπεινός, 9.1), the first adjective leaving open the possibility that his craven nature may be attributable to his inferior genes.

Among Perseus’ many faults, Plutarch singles out his avarice<sup>53</sup>. This is not merely

<sup>50</sup> *Tim.* 1.2–3, 9.7–8, 17.1–2, 23.4, 37.5, 39.5.

<sup>51</sup> *Aem.* 26.11 τί δέ μου καταβάλλεις τὴν νίκην καὶ τὸ κατόρθωμα ποιεῖς μικρόν; By contrast, Mamercus, one of Tim.’s many defeated adversaries, at least attempts to kill himself (*Tim.* 34.5–7), which is what Aem. suggests would be the proper thing for Perseus to do (*Aem.* 34.3–4) and which another Macedonian – and a woman! – would later do, defiantly and memorably depriving Octavian of the chance to parade her at Rome in his triumph (*Ant.* 86). For a detailed study of Perseus’ surrender and its treatment in the historiographical tradition, see PITTIA 2009. BARZANÒ 1994: 405–406 notes the way in which Plut.’s exaggeratedly negative portrait of Perseus contrasts with the positive image he seeks to convey of Aemilius.

<sup>52</sup> *Aem.* 8.11–12. As at *Arat.* 54.7, Plut. gives the name of Perseus’ alleged mother as Gnathaenion, the form of which would identify her as a hetaera (e.g. *Amatorius* 759e); cf. Livy 39.53.3, reporting that Perseus’ mother was an unnamed *paelex* and that he bore no physical resemblance to his royal father.

a contemptible flaw in Perseus' character; Plutarch suggests that it is a major contributing factor in his downfall and, by implication, in Aemilius' success. Critics have focused on the opening of chapter 12, where a distinction is made between, on the one hand, the ease of the Romans' crossing over to Greece and overland march into Macedonia, which Plutarch attributes to good luck and the favor of the gods, and, on the other hand, the skill and daring of Aemilius' generalship<sup>54</sup>:

Αἰμίλιον δὲ Παῦλον, ὡς ἐξώρμησεν ἐπὶ στρατείαν, πλοῦ μὲν εὐτυχία καὶ ῥαστώνῃ χρήσασθαι πορείας κατὰ δαίμονα τίθημι, σὺν τάχει καὶ μετ' ἀσφαλείας ἐπὶ τὸ στρατόπεδον κομισθέντα· τοῦ δὲ πολέμου καὶ τῆς στρατηγίας αὐτοῦ τὸ μὲν τόλμης ὀξύτητι, τὸ δὲ βουλευμάσι χρηστοῖς, τὸ δὲ φίλων ἐκθύμοις ὑπηρεσίαις, τὸ δὲ τῷ παρὰ τὰ δεινὰ θαρρεῖν καὶ χρησθαι λογισμοῖς ἀραρόσιν ὁρῶν διαπεπραγμένον, οὐκ ἔχω τῇ λεγομένη τοῦ ἀνδρὸς εὐτυχίᾳ λαμπρὸν ἀποδοῦναι καὶ διάσημον ἔργον, οἷον ἐτέρων στρατηγῶν,

I attribute to the gods the fact that when Aemilius Paullus set out on his campaign he met with good

luck on his voyage, had an easy journey overland, and reached the army's encampment quickly and safely; but when I consider that the successful conclusion of the war and his command was due partly to bold and rapid strikes, partly to good planning, partly to the willing service of friends, and partly to a combination of courage and appropriate decisions in the face of danger, I find myself incapable of attributing the brilliance and sheer perfection of the achievement to the man's famous good fortune, as one might in the case of other military commanders.

Both Simon Swain and Jeffrey Tatum cite this passage as evidence that, in contrast to the prominence of the role of *τύχη* in the *Life of Timoleon*, Plutarch plays it down in the case of *Aemilius*, Tatum even saying that the matter "seems straightforward enough."<sup>55</sup> Neither, however, considers what follows immediately – note the comma that ends the quotation in Ziegler's text – which continues, in my translation, "unless one claims that Perseus' avarice turned out to be a stroke of good luck for Aemilius in his endeavors ..."<sup>56</sup> Having just referred

<sup>53</sup> *Aem.* 8.10, 12.3 (φιλαργυρία), surpassed only by his cowardly insistence on clinging to life, 26.7 τῆς φιλαργυρίας ἦν ἐν αὐτῷ τι κακὸν ἀγεννέστερον ἢ φιλοψυχία; cf. 34.3, where *Aem.* derides Perseus' ἀνανδρία and φιλοψυχία.

<sup>54</sup> *Aem.* 12.1–2, with the translation of WATERFIELD 1999. Note the contribution of "the spirited service of his friends" (my translation) to his success.

<sup>55</sup> TATUM 2010: 453; SWAIN 1989a: 324 and 1989b: 275.

<sup>56</sup> *Aem.* 12.3 εἰ μὴ τις ἄρα τὴν Περσέως φιλαργυρίαν Αἰμιλίῳ τύχην ἀγαθὴν περὶ τὰ πράγματα γενέσθαι φησὶν ...

to Aemilius' "famous good fortune," Plutarch then spends the rest of chapter 12 and the first part of 13 describing in great detail how Perseus, because of his unwillingness to part with a portion of the vast fortune that he had inherited, "brought the Macedonians' prospects for the war crashing and tumbling down from the great and glorious heights to which they had been raised by their hopes."<sup>57</sup> Plutarch devotes two whole Teubner pages out of the *Life's* thirty-seven, from 12.3 to 13.3, to describing Perseus' avarice and contrasting his attitude toward money with that of Philip and Alexander, whose lavish strategic use of cash helped to enable them to conquer first Greece, then Asia. And avarice, as we have seen, is not even his most prominent failing<sup>58</sup>. It is difficult not to see this and Perseus' other deficiencies as instances of good luck on Aemilius' part, who chanced to have this man, rather than one of his more competent predecessors, as his adversary. And it is difficult to account for Plutarch's lengthy recital of those deficiencies as anything other than a subtle but deliberate attempt to diminish the merits of Aemilius<sup>59</sup>.

The way in which each of the *Lives* draws to a close may give us an insight into Plutarch's reasons for reversing his

usual procedure. If the biography of Timoleon had preceded that of Aemilius, Plutarch would have committed himself to a structural pattern in which the first major event would be Timoleon's collaboration in his brother's murder and the last Aemilius' lavish triumph. Even with the complicating factor of the deaths of Aemilius' sons tempering the magnificence of his triumph, the narrative arc would still proceed from the nadir of Timoleon's career to Aemilius' crowning achievement, thereby unsettling Plutarch's carefully balanced scheme and giving preferential prominence to the Roman general whose accomplishments, as we have seen, Plutarch delicately attenuates. Instead we have a book which traces Aemilius' gradual rise to the pinnacle of Roman success, mirrored by Timoleon's even more dramatic and sudden transformation from failed suicide and virtual exile to the savior of Greek Sicily. The closing chapters of the two *Lives* seem to illustrate the way in which Plutarch has attempted to give a balanced assessment of the two men. When we read them in the light of what we have seen so far, however, he appears to be gently elevating Timoleon at the expense of Aemilius.

The concluding sentence of the *Life of Aemilius* serves as a transition (οὗτος μὲν ...) to that of Timoleon.

<sup>57</sup> *Aem.* 12.3, in the translation of WATERFIELD 1999.

<sup>58</sup> See above, n. 53 for his cowardice, and compare 12.3 and 19.4 ἀποδειλιάσας. By contrast, it is not Tim. 's opponent, but some of his own troops who ἀποδειλιάσαντες ἀνεχώρησαν rather than face the enemy (*Tim.* 25.5).

<sup>59</sup> As we have seen (above, n. 51), Plut. portrays Aem. himself lamenting that Perseus' craven behavior risks tarnishing Aem. 's greatest achievement.

The sentence before that purports to record the modest size of the estate Aemilius left on his death, barely 370,000 drachmas, but it has the effect of reminding us that the two surviving sons who inherited it had both been adopted into other families, so that Aemilius died effectively without male issue. By contrast, Timoleon lived out the last years of his life in contented retirement in the bosom of his family, having sent for his wife and children to join him in Syracuse (*Tim.* 36.7). The last sentence of the *Life of Timoleon* refers, however, not to the εὐδαιμονία of Timoleon or his immediate family but to that of the community of which he is the savior and in which he chose to live: “For their part, the Syracusans lived in happy prosperity (εὐδαιμονοῦντες διετέλεσαν) for a long time, having adopted the form of government and the laws that he had established.”<sup>60</sup> It is characteristic of Timoleon, as Plutarch portrays him, that his primary concern is with the happiness and the freedom of his fellows. In reporting his decision to stay away from Corinth and avoid involvement in the turmoil of public life, the reef “against which a great many military leaders run aground because of an insatiable craving for recognition and power,” Plutarch tells us that Timoleon preferred to remain in Sicily, “enjoying the blessings brought about

through his own devising, the greatest of which was witnessing so many cities and so many thousands of men living in happy prosperity because of him” (δι’ ἑαυτὸν ἐφορᾶν εὐδαιμονούσας, 36.9). These are the only occurrences of εὐδαιμ- in the *Life of Timoleon*, both referring to the communal happiness of the Sicilians, which is the result of Timoleon’s efforts.

That is not to say that Aemilius did not also liberate Greek cities from an oppressor. After defeating Perseus he restored to the Macedonians “their lands and cities, to be occupied as free and self-governing” (τὴν χώραν καὶ τὰς πόλεις ἐλευθέρας οἰκεῖν καὶ αὐτονόμους, *Aem.* 28.6). What is more, they were required to pay the Romans only one hundred talents, whereas previously they were taxed at twice that amount. Plutarch uses the same language in the *Life of Timoleon*; after the liberation of Syracuse, the inhabitants asked to become once again a colony of Corinth, but the Corinthians declined to take financial advantage of the situation and welcomed any former residents of Syracuse or others who wished to do so “to occupy the city as free and self-governing citizens” (οἰκεῖν τὴν πόλιν ἐλευθέρους καὶ αὐτονόμους, *Tim.* 23.2). What is more, the Corinthians agreed to distribute land on fair and equitable terms and to provide at their

<sup>60</sup> *Tim.* 39.7, the *Life* ending, as it had begun, with τὰ Συρακοσίων πράγματα (1.1). “For a long time” is a considerable exaggeration. Only about twenty years after Tim.’s death the Syracusan Agathocles returned from exile and staged a coup, assuming power as tyrant in the city.

own expense transportation and leaders for those who wished to return to Syracuse or to settle there. Of course, this magnanimous gesture on the part of the Corinthians was in reality little more than a recognition that there was no prospect of extracting revenues from Syracuse, which was seriously impoverished and underpopulated at the time. Still, Plutarch gives us to believe that the Corinthians' motivation was a reluctance to enrich themselves at the expense of their former colony<sup>61</sup>.

By contrast, Plutarch describes at great length the Romans' extraction of wealth following Aemilius' victory over Perseus. The account of Aemilius' triumph, chapters 32.2–34.7, occupies two and a half Teubner pages of text out of thirty-seven. In part, of course, Plutarch has devoted so much space and lavished such care in depicting the opulence of the display in order to magnify the contrast with Aemilius' loss of his two sons, the notice of which follows in the next chapter. It also serves to distinguish the luxuriance of the Roman's reception from the modesty of Timoleon's retirement. Plutarch's account of the triumph is full-

er than that found in the lacunose text of Livy, which also follows up the description of the triumph with mention of Aemilius' loss<sup>62</sup>. The amount of booty that Aemilius brought back to Rome was so extensive that his triumphal procession required three days, and the unruly Roman crowds that thronged the route had to be held back by lictors (*Aem.* 32.3–4). They were greeted on the first day by the spectacle of a procession consisting of 250 wagonloads of looted artworks, both paintings and sculptures. The following day began with the display of captured Macedonian arms and armor, polished for the occasion and gleaming, artificially arranged to give the impression of having been heaped up at random and clattering with a frightful clamor as though brandished by a hostile multitude. The remainder of the day and much of the next were given over to the transport of the valuables destined for the Roman treasury, including 2,250 talents of silver coins ( $\approx$  \$48m), 231 talents of gold coins ( $\approx$  over \$400m) and a gem-encrusted ritual vessel made at Aemilius' direction from ten talents of gold ( $\approx$  \$18m)<sup>63</sup>. Aemilius himself followed, "mounted in a

<sup>61</sup> *Tim.* 23.1 οὐχ ἥρπασαν οἱ Κορίνθιοι τὴν πλεονεξίαν; cf. 2.2, where the Sicilians appeal to Corinth for aid, knowing that the city has always been φιλελεύθερον καὶ μισοτύραννον and that it has consistently fought not ὑπὲρ ἡγεμονίας καὶ πλεονεξίας but on behalf of the freedom of the Greeks.

<sup>62</sup> Livy 45.40.1–8; cf. also D.S. 31.8.9–12. Livy notes the irony of the fact that Perseus' sons bore the dynastic names Philip and Alexander (45.39.7); Plut. names the latter at *Aem.* 37.4.

<sup>63</sup> *Aem.* 33.4. This seems inconsistent with Plut.'s earlier statement (28.10) that Aem. was not even interested in looking at the great quantities of silver and gold that his victory over Perseus secured.

splendidly decorated chariot.”<sup>64</sup>

Unlike the triumphant Aemilius, resplendent in his gold-embroidered purple cloak (*Aem.* 34.6), transporting the accumulated riches of the east through the adulatory crowds lining the streets of the Eternal City, Timoleon chose not to return to his native city. Instead, he remained in Syracuse and had the finest of the captured Carthaginian armor dispatched to Corinth, because he wanted his home town to have the distinction of being the only Greek city whose temples were decorated not with arms taken in victories over fellow Greeks but with barbarian spoils (*Tim.* 29.5–6). Plutarch was not unaware of the fact that Carthage and Corinth were later to suffer similar, simultaneous fates at the hands of the Romans<sup>65</sup>. In 146 BC Carthage was destroyed and its population enslaved by, as it happens, Aemilius’ son Scipio Aemilianus, for which accomplishment he celebrated a triumph. In the same year L. Mummius sacked Corinth, dispersing its artistic treasures and making dedications at various cities in both Italy and Gree-

ce<sup>66</sup>. He too was honored with a triumph in Rome and was given the surname Achaicus in recognition of his victories in Greece (*Mar.* 1.1). Likewise Sulla, at a later date, was to celebrate a triumph for his brutal conquest of “many cities of Greece and Asia,” including most notably Athens<sup>67</sup>. Plutarch’s *Life of Scipio* has not survived, so we cannot know whether it described Aemilianus’ triumph and, if it did, how much detail it included<sup>68</sup>. With regard to the triumphs of Mummius and Sulla over cities in Greece, which surely rivaled and likely surpassed that of Aemilius in magnificence, Plutarch does not mention the former and has only a brief notice of the latter at *Sulla* 34.1–2. Presumably, Plutarch would have found it uncongenial to write at length about Mummius’ or Sulla’s plundering of Greece, which would not have been the case with Aemilianus’ transport of the treasures of Carthage to Rome. How, then, does he bring himself to describe in such detail Aemilius’ return from Greece in triumph? After all, Perseus and the Macedonians are not, like the

<sup>64</sup> *Aem.* 34.6; according to Diodorus (31.8.12), the stunning chariot was made of ivory. For the magnificence of the triumphal chariot, “which was often used as a shorthand for the ceremony as a whole,” see BEARD 2007: 223.

<sup>65</sup> *Caes.* 57.8: the two cities were refounded at the same time, just as they had been overthrown at the same time, a hundred years previously; see PURCELL 1995.

<sup>66</sup> See YARROW 2006.

<sup>67</sup> Val. Max. 2.8.7.

<sup>68</sup> Nor do we even know whether it was a biography of Scipio Africanus or Aemilianus; see GEORGIADOU 1997: 7–8. According to Appian (*Pun.* 20.135) Aemilianus’ triumph, described as πολύχρυσον, was the most impressive of all; cf. Livy 30.45.2–3 *triumpho omnium clarissimo*, adding that it brought 123,000 pounds of silver into the treasury.

Carthaginians, exactly barbarians. But are they Greek? The uncomfortable answer seems to be that, for Plutarch, they are when he wants them to be<sup>69</sup>. Perseus was a direct descendant of Demetrius Poliorcetes, whose biography, like that of Alexander the Great, Plutarch included in his series of *Parallel Lives*, which otherwise consists of Greeks paired with Romans. But Plutarch does not refer to the Macedonians as Greeks, as he would so refer to the Athenians or the Thebans, nor does he call Perseus or Demetrius or Alexander “Greek,” although the last is alleged to be descended on both his mother’s and his father’s side from legendary Greek heroes (*Alex.* 2.1). Alexander speaks Greek, and he studied Homer with Aristotle (*Alex.* 8.2), but he could also “speak Macedonian,” and it is not certain which was his native tongue<sup>70</sup>. All of this means that Plutarch can allow himself to think of the Macedonian Perseus as non-Greek and, therefore, a suitable candidate for display in Aemilius’ Roman triumph. Still, Plutarch will have known, and can have expected his readers to assume, that some, perhaps much, of the treasure Aemilius was conveying in his triumph had been accumulated by two of Plutarch’s (Greek) subjects, Alexander and Demetrius.

We cannot know how Plutarch negotiated in his own mind the awkward pros-

pect of a Roman general triumphing over a king and a population who could be considered to be Greek. The question is not whether Plutarch knew the history of Rome’s conquest of the east. Of course he did. The question is why he chose to describe at such length and in such detail the opulence and grandeur of Aemilius’ return to Rome, bringing spoils from Greece. As so often in the *Lives*, Plutarch is concerned to establish a contrast, even, if possible, multiple contrasts. As we have seen, Aemilius’ triumph is juxtaposed with the notice of his sons’ deaths. And, coming as it does near the end of the *Life*, it sets up the further contrast with what is to come early in the next *Life*, Timoleon’s participation in his brother’s assassination. The resulting self-isolation and eventual permanent departure from his homeland is the mirror-image of the story of the Roman hero who returns home in triumph. In both instances, the personal is intimately connected with the communal. The death of Aemilius’ sons coincides with the celebration of his triumphant contribution to Rome’s success, while the liberation of Corinth from tyranny is brought about by the death of Timoleon’s brother. In a sense, each man has sacrificed family members for the benefit of his community. When put this way – and Plutarch’s construction of this pair of *Lives* encourages us to see it in these terms – a fundamental difference

<sup>69</sup> For the contentious issue of whether the Macedonians were in fact, or were felt to be, Greek, see BADIAN 2012 (orig. 1982) and WHITMARSH 2002.

<sup>70</sup> In the heat of a drunken argument Alexander uses Macedonian rather than Greek to summon his bodyguards (*Alex.* 51.6 ἀνεβόα Μακεδονιστί); see BADIAN 2012: 293–294.

between Timoleon and Aemilius emerges: The freedom of Corinth is the direct result of the intentional act undertaken by Timoleon whereas the relationship between the death of Aemilius' sons and the Roman victory over Perseus is a matter entirely outside Aemilius' control. It is not clear whether this distinction, on which Plutarch does not dwell, has escaped Plutarch's notice.

The timing of Aemilius' loss is, as Aemilius himself is repeatedly represented as saying, a matter of *tyche*<sup>71</sup>. In introducing the public speech he delivered following the death of his second son, Plutarch says that Aemilius recognized the importance of fortitude in the face of the adversity of fortune<sup>72</sup>. Plutarch quotes Aemilius as saying that, of the things outside men's control (τῶν θείων, 36.3), he has always feared

*tyche*, as being supremely unreliable and variable<sup>73</sup>. After his stunning and rapid victory over Perseus he says that he feared the worst, mistrusting his luck (ἀπιστῶν τῇ τύχῃ, 36.5). Once he had safely brought home his army and the booty acquired in the war, he was still wary of fortune (ἔτι τὴν τύχην δι' ὑποψίας εἶχον, 36.6), knowing that none of its bounteous gifts is unalloyed or bestowed without a cost, echoing a sentiment as old as Herodotus<sup>74</sup>. That sense of dread persisted until the death of his two young sons convinced him that the powers that be were now satisfied and that fortune would stand by the Romans safely and steadfastly<sup>75</sup>. For, he says, fortune had made full use of him and his misfortunes as a form of compensation for his successes<sup>76</sup>. Plu-

<sup>71</sup> Nor is he alone in attributing his loss to *tyche*. Plut. says that "everyone shuddered in alarm at the cruelty of fortune" (*Aem.* 35.3).

<sup>72</sup> *Aem.* 36.1 τύχης ἀντίστασιν. Plut. uses this expression once – and only once – elsewhere, at *Nic.* 17.4: Taking issue with τὰ θεῶν in the epitaph for the Athenians who died at Syracuse ("Euripides" I *FGE*), Plut. questions whether it was really a matter of the gods' involvement or, rather, an instance of bad luck, ἐκ θεῶν ὄντως ἢ τύχης ἀντίστασιν τινα.

<sup>73</sup> *Aem.* 36.3 ὡς ἀπιστότατον καὶ ποικιλώτατον πρᾶγμα τὴν τύχην, except that ZIEGLER's text capitalizes τύχην here and throughout *Aem.*'s speech, but nowhere else in the *Life*, personalizing it and giving it an intentional capability that is difficult to justify. For Plut., τύχη stands in for the cause of anything that is not readily explicable in human terms, ranging from action on the part of gods or daimons to pure chance.

<sup>74</sup> Hdt. 1.5.4 ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τούτῳ μένουσαν and 1.32.1 (Solon addressing Croesus) ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπείων πρηγμάτων πέρι.

<sup>75</sup> *Aem.* 36.8 νομίζω τὴν τύχην ὑμῖν παραμενεῖν ἀβλαβῇ καὶ βέβαιον. The manuscripts are divided between ὑμῖν and ἡμῖν, but editors rightly prefer the former, as *Aem.* has consistently referred to himself in the singular. The second-person pronoun encapsulates the message of his speech, that the Roman people have been the beneficiaries of *Aem.*'s personal loss.

<sup>76</sup> *Aem.* 36.9 ἰκανῶς γὰρ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς κακοῖς εἰς τὴν τῶν κατωρθωμένων ἀποκέχρηται νέμεσιν; cf. *Them.* 28.4 ἀπόχρησαι ταῖς ἐμαῖς τύχαις πρὸς ἐπίδειξιν ἀρετῆς. For ἀποχρῶμαι

tarch's language is designed to recall his own earlier forecast of this setback, when he described the aftermath of the Battle of Pydna. At that time Aemilius was afraid that his son had been killed in action but, Plutarch tells us, "fortune postponed until another occasion the payment due for Aemilius' success."<sup>77</sup> We are thus reminded that, in addition to the two sons whose deaths coincided with his triumph over Perseus, Aemilius had two sons from his previous marriage, Scipio Aemilianus and Fabius Maximus Aemilianus, both of whom survived their natural father, but were now considered to belong to the families into which they had been adopted (see above, n. 34). Fortune had been kind to Rome, having preserved the conqueror of Carthage, claiming instead the lives of Aemilius' sons by another wife. Aemilius lived for another seven years with the grief of losing his heirs, dying in 160. Plutarch returns to the death of Aemilius' sons at the very end of the Comparison, commending the Roman, in contrast to Timoleon, for his dignified, stoical endurance in the face of the pain suffered at the hands of a cruel fate (Comp. 2.10). It is therefore surprising that in Plutarch's obituary notice we are

told that Aemilius, "lacked for nothing that is traditionally held to contribute to happiness."<sup>78</sup>

That Aemilius ended his life childless, then, was a matter of τύχη, whether that is taken to mean random chance or some kind of divinely imposed requital intended to counterbalance the success of his military victory. Plutarch allows us a glimpse of what he has in mind when he speaks of τύχη near the end of the *Life of Timoleon* (37.7). As he aged, Timoleon began to lose his sight until he eventually went completely blind, neither having done anything to bring it upon himself nor being the object of fortune's caprice (παροινηθείς ὑπὸ τῆς τύχης) but, apparently, suffering from an affliction hereditary in origin and aggravated by the advance of time.

In other words, his blindness was neither a chance occurrence nor a supernatural punishment, like that which beset Teiresias and Stesichorus, but had a recognizable explanation in human terms. While no causal relationship is discernible between Timoleon's disability and the details of his career, his blindness admirably suits Plutarch's literary purpo-

εις (or πρὸς), see also *Alex.* 71.2, *Eum.* 16.3, *Nic.* 6.1, *Tim.* 16.3. Aem. goes on to contrast his own situation with that of the defeated Perseus, whose sons were still living.

<sup>77</sup> *Aem.* 22.9 τὴν τοῦ κατορθώματος νέμεσιν εἰς ἕτερον ἢ τύχῃ καιρὸν ὑπερβαλλομένην.

<sup>78</sup> *Aem.* 39.5 οὐδενὸς ἐνδεῆς οὐδ' ἀτελῆς τῶν πρὸς εὐδαιμονίαν νενομισμένων γενόμενος, in WATERFIELD's 1999 translation. This is perhaps only a nod (and a wink?) in the direction of Sosius, the dedicatee of the *Lives* and of the anti-Stoic polemic *De prof. in virt.*, for which, see SWAIN 1996: 144–45 and ROSKAM 2005: 220–363. As we have seen (above p. 119), Plut. does not attribute εὐδαιμονία to Tim., but only to the community that benefits from his efforts. Rather, Tim. is the beneficiary of εὐτυχία (above p. 115).

ses. The man who stayed out of sight for twenty years and, even after he returned to public service, consistently maintained a low profile ended his life sightless. In his last years, as it happens, Timoleon became the revered object of public attention and gratitude. In his retirement, citizens of Syracuse would come to his door, bringing with them any foreigners who happened to be visiting the city, “so that they could gaze upon their benefactor” (ὅπως θεάσαιντο τὸν εὐεργέτην αὐτῶν, *Tim.* 38.2). And, whenever they needed to appoint a general to lead them in war, the proceedings of the assembly provided an opportunity for a grand spectacle (καλὴν ... ὄψιν, 38.5) to honor him: They would summon him to the theater (τὸ θέατρον, 38.6–7), where they held their meetings, and he would be driven there and back home to the shouts and applause of the populace in a cart, an ἀπήνη, a much more modest vehicle than the elaborate quadriga in which Aemilius rode in triumph<sup>79</sup>.

In the end, both men finished up their lives in similar fashion. Aemilius fell ill and, on doctor's orders, spent most of his time away from Rome, in Velia. But, Plutarch tells us, the audiences in the Roman theaters (ἐν θεάτροις, *Aem.* 39.2), because they missed him and were eager to see him, would often shout out his name and, when his augural duties required his presence, he would return to

the metropolis. On his death he was, like Timoleon, hailed as a benefactor (εὐεργέτην, 39.8) by those whose freedom he had secured. And Plutarch describes in quite similar terms the sincerity with which the two men were mourned:

... ἐπικοσμοῦντα τὴν ἀρετὴν τοῦ ἀνδρὸς τοῖς ἀρίστοις καὶ μακαριωτάτοις ἐνταφίοις. ταῦτα δ' ἦν οὐ χρυσὸς οὐδ' ἐλέφας οὐδ' ἡ λοιπὴ πολυτέλεια καὶ φιλοτιμία τῆς παρασκευῆς, ἀλλ' εὖνοια καὶ τιμὴ καὶ χάρις οὐ μόνον παρὰ τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν πολεμίων. (*Aem.* 39.6–7)

... (wonderment and admiration that) added further luster to his merits by providing him with the most glorious and felicitous funeral rites. This consisted not in the gold or ivory or the other expensive and pretentious trappings, but in the goodwill, respect and gratitude that was displayed not only by his fellow citizens but even by foreign adversaries.

φωναὶ δὲ καὶ δάκρυα, συγκεκριμένα τῷ μακαρισμῷ τοῦ τεθνηκότος, οὐ τιμῆς ἀφοσίωσιν οὐδὲ λειτουργίαν ἐκ προβουλεύματος, ἀλλὰ πόθον δίκαιον ἐπεδείκνυντο καὶ χάριν ἀληθινῆς εὐνοίας. (*Tim.* 39.3)

Lamentations and tears, combined with the felicitations conferred

<sup>79</sup> See above, n. 64. Plut. uses the word ἀπήνη only a handful of times: of the enclosed wagon in which Themistocles travels incognito (*Them.* 26.6), of the 200 wagons that the Parthian commander Surena uses to transport his concubines (*Crass.* 21.7) and of the mule-cart that carries the corpse of Hector discreetly past the Greek sentries (*De aud. poet.* 31b).

on the deceased, gave evidence that this was not merely a formal paying of respects or the performance of prescribed obligations, but a sincere expression of bereavement and a sense of gratitude born of genuine goodwill.

The expression ἐπικοσμοῦντα τὴν ἀρετὴν τοῦ ἀνδρός (*Aem.* 39.6) is repeated two pages later. It shows up near the beginning of the *Life of Timoleon* even though it relates to an event that takes place when the hero is about sixty years old. We can now appreciate the echo, and its contribution to Plutarch's carefully prepared mirror-effect, which had been muted by the practice of earlier editors, who printed *Aemilius* after *Timoleon* (see above, n. 1). Even before he launches into the excursus that explains Timoleon's twenty-year absence from public life, Plutarch introduces the selection of Timoleon to lead the expedition to Sicily, attributing it to the χάρις that added further luster to his merits. The Reverend Hubert A. Holden, in his valuable school commentary on the *Life*, takes χάρις here as "grace," presumably Timoleon's<sup>80</sup>. But the sentence, which begins in asyndeton, is explanatory of what had gone just before, namely that "some divinity, so it seems" (θεοῦ τινος ὡς ἔοικεν, 3.2) had

prompted an anonymous citizen to nominate Timoleon to lead the expedition:

τοσαύτη καὶ περὶ τὴν αἴρεσιν  
εὐθὺς <ἀν>έλαμψε τύχης εὐμένεια  
καὶ ταῖς ἄλλαις πράξεσιν ἐπηκο-  
λούθησε χάρις, ἐπικοσμοῦσα τὴν  
ἀρετὴν τοῦ ἀνδρός<sup>81</sup>.

Such was fortune's affection that shone forth initially at the time of his selection and the favor that attended his subsequent accomplishments, adding further luster to his merits.

Like all people who believe in the existence of supernatural powers, Plutarch struggles to come to terms with questions of causality on the innumerable occasions when it is not clear whether an event is the result of the action of some divine force or pure chance. Plutarch chooses both. The ambassadors from Syracuse come to seek aid from the Corinthians just at a time when, by chance (κατὰ τύχην, *Tim.* 3.1), they are not distracted by external affairs. When the Corinthians enthusiastically vote to send aid to their former colony and begin casting about for someone to lead the expedition, it is some divinity that suggests a candidate. Thus Plutarch presents here in concentrated form all the factors that contributed to Timoleon's success: innate talent (ἀρετή), recognition

<sup>80</sup> HOLDEN 1889: 60 and 272, comparing 35.4 and 36.3. FLACELIÈRE and CHAMBRY (1966) translate "la faveur divine," I think correctly.

<sup>81</sup> *Tim.* 3.3 in ZIEGLER and GÄRTNER's text, except that I have removed the comma following εὐμένεια, which obscures the parallelism of καὶ ... καὶ and suggests that the editors took χάρις in the same sense as HOLDEN. For explanatory asyndeton with τοσοῦτο, see *Alc.* 23.7, *Cam.* 13.2, 20.1, *Lyc.* 29.10, *Mar.* 46.7, *Pel.* 29.3, *Per.* 39.4.

of that talent by fellow citizens, the favor of the divine and τύχη, with the relationship between the last two necessarily uncertain. The grammar of the sentence has the effect of identifying them, with τοςάυτη and ἐπικοσμοῦσα agreeing with both τύχης εὐμένεια and χάρις<sup>82</sup>. That is, “fortune’s affection” and the “favor” that attends Timoleon’s actions are two aspects of the divine esteem that graces the man’s career: The first manifests itself in his commission as leader of the expedition, augmenting Timoleon’s ἀρετή prospectively (εὐθύς) by giving his talents an arena in which to be exercised and publicly recognized, in the same way the adulation of the Romans retrospectively enhanced the glorious achievements of Aemilius at the time of his funeral; the second, χάρις, having a reciprocal character, is suitable to his activities as commander, in which he can show gratitude for his successes by making appropriate acknowledgments. That he will make such acknowledgment is clear from 36.5, where, as we have seen (above, n. 47), he pointedly attributes all his successes to τύχη. In what immediately follows, Plutarch explains (καὶ γάρ) that Timoleon often said in both public and private that he was grateful to the god (πολλάκις ἔφη τῷ θεῷ χάριν ἔχειν) for having allowed the record to name him as Sicily’s liberator.

The favor of the gods in no way diminishes what Timoleon has achieved.

On the contrary, his accomplishments are enhanced, as Plutarch says, by the recognition that is conferred by the divine, which recognition Timoleon gratefully acknowledges. As we have seen, Plutarch emphasizes the similarity between Timoleon and Aemilius by describing in comparable terms the affection in which they were held at the end of their respective lives and *Lives* (*Tim.* 39.3 and *Aem.* 39.6–7), with the latter passage being further echoed near the start of the *Life* of Timoleon (3.3). The echo, however, marks the distinction between the two men: What “added further luster” to the merits of Aemilius was the splendid funeral that he received, whereas in the case of Timoleon, if we have interpreted the latter passage correctly, it was the favor of the divine. And, while the *Life* of Aemilius ends, as we have seen, with a terse statement of his inheritance, calling attention to his lack of male heirs, that of Timoleon concludes by quoting the official proclamation pronounced at this funeral, decreeing that he be honored for all time to come (εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον) with musical, equestrian and athletic contests for having defeated tyrants and barbarians (see above, n. 50), for having repopulated the most important cities of Sicily and for having restored their laws to their citizens. That he was buried at public expense in the agora, where a gymnasium was named the Timoleonteion in his

<sup>82</sup> For the pairing εὐμένεια καὶ χάρις (sc. θεοῦ), see *Amatorius* 762b, *Luc. Merc. cond.* 1. It should be noted that the only other occurrence of εὐμένεια in this pair of *Lives* is at *Tim.* 30.10, where Plut. affirms that the remarkable affection of the gods (τὴν ... τῶν θεῶν εὐμένειαν) for Tim. was manifested in his setbacks as well as his successes.

honor, indicates that he was accorded the distinction appropriate to heroes and city founders<sup>83</sup>. This is followed by the closing sentence of the *Life*, attributing the long-term happiness and prosperity of the Sicilians to their adoption of the laws and political arrangements established by Timoleon.

\* \* \*

When L. Mestrius Plutarchus looked in the mirror, did he see a Greek gentleman or a Roman citizen? It was, after all, as he suggested in his opening sentence, part of the reason for composing these *Lives* to aid in the contemplation of his own life. Of course, he saw both, because he was both. But he had always been Greek, whereas he had only become Roman in his adulthood<sup>84</sup>. Plutarch traveled to Italy and Rome on a number of occasions, but he chose to live out his life in his provincial home town of Chaeronea. He calls it a small city, contrasting it with Rome, and he jokes that he chose not to leave it to prevent it from becoming even smaller (*Demosth.* 2.2). By the time he wrote biographies of Aemilius and Timoleon he had already published his *Lives of the Caesars* and, most likely, a

dozen pairs of *Parallel Lives*, in each of which the Roman *Life* followed its Greek counterpart. He does not explain why, in this pair, he decided to put Aemilius before Timoleon, reversing both chronology and his earlier practice. We have suggested that there appears to be a personal motive, about which we can only speculate. The first sentence, beginning with ἐμοί, states that Plutarch was looking at these lives as models for his own, and we may well imagine that the life of Timoleon supplied a more congenial template for the man who preferred the quiet of his home town to the hectic Rome of emperors and triumphs. Plutarch explains that Timoleon stayed away from Corinth to avoid turmoil and political contentiousness, implicitly comparing the latter to the reef “against which a great many military leaders run aground because of an insatiable craving for recognition and power,” using an image that Plutarch applies elsewhere in a Roman context<sup>85</sup>. Further, being a devoted family man himself, Plutarch must have felt a greater sympathy for Timoleon, who sent for his family to join him in his retirement (*Tim.* 36.7), than for the Roman who divorced his first wife for reasons that Plutarch ad-

<sup>83</sup> *Tim.* 39.4–7; Nepos (*Tim.* 5.1) adds that his birthday was celebrated as a public holiday throughout Sicily. See SERRATI 2008: 90 and PROIETTI 2014: 207.

<sup>84</sup> It is not known when Plut. became a Roman citizen, but it was necessarily after he had met L. Mestrius Florus, who was his sponsor; see JONES 1971: 22, suggesting that citizenship was obtained in the 70s, under Vespasian. See Jones in general for what is known of Plut.’s life, especially his relations with Rome and the Romans.

<sup>85</sup> *Tim.* 36.8 εἰς ὃν (sc. φθόνον) οἱ πλεῖστοι τῶν στρατηγῶν ἀπληστία τιμῶν καὶ δυνάμεως ἐξοκέλλουσιν. For the metaphor, see *De fort. Rom.* 319f (Antony), *Brut.* 1.2 (Junius Brutus), *Luc.* 38.3, *Mar.* 2.4, 45.10 (Marius).

mits to not knowing. Instead, Plutarch tells a story about an anonymous Roman who, in response to those who criticized him for divorcing a chaste, beautiful and fertile wife, showed them his shoe, telling them that they cannot know where his foot is chafe<sup>86</sup>. The suggestion is that it is only those involved in the relationship who can understand the underlying tensions. That may well be true, but why has Plutarch given us this story, which can be used by any man to justify divorcing any wife, when he does not know why Aemilius ended his marriage to Papiria?<sup>87</sup> I am embarrassed to admit that I can think of no better reason than that it serves as filler. Plutarch often enlivens his biographies with asides and digressions, one of the features that make reading the *Lives* so engrossing. But the *Life* of Aemilius has an unusually large number of passages that seem irrelevant to Plutarch's purpose, perhaps, as Simon Swain suggests, because of lack of material<sup>88</sup>: the potted history of Macedonia (*Aem.* 7–8), the digression on the sources of underground water (14.3–11), the height of Mt. Olympus (15.9–11), differing reactions to the eclipse of the moon (17.7–13), rumors concerning various battles from the fifth century to Plutarch's day (25), the details

of the triumphal procession (32.2–34.8). Comparable to the last, in both length and detail, is the excursus on Dionysius which, we have suggested above, serves as a foil to the description of Timoleon as someone blessed with good fortune who shuns the limelight<sup>89</sup>. The account of Aemilius' triumph similarly contrasts the conspicuous recognition of the man who persistently strove for success with the personal tragedy that offset his glorious achievement. To have ended this pair of *Lives*, which Plutarch had begun by looking himself in the mirror, with a man whose reversal of fortune was from positive to negative would have been too difficult for him to contemplate.

#### BIBLIOGRAPHY

- BADIAN, E.,  
 - "Greeks and Macedonians," in *Collected Papers on Alexander the Great*, London 2012: 282–310 [orig. 1982].
- BAILEY, C.,  
 - "The *Repulsae* of Aemilius Paullus in Plutarch's *Aemilius*," in J. BENEKER et al., eds., *Plutarch's Unexpected Silences: Suppression and Selection in the Lives and Moralia*, Leiden 2022: 117–37.
- BARTSCH, S.,  
 - *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago 2006.

<sup>86</sup> *Aem.* 5.2–3. The anecdote is repeated by Plut. at *Con. praec.* 141a and by Jerome (*Jovin.* 1.48 = II 292 Migne).

<sup>87</sup> Elsewhere, Plut. tells us that Lucullus divorced first Clodia and then Servilia because of their vile character (*Luc.* 38.1) and that Pericles and his unnamed first wife were divorced by common consent, allowing him to marry Aspasia (*Per.* 24.8).

<sup>88</sup> SWAIN 1989a: 317–18.

<sup>89</sup> *Tim.* 14–15. See above p. 115.

- BARZANÒ, A.,  
 - "Biografia pagana come agiografia: il caso della vita plutarchea di Lucio Emilio Paolo," *RIL* 128 (1994) 403–424.
- BEARD, M.,  
 - *The Roman Triumph*, Cambridge, MA 2007.
- BLOMQVIST, J.,  
 - *Greek Particles in Hellenistic Prose*, Lund 1969.
- BONATI, I. & REGGIANI, N.,  
 - "Mirrors of Women, Mirrors of Words: The Mirror in the Greek Papyri," in M. GEROLEMOU and L. DIAMANTOPOULOU, eds., *Mirrors and Mirroring from Antiquity to the Early Modern Period*, London 2020: 59–71.
- CAIRNS, D.,  
 - "Roman Imperium, Greek Paideia: Plutarch's *Lives* of Aemilius Paullus and Timoleon," *Horizons* 5.1 (2014) 5–28.
- DESIDERI, P.,  
 - "Teoria e prassi storiografica di Plutarco: una proposta di lettura della coppia *Emilio Paolo–Timoleonte*," in *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, Florence 2012: 201–218 [orig. 1989].
- DUFF, T.,  
 - *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice* (Oxford 1999).  
 - "The Structure of the Plutarchan Book," *ClAnt* 30 (2011) 213–78.  
 - "The Prologues," in M. BECK, ed., *A Companion to Plutarch*, Malden 2014: 333–349.
- FLACELIÈRE, R. & CHAMBRY, E.,  
 - (eds.) *Plutarque: Vies, Tome IV*, Paris 1966.
- FRAZIER, F.,  
 - "Autour du miroir: les miroitements d'une image dans l'œuvre de Plutarque," in G. ROSKAM and L. VAN DER STOCKT, eds., *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011: 297–326.
- GEIGER, J.,  
 - "Plutarch's Parallel Lives: The Choice of Heroes," *Hermes* 109 (1981) 85–104.
- GEORGIADOU, A.,  
 - *Plutarch's Pelopidas: A Historical and Philological Commentary*, Stuttgart 1997.
- GUNDERSON, E.,  
 - *Staging Masculinity: The Rhetoric of Performance in the Roman World*, Ann Arbor 2000.
- HAMMOND, N. G. L.,  
 - "The Battle of Pydna," *JHS* 104 (1984) 31–47.
- HOLDEN, H. A.,  
 - *Plutarch's Life of Timoleon*, Cambridge 1889.
- HOLLAND, L. L.,  
 - "Plutarch's *Aemilius Paullus* and the Model of the Philosopher Statesman," in L. DE BLOIS et al., eds., *The Statesman in Plutarch's Works*, vol. 2: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden 2004: 269–279.
- INGENKAMP, H. G.,  
 - "Ἀρετῆς εὐτυχούσης (Plutarch, Tim. 36) und die Last der Leichtigkeit," *RhM* 140 (1997) 71–89.
- JACOBS, S. G.,  
 - *Plutarch's Pragmatic Biographies: Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*, Leiden 2017.
- JONES, C. P.,  
 - *Plutarch and Rome*, Oxford 1971.
- LONDON, J. E.,  
 - *Soldiers and Ghosts: A History of Battle in Classical Antiquity*, New Haven 2005.
- LINDERSKI, J.,  
 - "Roman Officers in the Year of Pydna," *AJP* 111 (1990) 53–71.
- LINDSAY, H.,  
 - *Adoption in the Roman World*, Cambridge 2009.
- PELLING, C. B. R.,  
 - *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge 1988.

- PERRIN, B.,  
- (ed.) *Plutarch: Lives*, vol. VI: *Dion and Brutus, Timoleon and Aemilius Paulus*, Loeb Classical Library 98, Cambridge, MA 1918.
- PITTIA, S.,  
- "L'arrivée de Persée au camp de Paul-Emile: mise en scène d'une capitulation," *Veleia* 26 (2009) 103–25.
- PROIETTI, G.,  
- "Annual Games for War Dead and Founders in Classical Times. Between Hero-Cult and Civic Honors," *Nikephoros* 27 (2014) 199–213.
- PURCELL, N.,  
- "On the Sacking of Carthage and Corinth," in D. Innes et al., eds., *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995: 133–48.
- ROSKAM, G.,  
- *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven 2005.  
- *Plutarch, Greece & Rome New Surveys in the Classics* 47, Cambridge 2021.
- RUSSELL, D. A.,  
- (ed.) *Quintilian: The Orator's Education, Books 11–12*, Loeb Classical Library 494, Cambridge, MA 2001.
- SCOTT-KILVERT, I.,  
- transl. *Plutarch: The Age of Alexander*, Harmondsworth 1973.
- SERRATI, J.,  
- "A Syracusan Private Altar and the Development of Ruler-Cult in Hellenistic Sicily," *Historia* 57 (2008) 80–91.
- SIMMS, D. L.,  
- "Archimedes and the Burning Mirrors of Syracuse," *Technology and Culture* 18 (1977) 1–24.
- STADTER, P. A.,  
- "The Rhetoric of Virtue in Plutarch's *Lives*," in L. van der Stockt, ed., *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Leuven 2000: 493–510 [= Stadter 2015, 231–45].
- "Mirroring Virtue in Plutarch's *Lives*," *Ploutarchos* n.s. 1 (2003–4) 89–95.  
- *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2015.
- SWAIN, S. C. R.,  
- "Plutarch's *Aemilius* and *Timoleon*," *Historia* 38 (1989a) 314–34.  
- "Plutarch: Chance, Providence, and History," *AJP* 110 (1989b) 272–302.  
- *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250*, Oxford 1996.
- TALBERT, R. J. A.,  
- *Timoleon and the Revival of Greek Sicily 344–317 B.C.*, Cambridge 1974.
- TATUM, W. J.,  
- "Another Look at Tyche in Plutarch's *Aemilius Paullus–Timoleon*," *Historia* 59 (2010) 448–461.
- TAYLOR, M. J.,  
- "The Battle Scene on Aemilius Paullus's Pydna Monument: A Reevaluation," *Hesperia* 85 (2016) 559–76.
- VAN DER WIEL, L.,  
- *An Opaque Mirror for Trajan: A Literary Analysis and Interpretation of Plutarch's Regum et Imperatorum Apophthegmata*, Leuven 2024.
- VERDEGEM, S.,  
- *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, Leuven 2010.
- WATERFIELD, R.,  
- transl. *Plutarch: Roman Lives*, Oxford 1999.
- WHITMARSH, T.,  
- "Alexander's Hellenism and Plutarch's Textualism," *CQ* 52 (2002) 174–92.
- WORTHINGTON, I.,  
- *The Last Kings of Macedonia and the Triumph of Rome*, Oxford 2023.
- YARROW, L.,  
- "Lucius Mummius and the Spoils of Corinth," *SCI* 25 (2006) 57–70.

ZADOROJNYI, A. V.,

- “ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ: The Rhetoric and Philosophy of Plutarch’s Mirrors,” in N. HUMBLE, ed., *Plutarch’s Lives: Parallelism*

*and Purpose*, Swansea 2010· 169–195.

ZIEGLER, K. & GÄRTNER, H.,

- (eds.) *Plutarchi Vitae parallelae* II.1 (Stuttgart 1993).

## ***Nota a Plu. Cim. 18.2-5:***

### ***il sogno di Cimone ed Astifilo di Poseidonia***

[*A Note on Plu. Cim. 18.2-5: Cimon's Dream and Astyphilus of Poseidonia*]  
di

**Fabio Tanga**

**Università degli Studi di Salerno**

tangafabio@libero.it

#### **Riassunto**

Lo studio prende in esame *Vita di Cimone* 18.2-5, passo dove Astifilo di Poseidonia interpreta un sogno di Cimone preconizzando la morte dello statista ateniese. Un'analisi letteraria dell'aneddoto plutarco, considerata in parallelo con analoghe pratiche divinatorie descritte all'interno delle *Vite parallele* e rapportata ad alcune deduzioni sulla figura di Astifilo e sull'attività degli oniromanti nel mondo antico, se messa in relazione con alcune evidenze dalla storia ed archeologia di Poseidonia e con la testimonianza di Hdt. 1.165-167, suggerisce di ipotizzare l'esistenza, nell'antica città di Poseidonia, di una rilevante tradizione di oniromanzia ed esegesi oracolare.

**Parole chiave:** Plutarco, *Vita di Cimone*, Astifilo, Poseidonia, Oniromanzia.

#### **Abstract**

The paper examines Plutarch's *Life of Cimon* 18.2-5, passage in which Astyphilus from Poseidonia interprets a dream made by Cimon and predicts the death of the Athenian statesman. A literary analysis of Plutarch's anecdote, compared with other similar dreams from the *Parallel Lives* and considered with some deductions on Astyphilus and the activity of the ancient dream interpreters, if related with some evidences from the history and archaeology of Poseidonia and with the testimony of Hdt. 1.165-167, suggests to postulate the existence of a notable tradition of oneiromancy and oracular exegesis from the ancient city of Poseidonia.

**Key-words:** Plutarch, *Life of Cimon*, Dream, Astyphilus, Poseidonia, Oneiromancy.

**D**opo le vicende di Itome e la condanna ad un ostracismo decennale, richiamato in patria dall'esilio per decreto di Pericle nell'ottica di difendere Atene in previ-

sione di un attacco peloponnesiaco, Cimone non solo pose fine alla guerra con Sparta, ma decise anche di evitare ogni fonte di lagnanza ed accuse da parte degli alleati. Così, allestì duecento triremi per

una nuova spedizione contro Egitto e Cipro, allo scopo di esercitare continuamente gli Ateniesi nello scontro con i barbari e di procurare bottino in modo da avvantaggiarli in prestigio senza intaccare gli equilibri politici con le altre *poleis*<sup>1</sup>.

Tuttavia, quando tutto sembrava pronto e l'esercito era in prossimità delle imbarcazioni, Cimone fece un sogno<sup>2</sup>, in cui gli parve che una cagna rabbiosa<sup>3</sup> abbaiasse contro di lui<sup>4</sup>, producendo un latrato misto ad una voce di uomo<sup>5</sup> che

<sup>1</sup> Plu. *Cim.* 17.3-18.1.

<sup>2</sup> ὄναρ εἶδεν ὁ Κίμων. ἐδόκει κύνα θυμουμένην ὕλακτεῖν πρὸς αὐτόν, ἐκ δὲ τῆς ὕλακῆς μεμιγμένον ἀφείσαν ἀνθρώπου φθόγγον εἰπεῖν· στεῖχε· φίλος γὰρ ἔσῃ καὶ ἐμοὶ καὶ ἐμοῖς σκυλάκεσσιν (“... Cimone fece un sogno. Gli parve che una cagna abbaiasse contro di lui e che mista al suo abbaiare uscisse una voce umana e dicesse: ‘Vai, che sarai amico a me e ai miei cuccioli’”, tr.it. C. Carena in C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1990, 59); Plu. *Cim.* 18.2-3. Sines. *De insomniis* 20, a proposito della ricercatezza di stile come di ausilio all’esercizio dell’arte divinatoria e coronamento alle declamazioni dei retori, dice di trovar sconveniente che questi ultimi esercitino la loro abilità insistendo, tra gli altri, ancora su Cimone; cf. N. MONTENZ, 2010, 86. Non pare così remoto pensare che la prossimità della vicenda biografica di Cimone con l’arte della divinazione (Zaccarini ha ritenuto significativo che Plutarco abbia registrato per Cimone una certa familiarità, sebbene in un momento vicino alla sua morte, con contesti legati alla divinazione; cf. M. ZACCARINI, 2013, 46) lo abbia reso personaggio in qualche modo paradigmatico nel contesto della dissertazione di Sinesio su sogni e premonizioni oniriche. Per i sogni nelle *Vite parallele* di Plutarco cf. soprattutto F.E. BRENK, 1998, 104-117.

<sup>3</sup> Traglia ha tradotto ἐδόκει κύνα θυμουμένην ὕλακτεῖν πρὸς αὐτόν con “sognò una cagna rabbiosa che abbaiava contro di lui”; A. TRAGLIA, 1992, 719. Carena ha tradotto invece: “Gli parve che una cagna abbaiasse contro di lui”, obliterando così l’inferocirsi della quadrupede; cf. C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1990, 59.

<sup>4</sup> Artem. *Onirotica* 2.11 distingue in cani da caccia, da guardia e da divertimento. A proposito dei cani da guardia, ricorda che, se si inferociscono o abbaino nei confronti del padrone, preannunciano offese (ἀδικίαι) e gravi danni (βλάβαι μεγάλαι) alle mogli, ai servi e al patrimonio; se, invece, cani appartenenti ad altri latrano, segnalano azioni ostili (ἐπιθέσεις) ed offese (ἀδικίαι); cf. D. DEL CORNO, 1975, 103-104. In tale circostanza, oltre ad essere una cagna (tipologia specifica su cui Artemidoro non si sofferma, diversamente da altri animali, di cui discute apparizioni in genere maschile e femminile), sembra trattarsi di una cagna di cui Cimone non era proprietario e di cui non è nemmeno specificato il contesto di ubicazione/operatività.

<sup>5</sup> Traglia ha tradotto ἐκ δὲ τῆς ὕλακῆς μεμιγμένον ἀφείσαν ἀνθρώπου φθόγγον εἰπεῖν con “emettendo una voce umana mescolata a un latrato”; A. TRAGLIA, 1992, 719. Anche Carena ha tradotto il passo con: “mista al suo abbaiare uscisse una voce umana”; C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1990, 59. Tuttavia, in questa occasione, Plutarco pare voglia definire una voce umana specificamente maschile che si mescola al latrato di un animale di genere femminile (creando, così, un’immagine di impatto visivo ed acustico notevole),

diceva: “Procedi, così sarai amico a me e ai miei cuccioli”. Essendo la visione difficile da interpretare (δύσκριτος), probabilmente dopo dei primi tentativi di esegesi risultati fallimentari a causa dell’ambiguità del sogno<sup>6</sup>, intervenne Astifilo di Poseidonia<sup>7</sup>, uomo probabilmente versato nell’inter-

pretazione dei sogni<sup>8</sup> e prossimo a Cimone<sup>9</sup>, il quale spiegò che la visione presagiva la morte del condottiero ateniese. Infatti, un cane ostile all’uomo contro cui abbaia può diventargli amico soltanto dopo la morte di quest’ultimo, così come la sovrapposizione di latrato e voce umana

più che una semplice ed indefinita “voce umana” mescolata ad un latrato canino; perciò, sembrerebbe più opportuno tradurre ἀνθρώπου con “di uomo”.

- 6 Artem. *Onirocritica* 2.12 ricorda non solo che “gli animali che si tramutano da mansueti in feroci sono cattivo segno, e che di converso quelli feroci che diventano pacifici sono propizi e favorevoli”, ma anche che “grandi vantaggi preannunciano pure gli animali che si mettono a parlare e mandano voce come uomini, soprattutto se dicono cose di buon augurio e gradevoli. Tutto quello che dicono è verità, e bisogna prestarvi fede: e se il loro discorso è esplicito, occorre tenersi a questo; se invece è enigmatico, tentare di interpretarlo”; cf. D. DEL CORNO, 1975, 110. Non è dunque difficile immaginare perché il sogno fosse, ad un primo livello di analisi, di così difficile interpretazione: di certo la cagna sembra arrabbiarsi in un momento precedente a quello del latrato, quindi passerebbe ad essere da feroce a più mansueta e di presagio indicativamente positivo; inoltre, il fatto che la cagna si sia messa a parlare emettendo voce come uomini, pronunciando in aggiunta parole di apparente buon augurio, avrebbe contribuito a rendere il sogno univocamente positivo. Tuttavia, la ferocia del latrato della cagna, unita all’ambiguità di parole non esplicitamente benevole, avrebbe condotto ad una percezione più enigmatica della visione, rendendola, di conseguenza, bisognosa di ulteriori riscontri interpretativi.
- 7 Astifilo, indicato come esempio di “peripatetic life” degli indovini, è indicato con il n. 10 nell’*Appendix A. A prosopography of Greek Manteis* in P.A. ROTH, 1991, 178; 272.
- 8 Plutarco lo definisce μαντικός ἀνὴρ; l’aggettivo (LSJ s.v.: of persons, like a prophet, oracular) non sembrerebbe voler qualificare automaticamente un professionista (diversamente da quanto avviene per la forma sostantivata del termine), bensì un esperto “paragonabile” o “assimilabile” ad un profeta vero e proprio, in quanto privo di riconoscimento pubblico o poiché dedito forse ad esegesi oniriche più che oracolari, se non ad entrambe, comunque in maniera non professionale. Per le ricorrenze di μαντικός nell’opera di Plutarco cf. D.A. WYTTEBACH, 1843, 535. Nell’opera di Plutarco, invece, il termine tecnico di ὀνειροκριτικός compare solo una volta (*mor.* 335D); cf. D.A. WYTTEBACH, 1843, 598. L’ipotesi più plausibile è che Astifilo fosse una sorta di consulente (non specialista) di Cimone, o di qualcuno del suo circolo familiare/amicale poi indicato anche a Cimone, dedito all’esegesi di episodi sovranaturali senza essere una figura sacerdotale *stricto sensu*. Sull’argomento, cf. anche C. MILANI, 1993, 31-36.
- 9 Potrebbe ipotizzarsi un’amicizia di lungo corso tra i due, sebbene non sia affatto chiaro l’effettivo rapporto di Astifilo con Cimone. Per Astifilo come indovino personale dello stratego prima della spedizione cf. W.K. PRITCHETT, 1979, 62; A. BLAMIRE, 1989, 180.

indicherebbe che il nemico è l'esercito persiano, il quale si fonda sulla mescolanza di Greci e barbari. Successivamente, Cimone sacrificò a Dioniso, e dopo che l'indovino<sup>10</sup> fece a pezzi la vittima, molte formiche trasportarono a poco a poco il sangue ormai rappreso del sacrificio presso i piedi di Cimone, impastandolo intorno al suo alluce per lungo tempo,

senza che nessuno se ne accorgesse<sup>11</sup>. Non appena Cimone si accorse di quanto gli stava accadendo, giunse il sacrificante<sup>12</sup> a mostrargli il fegato della vittima privo di testa<sup>13</sup> (ὁ θύτης ἐπιδεικνύμενος αὐτῷ τὸν λοβὸν οὐκ ἔχοντα κεφαλὴν; *Cim.* 18.5), pessimo auspicio per la spedizione incipiente, a cui il condottiero non poteva ormai più sottrarsi<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Il riferimento ad un μάντις sembrerebbe indicare un personaggio diverso da Astifilo, in quanto collegato agli aspetti più religiosi del nuovo contesto sacrificale; inoltre, il passaggio ad una fase nuova della vicenda, in cui Cimone, dopo i presagi iniziali dell'oniromanzia, pare avviarsi ad una conoscenza di livello più 'elevato' del proprio destino mediante un atto sacrificale che porterebbe a più solide conferme, potrebbe confortare l'ipotesi dell'accantonamento dell'amico oniromante Astifilo in favore di un indovino professionista, padrone anche degli aspetti più tecnici del rito. Per i μάντις come interpreti dei messaggi divini con maggior carattere di ufficialità rispetto ai χρησμολόγοι e con un operato da estendersi a una gamma più variabile di segni, cf. A. GIULIANI, 1993, 77-78. Giangiulio, invece, ha parlato di Astifilo come legato da rapporti di intima consuetudine con Cimone, indovino personale dello stratego in vista della spedizione, coadiutore di un sacrificio divinatorio dionisiaco e verosimilmente specialista di tale tipologia sacrificale, nonché specialista di epatoscopia, identificando dunque Astifilo anche con il *mantis* di cui si parla nella seconda sezione dell'aneddoto plutarcheo; cf. M. GIANGIULIO, 2008, 731.

<sup>11</sup> Per episodi analoghi in cui, in contesto sacrale o oracolare, la divinità preconizza le sorti di grandi condottieri o di intere *poleis* mediante segnali naturali, interventi di animali o eventi miracolosi attivi sui monumenti del santuario delfico, cf. *De Pyth. oraculis* 397EF. In questo caso, l'operato delle formiche sembra ricollegare il sangue della vittima sacrificale ai piedi di Cimone, quasi a creare una sorta di *trait d'union* con quella che sarebbe stata la prossima 'vittima' di un altro imminente sacrificio stabilito dalla sorte.

<sup>12</sup> Anche se, in un primo momento, Plutarco aveva parlato di Cimone quale diretto realizzatore del sacrificio, successivamente subentra la figura di un sacrificante: probabilmente Cimone era stato l'organizzatore e patrono del sacrificio, mentre gli aspetti tecnici del rito erano stati demandati ad un sacerdote.

<sup>13</sup> Per l'importanza, nella pratica estispicina, del lobo del fegato che i Romani chiamavano *caput jecoris*, cf. R. FLACELIÈRE, 1972, 22-23. Cf. anche M. GIANGIULIO, 2008, 732 n. 5.

<sup>14</sup> Come spiegato da Bearzot, anche se il pensiero greco raccomanda unanimemente - almeno a chi riveste una qualche responsabilità - il rifiuto della mantica come strumento di conoscenza, in quanto sostanzialmente ascientifico, e il rifiuto quindi di ogni interferenza sostanziale con l'ambito politico-militare, ma insieme il rispetto del suo carattere tradizionale e della sensibilità religiosa delle masse, gli strateghi potevano provvedere a reinterpretare e riutilizzare i segnali in un senso più conveniente agli interessi operativi

Una ὄψις ambigua, e difficile ad un primo impatto da comprendere per Cimone ed i suoi familiari più prossimi, richiese l'intervento di un amico dotato di conoscenze di esegesi onirica, che propose una spiegazione. Tuttavia, l'interpretazione di indirizzo politico-militare forse non sembrò sufficientemente convincente (o suffragata), in quanto si provvide subito a ritrovare ulteriori riscontri<sup>15</sup>, che arrivarono con l'operato di un nuovo - e forse più affidabile<sup>16</sup> - professionista dell'arte estispicina, con l'intervento delle formiche sul sangue sacrificale, e la conferma definitiva del fegato della vittima privo di testa mostrato dal sacrificante.

Anche in *Alex.* 73.4, quando nella primavera del 323 a.C. Apollodoro, stratego di Babilonia, aveva fatto un sacrificio per conoscere il destino di Alessandro, il re macedone, appena lo venne a sapere, convocò subito il μάντις

che aveva tenuto la pratica divinatoria, di nome Pitagora, chiedendogli come erano le vittime: gli fu risposto che era stato trovato il fegato senza lobi. Al che, Alessandro riconobbe, disperato, che un ἥπαρ ἄλοβον era senz'altro un ἰσχυρὸν σημεῖον e non fece alcun male a Pitagora, che aveva sacrificato per conto del nemico, anzi si pentì di non aver seguito i consigli dei Caldei riferiti da Nearco e di aver trascurato il cattivo presagio dei corvi che, beccandosi presso le mura di Babilonia al suo passaggio, gli erano caduti ai piedi. Il passo poi contiene pure altre affinità con *Cim.* 18.2-5, in quanto non solo interviene un indovino di cui si ricorda il nome, vi è una pluralità di consulti (Cimone consulterà poi anche l'oracolo di Ammone) e vi sono vari stadi di consapevolezza nei confronti degli oscuri presagi che appaiono, ma intervengono anche animali nei pressi dei piedi di entrambi i condottieri ed i

del momento, senza cadere in preda alla superstizione, operando scelte responsabili sulla base della propria specifica competenza, ponendo comunque in primo piano le esigenze di carattere politico-militare, cf. C. BEARZOT, 1993, 118-121.

<sup>15</sup> Artem. *Onirocritica* 2.12 forse aiuta a comprendere la dinamica del presente aneddoto, poiché sostiene che, quando un animale parla con voce umana rilasciando affermazioni enigmatiche, occorre provare ad interpretarle per attenersi al meglio alle sue indicazioni. Infatti Cimone, per comprendere a pieno il senso del suo sogno, si rivolge non solo ad un oniromanente, ma anche ad un indovino e ad un sacrificante, trovando ulteriori conferme persino nell'operato delle formiche.

<sup>16</sup> Per il passaggio di livello da un esegeta privato ad un indovino professionista, già Bearzot ha notato come Pl. *Phd.* 244a, pur mostrando interesse per le possibilità conoscitive offerte dalla divinazione e per la validità della divinazione come strumento di comunicazione tra umano e divino, sembra delimitare tale prassi tradizionalmente consolidata all'ambito preciso della mantica ufficiale, riconosciuta dallo Stato, mentre l'attività di indovini e *chresmologoi* privati è ritenuta priva di ogni legittimazione; cf. C. BEARZOT, 1993, 98-101.

generalmente oggetto di premonizioni trovano di lì a poco la morte.

In *Ages.* 9.5, poi, quando la cavalleria spartana fu sconfitta in Frigia da Tisafarne che aveva rotto i patti e violato la tregua, dato che gli auspici presi erano funesti e le vittime risultarono con il fegato privo di lobi (τῶν ἱερῶν ἀλόβων φανέντων)<sup>17</sup>, Agesilao, senza aver ricevuto in precedenza altri presagi, ripartì immediatamente e cautamente ad Efeso per salvare la pelle e preparare una nuova spedizione contro i Persiani. Assenti gli indovini - forse per *brevitas* narrativa - e mancando ogni ambiguità, Agesilao si attiene al responso<sup>18</sup>, abbandonando temporaneamente ogni velleità di scontro coi Persiani.

In *Marcel.* 29.8, invece, dopo che Annibale aveva conquistato un colle ben protetto per natura per tendere un agguato ai Romani, Marcello, avendo fatto prima un sopralluogo con pochi cavalieri, chiamò un μάντις per sacrificare, ma gli si presentò un responso composto di fasi successive e contraddittorie. Infatti, inizialmente l'indovino gli mostrò il fe-

gato della prima vittima a cui mancava un lobo (τοῦ πρώτου πεσόντος ἱερείου δείκνυσιν αὐτῷ τὸ ἥπαρ οὐκ ἔχον κεφαλὴν ὁ μάντις), poi il fegato della seconda vittima possedeva un lobo dalla grandezza eccezionale<sup>19</sup>, mentre tutto il resto pareva straordinariamente favorevole. A quel punto, gli indovini si dichiararono perplessi e turbati, poiché risultava loro sospetta la stranezza del mutamento quando segni oltremodo propizi succedevano ad altri molto negativi ed ostili<sup>20</sup>. Allora Marcello, portatosi sul colle, insieme al collega console Crispino con il figlio tribuno e duecentoventi cavalieri, tra cui vi erano alcuni etruschi e quaranta fedelissimi fregellani, trovò la morte in un agguato, trafitto ai fianchi da una lunga lancia, mentre Crispino fuggì colto da due frecce, e morì per le ferite alcuni giorni dopo. Anche questo passo presenta analogie con *Cim.* 18.2-5 in quanto vi si ritrovano non solo una pluralità di indovini e diversi stadi di consapevolezza dei presagi ricevuti, ma si presentano anche delle ambiguità interpretative da approfondire, nei cui riguardi i condottieri mostrano rispetto,

<sup>17</sup> Per il medesimo episodio, cf. X. *Hell.* 3.4.15: θυομένῳ τῷ Ἀγησιλάῳ τῇ ὕστεραίᾳ ἐπὶ προόδῳ ἄλοβα γίνεσθαι τὰ ἱερά.

<sup>18</sup> Per gli Spartani come scrupolosi osservatori dei segni vuoi per vera religiosità, vuoi per superstizione e per la rigida osservanza dei segni per motivi di superstizione come incapacità di assumere responsabilità decisionali per chi ricopre compiti direttivi, cf. C. BEARZOT, 1993, 101-102.

<sup>19</sup> Secondo Val. Max. 1.6.9 alla prima vittima il fegato era risultato privo di un lobo, mentre alla seconda il fegato aveva presentato un lobo in più.

<sup>20</sup> Per la successione di presagi negativi e favorevoli, cf. anche Liv. 27.26.14.

senza tuttavia sottrarsi alla necessità bellica e politica e al proprio temperamento, che li condurrà alla morte.

In *Pyrrh.* 30.5, mentre si avviava ad espugnare Argo, a Pirro fu riferito dal μάντις che la mancanza dei lobi al fegato delle vittime prefigurava la perdita di uno dei congiunti (τῷ δὲ Πύρρῳ προείρητο μὲν ἐκ τῶν ἱερῶν ἀλόβων γενομένων ὑπὸ τοῦ μάντεως ἀποβολή τινος τῶν ἀναγκαίων); senza aver tempo di riflettere per la confusione dovuta al disordine e alla concitazione del momento, il re epirota ordinò lo stesso al figlio Tolemeo di unirsi alla cavalleria scelta per andare a portare soccorso alla retroguardia, oggetto di imboscate da parte degli Spartani. Nello scontro successivo, dopo che Tolemeo perse la vita, Pirro dapprima fece accerchiare a sorpresa gli Spartani in campo aperto, e poi li attaccò con audacia e violenza inaudita per vendicare la morte dell'erede, combattendo davanti al proprio esercito a cavallo ed in piedi e facendo strage dei migliori soldati lacedemoni. Anche in quest'occasione il condottiero che riceve un responso temibile dell'arte estispicina decide di procedere senza

mostrare particolari remore per i lobi mancanti dai fegati di più vittime dei sacrifici, ma mostrando tutta la propria furia dopo che il presagio si è realizzato.

L'aneddoto narrato in *Cim.* 18.2-5, pur presentando alcune analogie o affinità con altri episodi simili, offre tuttavia degli elementi che contribuiscono a renderlo unico nel panorama delle pratiche divinatorie estispicine descritte nelle *Vite*: prima di un evento importante il protagonista ha una visione onirica, comprensiva di cagna furiosa che mescola latrati a voce di uomo e pronuncia un'esortazione tanto enigmatica quanto apparentemente positiva, poi trova difficoltà a comprenderne il significato ed interpella un amico oniromante, che fornisce una spiegazione chiara del sogno e senza parlare genericamente di "cattivo segnale", ed infine un indovino adopera il fegato di un'unica vittima per confermare il precedente presagio negativo<sup>21</sup>.

A destare particolare attenzione è la figura di Astifilo, interpellato il quale, Cimone riesce ad avere una spiegazione del sogno, forse tuttavia non ritenuta pienamente ed immediatamente

<sup>21</sup> La presenza di svariati elementi distintivi narrati nel dettaglio, rispetto alle rapide (spesso espresse con un genitivo assoluto) e generiche formule che negli aneddoti simili descrivevano lo svolgimento della pratica divinatoria, potrebbe forse indicare che si tratti di un episodio effettivamente accaduto. In proposito, invece, soffermandosi marginalmente sulla questione, Lombardo aveva parlato di "narrazione attinta come altre simili a una delle solite raccolte di sogni tanto usate"; cf. G. LOMBARDO, 1934, 120. Potrebbe essere da considerare l'idea che un intervento di Atene in Lucania verso la metà del V secolo a.C. avesse potuto creare una tradizione di amicizia e reciproco soccorso tra le due *poleis* secondo cui un indovino/oniromante poseidoniate cercava di aiutare Cimone. Per gli interessi di Cimone in Campania, cf. anche M. GIANGIULIO, 1997, 323-336 e A. MELE, 2007.

plausibile - poiché si rende necessario praticare l'arte divinatoria a conferma - ma che, in definitiva, si rivela esatta. Elemento chiaro è l'appartenenza di Astifilo al circolo di conoscenze cimoniano, in quanto definito da Plutarco συνήθης τῷ Κίμωνι<sup>22</sup>: tuttavia, dato che nell'*entourage* di Cimone non sembra esserci luogo per amici più o meno 'intimi' che fossero esperti di oniromanzia<sup>23</sup>, probabilmente si tratta di una qualche conoscenza di livello inferiore o 'non ufficiale' che lo statista ateniese coltivava nelle sue uscite pubbliche, o forse piuttosto di un personaggio "well-acquainted", ovvero ben noto a Cimone da tempo per la

sua presenza in città, per la sua attività di oniromante/esperto in faccende sovranaturali, o per gli incontri avuti in pubblico nei luoghi in cui lo stesso si poteva ritrovare. Nell'Atene del V secolo a.C.<sup>24</sup> l'attività di oniromante, che nel mondo omerico era ricondotta alla sfera sacrale<sup>25</sup>, era una τέχνη<sup>26</sup> di aspetto laico, non integrata con la dimensione religiosa ufficiale, praticata da specialisti retribuiti per il lavoro svolto - e non da rappresentanti religiosi - spesso associata, per il suo carattere, alla superstizione popolare<sup>27</sup> e, in base ad alcune testimonianze, probabilmente anche scarsamente remunerata<sup>28</sup>. Come già chiarito da Guidorizzi<sup>29</sup>, al tempo

<sup>22</sup> LSJ, s.v. segnala che συνήθης, per ritrovarsi nella meno frequente funzione di sostantivo dal significato di "friend, intimate", dovrebbe essere seguito dal genitivo, mentre nella formula seguita da συν τινί, a cui sembra più probabilmente riconducibile l'espressione adoperata da Plutarco in quest'occasione, dovrebbe significare "well-acquainted or intimate with one". Tuttavia occorrerebbe un riscontro nelle fonti adoperate da Plutarco in questo passaggio per poter arrivare a comprendere l'effettiva portata del termine tradotto da Plutarco con συνήθης.

<sup>23</sup> Cf. M. ZACCARINI, 2013, 192-211.

<sup>24</sup> Giangiulio, considerando Plu. *Cim.* 18.2-5, ha parlato di Atene vista da Occidente come polo di attrazione per la mobilità internazionale della metà del V secolo a.C. (come quella dei filosofi di Elea; per un quadro delle relazioni tra Atene ed Elea, con particolare riferimento al viaggio di Parmenide e Zenone, cf. M. GIANGIULIO, 2021, 180) e di come Atene in questa fase avesse acquisito su scala mediterranea non solo risorse materiali, ma anche competenze e pratiche del sacro che presuppongono relazioni e mutue conoscenze preesistenti; cf. M. GIANGIULIO, 2008, 732; M. GIANGIULIO, 2021, 83. Per la presenza di Astifilo ad Atene in contemporanea con quella di Parmenide e Zenone, e per le strette relazioni tra le città confinanti di Elea e Poseidonia, cf. L. VECCHIO, 2005, 241-262 e L. VECCHIO, 2017.

<sup>25</sup> Cf. Hom. *Il.* 1.62-64; 5.148-149; *Od.* 19.562-567.

<sup>26</sup> Cf. Hp. *Acut.* 4.87 e G. GUIDORIZZI, 1973, 81-105.

<sup>27</sup> D. SALVO, 2007, 307-314.

<sup>28</sup> Cf. Ar. *V.* 52-53; Plu. *Arist.* 27.4; *Comparat. Arist. et Cat.* 3.6.

<sup>29</sup> G. GUIDORIZZI, 1988, XX.

vi erano professionisti, che operavano nei pressi di grandi templi e santuari e che beneficiavano anche della protezione del personale del tempio, i quali esercitavano la professione in prossimità di luoghi sacri al fine di provare a conferire più credibilità ed ufficialità ad un lavoro che non doveva risultare molto redditizio e che non incontrava sempre il favore degli strati colti della cittadinanza<sup>30</sup>. Potrebbe sembrare, perciò, plausibile che Cimone avesse incontrato e ritrovato più volte, presso uno dei santuari della città, magari anche nel corso di cerimonie religiose pubbliche con grande afflusso popolare, Astifilo, il quale, da probabile appartenente ad una categoria di tecnici<sup>31</sup> dall'attività non molto redditizia, non di alto lignaggio e di origine straniera, poteva verosimilmente gravitare intorno a Cimone con un livello di prossimità di certo non ad alti livelli, ma forse come conoscenza di medio corso, peraltro non in possesso di particolare intimità con il leader politico<sup>32</sup>. Inoltre, se quanto accade a Cimone è che:

ἔδόκει κῶνα θυμουμένην ὕλα-  
κτεῖν πρὸς αὐτόν, ἐκ δὲ τῆς ὕλακῆς  
μεμιγμένον ἀφεῖσαν ἀνθρώπου  
φθόγγον εἶπεῖν·

στεῖχε· φίλος γὰρ ἔση καὶ ἔμοι  
καὶ ἔμοις σκυλάκεσσιν

L'esegesi di Astifilo, così riferita da Plutarco, è la seguente:

φράζει θάνατον αὐτῷ προ-  
σημαίνειν τὴν ὄψιν, οὕτω διαιρῶν·  
κύων ἀνθρώπων, πρὸς ὃν ὕλακτεῖ,  
πολέμιος· πολέμιός δ' οὐκ ἂν τις  
μᾶλλον ἢ τελευτήσας φίλος γέ-  
νοιτο· τὸ δὲ μῖγμα τῆς φωνῆς Μῆ-  
δον ἀποδηλοῖ τὸν ἐχθρόν<sup>33</sup>. ὁ γὰρ  
Μήδων στρατὸς Ἑλλήσιν ὁμοῦ  
καὶ βαρβάροις μέμικται.

L'analisi di Astifilo, strutturata in maniera solenne con la successione di brevi proposizioni imperniata sulla contrapposizione tra πολέμιος/ἐχθρός e φίλος, insistendo sul concetto della morte (θάνατος, τελευτήσας) e sull'idea della mescolanza (μῖγμα, μέμικται), punta sulla sovrapposizione di voce umana e latrato canino a sottolineare il primo elemento di diversità tra

<sup>30</sup> Per la svalutazione del carattere premonitore dei sogni e della validità dell'oniromanzia, cf. A. A. 274-278; Ch. 37; E. IT 1259-1282.

<sup>31</sup> Giangiulio, identificando Astifilo anche nel *mantis* che pratica il sacrificio dionisiaco, ha parlato del poseidoniate come esperto di *hieroscopia* e in possesso di domestichezza sia con culti dionisiaci italoti, da quello acheo a quello cumano, sia con epatoscopia etrusca; M. GIANGIULIO, 2008, 732.

<sup>32</sup> Questo potrebbe dimostrarlo anche il fatto che, sentita la precisa spiegazione del sogno, Cimone non solo opta per una conferma di secondo livello, quasi disprezzando il lavoro di Astifilo, ma decide anche di non sottrarsi alla spedizione precedentemente pianificata, senza che quest'ultimo provi a dissuaderlo o ad intervenire, cosa che ad un amico intimo sarebbe stata forse concessa.

ellenofoni (Ἕλλησιν) e barbari persiani (Μῆδον, Μήδων, βαρβάρους), ovvero la lingua, adoperando anche un lessico da veggente in fase di delucidazione (προσημαίνειν, διαιρῶν, ἀποδηλοῖ). Eppure, non vi è alcun cenno indirizzato a spiegare le ragioni e le modalità dell'invito al movimento da parte della cagna (στεῖχε), né alcun riferimento al significato dei cuccioli (ἐμοῖς σκυλάκεσσιν). Inoltre, ma non da ultimo: se la cagna è già metafora dell'interezza del multietnico esercito persiano, dovrebbe dire "vieni", per invitare Cimone ad affrontarlo; dicendo, invece, "vai", sembra quasi indirizzare verso un nemico terzo diverso dall'esercito persiano stesso.

L'espressione μετὰ δὲ ταύτην τὴν ὄψιν lascia intravedere senza troppa difficoltà il passaggio ad una seconda fase dell'aneddoto e della 'risposta' di Cimone al messaggio della visione onirica: si può individuare una sorta di cesura tra un'esegesi dettagliata di un interprete di sogni come Astifilo, forse considerata non esauriente o del tutto affidabile/attendibile in quanto pratica divinatoria di livello più basso e di tenore non ufficiale (ritenuta anche influenzata dalla superstizione po-

polare), e l'intervento risolutore di un indovino a tutti gli effetti, interprete, per così dire, 'ufficiale' del volere degli dei attraverso il codice comunicativo insito negli *exta* delle vittime durante il rito sacrificale rivolto a Dioniso. Nella fase del sacrificio, ogni riferimento ad Astifilo scompare<sup>34</sup>, lasciando subentrare un *mantis* esperto della pratica estispicina ed un sacrificante addetto all'ostensione del fegato delle vittime che sembrano avere nulla a che vedere con il consulto informale oniromantico ricevuto inizialmente da Cimone. Infatti, nella prima fase della vicenda, dove occorreva fornire dettagli sui protagonisti, Plutarco aveva definito Astifilo μαντικός ἀνὴρ in quanto oniromante non collegato all'esegesi del volere divino tramite gli *exta*; nella seconda fase dell'aneddoto, invece, come già avvenuto in quasi tutti gli altri aneddoti delle *Vite parallele* dove si era praticata l'arte estispicina prima di azioni belliche, i nomi dei *manteis* e dei sacrificanti, altra categoria di specialisti rispetto a quella degli interpreti dei sogni, spariscono dalla cronaca dell'episodio senza lasciare alcuna traccia, come se Plutarco avesse

<sup>33</sup> “Disse che il sogno preannunciava a lui la morte. Egli ragionava così: un cane è nemico di un uomo, contro il quale abbaia; al nemico nessuno potrebbe essere più caro che morendo; la mescolanza della voce indica che medo è il nemico, giacché l'esercito dei Medi è un miscuglio di Greci e di Barbari”; tr.it. A. TRAGLIA, 1992, 719.

<sup>34</sup> Questo potrebbe togliere dal campo l'ipotesi che Astifilo fosse sia oniromante che indovino; inoltre, il doppio consulto a fine confermativo, di per sé, già sembra implicare la necessità di rivolgersi ad interpreti diversi del volere divino, piuttosto che ad una medesima persona che svolga entrambi i compiti.

desiderato far sfumare nell'indefinito queste figure di mediazione con il divino per lasciare in primo piano il volere degli dei attraverso le interiora delle vittime.

Se il nome Ἀστούφιλος<sup>35</sup> potrebbe far pensare in qualche modo ad un *nomen loquens*, vista la sua funzione nell'economia del racconto riguardante le ultime fasi della vita di Cimone<sup>36</sup>, tuttavia è attestata, nell'Atene di IV secolo, un'orazione di Iseo - che tratta della veridicità del testamento di un esperto comandante militare prima di una spedizione a Mitilene dove trovò la morte - intitolata Περὶ τοῦ Ἀστυφίλου κλήρου (*Per l'eredità di Astifilo*), il che lascerebbe pensare ad un appellativo comunque documentato dall'utilizzo

nell'Atene del tempo. Tuttavia, Astifilo era nativo di Poseidonia<sup>37</sup>, *polis* magnogreca situata nella piana del Sele al confine con il territorio degli Etruschi<sup>38</sup>, e la sua presenza ad Atene in qualità di oniromante ben noto a Cimone pone al vaglio una serie di questioni. Essendo stato richiamato Cimone dall'ostracismo nel 451 a.C., quindi ormai alla soglia dei suoi sessant'anni, potremmo presumere che Astifilo, per essergli συνήθης (ben noto), gli fosse legato da una conoscenza di almeno un paio di lustri, essendogli coetaneo, o poco meno, ipotizzando dunque la presenza dell'oniromante ad Atene almeno dal 460 a.C. circa, poco meno che cinquantenne. Per indagare i motivi che avrebbero potuto

<sup>35</sup> Nome che, nei volgarizzamenti e commenti cinquecenteschi alle *Vite parallele*, fu spesso trasformato in *Aristifilo*, "uomo peritissimo dell'arte di indovinare"; cf. O. TOSCANELLA, 1568, 221.

<sup>36</sup> Il racconto di un oniromante che rivela il destino di un importante stratego ateniese non molto prima della sua morte potrebbe far sorgere qualche dubbio in tal senso, lasciando aperta l'ipotesi che possa trattarsi di un personaggio fittizio, collocato a protagonista di una storia inventata di sana pianta, o di un aneddoto che, col passare dei secoli che separano Cimone, e le fonti che parlano della sua vita, da Plutarco, abbia mescolato elementi veri e verosimili ormai difficili da identificare.

<sup>37</sup> Nota successivamente come Paistom (durante il periodo di occupazione da parte dei Lucani) e poi come Paestum (in epoca romana), fu colonia achea fondata come ultimo avamposto (verso la dorsale dell'Appennino, evitando il giro di circumnavigazione della costa calabra e dello stretto di Messina) di Sibari per commerci e scambi con il medio e basso Tirreno, che avevano conferito alla *polis* sibarita il ruolo di intermediario privilegiato per i traffici tra Asia Minore ed Etruria. Per le fonti cf. soprattutto Str. 5.4.13; 6.1.1; Plin. *NH* 3.71. Per citare solo alcuni studi sulla città, cf. E. GRECO, 1979, 219-234; A.A.V.V., 1988; G. PUGLIESE CARRATELLI, 1990, 229-244; M. TORELLI, 1999.

<sup>38</sup> L'esistenza di altre *poleis* greche eventualmente intitolate a Poseidone a cui attribuire la cittadinanza di Astifilo e dell'uomo poseidoniate menzionato in Hdt. 167.3 è un'ipotesi tutta da verificare.

spingere un oniromante a spostarsi dalla propria città di origine<sup>39</sup>, la prima ipotesi potrebbe essere che Astifilo, forse tra i personaggi più noti della città di Poseidonia del suo tempo, forse per le sue facoltà divinatorie ma non solo, avesse lasciato la patria, in un contesto di lavoro/ricerca<sup>40</sup> o di interscambio civile e culturale<sup>41</sup> di una fase in cui Atene aveva esteso la sua influenza intervenendo sulle città magnogreche<sup>42</sup>, facendosi poi co-

noscere anche in piazze, mercati e santuari di Atene in qualità di indovino/oniromante itinerante<sup>43</sup>. E non è remoto pensare che, la prossimità geografica di Poseidonia con gli Etruschi, intrattenendo nella piana del Sele traffici nella forma di scambi commerciali e di contatti culturali e religiosi tra *poleis* magnogreche, popoli enotri ed Etruria, abbia trasmesso ai Poseidoniani anche particolari conoscenze nel campo della divinazione,

<sup>39</sup> Per provare ad identificare in qualche modo l'*humus* culturale di Poseidonia in questa fase storica non occorre dimenticare il fronte politico comune di Poseidonia ed Elea in età arcaica.

<sup>40</sup> Artemidoro di Daldis ha narrato nel proemio degli *Onirocritica* di aver compiuto molti viaggi e trasferte in Asia, Grecia (spesso assistendo ai giochi olimpici), nelle isole più popolate, e in Italia per prendere parte a festività e celebrazioni pubbliche, visitare luoghi di culto e mercati famosi che richiamavano gli indovini girovaghi ai quali egli attingeva un materiale prezioso di tradizioni e tecniche circa l'onirocritica. Artemidoro ha affermato inoltre di aver trascorso molti anni con indovini che si trovavano nelle piazze e nei mercati prestandosi ad ascoltare antichi sogni ed i loro esiti, e raccogliendo quanti più sogni poteva; cf. R. PACK, 1963, 2; 301. Tuttavia, all'epoca di Artemidoro di Daldis ricorrevano di certo possibilità di spostamenti molto maggiori che verso la metà del V sec. a.C. e, se per Artemidoro è stata formulata l'ipotesi che una condizione familiare agiata fosse l'origine della facilità di spostamento, per Astifilo la prossimità con ambienti ateniesi e la sua eminenza nel contesto culturale e religioso poseidoniate, oltre che esigenze politico-lavorative potrebbero essere stati motivi importanti per una migrazione ad Atene.

<sup>41</sup> Burkert ha parlato di come la diffusione dell'epatoscopia in Grecia ed Italia fosse uno tra i più chiari esempi di contatto culturale tra mondo occidentale ed orientale nel periodo orientalizzante, ascrivendola a piccoli movimenti migratori di personaggi carismatici; cf. W. BURKERT, 1984. Giangiulio ha parlato di Astifilo ad Atene come esempio dell'esistenza di reti mediterranee di dislocazione personale, identificando, in un contesto di mobilità, gli specialisti del sacro tra le tipologie più mobili, ad indice di un fenomeno di natura strutturale; cf. M. GIANGIULIO, 2008, 729-760 e, in particolare, 731-732.

<sup>42</sup> Per Atene divenuta protagonista della scena del Tirreno e dell'Italia achea dopo la seconda guerra persiana e la fine del sistema di relazioni e scambi nell'ambito del quale si era affermata la cultura orientalizzante, cf. A. MELE, 2014, 321-323.

<sup>43</sup> Sembra meno plausibile l'ipotesi che Cimone avesse condotto/fatto condurre via con sé Astifilo da Poseidonia per trapiantarla (temporaneamente e poi definitivamente) ad Atene in nome di un imprecisato sodalizio politico/religioso.

di cui gli Etruschi erano grandi cultori. Considerando il territorio, i luoghi di culto ed alcune testimonianze archeologiche provenienti da Poseidonia, si nota come nell'iconografia delle metope dell'*Heraion* di Foce Sele abbia un ruolo di grande rilievo Apollo, evocato direttamente mediante il mito di Tityos e di Niobe, ed indirettamente tramite i miti delle Pretidi e della contesa per il tripode delfico, come riaffermazione dell'unicità e centralità dell'oracolo delfico, così come ad Apollo si ricollega, per le sue qualità iatromantiche, il centauro Chirone, venerato a Poseidonia presso l'*Apollonion* e con forme di culto come gli ἄργοι λίθοι<sup>44</sup>. Come ipotizzato da Torelli<sup>45</sup>, una presenza dominante di

Apollo nel contesto cultuale di Poseidonia<sup>46</sup> sarebbe stata documentata anche dal gigantesco tempio c.d. di Nettuno<sup>47</sup>, da ritenere con tutta verosimiglianza l'*Apollonion* urbano, dove il dio sarebbe stato venerato per le sue qualità iatromantiche in stretta relazione con il culto di Chirone<sup>48</sup>. Nei pressi dei templi di Poseidonia probabilmente vi erano indovini ed oniromanti<sup>49</sup> che offrivano interpretazioni di oracoli, presagi e sogni forse rinomate anche al di fuori dei confini della *polis* per via dei traffici che ivi coinvolgevano popolazioni di provenienza greca, magnogreca, etrusca ed osca, promuovendo la fama di una sorta di tradizione/cultura di esegesi oracolare poseidoniate plausibilmente legata al culto

<sup>44</sup> C. MASSERIA-M. TORELLI, 1999, 205-262, e, in particolare, 244-245.

<sup>45</sup> Cipriani ha parlato di "presenza di Apollo nel *pantheon* poseidoniate ... plausibile se non certa"; cf. M. CIPRIANI, 2012, 27-169.

<sup>46</sup> Per una panoramica dei culti poseidoniate cf. M.G. HANSEN-T.H. NIELSEN, 2004, 288-289.

<sup>47</sup> Per l'identificazione del c.d. Tempio di Nettuno come *Apollonion* e per una valutazione dell'ipotesi di Torelli, fondata principalmente su analogie con la topografia sacra metapontina, su una serie di cippi, su alcune terrecotte votive ed una statuetta del Louvre ritenuta di provenienza poseidoniate, cf. M. CIPRIANI, 2012, 68-69.

<sup>48</sup> C. MASSERIA-M. TORELLI, 1999, 205-262, e, in particolare, 246-247. Magari, come avveniva forse anche a Cuma (N. VALENZA MELE, 1991-1992, 5-71), la presenza del culto di Hera e di Apollo, testimoniato dai templi presenti dentro e fuori le mura di Poseidonia, avrebbe forse potuto aver a che fare anche con un contesto che riguardava suggestioni similari ad un qualche *iter* di consultazione oracolare; cf. C. RESCIGNO, 2019, 15-25 con bibliografia. Inoltre, Valenza Mele ricorda una *squat lekythos* del pittore pestano di IV secolo a.C. Assteas, dove Manto (figlia di Tiresia e madre del primo profeta di Apollo Claros, Mopso) appare come Pizia accanto ad Apollo, nell'episodio della purificazione di Oreste a Delfi, per mostrare come Apollo assorbisse anche personaggi femminili originariamente non profetici, legati a santuari di Apollo diversi da quello di Delfi, nel proprio culto; cf. N. VALENZA MELE, 1991-1992, 39; A.D. TRENDALL, 1987, 109-110, tav. 62a.

<sup>49</sup> E, probabilmente, anche dotti e/o intellettuali locali o, in qualche modo, itineranti.

apollineo<sup>50</sup> ed a Delfi. E probabilmente per questo Plutarco, in *Cim.* 18.2-5, menziona la provenienza poseidoniate del μαντικός ἀνὴρ, che giunge a divenire consulente oniromante di un importantissimo stratego ateniese, sopravanzando di certo altri non meno celebri indovini che vi erano ad Atene più che per la presunta amicizia intima con Cimone, forse per l'appartenenza ad una tradizione di esegesi divinatoria poseidoniate al tempo presumibilmente celebre.

Porta a riflettere in tal senso anche la testimonianza di Erodoto 1.165-167<sup>51</sup>: quando i Focei insediati ad Alalia ebbero sconfitto in una sanguinosa battaglia navale nel mar di Sardegna la coalizione di Tirreni e Cartaginesi e si ritrovarono privi di forza d'urto offensiva, imbarcarono figli, mogli e beni e navigarono in direzione di Reggio (Hdt. 1.165-166). Muovendo da lì, s'impadronirono di una città nella terra degli Enotri, che ora si chiama Hyele<sup>52</sup> e

ἔκτισαν δὲ ταύτην πρὸς ἀνδρὸς Ποσειδωνίτῃ μαθόντες ὡς τὸν Κύρνον σφι ἡ Πυθίη ἔχρησε κτίσαι ἥρων ἐόντα, ἀλλ' οὐ τὴν νῆσον.

La fondarono per aver saputo da un uomo di Poseidonia come quel Cirno, che la Pizia aveva vaticinato loro di fondare, fosse il santuario dell'eroe, non l'isola<sup>53</sup>.

Dunque, per provare ad attenersi ad un responso della Pizia che aveva loro prescritto di colonizzare Cirno, i Focei non solo si erano recati in Corsica a fondare Alalia, dovendo affrontare problemi di vicinato con le popolazioni locali prima, con Etruschi e Cartaginesi dopo, ma avevano anche subito gravi danni in una battaglia navale dopo cui molti compatrioti superstiti furono disonorevolmente lapidati dagli Agillei. Fuggiti via con le famiglie ed i beni a Reggio (Hdt. 1.166), città amica, vi ritrovarono un uomo di Poseidonia<sup>54</sup>,

<sup>50</sup> Attestazione del culto di Apollo a Poseidonia, associato a quello di Zeus (tra l'altro, nel trattato di amicizia tra Sibariti e Serdaioi - ritrovato ad Olimpia su una tavola bronzea databile tra la metà e la fine del VI sec. a.C. - (SEG 22, 1967, 336) sono menzionati come garanti proprio Zeus ed Apollo, insieme alla città di Poseidonia; cf., tra gli altri, M. LOMBARDI, 2008, 49-60) è un'iscrizione poseidoniate su orlo di lebe, proveniente dall'area del c.d. giardino romano, contenente una dedica votiva alle due divinità, studiata (a breve ne è prevista la pubblicazione) dal prof. L. Vecchio e da lui mostrata durante il seminario del 15/2/2023, intitolato "Epigrafi arcaiche da Poseidonia tra vecchie e nuove acquisizioni", e incluso nella serie di incontri "Officina di IG XIV" del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Roma Tre.

<sup>51</sup> A fondo sulla questione, cf. L. VECCHIO, 2017, 15-30 con bibliografia.

<sup>52</sup> Trattasi della *polis* di Elea/Velia, situata nel territorio a Sud di Poseidonia.

<sup>53</sup> Trad.it. di V. Antelmi, in D. ASHERI, 1988, 187. Cf. anche E. GRECO, 1975, 209-211.

<sup>54</sup> Pugliese Carratelli ha parlato di "uomo poseidoniate" come di "espressione che sembra

forse anche di alto rango, seppur il suo nome resti sconosciuto, che spiegò loro il senso più autentico del vaticinio della Pizia: l'ordine dell'oracolo era stato quello di istituire un culto/edificare un *heroon*<sup>55</sup> all'eroe Cirno (figlio di Eracle, eponimo della Corsica) - senza dunque specificarne il luogo preciso -, e non di colonizzare l'isola di Cirno, ovvero la Corsica, fondando Alalia<sup>56</sup> (Hdt. 1.165).

Il poseidoniate svolge dunque un ruolo decisivo, mediante un'esegesi oracolare che con grossa probabilità era indirizzata anche da necessità politico-strategiche della stessa *polis* di Poseidonia: infatti, la consultazione di quello che Asheri chiama "il dotto di Poseidonia"<sup>57</sup> e Pugliese Carratelli "esegeta di Poseidonia"<sup>58</sup>, descritta con la formula *πρὸς ἀνδρὸς Ποσειδωνιῆτεω μαθόντες*, sembra indicare un'informazione sopraggiunta da parte di qualcuno, forse un emissario che non

era direttamente lì in mezzo ai Focesi al loro arrivo, o che non fosse stato deliberatamente interpellato, ma che aveva voluto informarli facendo forse filtrare la notizia per interposta persona, o senza qualificarsi. Dato di fatto è che, poco prima della fondazione di Elea, collocabile nel terzo quarto del VI sec. a.C., dunque svariate decine di anni prima dell'esperienza di Astifilo ad Atene, si ritrova nel racconto di Erodoto un altro, stavolta sconosciuto, poseidoniate<sup>59</sup>, che è non solo in possesso di conoscenze in materia di esegesi oracolare evidentemente sopra la media (e che, nell'economia della narrazione, risultano decisive e, soprattutto, di riscontro positivo in quanto non errate), ma che risulta operativo a Reggio, lontano centinaia di chilometri dal contesto della propria *polis* di appartenenza.

In mancanza di ulteriori riscontri e di notizie più approfondite da parte delle

ricalcare una nota formula orientale, «l'uomo di...», indicante un personaggio di rilievo di un certo paese»; cf. G. PUGLIESE CARRATELLI, 1990, 240-241.

<sup>55</sup> Cf. L. VECCHIO, 2013, 221-262, e, in particolare, 260-261.

<sup>56</sup> Cf. D. ASHERI, 1988, 360-361. Dopo tale spiegazione, i focesi s'impossessarono (o meglio, comprarono un pezzo di terra dagli Enotri, su cui fondarono la città; cf. D. ASHERI, A. LLOYD & A. CORCELLA, 2007, 187) di Elea, in Enotria.

<sup>57</sup> Cf. D. ASHERI, 1988, 361. In D. ASHERI, A. LLOYD & A. CORCELLA, 2007, 188, il poseidoniate è definito "learned interpreter from Poseidonia".

<sup>58</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, 1990, 241.

<sup>59</sup> Per l'uomo di Poseidonia come un *mantis*, o cresmologo, la cui provenienza poseidoniate sarebbe stata menzionata per rimarcare il ruolo politico svolto da Poseidonia in quella vicenda, cf. L. VECCHIO, 2017, 17-30 e, in particolare, 18, che ha parlato anche dell'uomo di Poseidonia come personaggio "importante ed autorevole", tanto da contribuire in maniera così decisiva alla fondazione di un insediamento a poca distanza dalla sua città di provenienza.

fonti, il testo di Erodoto sembra proprio poter confermare in qualche modo la presenza, per lo meno in contesto italiota, di personaggi provenienti da Poseidonia, forse esponenti di una tradizione di esegesi oracolare nota e così prestigiosa da valicare i confini della *polis* di cui erano originari, attivi nel fornire corrette interpretazioni di sogni ed oracoli al servizio di altri coloni provenienti dall'Ellade. La competenza, riconosciuta nelle realtà italiote, di tali indovini (o esperti) itineranti poseidonati forse anche nell'attribuire risvolti politici non peregrini ai segnali mandati dagli dei, attestata, a quanto paiono indicare le fonti, nell'arco di quasi un secolo, fu forse anche all'origine dello spostamento di Astifilo ad Atene e del suo coinvolgimento, da parte del circolo cimoniano, nell'interpretazione dell'ambiguo sogno dello stratego, il quale, nell'ultima fase della sua vita, sembrò particolarmente prossimo ad ambienti oracolari, essendo stato anche particolarmente coinvolto, in precedenza, anche nell'edificazione di monumenti presso il santuario panellenico di Delfi.

#### BIBLIOGRAPHY

- A.A.V.V.,  
 - *Poseidonia - Paestum: Atti del XXVII Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto/Paestum, 9-15 ottobre 1987*, Taranto, 1988.
- ASHERI, D.,  
 - *Erodoto, Le storie, Libro I, La Lidia e la Persia*, Milano, 1988.
- ASHERI, D., LLOYD, A. & CORCELLA, A.,  
 - *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford, 2007.

- BEARZOT, C.,  
 - "Mantica e condotta di guerra: strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento 'prodigioso'", in M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, pp. 97-121.

- BLAMIRE, A.,  
 - *Plutarch, Life of Kimon*, London, 1989.

- BRENK, F.E.,  
 - "The Dreams of Plutarch's *Lives*", in F.E. BRENK (ed.), *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998, pp. 104-117.

- BURKERT, W.,  
 - *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Padova, 1984.

- CARENA, C., MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,  
 - *Plutarco, Vite di Cimone e Lucullo*, Milano, 1990.

- CIPRIANI, M.,  
 - "Le testimonianze in città e nel territorio", in A.M. BRASCHI, M. CIPRIANI, G. GRECO, & M. TALIERCIO MENSITIERI (eds.), *Poseidonia-Paestum*, Taranto, 2012, pp. 27-169.

- DEL CORNO, D.,  
 - *Artemidoro, Il libro dei sogni*, Milano, 1975.

- FLACELIÈRE, R.,  
 - *Devins et oracles grecs*, Paris, 1972.

- FLOWER, M.,  
 - *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London, 2008.

- GIANGIULIO, M.,  
 - "Atene e l'area tirrenica in età periclea. Forme ideologiche di un rapporto", *Ostraka*, 6.2 (1997) 323-336.

- GIANGIULIO, M.,  
 - "Atene e la Magna Grecia, la Magna Grecia e Atene. Aspetti religiosi e di-

- namiche culturali bilaterali nel quadro della mobilità mediterranea”, in *Atene e la Magna Grecia, dall'età arcaica all'ellenismo, Atti del quarantasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 27-30 settembre 2007*, Taranto, 2008, pp. 729-760.
- *Magna Grecia, una storia mediterranea*, Roma, 2021.
- GIULIANI, A.,
- “Atene e l’oracolo delfico”, in M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, pp. 77-95.
- GRECO, E.,
- “Sul cosiddetto ‘errore’ di Alalia”, *La Parola del Passato*, 30 (1975) 209-211.
  - “Poseidonia entre le VI et le IV siècle avant Jésus-Christ. Quelques problèmes de topographie historique”, *Revue Archéologique*, n.s. 2 (1979) 219-234.
- GUIDORIZZI, G.,
- “L’opuscolo di Galeno *De dignotione ex insomniis*”, *BPEC*, 21 (1973) 81-105.
  - *Il sogno in Grecia*, Roma/Bari, 1988.
- HANSEN, M.G.-Nielsen, T.H.,
- *An inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004.
- LOMBARDO, G.,
- *Cimone. Ricostruzione della biografia e discussioni storiografiche*, Roma, 1934.
- LOMBARDO, M.,
- “Il trattato tra i Sibariti e i Serdaioi: problemi di cronologia e inquadramento storico”, *Studi di Antichità*, 12 (2008) 49-60.
- MASSERIA, C.-TORELLI, M.,
- “Il mito all’alba di una colonia greca. Il programma figurativo delle metope dell’*Heraion* alla Foce del Sele”, in F.H. MASSA-PAIRAULT (ed.), *Le mythe grec dans l’Italie antique. Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome, l’Istituto italiano per gli studi filosofici (Naples) et l’UMR 126 du CNRS (Archéologies d’Orient et d’Occident)*, Roma, 14-16 novembre 1996, Roma, 1999, pp. 205-262.
- MELE, A.,
- *Magna Grecia: colonie achee e pitagorismo*, Napoli, 2007.
  - *Greci in Campania*, Roma, 2014.
- MILANI, C.,
- “Note sul lessico della divinazione nel mondo classico”, in M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, pp. 31-51.
- MONTENZ, N.,
- *Sinesio di Cirene, Il libro dei sogni*, Milano, 2010.
- PACK, R.,
- *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig, 1963.
- PRITCHETT, W.K.,
- *The Greek State at War. Part III: Religion*, Berkeley/Los Angeles/London, 1979.
- PUGLIESE CARRATELLI, G.,
- *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d’Occidente*, Bologna, 1990.
- RESCIGNO, C.,
- “Una lettera capovolta e il nome di Hera. Breve nota sul dischetto Carafa”, *Polygraphia*, 1 (2019) 15-25.
- ROTH, P.A.,
- *Mantis: the nature, function, and status of a Greek prophetic type*, Diss. Ann Arbor, Mich., 1991.
- SALVO, D.,
- “Sull’oniromanzia nel mondo greco e romano”, *Hormos*, 9 (2007) 307-314.
- TORELLI, M.,
- *Paestum Romana*, Roma, 1999.
- TOSCANELLA, O.,
- *Gioje storiche aggiunte alla prima parte delle Vite di Plutarco*, Venezia, 1568.

- TRAGLIA, A.,  
 - *Vite di Plutarco*, vol. 1, Torino, 1992.
- TRENDALL, A.D.,  
 - *The red-figured Vases of Paestum*, Hertford, 1987.
- VALENZA MELE, N.,  
 - “Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina”, *RIA*, 14-15 (1991-1992) 5-71.
- VECCHIO, L.,  
 - “Zenone e la tirannide ad Elea”, in M. BUGNO (ed.), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli, 2005, pp. 241-262.  
 - *Elea. Un profilo storico. I. Dalle origini alla fine del V sec. a.C.*, Alessandria, 2017.
- “La documentazione letteraria ed epigrafica”, in G. GRECO (ed.), *Elea-Velia. Culti greci in Occidente, Fonti scritte e documentazione archeologica 4*, Taranto, 2023, pp. 221-263.
- WYTTEBACH, D.A.,  
 - *Lexicon Plutarcheum et Vitas et Opera Moralia complectens*, vol. II, Lipsiae, 1843.
- ZACCARINI, M.,  
 - *Studi su Cimone. Saggio di storia greca, ca. 478-461 a.C.*, Diss. Bologna, 2013.

***L'ostracismo secondo Plutarco.  
Riflessioni su una interpretazione data e il ruolo dell'invidia  
in Them.22.4-5 e Arist.7.2***

*[Ostracism According to Plutarch: Reflections on an Interpretation  
and the Role of Envy in Them. 22.-5 and Arist. 7.2]*  
di

**Giulia Tardio**  
**Università di Roma 'Tor Vergata'**  
giulia.tardio@students.uniroma2.eu

**Riassunto**

Il presente studio si propone di esaminare la spiegazione teorica dell'ostracismo fornita da Plutarco nelle biografie di Temistocle e Aristide (*Them.* 22.4-5; *Arist.* 7.2). L'intento è di dimostrare che l'invidia (φθόρος) non dovrebbe essere considerata una motivazione dell'ostracismo 'alternativa' rispetto a quella politica, ma piuttosto integrata in un quadro analitico più ampio. A sostegno di tale argomentazione, l'analisi si concentrerà sulla valutazione complessiva dell'invidia secondo Plutarco, con un focus specifico sul trattato *De invidia et odio*. Questo confronto contribuirà, in definitiva, a una comprensione più approfondita delle declinazioni dello φθόρος nei due passaggi teorici oggetto di esame.

**Parole chiave:** Plutarco, Ostracismo, Temistocle, Aristide, Invidia.

**Abstract**

This paper aims to explore Plutarch's theoretical interpretation of ostracism as depicted in the biographies of Themistocles and Aristides (*Them.* 22.4-5; *Arist.* 7.2). It seeks to demonstrate that the concept of envy (φθόρος) should not be considered an 'alternative' motivation to political factors, but rather integrated into a broader analytical framework. To support this argument, the study will assess Plutarch's general evaluation of envy, with a particular focus on his treatise *De invidia et odio*. This comparative analysis will ultimately provide a more nuanced understanding of the role of φθόρος in the two theoretical passages under examination.

**Key-words:** Plutarch, Ostracism, Themistocles, Aristides, Envy.

In un saggio del 2004 Jeffrey Beneker ha esaminato in che modo è affrontato in Plutarco il tema dell'ostracismo<sup>1</sup> tra teoria e prassi. L'obiettivo dello studioso era quello di dimostrare che nel resoconto del biografo è possibile intravedere una duplice visione del fenomeno: nei passi in cui se ne propone una definizione di carattere teorico, esso viene presentato come uno strumento con cui il δῆμος<sup>2</sup> – «il soggetto plurale delle vicende storiche nelle *Vite*»<sup>3</sup> – estromette temporaneamente dalla società uno statista divenuto oggetto d'invidia; quando, invece, lo sguardo si sposta sul versante pratico e si prendono in considerazione i singoli episodi di espulsione, l'ostracismo non è tanto connesso all'invidia, ma alla necessità da parte di un singolo o di un gruppo di eliminare dalla scena politica rivali scomodi<sup>4</sup>.

Ferma restando la coerenza dell'indagine condotta da Beneker e verificando con attenzione più analitica la spiegazione 'teorica' che Plutarco restituisce del

provvedimento, verrebbe da domandarsi se sia stato del tutto compreso ciò che l'autore intendeva comunicare ai lettori circa la sua valutazione dell'ostracismo. Questa ricerca, pertanto, si propone di suggerire una chiave di lettura alternativa a quella offerta dallo studioso. Nello specifico, il ragionamento si presenterà articolato in due parti.

- I. Nella prima parte sarà oggetto di esame l'interpretazione dell'ostracismo proposta nelle biografie di Temistocle e Aristide, con puntuale rilievo delle discrepanze tra i due passi. Si cercherà di mettere in evidenza come l'invidia (φθόρος) del popolo non costituisca una motivazione 'alternativa' a quella più propriamente politica, ma possa essere giudicata correlata ad essa.
- II. La seconda parte si concentrerà precipuamente sulla valutazione plutarchea dello φθόρος, emozione che interviene al momento dell'ostracismo «as

<sup>1</sup> Non si intende in questa sede trattare dell'ostracismo in quanto istituzione: ad essere oggetto di indagine, piuttosto, è la valutazione plutarchea del fenomeno. Molto e di spessore, del resto, è stato scritto sul tema. Tra i contributi più autorevoli, vale la pena menzionare: CARCOPINO 1951; KAGAN 1961; STANTON 1970, LEHMANN 1981; BRENNE 2001; SIEWERT 2002; CUNIBERTI 2004; GOUŠCHIN 2009; SCHIRRIPIA, LENTINI & CORDANO 2012; SICKINGER 2017; MALKOPOULOU 2017; BARBATO 2021; WĘCOWSKI 2022.

<sup>2</sup> Per una panoramica generale sul ruolo svolto dal popolo nelle *Vite*, vd. SAID 2005. Sul tema specifico della dialettica tra il singolo e la massa in riferimento alla decisionalità politica, vd. PRANDI 2005.

<sup>3</sup> Cfr. PRANDI 2005: 150.

<sup>4</sup> Vd. BENEKER 2004. Lo studioso prende in esame sincronicamente i casi di ostracismo registrati da Plutarco, in part. *Them.* 5.7;22.4-5; *Arist.* 1.2-3;7;25.10;26.5; *Per.* 4.3;7.1-2;9.2-10.1;14.1-3;16.3; *Cim.* 17.3; *Nic.* 6.1-2;11; *Alc.* 13; *Comp. Alc. Cor.* 4.8.

factor in historical causation»<sup>5</sup>. Alcune riflessioni tratte dall'opuscolo *De invidia et odio* consentiranno una più chiara comprensione dell'interpretazione plutarchea dell'invidia, fornendo la corretta chiave di lettura dei passi presi in esame nella sezione precedente.

1. *Tra φόβος e motivazione politica: una possibile integrazione*

Partiamo dalla lettura comparata di *Them.* 22.4-5 e *Arist.* 7.2. In questi due luoghi plutarchei, come anticipato, il biografo dà ragione a livello teorico delle dinamiche che conducono all'espulsione di un individuo dalla comunità ateniese.

I suoi concittadini applicarono contro di lui l'ostracismo<sup>6</sup> per soffocare il suo prestigio e la sua *leadership*, come erano soliti fare nei confronti di quanti

ritenevano che fossero così potenti da essere insopportabili e incompatibili con l'uguaglianza democratica. Infatti l'ostracismo non era una punizione ma un mezzo per alleviare e mitigare l'invidia, che gode a umiliare chi acquista posizione di prestigio e sfoga la sua animosità con questa punizione<sup>7</sup>.

Convenuti in città da ogni parte, ostracizzarono Aristide<sup>8</sup>, chiamando paura della tirannide l'invidia per la fama. Difatti l'ostracismo non era una punizione per un crimine commesso, ma era specificamente definito un modo per limitare e arrestare una grandezza e una potenza troppo grandi; in realtà si trattava di una benevola concessione all'invidia, dato che sfogava la malvagia inclinazione a nuocere non con un provvedimento irreparabile, ma con un allontanamento di dieci anni<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. CAIRNS & NELIS 2017: 11.

<sup>6</sup> Le altre fonti che oltre a Plutarco registrano l'ostracismo di Temistocle sono: Tucidide (Th.1.135,3), Platone (Pl. *Grg.* 516D), Diodoro Siculo (D.S.11.55,1) e Cornelio Nepote (Nep.*Them.* 8.1-2). La datazione dell'episodio – su cui rimando alle osservazioni di F. MUCCIOLI nell'edizione curata da SCARDIGLI 2013: 304 n.165 – è da collocare, a grandi linee, tra il 474/3 e il 471/0 a.C. Cfr. FLACELIÈRE 1972: 82; FROST 1980: 186-192; PICCIRILLI 1983: 265-266; MARR 1998: 130-132. Per l'evidenza materiale relativa all'ostracismo di Temistocle e sulla temperie politica in occasione del provvedimento, vd. VANOTTI 2019.

<sup>7</sup> Plu.*Them.* 22.4-5. Tr. it. a cura di F. MUCCIOLI in SCARDIGLI 2013.

<sup>8</sup> Sull'ostracismo di Aristide, cfr. *Arist.Ath.* 22.7. La datazione tradizionale è collocata nel 483/2 a.C., ma non è mancata – a partire dalla proposta di RAUBITSCHHECK 1959 – un tentativo di abbassare la cronologia al 482/1 a.C. (vd. a titolo esemplificativo le considerazioni di MUSTI 1993). Sulla questione vd. LUPPINO MANES 2011: 99-100 n. 27. Per un conteggio aggiornato degli *ostraka* attribuiti al personaggio, vd. SICKINGER 2017: 447-451. Sulle possibili motivazioni dietro l'allontanamento, vd. da ultimo ZACCARINI 2020a: 25-29.

<sup>9</sup> Plu.*Arist.* 7.2. Tr. it. a cura di C. MAZZEI in SCARDIGLI 2011. Ai due passi si può affiancare anche un breve passaggio della *Vita di Alcibiade*, che accenna ad una spiegazione teorica

L'argomentazione avanzata da Beneker è la seguente. Alla base dell'ostracismo vi è, secondo la ricostruzione plutarchea, l'invidia del popolo, mascherata da necessità di preservare l'interesse pubblico<sup>10</sup>. Nondimeno, al momento dell'applicazione pratica di questo principio teorico – indagando, cioè, i singoli casi di espulsione<sup>11</sup> – assistiamo ad un mutamento di prospettiva: a prevalere nella spiegazione non è tanto l'invidia, ma l'influenza concreta esercitata dal rivale e dall'opposizione. In altre parole, nel passaggio dalla teoria alla prassi la cornice speculativa che chiama in causa lo φθόνος perde di aderenza.

Questo si verifica già nella stessa *Vita di Aristide*, dove il ruolo di Temistocle nel favorire l'allontanamento dell'avversario è dichiarato in più occasioni<sup>12</sup>; per non parlare, poi, delle narrazioni su Cimone o Tucidide di Mellesia<sup>13</sup>, in cui è assente qualsiasi descrizione di carattere teorico e prevalgono esclusivamente le motivazioni politiche.

In definitiva, lo studioso ritiene che «when theoretical statements are absent, it appears that Plutarch is willing to present ostracism as a purely political process»<sup>14</sup>. Di qui, il rilevamento di una duplice visione nel giudizio plutarcheo sull'ostracismo: una speculativa, che insiste sul motivo

dell'ostracismo e presenta corrispondenze lessicali e contenutistiche. Cfr. Plu.*Alc.*13.6: «Spinti, dunque, da Iperbolo, gli Ateniesi si accingevano, allora, a decretare un ostracismo: dell'ostracismo essi si servivano regolarmente per esiliare chi tra i cittadini primeggiasse per fama e potere (κολούοντες ἀεὶ τὸν προὔχοντα δόξῃ καὶ δυνάμει). Era un modo di soddisfare l'invidia, più che di porre freno alla paura» (παραμυθούμενοι τὸν φθόνον μᾶλλον ἢ τὸν φόβον). Tr. it. a cura di F. Albinì in ALBINI 2021<sup>3</sup>.

<sup>10</sup> Per una lettura retorica della rappresentazione plutarchea dell'ostracismo, orientata a smascherare le menzogne dietro l'espulsione, vd. SAPERE 2015.

<sup>11</sup> Estendere la comparazione a tutti i casi di ostracismo registrati da Plutarco ai fini di riscontrarvi, evidentemente, delle differenze, non può corroborare, a mio avviso, l'ipotesi che vi sia una visione duplice del fenomeno, dove ad un'invidia astratta si alterna un pragmatismo politico. Una prospettiva di questo tipo troverebbe una sua ragion d'essere se l'ostracismo fosse un fenomeno privo di evoluzione nel corso dei decenni; e se, ancora, le motivazioni alla base dell'allontanamento di personaggi influenti sulla scena politica fossero sempre sovrapponibili.

<sup>12</sup> Vd. *Arist.*7.1; 25.10; *Synkr.Arist.-Cat.Ma.* 2.4. Cfr. Plu.*Them.*5.7; 11.1.

<sup>13</sup> Vd. Plu.*Cim.*17.3-4 (cfr. *Per.*9.5); *Per.*14.3. Non è deliberatamente affrontato in questa sede il caso di Iperbolo in relazione alla fine dell'ostracismo: il contributo, infatti, intende incentrarsi precisamente sull'invidia come spiegazione del fenomeno nella cornice teorica di *Them.*22.4-5 e *Arist.*7.2. Sull'espulsione di Iperbolo, del resto, molto è stato scritto. Rimando a titolo di esempio alle osservazioni contenute in RHODES 1994; PELLING 1999: 49-58; HEFTNER 2000; ROSENBLUM 2004; FAU RAMOS & JUFRESA MUÑOZ 2011. Sulla figura di Iperbolo, vd. nel dettaglio CUNIBERTI 2000.

<sup>14</sup> Cfr. BENEKER 2004: 8.

dell'invidia, e una pragmatica, che fa leva sulle strategie politiche.

L'analisi condotta da Beneker, ottimo punto di partenza per proseguire la riflessione sul tema, lascia il posto – io credo – ad una serie di osservazioni. Esaminiamo più da vicino la struttura e il contenuto dei due passi: possiamo veramente asserire che lo *φθόνος* sia presentato da Plutarco come la sola motivazione? A ben vedere, la stessa cornice teorica in cui è contenuta la descrizione appare bipartita, organizzata su due livelli.

Il primo livello definisce l'ostracismo come un provvedimento a cui gli Ateniesi ricorrono per mutilare (*κολούω* in *Them.* 22.4; *κόλουσις* in *Arist.* 7.2) l'eccessiva potenza acquisita da un individuo all'interno della società, percepita come molesta in quanto asimmetrica rispetto all'uguaglianza democratica<sup>15</sup>. Questa prima parte dell'interpretazione

plutarchea non contempla lo *φθόνος*. L'invidia subentra, invece, nella seconda fase del ragionamento. L'ostracismo viene infatti spiegato in entrambi i passaggi come una *παραμυθία φθόνου*: rappresenta cioè un mezzo per lenire l'invidia, non paragonabile ad una punizione di particolare durezza poiché – come specificato nella *Vita di Aristide* – si limita a un allontanamento preventivo di dieci anni.

Piuttosto che rivelare una contrapposizione, mi sembra che il ragionamento di Plutarco contempli una 'conciliazione' tra i due livelli appena individuati: non è tanto l'invidia in quanto tale a causare l'espulsione del personaggio, bensì ciò che la provoca. E si tratta, evidentemente, di una motivazione politica<sup>16</sup>.

In effetti, nella ricostruzione plutarchea il ricorso all'ostracismo trae origine dal fatto che un determinato individuo si eleva *ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς*<sup>17</sup>:

<sup>15</sup> Sulla connessione tra il sentimento di invidia e l'uguaglianza, vd. CAIRNS 2003: 239-240.

<sup>16</sup> Cfr. XENOPHONTOS 2016: 126-127: «Although in the *Parallel Lives* politics is undoubtedly not Plutarch's sole concern, it is still the main stage upon which his protagonists act, and therefore the main subtext of his moralism».

<sup>17</sup> Cfr. *Plu.Arist.* 1.7. Il biografo ricorre a questa espressione per contrapporsi a quanto sostenuto nello scritto su Socrate da Demetrio del Falero (*FGrHist* 228 F 43), secondo il quale nessuno tra i poveri veniva colpito da ostracismo, ma solo chi diventava oggetto di invidia per via delle ingenti risorse o del prestigio familiare. In questo caso, dunque, Plutarco si non si limita a rievocare lo *φθόνος* tra le ragioni che provocano l'ostracismo, ma chiama direttamente in causa la percezione di uno sbilanciamento nell'equilibrio democratico. Per una valutazione delle argomentazioni esposte da Plutarco nella sua opposizione alla presunta condizione di agiatezza di Aristide propugnata da Demetrio (*Plu.Arist.* 1.2-9), rimando alle eterogenee osservazioni contenute in CALABI LIMENTANI 1964: 18-21; BADIAN 1971: 11-13; LUPPINO MANES 2011: 90-92. Più in generale sul tono polemico a cui talvolta il biografo ricorre nel dialogo con le sue fonti, vd. RUSSELL 1973: 55-62; MUCCIOLI 2012: 62-73.

la sua influenza all'interno della società, spiccando rispetto alla *ισότης δημοκρατική*, è percepita come insopportabile dal *δῆμος* (I livello), che sviluppa di conseguenza una forma di invidia (II livello). Quest'ultima, allora, seppur esibita come causa immediata dell'espulsione, si rivela ad una più attenta analisi l'esito di una causa precedente: la rottura dell'equilibrio politico, validato dall'equità democratica e messo in discussione dalla notorietà acquisita da un singolo<sup>18</sup>.

Ma come si genera il fastidio legato a tale situazione? Se la spiegazione plutarchea dell'ostracismo è più complessa di quanto un primo sguardo lascerebbe intendere, il popolo non può essere considerato 'l'unico' attore che, secondo il biografo, opera sulla scena politica. A ben vedere, mi sembra che nel primo

livello – dove si insiste sulla necessità di schiacciare la posizione di preminenza di un dato individuo – sia da intravedere un'allusione alla figura dell'oppositore, che interviene come soggetto attivo nel determinare l'allontanamento del rivale. È precisamente la propaganda dell'opposizione a destare nel popolo lo *φθόρος*, facendo leva sull'elemento di disturbo rappresentato dal personaggio da colpire e sul carattere sconveniente del suo prestigio<sup>19</sup>. E per riuscire in ciò – rendere il singolo invisibile alla massa – gli avversari non dovevano limitarsi alla sfera politica<sup>20</sup>.

Per quanto, infatti, la componente politica sia alla base dell'ostracismo, essa non può aver costituito l'unico motivo che ha indotto 6.000 persone – più probabilmente il *quorum* complessivo da raggiungere perché un individuo fosse allontanato<sup>21</sup> – ad esprimere un voto.

<sup>18</sup> Vd. BARBATO 2021: 504-512, con particolare riferimento al caso di Temistocle.

<sup>19</sup> Sia sufficiente ricordare l'episodio di Timodemo di Afidna (vd. Hdt. 8.125.1-2), avversario di Temistocle, che in preda all'invidia avrebbe insultato il vincitore di Salamina affermando che i doni ricevuti dagli Spartani non li doveva a sé stesso, ma ad Atene. Cfr. PARMEGGIANI 2022: 321: «L'attacco di Timodemo (...) sembra mirato ad accendere la diffidenza del *δῆμος* nei riguardi di soggetti eccessivamente ambiziosi, individualistici e, in quanto tali, pericolosi per la collettività».

<sup>20</sup> Un caso emblematico è costituito dall'ostracismo di Cimone: la tradizione, più che far leva sulle conseguenze della fallimentare spedizione nel Peloponneso e sul crollo degli equilibri con Sparta, insiste – oltre che sul motivo del filolaconismo del personaggio – anche sul suo presunto incesto con la sorella Elpinice, a cui si allude in un *ostrakon* del Ceramico (cfr. SIEWERT 2002: T 1/67). Sull'ostracismo di Cimone e sulla tradizione fino a Plutarco, vd. ZACCARINI 2020b.

<sup>21</sup> Diversamente riporta Filocoro (*FGrHist* 328 F 30), secondo il quale 6.000 doveva essere il numero di voti che un singolo individuo doveva totalizzare perché venisse ostracizzato. Sulla spinosa questione del *quorum* e per un approfondimento della testimonianza attribuita all'attidografo, vd. COSTA 2007: 228-232. Mette di recente in discussione l'esistenza del *quorum*, WĘCOWSKI 2022: 158-172.

Dobbiamo semmai pensare che tra la sesta pritania – quando si decideva ‘se’ ricorrere all'ostracismo – e l'ottava pritania – quando si decretava ‘il nome’ del personaggio da emarginare – si attuasse una vera e propria campagna volta a convincere il δῆμος della necessità di liberarsi temporaneamente di una determinata figura. Per essere efficace, tale campagna doveva ricorrere ad un linguaggio comprensibile ai molti: una strategia, cioè, che puntasse ad instillare nel popolo invidia e ostilità sufficienti affinché l'individuo di turno venisse a noia<sup>22</sup>.

È forse in questo senso che va interpretato il noto episodio relativo all'alfabetista che, chiedendo inconsapevolmente proprio ad Aristide di incidere il suo nome sull'*ostrakon* e interrogato sulla ragione di quella scelta, avrebbe risposto: «Neppure lo conosco, ma non ne posso più di sentirlo chiamare dappertutto “il Giusto”»<sup>23</sup>. Il verbo impiegato da Plutarco è al passivo ἐvoχλέομαι: ‘sono infastidito’.

Al di là del carattere fantasioso dell'aneddoto<sup>24</sup> – che come tale va dunque giudicato – il nucleo della vicenda

offre un'occasione di riflessione: nel poco tempo che intercorreva tra la sesta e l'ottava pritania, i nomi dei ‘favoriti’ in vista dell'imminente espulsione dovevano essere sulla bocca di tutti, e i reciproci oppositori avevano ogni interesse affinché fosse così, alimentando ulteriormente le dicerie.

Che queste non siano mere speculazioni lo conferma lo stesso testo plutarco. Nella *Vita di Temistocle* a determinare l'ostracismo del campione di Salamina, oltre all'invidia dei concittadini (διὰ τὸ φθονεῖν), sono proprio le calunnie (διαβολαί) sollevate nei suoi confronti<sup>25</sup>. Ancora, in riferimento all'espulsione di Aristide, accanto allo φθόνος del popolo è esplicitamente ricordato a più riprese<sup>26</sup> il peso giocato dal suo antagonista per eccellenza, il quale aveva disseminato voci sul rivale<sup>27</sup> accentuando la cattiva disposizione dei molti nei suoi confronti<sup>28</sup>. Invidia e motivazione politica appaiono, allora, compresenti tanto nella teoria quanto nella prassi.

In assenza di una visione dualistica dell'ostracismo, viene meno anche qual-

<sup>22</sup> Vd. WĘCOWSKI 2022: 220-223.

<sup>23</sup> Plu. *Arist.* 7.7. Tr. it. a cura di C. MAZZEI in SCARDIGLI 2011.

<sup>24</sup> Sull'uso e sulla funzione dell'aneddoto nelle *Vite*, vd. BECK 2000; STADTER 2008; 2014.

<sup>25</sup> Vd. Plu. *Them.* 22.1.

<sup>26</sup> Cfr. *Supra* nota 12.

<sup>27</sup> Sulla rivalità tra Temistocle e Aristide, tema caro alla tradizione, vd. PICCIRILLI 1987: 10-14, 55-72; MUCCIOLI 2007; ZACCARINI 2020a: 6-12; VISONÀ 2022; STADTER 2023: 187-188.

<sup>28</sup> Vd. Plu. *Arist.* 7.1.

siasi necessità di far quadrare la cornice teorica – che fa capo all’invidia – con i singoli casi concreti. Plutarco, infatti, illustra il fenomeno nella sua complessità.

Al quadro appena ricostruito si potrebbe muovere una facile obiezione, che è opportuno prevenire. Tra le due biografie si rileva, in effetti, uno scarto per nulla secondario nella definizione teorica dell’ostracismo. In particolare, nella *Vita di Aristide* Plutarco introduce una contrapposizione, veicolata dalla correlazione oppositiva μέν...δέ. Stando alla costruzione del testo greco, l’autore sembrerebbe esprimersi in questi termini: se ‘da una parte’ (μέν) l’ostracismo era definito (ἐκαλεῖτο) un tentativo di ridimensionare l’enorme prestigio ottenuto da un individuo all’interno della società ateniese, esso rappresentava ‘dall’altra parte’ (δέ) una mitigazione dell’invidia – l’invidia che si appropriava del popolo e che veniva così attenuata per mezzo di un allontanamento temporaneo.

Se valutassimo in modo isolato questo passaggio – non tenendo cioè conto né di uno sguardo d’insieme sull’intera monografia né, soprattutto, del passo speculare nella *Vita di Temistocle* – potremmo affermare senza troppi problemi che l’interpretazione teorica che Plutarco offre dell’ostracismo contempla un’unica causa: lo φθόνος.

Nondimeno, è opportuno domandarsi: perché nella *Vita di Temistocle*

questa contrapposizione non si riscontra? Come abbiamo visto, infatti, la costruzione dei due passi è per il resto sovrapponibile e le evidenti corrispondenze lessicali farebbero pensare ad una composizione dei βίοι a distanza non troppo prolungata, pur in assenza di specifici rimandi interni e tenuto conto della difficoltà di tracciare un quadro lineare delle fasi di redazione delle biografie<sup>29</sup>. Sorprende, allora, non poco che nello scritto riservato al vincitore di Salamina la motivazione politica non sia proposta al lettore come ‘alternativa’ rispetto a quella ‘più vera’ rappresentata dall’invidia. E questo a maggior ragione se consideriamo che nelle vicende di Temistocle lo φθόνος rappresenta un *Leitmotiv* che ritorna regolarmente nella graduale perdita di prestigio del personaggio<sup>30</sup>.

Eppure, il biografo non sembra avere dubbi: gli Ateniesi erano soliti (εἰώθεσαν) ricorrere all’ostracismo per soffocare la superiorità di un concittadino, la cui influenza era ormai considerata elemento di disturbo. E questo ‘perché’ non si trattava di una punizione, ma di un mezzo per lenire l’invidia.

Se Plutarco concepiva l’ostracismo soprattutto come mezzo di estromissione di un uomo politico scomodo – così come è esposto nella *Vita di Temistocle* – è logico ipotizzare che l’insistenza sul motivo dell’invidia, isolato ed accentuato nella

<sup>29</sup> Vd. MUCCIOLI 2012: 30-31.

<sup>30</sup> Cfr. Plu. *Them.* 17.1; 22.1; 23.4; 24.3; 29.5; 31.2. Vd. PICCIRILLI 1987: 9.

‘sola’ *Vita di Aristide*, risponda ad una precisa funzione, da rapportare a determinate esigenze narrative. Una lettura più analitica di quanto precede e segue il passo in questione del βίος induce, a mio avviso, ad optare per questa seconda possibilità. In effetti, la spiegazione dell'ostracismo non viene introdotta nel discorso di punto in bianco, ma è inserita all'interno di una cornice narrativa che ha una precisa finalità: esaltare il paradigma di uomo giusto assegnato ad Aristide<sup>31</sup> e sottolineare il carattere immeritato della sua espulsione<sup>32</sup>.

È con questo scopo che, prima di rievocare le vicende che inducono all'allontanamento del figlio di Lisimaco, Plutarco interrompe la narrazione e introduce una digressione di carattere morale, che si apre in questo modo: «Di tutte le [sue] virtù, quella che la gente notava di più (μάλιστα τοῖς πολλοῖς αἰσθησιν παρεῖχε) era il senso della giustizia (ἡ δικαιοσύνη)»<sup>33</sup>, che gli aveva fatto guadagnare, come risaputo, l'appellativo di ‘Giusto’ (ὁ Δίκαιος). Tale appellativo è definito da Plutarco ‘il più regale’ (βασιλικώτατος) e ‘il più divino’

(θειότατος), e ne viene spiegata la ragione: è l'attributo più regale perché nessuno dei re o dei tiranni vi ambisce, preferendo epiteti che rievocano la potenza o la vittoria (Poliorcete, Cerauno, Nicatore, e via dicendo); è il più divino perché gli uomini, pur trovandosi in una condizione di inferiorità al cospetto della divinità per immortalità, potenza e virtù, aspirano comunque alla prima (a cui la natura umana non ammette) e alla seconda (che dipende per lo più dal caso), ma trascurano invece la terza, la sola alla loro portata. Eppure – sentenzia il biografo – è la giustizia che rende l'esistenza ‘divina’<sup>34</sup>.

Questa parentesi di carattere morale permette all'autore di trasferire il discorso sul piano dell'invidia<sup>35</sup>: il soprannome ὁ Δίκαιος, poco prima rievocato, aveva reso Aristide oggetto in un primo momento (τὸ πρῶτον) dell'‘amore’ del popolo, in seguito (ὕστερον) della sua ‘invidia’<sup>36</sup>. Ancora sul motivo dello φθό-νος verte poi l'episodio che conclude il resoconto sull'ostracismo. Mi riferisco al celebre aneddoto già rievocato sul citta-

<sup>31</sup> Si tratta di un tema che ritorna a più riprese nel corso della biografia. Vd. Plu. *Arist.* 2.6; 3.5 (cfr. A. *Th.* 592-594); 4.1; 6; 7.1,7-8; 13.2-3; 22.4; 24.1-2. Sull'importanza della giustizia nella scala dei valori di Plutarco, vd. WARDMAN 1974: 124-131. Sulla rappresentazione di Aristide nella tradizione letteraria di V secolo e sull'appellativo di ‘Giusto’, vd. CALABI LIMENTANI 1960; BARUCCHI 1999; ZACCARINI 2020a. Quest'ultimo, in particolare, ha sottolineato in modo innovativo come la fama del personaggio si riveli nelle stesse testimonianze di V secolo non poco controversa, come del resto l'ostracismo conferma.

<sup>32</sup> Vd. GIANNAKOPOULOS 2013: 191-192.

<sup>33</sup> Tr. it. a cura di C. MAZZEI in SCARDIGLI 2011.

<sup>34</sup> Per l'intero passo, vd. Plu. *Arist.* 6.

<sup>35</sup> Vd. CALABI LIMENTANI 1964: 30.

<sup>36</sup> Vd. Plu. *Arist.* 7.1.

dino analfabeta che non ne può più di sentir dire dappertutto ‘Il Giusto’. Tanto il preambolo moraleggiante che precede il racconto vero e proprio, quanto l’aneddoto con cui si conclude l’esposizione corroborano l’ipotesi che il carattere prioritario aggiudicato all’invidia come causa dell’espulsione nella *Vita di Aristide* non sia da ritenere un’operazione neutra. Al contrario: è il frutto dell’intenzione di Plutarco di mettere in luce un aspetto dell’ἥθος del suo personaggio – la giustizia – da proporre ai lettori nei termini di un paradigma<sup>37</sup>.

Questo non implica, in definitiva, che il biografo considerasse ‘realmente’ lo φθόνος l’unica e vera ragione dell’allontanamento. Non ci spiegheremmo, altrimenti, perché nella stessa biografia dedicata ad Aristide – dove a livello teorico è esibita una contrapposizione tra motivazione politica e invidia – sia comunque ribadito in più occasioni il ruolo giocato dal campione di Salamina nel determinare l’ostracismo del suo rivale: anche in questo caso, in ultima analisi, non

viene negato il quadro più convincente proposto nella *Vita di Temistocle*.

Quanto riscontrato finora intendeva accertare che nel quadro restituito in *Them.* 22.4-5 e *Arist.* 7.2 non vi sia, agli occhi di Plutarco, alcun divario da sanare tra invidia e strategia politica. Resta a questo punto da indagare quali caratteristiche lo φθόνος assume, nell’ottica plutarchea, in quanto emozione<sup>38</sup> che interviene nelle dinamiche politiche, dato che il biografo vi assegna, in ogni caso, un ruolo primario tra i fattori che spingono il popolo a votare a favore dell’ostracismo. Perché, in altri termini, Plutarco individua nello φθόνος una causa dell’espulsione? Una più accurata comprensione delle peculiarità che questa passione esibisce permetterà di chiarire appieno il significato con cui essa viene declinata nei due passi ‘teorici’ da cui il ragionamento ha preso le mosse.

## 2. L’invidia secondo Plutarco

Si è visto come nella descrizione generale dell’ostracismo Plutarco chiami in causa lo φθόνος<sup>39</sup>. A questa emozione

<sup>37</sup> Vd. PELLING 1995: 360, per l’individuazione di un moralismo dall’andamento «più protrettico» nella *Vita di Aristide*; STADTER 2014; DUFF 2023: 47-48, 60-68.

<sup>38</sup> Lo studio in oggetto intende concentrarsi precisamente sulla valutazione di questa emozione in Plutarco in relazione all’ostracismo. Resta però imprescindibile un confronto con la ricostruzione che ne fornisce nella *Retorica* (2.9,1-11) Aristotele, autore che il biografo sicuramente lesse, per quanto permangano dubbi sull’estensione delle sue conoscenze dirette. Cfr. DE LUNA 2022: 105. La *Retorica*, del resto, ha rappresentato il punto di partenza per la formazione di quel filone di studi che indaga il ruolo svolto dalle emozioni nel mondo classico. Per una dettagliata rassegna delle fasi di sviluppo di questo tipo di indagine, dagli scetticismi ai risultati più recenti, vd. CAIRNS 2022.

<sup>39</sup> Sulla scelta di Plutarco di chiamare in causa lo φθόνος in relazione all’ostracismo, nella fattispecie di Temistocle, vd. BARBATO 2021: 506-509. Sul tema dell’invidia nelle *Vite* anche di altri politici di V secolo, vd. VERDEGEM 2005.

sono però attribuiti dei connotati specifici, che consentono di gettare nuova luce sulle valutazioni che hanno indotto il nostro autore a proporre l'invidia come criterio esplicativo del fenomeno ateniese.

In entrambe le biografie, in effetti, Plutarco non si limita a rievocare il termine φθόνος, ma assegna a quest'ultimo una precisa sfumatura, che ne orienta l'interpretazione. L'invidia, nello specifico, è così definita: in *Them.* 22.5, si tratta di quell'emozione «che gode a umiliare chi acquista posizione di prestigio e sfoga la sua animosità con questa punizione»<sup>40</sup> (ἡδομένου τῷ ταπεινοῦν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ τὴν δυσμένειαν εἰς ταύτην τὴν ἀτιμίαν ἀποπνέοντος); in *Arist.* 7.2, è quella condizione che permette all'uomo di liberare la sua 'animosità volta a recar danno' (τὴν πρὸς τὸ λυποῦν δυσμένειαν).

Non si può fare a meno di notare la compresenza, in entrambi i luoghi, di un sostantivo che affianca l'invidia: δυσμένεια<sup>41</sup>. Sembrerebbe, allora, che lo φθόνος plutarcheo si avvicini piuttosto a una forma di ostilità maturata dalla

massa nei confronti della personalità politica di turno. Questo non solo si rivelerebbe pienamente in linea con la sensazione di fastidio a cui si allude nei due passi mediante l'aggettivo βαρύς<sup>42</sup> (in *Them.* 22.4: τῇ δυνάμει βαρεῖς, 'gravosi per il loro potere'; in *Arist.* 7.2: δυνάμεως βαρυτέρας, 'di un potere alquanto gravoso'), ma chiarirebbe meglio la specifica sfumatura semantica che lo φθόνος assume in relazione all'ostracismo: un'invidia mista ad avversione, dovuta, con ogni probabilità, alla campagna di demolizione dell'immagine pubblica nei mesi che precedevano la votazione<sup>43</sup>.

La vicinanza concettuale tra φθόνος e δυσμένεια è il primo elemento da tenere a mente nella valutazione dell'invidia come attinente all'ostracismo secondo Plutarco. Per fissare ulteriori punti fermi è ora indispensabile confrontare quanto già rilevato con la descrizione dello φθόνος nello scritto plutarcheo intitolato *De invidia et odio*<sup>44</sup>. L'operetta offre un'occasione di confronto con le narrazioni sull'ostracismo contenute nelle biografie di Temistocle e Aristide.

<sup>40</sup> Tr. it. a cura di F. MUCCIOLI in SCARDIGLI 2013.

<sup>41</sup> L'accostamento tra φθόνος e δυσμένεια non compare in Plutarco per la prima volta. Cfr. *E. Med.* 297; *Ar. Th.* 757; *Isoc.* 5.68; 6.67; 12.241; 15.142; *Pl. Prt.* 316d3; *R.* 500c2. Sulla δυσμένεια, vd. nel dettaglio COSTA 2015. Sulla sovrapposizione tra φθόνος e altre condizioni dell'animo, tra cui anche l'ostilità, vd. SANDES 2014: 49-57.

<sup>42</sup> Cfr. *LSJ* s.v. βαρύς.

<sup>43</sup> Si potrebbe dunque parlare di «destructive state-envy», secondo la distinzione individuata da TAYLOR 2006: 43-52.

<sup>44</sup> Sul trattato vd. BARIGAZZI 1988.

È opportuno concentrare l'attenzione su alcuni tratti dell'invidia, individuando in particolare cinque punti ricavabili dalla lettura dell'opuscolo.

- I. L'invidia nasce verso coloro che sembrano trovarsi in una condizione di prosperità e per questo non è mai giusta<sup>45</sup>: nessuno, infatti, fa del male per il solo fatto di essere fortunato.
- II. È una condizione tutta umana: gli animali, infatti, ne restano esclusi, non essendo influenzati dai concetti di fama o di oscurità (τὸ ἔνδοξον ἢ ἄδοξον) per cui l'invidia, invece, si inasprisce al massimo.
- III. Gli uomini negano di essere invidiosi, e accampano un'infinità di scuse – come la paura – mascherando lo φθόνος con il nome della prima passione che viene loro in mente.
- IV. Se si cessa di odiare un individuo una volta convinti di non aver subito da lui alcun torto o di avere a che fare con una persona buona o ancora di aver ricevuto un qualche beneficio, tutto questo non si verifica in presenza dell'invidia: nella prima eventualità, l'invidia rimane; nelle altre due, essa si acuisce: tanto di fronte alla constatazione che l'altro – uomo virtuoso – possiede il bene più importante (la virtù); quanto se si

ottiene un beneficio da chi si trova in una condizione di prosperità – che è la causa prima dello φθόνος.

- V. Nell'invidia, in linea di principio, è assente il proposito di fare del male a chi ne è oggetto. Ciò nonostante, non riuscendo a rassegnarsi nel vedere un altro in uno stato di fortuna, chi la prova cerca di abbassarne la reputazione e la magnificenza, senza però arrivare ad infliggergli mali irrimediabili: gli invidiosi, come di fronte ad una casa che si erge un po' troppo in altezza, si accontentano di eliminare ciò che fa loro ombra<sup>46</sup>.

Ora, se indaghiamo questi aspetti del *De invidia et odio* parallelamente al resoconto sull'ostracismo di Temistocle e Aristide, riscontriamo una serie di lampanti corrispondenze, tanto contenutistiche quanto lessicali. Per cominciare, nel trattato è individuata una precisa connessione tra lo φθόνος e, da un lato, la δόξα ('buona reputazione') – che contraddistingue chi è oggetto d'invidia – dall'altro, l'ἄδοξία ('assenza di fama', 'oscurità') – che coinvolge, invece, chi la prova. Il prestigio di un individuo diventa cioè occasione di invidia nel momento in cui rischia di mettere in ombra la notorietà di un altro<sup>47</sup>. Di un altro,

<sup>45</sup> Anche per Aristotele (*Rhet.* 2.11 1388a) l'invidia è sempre un'emozione negativa. Secondo KONSTAN 2006: 125-128, questo deriva dal fatto che il termine circolava a tutti i livelli della società in relazione alle lotte ideologiche tra *élites* e massa, soprattutto ad Atene. Sull'invidia come emozione politica in Aristotele, vd. SOKOLON 2006: 150-153.

<sup>46</sup> Vd. Plu. *Mor.* 42, 536e-538e.

<sup>47</sup> Cfr. FUSSI 2016: 27: «il nucleo fondamentale dell'invidia, nella ricostruzione di Plutarco, è il senso di inferiorità che si prova in risposta al successo altrui».

o degli altri, quando l'emozione coinvolge un soggetto plurale e collettivo, come appunto il popolo.

Questo schema trova attuazione concreta nella *Vita di Aristide*. Nell'esporre le fasi che avevano portato il δῆμος a nutrire invidia verso il figlio di Lisimaco, Plutarco commenta come segue: il popolo si era insuperbito per la recente vittoria di Maratona<sup>48</sup> e ritenendosi degno di grande considerazione, aveva preso a odiare i nomi la cui fama era superiore a quella della massa<sup>49</sup>. Mi sembra opportuno soffermarmi con la dovuta attenzione su quest'ultimo passaggio: non solo, infatti, l'espulsione di Aristide è rapportata all'invidia per la sua δόξα e al timore che questa possa minare la preminenza del δῆμος, ma è evidente, al contempo, che se ciò si verifica è perché la massa si pone ormai sullo stesso piano dei suoi migliori statisti<sup>50</sup>. Tanto più alta è la considerazione di sé e del proprio prestigio quanto più è probabile che si sviluppi un sentimento di invidia<sup>51</sup>.

Veniamo al secondo elemento di convergenza. Sempre nella biografia di Ari-

stide, Plutarco conferma con una breve chiosa quanto registrato al punto tre del nostro elenco circa le scuse che si celano dietro lo φθόνος: gli Ateniesi, infatti, mascheravano con il nome di 'paura della tirannide' (φόβον τυραννίδος)<sup>52</sup> quella che era, nella realtà, pura invidia della fama. Ci troviamo di fronte ad un'ulteriore conferma del fatto che nei passi relativi all'ostracismo in cui è chiamata in causa l'invidia Plutarco aveva a mente quanto affermato nell'opuscolo morale in termini generici e con scarsa esemplificazione.

Ma è in relazione agli ultimi due punti che la coerenza interna tra i luoghi plutarchei si fa più serrata. Partiamo dal punto quattro. A differenza di quanto accade con l'odio, l'invidia, invece che venir meno, si acuisce in due circostanze: quando si ha a che fare con una persona buona – poiché si è invidiosi della sua virtù – e quando si riceve un beneficio da chi gode di una condizione di prosperità. Analizziamo questi due argomenti instaurando un confronto con

<sup>48</sup> È inevitabile un confronto con quanto dichiarato da Aristotele in *Ath.* 22.3, dove si attribuisce la prima applicazione dell'ostracismo alla rinnovata audacia del popolo (θαρροῦντος ἤδη τοῦ δήμου) a seguito del successo a Maratona del 490 a.C.

<sup>49</sup> Vd. Plu. *Arist.* 7.1.

<sup>50</sup> Cfr. *Arist. Rhet.* 2.1386b 20 – dove lo φθόνος è definito τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου – e 1387b 22-39: φθονήσουσι μὲν γὰρ οἱ τοιοῦτοι οἷς εἰσὶ τινες ὅμοιοι ἢ φαίνονται. Vd. DE LUNA 2021: 46.

<sup>51</sup> Vd. SANDES 2014: 15.

<sup>52</sup> Cfr. *Arist. Ath. Pol.* 22.3-6 e Philoch. *FGrHist* 328 F 30. Per alcune obiezioni sulla possibilità che l'ostracismo sia stato istituito per prevenire la tirannide e sulla varietà delle motivazioni proposte tanto dalle fonti antiche quanto dai moderni, vd. FORSDYKE 2005:153-159; TRIDIMAS 2016: 144-146.

quanto registrato nella *Vita di Aristide* per il primo caso e nella *Vita di Temistocle* per il secondo.

Si invidia chi è buono, perché la virtù è il bene più grande. In effetti, è proprio sulla virtù che Plutarco si ferma a riflettere prima di introdurre il resoconto sull'ostracismo di Aristide. Nella digressione di carattere morale che precede il passo (*Arist.*6) e di cui si è già detto sopra, l'ἄρετή, nel novero delle peculiarità che differenziano un dio da un essere umano, è definita quella più venerabile e divina. Procedendo dal generale al particolare, il biografo ricorda poi che la virtù per eccellenza del personaggio – la sua δικαιοσύνη – da ragione di ammirazione si era mutata in ragione di gelosia.

Ma perché questo si verifica? Il motivo di tale trasformazione si comprende solo alla luce della lettura dell'opuscolo morale: l'ἄρετή, essendo il bene più grande, 'inasprisce' l'invidia. Il carattere accentuato della virtù di Aristide, allora, rende il popolo più consapevole di quanto lui stesso ne fosse carente. E ciò innesca lo φθόνος. Questo avvalorava ulteriormente l'ipotesi che la centralità assunta da questo πάθος nella definizione generale dell'ostracismo nella *Vita di Aristide* risponda ad una specifica esigenza narrativa, connessa alla necessità di proporre il personaggio nei termini di un virtuoso paradigma di comportamento.

Veniamo al secondo caso: l'invidia si inasprisce quando chi si trova in una condizione di prosperità procura dei benefici. Di questo argomento il biografo di Cheronea offre un *exemplum* concreto nella *Vita di Temistocle*. Nella versione plutarchea, infatti, il campione di Salamina, prima di essere ostracizzato, avrebbe rivolto al δῆμος ormai invidioso le seguenti parole: «Perché vi stancate di ricevere spesso benefici (εὖ πάσχοντες) dalle stesse persone?»<sup>53</sup>. Vale la pena notare che l'espressione εὖ πάσχειν si ripropone tale e quale anche nel *De invidia et odio*, precisamente quando si allude ai τὰ ἀγαθὰ ottenuti da chi gode di una situazione favorevole. Anche in questa occasione, dunque, il richiamo all'invidia in relazione all'ostracismo va indagato non in maniera isolata, ma alla luce di una sua valutazione più ampia da parte di Plutarco.

Concludiamo ora con il punto cinque della lista, che riguarda la finalità dell'invidia. Lo φθόνος, a differenza dell'odio, non mira a fare del male (κακῶς ποιῆσαι), perché coincide piuttosto con una forma di fastidio e di avversione sviluppati verso chi si trova in uno stato di prosperità (βαρύνονται δ' εὐτυχούντας)<sup>54</sup>. Di fronte a questo senso di pesantezza, il proposito non è quello di arrecare danni irreparabili (συμφορὰς ἀνηκέστους), ma di

<sup>53</sup> Plu. *Them.* 22.1. Tr. it. a cura di F. MUCCIOLI in SCARDIGLI 2013.

<sup>54</sup> Il verbo impiegato è βαρύνω, mentre nelle due biografie ricorreva l'aggettivo βαρύς. Vd. *Supra* nota 42.

abbassare (κολούουσι) la fama e il lustro del personaggio in vista, come si trattasse di una casa che sporge troppo (ὑπερεχούσης) e finisce con il recare ombra.

Ancora una volta si registrano delle corrispondenze significative con i passi sull'ostracismo oggetto di indagine. Da punto di vista contenutistico, in entrambi i βίοι il fenomeno ateniese è definito φθόνου παραμυθία ('mitigazione dell'invidia') precisamente in virtù del suo carattere 'temporaneo', contemplando la reintegrazione dell'individuo in società dopo dieci anni<sup>55</sup>. In aggiunta, in *Arist.* 7.2 l'ostracismo viene apertamente ricordato come un 'niente di irreparabile' (εἰς ἀνήκεστον οὐδέν), con ricorso al medesimo aggettivo che compare nell'operetta.

Procedendo sulla via dei riscontri lessicali, va poi segnalata l'occorrenza del verbo κολύω in *Them.* 22.4 e dell'analogo sostantivo κόλουσις in *Arist.* 7.2, per esprimere il proposito di soffocare la posizione di preminenza. Preminenza che, nel passo della *Vita di Temistocle*, è resa prima mediante il termine ὑπεροχή e poi con il participio οἱ ὑπερέχοντες<sup>56</sup>. Evocativo, allora, che la metafora sulla casa che sporge, di cui Plutarco si serve nel *De invidia et odio*, ricorra al medesimo concetto (ὥσπερ οἰκίας ὑπερεχούσης).

### 3. Verso una conclusione: che tipo di invidia?

Il confronto istituito tra il *De invidia et odio* e le biografie di Temistocle e Aristide ha inteso dimostrare quanto segue: per valutare correttamente il ruolo che l'invidia assume in relazione all'ostracismo è imprescindibile indagare le caratteristiche con cui essa viene definita da un punto di vista teorico nello scritto morale preso in esame. Tale riscontro, infatti, consente di comprendere meglio da un lato la declinazione plutarchea di questa passione, dall'altro la funzione specifica che le viene assegnata in quanto causa dell'espulsione dei due protagonisti ateniesi.

In definitiva, nell'ottica di Plutarco, l'invidia del δῆμος esibisce i seguenti tratti, ricavabili da una lettura integrata delle *Vite* e dell'opuscolo.

- Scaturisce nei confronti di chi è ritenuto alla pari: si origina, dunque, nel popolo ateniese quando quest'ultimo, a seguito della vittoria di Maratona, acquisisce maggiore considerazione di sé, ponendosi sullo stesso piano dei suoi migliori statisti e non sopportando che uno di essi si innalzi oltre la linea dell'uguaglianza democratica.
- È assimilabile ad una forma di δυσμέθεια: l'invidia, cioè, procede di pari passo con 'l'ostilità' che si sviluppa

<sup>55</sup> Questo aspetto è sottolineato in KOSMIN 2015, dove si analizza il fenomeno dell'ostracismo nei termini di un rituale che contempla tre fasi: «separation, marginality and reaggregation». Sulle dinamiche della reintegrazione nella società dopo il periodo di allontanamento, vd. KUOKKANEN 2020.

<sup>56</sup> Per l'uso del termine ὑπεροχή, cfr. ancora una volta Aristotele (*Pol.* 5.11,4 1302b).

verso chi dimostra di godere di una posizione di prestigio.

- È strettamente connessa al concetto di δόξα: l'invidia che il popolo nutre verso il singolo è prima di tutto un'invidia della sua fama, che minaccia il predominio della gloria collettiva.
- Ha una ben precisa finalità: reprimere il prestigio che il singolo ha accumulato a dispetto della massa. È per questo che l'ostracismo è definito da Plutarco φθόνου παραμυθία: lo scopo non è recare danno al concittadino, ma tenerlo lontano a sufficienza perché la sua ὑπεροχή si riduca e rientri nei ranghi della simmetria democratica.

Questa schema complessivo permette, in ultima analisi, di mettere in evidenza due aspetti, suscettibili di richiamare l'attenzione. Il primo è che, se con il *De invidia et odio* siamo di fronte ad uno scritto giovanile, al momento dell'individuazione dello φθόνος quale fattore primario dell'ostracismo nelle due *Vite* oggetto di esame, Plutarco doveva avere in mente quanto tratteggiato nell'opuscolo morale: in quest'ultimo, dove l'esemplificazione è evidentemente scarsa, proponeva un quadro teorico; nelle due biografie, invece, forniva un'applicazione pratica degli stessi concetti. Ciò interviene a favore della necessità di ragionare in un'ottica comparativa e di intertestualità interna.

Il secondo aspetto è che, lungi dall'esibire una semplificazione del fe-

nomeno ateniese, il biografo di Chero-nea dimostra di aver riflettuto a lungo sulle motivazioni che devono aver indotto il popolo a risolversi a favore di un ostracismo. Come abbiamo visto, egli non disconosce la ragione politica: ad essa affianca come criterio esplicativo 'anche' lo φθόνος. E questo non senza una precisa intenzione, ma in virtù di osservazioni specifiche che coinvolgono da vicino la fisionomia dell'emozione.

Questo rimane, in ogni caso, il giudizio di Plutarco sull'ostracismo: se non saprà dirci molto sulle reali motivazioni che intervenivano al momento dell'incisione di un nome sul coccio di ceramica<sup>57</sup>, può dirci però qualcosa sul modo in cui il nostro autore interpretava i fenomeni politici. Non si tratta, dunque, di valutare quanto l'analisi plutarchea si riveli aderente alla realtà ateniese di V secolo ovvero arbitraria – troppo esteso, del resto, è il lasso di tempo che separa lo scrittore dagli eventi rievocati. Si tratta, piuttosto, di un tentativo di circoscrivere, sulla base di argomenti interni al testo plutarcheo, quale fosse la visione d'insieme che il biografo aveva del fenomeno ateniese. E anche questo, comunque, non è di secondario interesse.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALBINI, F.  
 - (ed.), *Plutarco. Vita di Coriolano/Vita di Alcibiade*, Milano, 2021<sup>3</sup> (1996).
- BADIAN, E.,  
 - "Archons and Strategoi", *Antichthon*, 5

<sup>57</sup> Come messo in evidenza in CAIRNS 2003, 242-244; CHANIOTIS & STEEL 2019: 150-151.

- (1971) 1-34.
- BARBATO, M.,
- "For Themistocles of Phrearrhioi, on account of honour": ostracism, honour and the nature of Athenian Politics", *CQ*, 71 (2021) 500-519.
- BARIGAZZI, A.,
- "Sul *De invidia et odio* di Plutarco", *Prometheus*, 14 (1988) 58-70.
- BARUCCHI, L.,
- "Aristide figlio di Lisimaco nella tradizione letteraria del V secolo a. C.", *RSA*, 29 (1999) 51-75.
- BECK, M.,
- "Anecdote and the Representation of Plutarch's *Ethos*", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996*, Louvain, 2000:15-32.
- BENEKER, J.,
- "The Theory and Practice of Ostracism in Plutarch's *Lives*", *Ploutarchos*, 2 (2004) 3-10.
- BRENNE, S.,
- *Ostrakismos und Prominenz in Athen. Attische Bürger des 5. Jhs. v. Chr. auf den Ostraka*, Wien, 2001.
- CAIRNS, D.,
- "The Politics of Envy: Envy and Equality in Ancient Greece", in D. KONSTAN & K. RUTTER (eds.), *Envy, Spite, and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh, 2003: 235-252.
- CAIRNS, D. & NELIS, D.,
- "Introduction", in D. CAIRNS & D. NELIS (eds.), *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*, Stuttgart, 2017: 7-30.
  - *Emotions through time? - Emotion research in Classics*, in D. CAIRNS, M. HIN-
- TERBERGER, A. PIZZONE & M. ZACCARINI (eds.), *Emotions through Time. From Antiquity to Byzantium*, Tübingen, 2022: 3-33; 35-40.
- CALABI LIMENTANI, I.,
- "Aristide il Giusto. Fortuna di un nome", *RIL*, 94 (1960) 43-67.
  - *Plutarco. Vita di Aristide*, Firenze, 1964.
- CARCOPINO, J.,
- *L'Ostracisme athénien*, Paris, 1935.
- CHANLOTIS, A. & STEEL, C.,
- "In public: collectivities and politics", in D. CAIRNS (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London, 2019, pp.147-161.
- COSTA, V.,
- *Filocolo di Atene. Volume uno. Testimonianze e frammenti dell'Atthis*, Tivoli, 2007.
  - "δυσμένεια", in L. PORCIANI (ed.), *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum (LHG&L)*, 3: β-ζ, Pisa, 2015: 80-85.
- CUNIBERTI, G.,
- *Iperbolo, ateniese infame*, Bologna, 2000.
  - "Durata e quorum dell'ostracismo ateniese", in F. COSTABILE (ed.), *Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico*, 1, Roma, 2004: 117-124.
- DE LUNA, M.E.,
- "Le passioni sul campo. Riflessioni su *staseis* e *pathe* nel libro V della *Politica*", *Politica antica*, 11 (2021) 31-58.
  - "La «virtù» di Lisandro e le sue emozioni: un ambiguo paradigma? Riflessioni aristoteliche e plutarchee", *RaRe*, 20 (2022) 105-130.
- DUFF, T.,
- "Plutarch As Moral and Political Educator", in F. TITCHENER & A. ZADOROJNYI (eds.), *The Cambridge Companion to Plutarch*, Cambridge, 2023: 47-78.
- FAU RAMOS, M. T. & JUFRESA MUÑOZ, M.,
- "El alejamiento de los mejores: el ostra-

- cismo en Plutarco”, in J.M. CANDAU MORÓN, F. J. GONZÁLEZ PONCE & A. L. CHÁVEZ REINO (eds.), *Plutarco transmisor: Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009*, Sevilla, 2011: 187-190.
- FLACELIÈRE, R.,
- *Plutarque. Vie de Thémistocle. Introduction et commentaire*, Paris, 1972.
- FORSDYKE, S.,
- *Exile, Ostracism, and Democracy. The politics of expulsion in Ancient Greece*, New Jersey (NJ), 2005.
- FROST, F.,
- *Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary*, Princeton (NJ), 1980.
- FUSSI, A.,
- “L’invidia, le emozioni competitive, la speranza. Platone, Aristotele e Plutarco”, in A. FUSSI & V. FIORINO (eds.), *Emozioni, corpi, conflitti*, Pisa, 2016: 3-22.
- GIANNAKOPOULOS, N.,
- “The treatment of the battle of Marathon in the literary tradition of the Imperial period”, in K. BURASELIS & E. KOULAKIOTIS (eds.), *Marathon the Day After. Symposium Proceedings, Delphi, 2-4 July 2010*, Athens, 2013: 185-199.
- GOUSCHIN, V.,
- “Athenian ostracism and *ostraka*: some historical and statistical observations”, in L. MITCHELL & L. RUBINSTEIN (eds.), *Greek history and epigraphy: essays in honour of P. J. Rhodes*, Swansea, 2009: 225-250.
- HEFTNER, H.,
- “Der Ostrakismos des Hyperbolos: Plutarch, Pseudo-Andokides und die *Ostraka*”, *RhM*, 143/1 (2000) 32-59.
- KAGAN, D.,
- “The Origin and Purposes of Ostracism”, *Hesperia*, 30/4 (1961) 393-401.
- KNOX, R.,
- “‘So Mischievous a Beaste’? The Athenian Demos and Its Treatment of Its Politicians”, *G&R*, 32 (1985) 132-161.
- KONSTAN, D.,
- *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo & London, 2006.
- KOSMIN, P.,
- “A Phenomenology of Democracy: Ostracism as Political Ritual”, *CLAnt*, 34/1 (2015) 121-162.
- KUOKKANEN, S.,
- “Ostracism, Inner Change and the Dynamics of Reintegration in Classical Athens”, *Pallas*, 112 (2020) 67-91.
- LEHMANN, G.,
- “Der Ostrakismos-Entscheid in Athen. Von Kleisthenes zur Ära des Themistokles”, *ZPE*, 41 (1981) 85-99.
- LUPPINO MANES, E.,
- *Aristide. Introduzione*, in B. SCARDIGLI (ed.), *Plutarco. Aristide e Catone. Vite parallele*, Milano, 2011: 77-112.
- MALKOPOULOU, A.,
- “Ostracism and democratic self-defense in Athens”, *Constellations*, 24 (2017) 623-63.
- MARR, M.,
- *Plutarch. Life of Themistocles. Introduction, Text, Translation and Commentary*, Warminster, 1998.
- MUCCIOLI, F.,
- “Le radici di un’ostilità: l’amore di Temistocle e di Aristide per Stesileo di Ceo (Plut., *Them.* 3.2; *Arist.* 2.3-4)”, in J. M. NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco. Actas Del IX Simposio Internacional de La Sociedad Española de Plutarquistas*, Leon, 2007: 309-318.
  - *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano & Udine, 2012.

MUSTI, D.,

- "La chronologie du chapitre 22 de l'Athénaion Politeia sur l'ostracisme", in M. PIERART (ed.), *Aristote et Athènes / Études rassemblées par Marcel Piérart*, Freiburg, 1993: 251-259.

PARMEGGIANI, G.,

- "Il significato politico degli aristeia per Salamina e degli onori spartani a Temistocle. Uno studio sull'importanza di Diodoro", *RaRe*, 20 (2022) 307-336.

PELLING, Ch.,

- "Il moralismo delle Vite di Plutarco", in I. GALLO & B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, Napoli, 1995: 343-361.
- *Literary Texts and the Greek Historian*, London & New York, 1999.

PICCIRILLI, L.,

- "Introduzione", "Commento", in C. CARENA & M. MANGREDINI (eds.), *Plutarco. Le Vite di Temistocle e di Camillo*, Milano, 1983.
- *Temistocle, Aristide, Cimone, Tucidide di Melesia fra politica e propaganda*, Genova, 1987.

PRANDI, L.,

- "Singolare e plurale nelle Vite greche di Plutarco", in L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS & D. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Volume II. The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society*, Leiden, 2005: 141-156.

RAUBITSCHKE, A.,

- "The Origin of Ostracism", *AJA*, 55/3 (1951) 221-229.
- "Die Rückkehr des Aristide", *Historia*, 9 (1959) 127-128.

RHODES, P.,

- "The Ostracism of Hyperbolos", in R. OSBORNE & S. HORNBLLOWER (eds.), *Ritual*,

*Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994: 85-98.

ROSENBLOOM,

- D., "Ponêroi vs. Chrêstoi: The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, Part I", *TAPhA*, 134/1 (2004) 55-105.

RUSSELL, D.A.,

- *Plutarch*, London, 1973.

SAID, S.,

- "Plutarch and the People in the *Parallel Lives*", in L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS & D. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Volume II. The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society*, Leiden, 2005: 7-25.

SANDES, E.,

- *Envy and jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*, Oxford & New York, 2014.

SAPERE, A.,

- "Implicancias lingüísticas y retóricas de la descripción del ostracismo en las *Vidas paralelas* de Plutarco", *Fortynatae*, 26 (2015) 137-149.

SCARDIGLI, B. (ed.),

- *Plutarco. Temistocle e Camillo. Vite parallele*, Milano, 2013.

SCHIRRIPA, P., LENTINI, M.C. & CORDANO, F.,

- "Nuova geografia dell'ostracismo", in M. P. BOLOGNA & M. ORNAGHI (eds.), *Novissima studia: dieci anni di antichistica milanese. Atti dei seminari di dipartimento 2011*, Milano, 2012: 115-150.

SICKINGER, J.,

- "New ostraka from the Athenian agora", *Hesperia*, 86 (2017) 443-508.

SIEWERT, P.,

- *Ostrakismos-Testimonien*, 1, Stuttgart, 2002.

SOKOLON, M.,

- *Political Emotions. Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*, DeKalb (IL), 2006.

STADTER, Ph.,

- "Notes and Anecdotes: Observations on Cross-Genre *Apophthegmata*", in A. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin & New York, 2008: 53-66.
- "Plutarch's Compositional Technique: The Anecdote Collections and the *Parallel Lives*", *GRBS*, 54 (2014) 665-686.
- *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford, 2014.
- "Plutarch and Classical Greece", in F. F. TITCHENER & A. ZADOROJNYI (eds.), *The Cambridge Companion to Plutarch*, Cambridge, 2023: 176-196.

STANTON, G.,

- "The Introduction of Ostracism and Alcmeonid Propaganda", *JHS*, 90 (1970) 180-183.

TAYLOR, G.,

- *Deadly Vices*, Oxford, 2006.

TRIDIMAS, G.,

- "Conflict, democracy and voter choice", *Public Choice*, 169/1 (2016) 137-159.

VANOTTI, G.,

- "Gli ostracismi ateniesi degli anni Ottanta e/o Settanta del V secolo a.C. nella testimonianza dell'*Athenaion Politeia* (22.3-7)

e in alcuni recenti documenti epigrafici", in G. VANOTTI (ed.), *Ostracismi e metamorfosi costituzionali nell'Athenaion Politeia aristotelica*, Alessandria, 2019: 31-59.

VERDEGEM, S.,

- "Envy at work: φθόνος in Plutarch's «Lives» of fifth-century Athenian statesmen", in M. JUFRESA (ed.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat. Actas del VIII simposio español sobre Plutarco (Barcelona, 6-8 de noviembre de 2003)*, Barcelona, 2005: 673-678.

VISONÀ, L.,

- "Frienemies de l'Antiquité: Aristide et Thémistocle vus par Plutarque", *Electrum*, 29 (2022) 147-160.

WARDMAN, A.,

- *Plutarch's Lives*, London, 1974.

WĘCOWSKI, M.,

- *Athenian Ostracism and its Original Purpose: A Prisoner's Dilemma*, Oxford, 2022.

XENOPHONTOS, S.,

- *Ethical Education in Plutarch: Moralising Agents and Contexts*, Berlin & Boston, 2016.

ZACCARINI, M.,

- "Aristide il Giusto e l'arche ateniese: la giustizia al potere", *RFIC*, 148 (2020a) 5-33.
- "The case of Cimon: the evolution of the meaning of philolaconism in Athens", *Όρμος*, 3 (2020b) 287-304.

## ***Preliminary Stages or Final Destinations? Plutarch's Remarks on the Subjects of Most Interest to Beginners in Philosophy***

[*Αρχικά στάδια ή τελικοί προορισμοί; Το σχόλιο του Πλουτάρχου για τα αντικείμενα που ενδιαφέρουν περισσότερο αυτούς που ξεκινούν να ασχολούνται με τη φιλοσοφία*]

by

**Theofanis Tsiampokalos**

**Trier University**

tsiampokalos@uni-trier.de

orcid.org/0000-0002-7312-9759

### **Abstract**

In his influential doctoral dissertation Fritz Krauss adopted Rudolf Hirzel's view that as a young man Plutarch had turned from the study of rhetoric to the study of philosophy. His aim was to establish that any of Plutarch's surviving texts that display explicit traces of rhetorical conventions date to his early years. However, Krauss provided only one piece of positive evidence to support Hirzel's conjecture: a passage from *On Progress in Virtue*. The purpose of this article is to demonstrate that, upon closer examination, this passage does not depict engagement with rhetoric as a preliminary stage in the education of young men, but rather, it describes the opposite process.

**Key-words:** Philosophy, Progress, Rhetoric, Virtue.

### **Περίληψη**

Στη σημαντική διδακτορική διατριβή του Fritz Krauss υιοθέτησε την υπόθεση του Rudolf Hirzel, σύμφωνα με την οποία ο Πλούταρχος νέος είχε μεταστραφεί από τη μελέτη της ρητορικής στη μελέτη της φιλοσοφίας. Ο Krauss χρησιμοποίησε το σχήμα αυτό ως κριτήριο για την πρόωπη χρονολόγηση κειμένων του Πλουτάρχου που εμφανίζουν σαφέστερα ίχνη ρητορικών συμβάσεων. Εντούτοις, το μόνο θετικό στοιχείο που ο ίδιος παρέθεσε στη διατριβή του για να στηρίξει την εικασία του Hirzel είναι ένα χωρίο από το κείμενο *Πῶς ἂν τις αἰσθοῖτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ*. Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να δείξει ότι, κατόπιν προσεκτικότερης ανάγνωσης, το εν λόγω χωρίο δεν απεικονίζει την ενασχόληση με τη ρητορική ως προκαταρκτικό στάδιο στην εκπαίδευση των νέων, αλλά μάλλον απεικονίζει το αντίθετο.

**Λέξεις-κλειδιά:** Αρετή, Πρόοδος, Ρητορική, Φιλοσοφία.

It is well known that Plato, in the *Gorgias*, disapproves deeply of rhetoric<sup>1</sup>. The only ‘rhetoric’ that he was willing to countenance was the kind propagated in the *Phaedrus* and possibly displayed in the long speech of the *Timaeus*, namely a philosophical eloquence that sharply contrasts with the so-called ‘formal’ rhetoric employed by contemporary rhetoricians<sup>2</sup>. Throughout the Hellenistic period, Plato’s moral criti-

cism of rhetoric, expressed mainly in the *Gorgias*, continued to live and sometimes even to offer an argumentative schema to authors hostile towards rhetoric<sup>3</sup>. In contrast to Plato, however, Plutarch does not appear to disapprove of any kind of rhetoric, and indeed does not even make a distinction between ‘philosophical’ and ‘formal’ rhetoric, even though he systematically presents himself as a philosopher in the Platonic tradition<sup>4</sup>. For

<sup>1</sup> For general treatments of how Plato conceptualises rhetoric in the *Gorgias*, see, e.g., YUNIS 1996: 117-171; PERNOT 2000: 69-72. On the significance of rhetoric and rhetorical education in the context of Athenian democracy, see, e.g., OBER 1989: 156-191 and YUNIS 1996: 1-23.

<sup>2</sup> However, both the idea that rhetoric is a ‘spurious imitation’ (εἰδωλον) of another genuine art – and hence a kind of ‘flattery’ (κολακεία) – and the view that a reconciliation between rhetoric and philosophy is possible had already appeared at *Grg.* 463A-466A and *Grg.* 503A-B, 504E, 527C respectively; cf. also *Apol.* 17B, 18A. On Plato’s reassessment of rhetoric in the *Phaedrus*, see esp. YUNIS 1996: 172-210; PERNOT 2000: 74-76; UEDING & STEINBRINK 2011<sup>5</sup>: 21-23; PERNOT 2022: 15-22. Scholars have seen attempts to implement the account of rhetoric propagated in the *Phaedrus* in both the *Laws* (see, e.g., YUNIS 1996: 217-236, cf. already MORROW 1953: 141-142) and the *Timaeus* (see HARTMANN 2021: 22-48, an abbreviated version of HARTMANN 2017).

<sup>3</sup> For instance, Quintilian, in a passage from the second book, in responding to various critics of rhetoric, also mentions those writers who claimed that historically important cities, such as Sparta and Athens, expelled rhetoric from their territories, on the grounds that it harmed both individuals and the common good (2.16.4). The argument derives from Plato (see *Grg.* 480B-C, 502D-E, alongside KARADIMAS 1996: 227 and PERNOT 2022: 93-113). Sextus Empiricus later associates this argument with Critolaus and Charmadas (*Math.* 2.20-43). For a detailed analysis of the argument, see LIEBERSOHN 2011: 102, 104-105, 108-113. Charmadas was a major representative of the later Hellenistic Academy. On Charmadas, see, e.g., GLUCKER 1978: 109-111; BRITAIN 2001: 312-328; FLEISCHER 2014: 65-75. In the first century CE, the conflict was still ongoing, as a closer look at Quintilian, especially the second book of his *Institutio oratoria*, suggests, and it seems to have acquired a new intensity in the second century CE, as the examples of Aelius Aristides and Sextus Empiricus clearly demonstrate. For a useful general overview of the conflict, cf. KARADIMAS 1996: 1-4.

<sup>4</sup> On Plutarch’s Platonism, see the seminal work of JONES 1916. For more recent discussions, see DILLON 1988: 357-364; *id.* 1996<sup>2</sup>: 184-186; *id.* 2014: 61-72. For the Platonic/Academic tradition, see NIKOLAIDIS 1999: 398, as well as the remarks of FREDE 1999: 771, 776-782. Cf. also *Lampr. Cat.* no. 63: Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος

him, rhetoric is, generally speaking, a necessary instrument for a righteous individual, whether a philosopher or a philosophically-oriented statesman, who might wish to exert a positive influence over a wider public (see, e.g., *Praec. ger. reip.* 801C-D)<sup>5</sup>. In holding this view, Plutarch thus aligns himself with certain more recent figures in the Platonic tradition who also showed an interest in reconciling philosophy and rhetoric, including Philo of Larissa, Cicero and, later, Longinus<sup>6</sup>. At the same time, however, Plutarch's interest in rhetoric in some sense brings him closer also to certain representatives of the 'Second Sophistic'<sup>7</sup>, thus allowing

us to examine him alongside a number of other authors from more or less the same period, such as Dio Chrysostomus, Favorinus, the emperor Marcus Aurelius or Lucian<sup>8</sup>, who also found themselves occupying a middle ground between rhetoric/sophistry and philosophy.

Unfortunately, while Plutarch's attitude towards rhetoric has attracted attention since the early days of classical scholarship, much of this work has been somewhat misguided and its influence is still evident today. Plutarch himself was obviously highly trained in rhetoric, as demonstrated above all by his ability to use complex narrative structures in

Ακαδημία, *On the Unity of the Academy since Plato*. On Plutarch's attitude towards rhetoric in particular, see, e.g., HARRISON 1987: 271-279; KARADIMAS 1996: 9; MARTIN 1997: 715-736; COSENZA 2000: 109-129; LAUWERS 2015: 53-59; TSAMPOKALOS 2021: 207-221; *id.* 2024: *passim*. On the differences between Plato's and Plutarch's views on rhetoric, cf. also GONZÁLES JULIÀ 2009: 83-84; GOEKEN 2017: 279-288, esp. 287-288; FERNÁNDEZ DELGADO & PORDOMINGO 2017: 289-295; GINESTÍ ROSELL 2023: 110-111

<sup>5</sup> Cf. TSAMPOKALOS 2020: 502-509; *id.* 2024: 124-131

<sup>6</sup> On Philo, see esp. BRITAIN 2001. For a general overview of both Cicero's oratory and his views on rhetoric, see, e.g., PERNOT 2000: 142-162; UEDING & STEINBRINK 2011<sup>5</sup>: 33-38; REMER 2017: 1-25. On similarities between Plutarch and Longinus, see MÄNNLEIN-ROBERT 2001: 88. On Longinus' rhetorical studies, see MÄNNLEIN-ROBERT 2001: 56-58; *ead.* 2017: 161-178.

<sup>7</sup> The Second Sophistic (for the term, cf. Philostr., *VS.* 1,481 Ol.) more or less covers the time from the mid-first to the mid-third century, which was characterised by an increased interest in declamation and, of course, the great success and fame enjoyed by a number of individuals across the Roman Empire as the result of their activities as public speakers and debaters in declamation contests. These individuals are also referred to in our sources as 'sophists', whence the use of the term 'Second Sophistic' in contrast to the 'Old Sophistic' of Socrates' and Plato's time. For more on the 'Second Sophistic', see, e.g., SCHMITZ 1997: 9-38 and WHITMARSH 2005: 3-22. For the Latin part, see HABINEK 2017: 25-37.

<sup>8</sup> See, e.g., KARADIMAS 1996: 7-25, cf. LAWERS 2015: 46-52, 65-72, 83-103; PERNOT 2022: 275-287, 317-318, 381-382, 395-404. Philostratus, too, deals with Dio Chrysostomus and Favorinus in a separate section (*VS.* 1,484-492 Ol.), as philosophers who had acquired the reputation of sophists; *VS.* 1,486-487 Ol. and 1,489-492 Ol. respectively.

his writings<sup>9</sup>, along with more formal rhetorical elements, such as proems, anecdotes and antithetical comparisons<sup>10</sup>, not to mention his rhythmic prose, the careful avoidance (or occasionally even tolerance) of hiatus, his well-formed periods and his expansive vocabulary<sup>11</sup>. However, his consistently harsh criticism of contemporary ‘sophists’, found in texts that can be clearly dated to the mature phase of his writing career, led Rudolf Hirzel to conclude that, as a young man, Plutarch had switched from the study of rhetoric to that of philosophy, in a fashion similar

to the conversion that Synesius thought that Dio Chrysostomus (Syn., *Dion* 1) had undergone<sup>12</sup>. Having accepted Hirzel’s conjecture, Fritz Krauss subsequently went further in suggesting that such a scheme can be used to date to Plutarch’s early years any of his texts that display explicit traces of rhetorical conventions<sup>13</sup>. Although serious objections had already been levelled against Hirzel’s ‘conversion’ hypothesis<sup>14</sup>, Krauss’s approach has been followed by an array of influential figures<sup>15</sup>, with the result that several of Plutarch’s texts that display a somewhat

<sup>9</sup> For this, see, e.g., PELLING 1988: 10-18; *id.* 1995: 206-208 (= 2002: 237-239); STADTER 1997: 65-81 (= 2015: 215-230); DUFF 1999: 52-71; STADTER 2000: 493-510 (= 2015: 231-245); *id.* 2003/2004: 89-96; DUFF 2004: 285-287; LARMOUR 2005: 43-51; ALEXIOU 2007: 275-279; DUFF 2007/2008: 3-18; *id.* 2011b: 59-82; CHRYSANTHOU 2018: 1-25; *id.* 2019: 46.

<sup>10</sup> On the proems, see STADTER 1988: 275-295; ROSENMEYER 1992: 205-230; DUFF 2011a: 218-224 and 224-228. On the use of anecdotes (χρῆται), see ALSUP 1981: 15-27; ROBBINS 1981: 29-52; BECK 1998: *passim*; *id.* 1999: 173-187; *id.* 2003: 169-192. On comparisons (συγκρίσεις), see, e.g., ZIEGLER 1951: 936-937; ERBSE 1956: 348-424; PELLING 1986: 83-96; LARMOUR 1992: 4154-4200; MARTIN 1997: 724-729; DUFF 1999: 243-286; RUSSELL 2001<sup>2</sup>: 110-115; DUFF 2011a: 253-259.

<sup>11</sup> For Plutarch’s rhythmic prose, see, e.g., HUTCHINSON 2018, esp. the comparison with other ancient authors in pp. 19-28. For the hiatus, see, e.g., ZIEGLER 1951: 932-935. For Plutarch’s periodicity, see also ZIEGLER 1951: 937-938, cf. YAGINUMA 2016: 4727-4741. For Plutarch’s vocabulary, which is often categorised as exemplifying the middle ground between koine and Atticism, see, e.g., SCHMID 1887: 26; *id.* 1896: 640-643; JEUCKENS 1907: 55-59 (which also contains exhaustive references to the passages from Plutarch in which Atticism is mentioned); ZIEGLER 1951: 931-932; JAŹDŹEWSKA 2019: 66-70. For more general treatments of Plutarch’s language, see WEISSENBERGER 1895: *passim*; TORRACA 1998: 3487-3510.

<sup>12</sup> See, e.g., HIRZEL 1895: 2.124-127. For more recent treatments of Dio’s alleged conversion, see, e.g., STANTON 1973: 353-354; WHITMARSH 2005: 17-18.

<sup>13</sup> See KRAUSS 1912, esp. 12-58.

<sup>14</sup> See JEUCKENS 1907: 7-8.

<sup>15</sup> See, e.g., ZIEGLER 1951: 716-717, 931; JONES 1966: 70; HAMILTON 1969: xii-xxiii; JONES 1971: 14-16, 67, 135; SWAIN 1989: 503 n. 3; MARTIN 1997: 719-720; GALLO 1998: 3535; SIRINELLI 2000: 75-87.

stronger rhetorical influence are currently classified by most scholars as *juvenilia*<sup>16</sup>, if only by convention<sup>17</sup>, and so regarded as marginal to the Plutarchan corpus. However, as John Moles has very astutely pointed out<sup>18</sup>, the reasoning underlying this characterisation is circular.

In the present paper I would like to strengthen further the case against the ‘conversion’ hypothesis by pointing out that the main positive textual evidence that Krauss provides to validate his approach does not, in fact, support his interpretation. This evidence is a passage from the text *On Progress in Virtue* (*De prof. in virt.* 78E-79B), in which Plutarch supposedly describes engagement with rhetoric as a preliminary stage in the education of young men, before they eventually delve deeper into philosophy<sup>19</sup>. My purpose is to demonstrate that, upon closer examination, this passage actually describes the opposite process.

The paper is divided into three sections. The first section presents the passage in question. The second section examines Krauss’s reading of the passage and shows,

I hope, why this is unsustainable. The third section puts the passage in question in its historical context and explains the point Plutarch is trying to make.

### 1. *The interests of the beginners in philosophy*

The text *On Progress in Virtue* (*Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 75A-86A) examines various ways in which students of philosophy, who – contrary to what the Stoics claimed – are engaged in a slow process of moral formation, may become aware of their progress, so that they do not become disappointed and so give up their studies<sup>20</sup>. At some point, eloquence enters the discussion too. Disengagement from one kind of discourse that reveals technical sophistication and then engagement with another kind of discourse that both expresses the speaker’s righteous ethos and touches on the emotions indicates progress toward virtue (78E-79B). This is the passage, which Krauss was interested in. I will not quote it here, although I will summarize the main points of Plutarch’s argumentation as they appear in the text.

<sup>16</sup> So far, only the following scholars have clearly expressed scepticism: JEUCKENS 1907: 7-8; RUSSELL 1972: 226-227; MOLES 1978: 80; RUSSELL 2001<sup>2</sup>: 3; *id.* 2012: 1165; FRAZIER 2003<sup>2</sup>: 15-16, 166-167; FROIDEFOND 2003<sup>2</sup>: 106-108.

<sup>17</sup> See, e.g., BECK 2003: 170.

<sup>18</sup> See MOLES 1978: 80.

<sup>19</sup> KRAUSS 1912: 6-11, esp. 10.

<sup>20</sup> On the text in general, see WYTTEBACH 1820: 438-490 and GRESE 1978: 11-31, cf. also von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1905: 149-151 (= KS IV: 202-205); KRAUSS 1912: 7-10; BROKATE 1913: 31-39; BABUT 1969: 47-54; GIANGRANDE 1991: 265-274; ROSKAM 2005: 220-361; WRIGHT 2008: 136-150; TSAMPOKALOS 2024: 152.

The passage begins with a litotes to the effect that “of no slight significance, either, is the change that occurs in one’s discourse” (οὐκ ἔστι δὲ μικρὸν οὐδ’ ἡ περὶ τούτων λόγους μεταβολή)<sup>21</sup>. Plutarch sets out to explain this claim by pointing out that those who take up philosophy are at first more interested in the kinds of discourse that “make for repute” (τούς πρὸς δόξαν διώκουσι μᾶλλον). Thus, some individuals are attracted to the discourses of natural philosophy (τῶν φυσικῶν). Others, who find satisfaction in disputes and controversies, gravitate towards discourses that fall within the wider field of eristics, namely “disputations, knotty problems, and quibbles” (ἐπὶ τὰς ἔριδας καὶ τὰς ἀπορίας χωροῦσι καὶ τὰ σοφίσματα). Many others first show an interest in dialectic, since through dialectic they prepare themselves for sophistry (τοῖς διαλεκτικοῖς ἐνδύντες εὐθὺς ἐπισιτίζονται πρὸς σοφιστείαν). Finally, some students go about compiling collections of didactic and historical examples (ἔνιοι δὲ χρείας καὶ ἱστορίας ἀναλεγόμενοι περιείασιν).

However, the contribution of philosophy to the acquisition of eloquence is, properly speaking, greater, even though it requires more time. Plutarch illustrates the point (78E-79A) with a humorous story by the comic poet Antiphanes, which someone is said to have used to describe

the impact of Plato’s teaching upon his students<sup>22</sup>. Antiphanes said that there was a city that was so cold in the winter, that any words spoken during this season were immediately froze and were not heard until the summer. Plutarch’s unnamed source added that this applies to the teachings of Plato, which his students cannot fully comprehend, until they have become old men, that is, until they have reached a certain state of maturity. Plutarch, in turn, generalizes this point, arguing that it is only when one’s “judgement” (κρίσις) acquires a “healthy stability” (κατάστασιν ὑγιεινὴν) that a better kind of eloquence emerges. To define such eloquence in textual terms, Plutarch draws a parallel with Aesop’s fable of the fox before the lion’s den (no. 139 Perry). The discourse, “whose footprints are turned toward us rather than away from us”, (79A-B: εἴσω μᾶλλον ἢ ἔξω τὰ ἵχνη τέτραπται) is, if we consider the analogy with the lion’s den, a kind of discourse that turns the listener into prey without giving the impression of doing so.

The whole process is subsequently (79B) compared with the procedure that Sophocles supposedly underwent in forming his own poetic style. According to an unknown account, Sophocles once declared that only after first trying to play with the “turgidity” (ὄγκον)

<sup>21</sup> Unless otherwise stated, all quotations from the Greek and the English translations are taken from the edition by BABBITT 1927: 418-421.

<sup>22</sup> Antiph., fr. 304 Koch. Alternatively, this could refer to Antiphanes of Berge, as noted by von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1905: 149 (= KS IV: 203).

of Aeschylus and then after studying Aeschylus' "harshness and artificiality in composition" (τὸ πικρὸν καὶ κατὰ τεχνὸν τῆς αὐτοῦ κατασκευῆς), was he able to formulate his own particular style, which "has the most to do with moral character and goodness" (ὅπερ ἠθικώτατόν ἐστι καὶ βέλτιστον)<sup>23</sup>. Likewise, as soon as students of philosophy have made some progress in virtue, they manage to distance themselves from discourses, such as those delivered at festivals and characterized by precision in the application of the rules of art, and so begin composing "the kind of discourse which deals with character and feeling" (ἐκ τῶν πανηγυρικῶν καὶ κατατέχνων εἰς τὸν ἀπτόμενον ἥθους καὶ πάθους λόγον μεταβῶσιν)<sup>24</sup>.

## 2. Preliminary stages or final destinations?

In the introduction to his doctoral dissertation, Fritz Krauss reads the passage above as a description of a process of moral progress that is completed in two stages. As part of their education, young people are initially concerned with subjects that correspond more to a school-oriented rhetorical education. Then, with the help

of philosophy, they acquire the maturity needed to develop a more personal mode of expression that corresponds to their moral development that has taken place in the interim<sup>25</sup>. However, this interpretation by Krauss is not without difficulties. The discourses of natural philosophy, the disputes, the questions and the sophisms, as well as the discourses relating to sophistry and the collections of historical and didactic examples, which for Krauss correspond to a school-oriented rhetorical education, are not described in text as an initial stage. In fact, these are forms of engagement with kinds of discourse are situated in autonomous territories outside the field of philosophy as represented by Plutarch<sup>26</sup>.

This, at least, is what the choice of words in the text suggests, as they all indicate a kind of movement that diverges from the right course forward. Students attracted by natural philosophy "like birds, come down" (ὥσπερ ὄρνιθες [...] καταίροντες) to the grandeur of the corresponding discourses. Other students "retreat" (χωροῦσι) towards discourses in the field of eristics, while others, through

<sup>23</sup> Soph. test. 100 Radt (= Aesch. test. 116 Radt). On the statement attributed to Sophocles, see BOWRA 1940: 385-401 and PINNOY 1984: 159-164. Cf. also VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1905: 150-151 (= KS IV: 204-205).

<sup>24</sup> Cf. Plut., *Per.* 15.2: ἔδειξε τὴν ῥητορικὴν κατὰ Πλάτωνα ψυχαγωγίαν οὖσαν καὶ μέγιστον ἔργον αὐτῆς τὴν περὶ τὰ ἥθη καὶ πάθη μέθοδον, [...]. Related to this are also Plutarch's remarks in *Praec. ger. reip.* 802E-804C on the question how the politician's speech should be like. For more on this passage, see esp. VAN DER STOCKT 2006: 1038-1039 and TSAMPOKALOS 2024: 160-165.

<sup>25</sup> See KRAUSS 1912: 10-11.

<sup>26</sup> Cf. Anon. Epic., *fr.* 5, col. XXV, 1-3 Vogliano; Clem. Al., *Strom.* 7.16.101.4.

dialectic, “stock themselves up for the practice of sophistry” (ἐπισιτίζονται πρὸς σοφιστεῖαν), which is obviously a different field from that of philosophy. Finally, students who are occupied with collecting examples “perfect themselves”<sup>27</sup> (περιύασιν) in this task, that is they remain stuck in a stage, in which there seems to be no substantial progress. Hence, they end up divorced from the type of philosophical education positively presented in the text.

For Krauss’s thesis, i.e. that certain texts of the Plutarchan *corpus* in which a greater degree of rhetorical sophistication is to be seen belong to a juvenile period of Plutarch’s career as a writer, it was important to put these forms of engagement with discourse just mentioned into two temporal phases, as we have said<sup>28</sup>. Yet the chronological sequence suggested by Plutarch’s text is actually the reverse: the young are initially directed towards philosophy, although their intention is to find their way soon into other fields. The reference to those who attend classes of dialectic, in order to prepare themselves for sophistry, makes the point in this respect.

### 3. Philosophy dropouts

It goes without saying that the overall message of this passage is that progress in virtue contributes to the creation of a

discourse which appears to be better by both moral and practical standards. This is what the comparison with Sophocles at the end implies after all. Plutarch follows here the canon of Dionysius of Halicarnassus (*Imit.*, fr. 31.2.10-11), according to which Sophocles’ style is the ideal medium between the grandeur of Aeschylus and the triviality of Euripides. The contrast between a discourse that demonstrates precision in the application of the rules of art and another discourse that is able to express character and touch on emotions is made on the basis of the opposition “artificial” – “natural”, which has both a practical and an ethical aspect<sup>29</sup>. As far as the ethical aspect in particular is concerned, this can already be read between the lines of the obviously negative descriptions of the *other* subjects which the beginners in philosophy are interested in: the discourses of natural philosophy are characterized (79E) by “flightiness” (κουφότητος) and “ambition” (φιλοτιμίας), while those that fall within the broader field of eristics, are related (79E-F; cf. Pl., *Rep.* 539B) to people who look “like puppies, delighting in pulling and tearing” (“ὥσπερ τὰ σκυλάκια,” [...] “τῷ ἔλκειν καὶ σπαράττειν χαίροντες”). As for as collecting examples, the contrast is outlined on the basis

<sup>27</sup> Translation is mine.

<sup>28</sup> See KRAUSS 1912: 4.

<sup>29</sup> On the practical aspect, see, e.g., Arist., *Rh.* 1.2, 1356a 6-7, cf. also Isoc., 15.278; Anaxim. Lamps., *Rh. Alex.* 35.17-18.

of “utility”. Plutarch explicitly adds later in text that these people collect examples without really being interested in putting them into use (78E). We are dealing with forms of engagement with discourse alternative to philosophy which Plutarch does not approve.

The obvious reason for this moral hierarchy is that Plutarch is reacting here to the phenomenon of either students who abandon their studies in philosophy or students from other fields of study, who show only an opportunistic interest in philosophy. This phenomenon is historically attested. There is evidence that teachers of rhetoric encouraged their students to take courses in philosophy as well, so that they acquired the theoretical and moral apparatus needed for their future development either as orators or as men of letters in general (see, e.g., Theon, II,59 Spengel = I,145 Walz)<sup>30</sup>. On the other hand, there was a wider interest on the part of rhetoricians in ready-made didactic examples and maxims that were to be found both in poetic texts (see, e.g., Quint., 1.1.35-36, 10.5.4-11) and in texts by famous earlier historians and philosophers. For instance, Menander Rhetor in the late third century CE suggests that his readers study the *Lives* of Plutarch for this very purpose, that is, in order to amass from them historical examples, apophthegms, proverbs and didactic stories (III,392 Spengel = IX,253-254 Walz).

Of course, any philosopher active in the field of higher education could not tolerate such a mercenary approach to his teaching. Plutarch is no exception, which is made even clearer in the passages that follow the one employed by Krauss to support his theory. Later in the text, Plutarch criticizes in more detail those who mine the texts of philosophers for Attic words, rather than seeking in them any lessons of use in their life (79B-D)<sup>31</sup>. Plutarch likens all these students of philosophy whose sole aim is to find in the writings of philosophers a few impressive words that will earn them a reputation in other fields to apothecaries, who sell medicines without knowing how to cure the sick. Plutarch presents such individuals as “sophists”, who will subsequently offer their own students philosophical knowledge in such a way that neither they nor, by extension, their students will be able to make any real use of it (80A-B).

The polemical mood makes it clear that Plutarch is worried above all by the thought that philosophy might be subject to opportunistic pursuit. He is not concerned with the interests that young students might have before they delve deeper into philosophy, which is what Krauss’s theory demands. Plutarch’s passage concerns the interest in philosophy that certain students have only

<sup>30</sup> Cf. also Isoc., 12.26-28; Cic., *de Orat.* 1.53-69, 3.76-77, *Off.* 1.1-2; Quint., 1.proem.9.

<sup>31</sup> On Plutarch’s attitude towards Atticism, see n. 11 above.

because they subsequently intend to go more deeply into another subject. For these students are more likely to give up their studies before they even realise that philosophy and the progress in virtue could also give them what they want. Hence the passage cannot really sustain Hirzel's theory about Plutarch's conversion from rhetoric to philosophy, since it does not directly amount to evidence that it was normal practice in antiquity for students of philosophy to have had an early engagement with a school-oriented rhetorical education they would subsequently abandon. The passage actually describes the opposite process<sup>32</sup>.

### BIBLIOGRAPHY

- ALSUP, J. E.,
- "Type, Place, and Function of the Pronouncement Story in Plutarch's *Moralia*," *Semeia*, 20 (1981) 15-27.
- BABBITT, F. C.,
- *Plutarch. Moralia*, volume I (LCL 197), Cambridge, Mass.-London, Harvard UP 1927.
- BABUT, D.,
- *Plutarque et le Stoïcisme* (Publications de l'Université de Lyon), Paris, Presses Universitaires de France 1969.
- BECK, M. A.,
- *Plutarch's Use of Anecdotes in the Lives*, Diss. University of North Carolina 1998.
  - "Plato, Plutarch and the Use of Manipulation of Anecdotes in the *Lives* of Lycurgus and Agesilaus", in A. PÉREZ-JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid, Ediciones Clásicas 1999: 173-187.
  - "Plutarch's Declamations and the Pro-gymnasmata", in B.-J. SCHRÖDER & J.-P. SCHRÖDER (eds.), *Studium declamatorium. Untersuchung zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit* (Beiträge zur Altertumskunde 176), Munich-Leipzig, K. G. Saur 2003: 169-192.
- BOWRA, C. M.,
- "Sophocles on His Own Development", *AJPh*, 61 (1940) 385-401.
- BRITTAİN, C.,
- *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, Oxford UP 2001.
- BROKATE, K.,
- *De aliquot Plutarchi libellis*, Diss. University of Göttingen 1913.
- CHRYSANTHOU, C.,
- *Plutarch's Parallel Lives: Narrative Technique and Moral Judgement* (Trends in Classics Suppl. 57), Berlin-Boston, W. de Gruyter 2018.
  - "Reading History Ethically: Plutarch on Alexander's Murder of Cleitus (*Alex.* 50-52.2)," *Ploutarchos* n.s., 16 (2019) 45-56.
- COSENZA, P.,
- "L'uso dello σκῶμμα e del γελοῖον nei *Praecepta gerendae reipublicae* di Plutarco," in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch: Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996*, Leuven-Namur, Peeters 2000: 109-129.

<sup>32</sup> My thanks are due to Stylianos Chronopoulos (Ioannina), with whom I had discussed some of the ideas expressed in this article. His remarks had been valuable, as always. I am also indebted to Georg Wöhrle (Trier) for valuable remarks and comments on an earlier draft of this paper. I am likewise grateful to the editorial board of this journal and the anonymous referees for their insightful comments and suggestions.

DILLON, J.,

- "Plutarch and Platonist Orthodoxy", *ICS*, 13, (1988) 357-364.
- *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, London, Cornell UP 1996<sup>2</sup> [1977].
- "Plutarch and Platonism", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions of the Ancient World 98), Malden-Oxford-Chichester, Blackwell 2014: 61-72.

DUFF, T. E.,

- *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford-New York, Oxford UP 1999.
- "Plato, Tragedy, the Ideal Reader and Plutarch's *Demetrios* and *Antony*", *Hermes*, 132 (2004) 271-291.
- "Plutarch's readers and the moralism of the *Lives*," *Ploutarchos* n.s., 5 (2007/2008) 3-18.
- "The Structure of the Plutarchean Book," *CA*, 30 (2011a) 213-278.
- "Plutarch's *Lives* and the Critical Reader", in G. ROSKAM & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven, Leuven UP 2011b: 59-82.

ERBSE, H.,

- "Die Bedeutung der *Synkrisis* in den Parallelbiographien Plutarchs," *Hermes*, 84 (1956) 398-424.

FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., & PORDOMINGO, F.,

- "Theseis rather than *quaestiones convivales*", in A. GEORGIADOU & K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch* (Millennium-Studien/Millennium Studies 67), Berlin-Boston, W. de Gruyter 2017, 289-295.

FLEISCHER, K.,

- "Der Akademiker Charmadas in Apollodors *Chronik* (PHERC. 1021, KOL. 31-32)," *CErc*, 44 (2014) 65-75.

FRAZIER, F.,

- "La fortune des Romain, La Gloire des Athéniens," in F. FRAZIER & C. FROI-

DEFOND (eds.), *Plutarque. Œuvres morales*, volume V.1: traités 20-22, Paris, Les Belles Lettres 2003<sup>2</sup> [1990]: 9-66, 157-214, 237-248.

FREDE, M.,

- "Epilogue", in K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD & M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP 1999: 771-797.

FROIDEFOND, C.,

- "La fortune ou la vertu d'Alexandre," in F. FRAZIER & C. FROIDEFOND (eds.), *Plutarque. Œuvres morales*, volume V.1: traités 20-22, Paris 2003<sup>2</sup> [1990]: 67-156, 215-237.

GALLO, I.,

- "Forma letteraria nei 'Moralia' di Plutarco: Aspetti e problemi," in *ANRW* II.34.4 (1998): 3511-3540.

GLUCKER, J.,

- *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata 56), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.

GIANGRANDE, G.,

- "Sul testo de *Il progresso nella virtù* di Plutarco", *Sicilorum Gymnasium*, 44 (1991) 265-274.

GINESTÍ ROSELL, A.,

- *Dialogpoetik der Quaestiones Convivales von Plutarch* (Plutarch-Studien 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2023.

GOEKEN, J.

- "Plutarque et la tradition rhétorique du banquet", in A. GEORGIADOU & K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch* (Millennium-Studien/Millennium Studies 67), Berlin-Boston, W. de Gruyter 2017, 279-288.

GONZÁLES JULIÀ, L.,

- "Plutarch's *Techné Rhetoriké* for the Symposium in *Quaestiones Convivales*: the

- importance of speaking well to cultivate friendship”, in J. RIBEIRO FERREIRA, D.F. LEÃO, M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS (eds.), *Symposion and philanthropia in Plutarch* (Humanitas Suppl. 6), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra 2009, 63-74.
- GRESE, W. C.,
- “*De profectibus in virtute (Moralia 75A-86A)*”, in H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 4), Leiden, E. J. Brill 1978: 11-31.
- HABINEK, T. N.,
- “Was there a Latin Second Sophistic?”, in W.A. JOHNSON & D.S. RICHTER (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, Oxford UP 2017: 25-37.
- HARRISON, G. W. M.,
- “Rhetoric, Writing and Plutarch,” *AncSoc*, 18 (1987) 271-279.
- HARTMANN, L.,
- *Die grosse Rede des Timaios - ein Beispiel wahrer Rhetorik? Zu Theorie und Praxis philosophischer Rhetorik in Platons Dialogen Gorgias, Phaidros und Timaios* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 43), Basel, Schwabe 2017.
  - “Die große Rede des Timaios – ein Beispiel wahrer Rhetorik?”, in C. JORGENSEN, F. KARFIK & Š. ŠPINKA (eds.), *Plato's Timaeus: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden-Boston, E. J. Brill 2021: 22-48.
- HIRZEL, R.,
- *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 vols., Leipzig, S. Hirzel 1895.
- HUTCHINSON, G. O.,
- *Plutarch's Rhythmic Prose*, Oxford, Oxford UP 2018.
- JAŹDŹEWSKA, K.,
- “Plutarch and Atticism: Herodian, Phrynichus, Philostratus”, in S. XENOPHONTOS & K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch* (Brill's Companions to Classical Reception 20), Leiden-Boston, E. J. Brill 2019: 66-78.
- JEUCKENS, R.,
- *Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik*, Strasbourg, Karl J. Trübner 1907.
- JONES, C. P.,
- “Towards a Chronology of Plutarch's Works,” *JRS*, 56 (1966) 61-74.
- JONES, R. M.,
- *The Platonism of Plutarch*, Menasha, Wi., Collegiate Press 1916 (Rpt. in *id.*, *The Platonism of Plutarch and Selected Papers*, New York-London, Garland 1980).
- KARADIMAS, D.,
- *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: the Conflict between Philosophy and Rhetoric in the Second Century A.D.* (Studia Graeca et Latina Lundensia 5), Lund, Lund UP 1996.
- KRAUSS, F.,
- *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkorpus*, Nuremberg, J. L. Stich 1912.
- LARMOUR D. H. J.,
- “Making Parallels: »Synkrisis« and Plutarch's Themistocles and Camillus”, in *ANRW* II.33.6 (1992): 4154-4200.
  - “Statesman and Self in the *Parallel Lives*”, in L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS & D. M. SCHENKEVELD (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works: Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002*, volume II: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives* (Mnemosyne Suppl. 250/2), Leiden-Boston, E. J. Brill 2005: 43-51.
- LAUWERS, J.,
- *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire: Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals* (Mnemosyne Suppl. 385), Leiden-Boston, E. J. Brill 2015.

LIEBERSOHN, Y. Z.,

- *The Dispute concerning Rhetoric in Hellenistic Thought* (Hypomnemata 185), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

MÄNNLEIN-ROBERT, I.,

- *Longin, Philologe und Philosoph* (Beiträge zur Altertumskunde 143), Munich-Leipzig: K. G. Saur 2001.
- "Philosophie als Philologie? Der Platoniker Longin und seine Kritiker", in C. RIEDWEG (ed.), *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, in co-operation with R. FÜCHSLIN, C. SEMENZATO, C. HORN & D. WYRWA (Philosophie der Antike 34), Berlin-Boston, W. de Gruyter 2017: 161-178.

MARTIN JR., H.,

- "Plutarch", in S. E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330BC-AD 400)*, Leiden-New York-Cologne, E. J. Brill 1997: 715-736.

MOLES, J. L.,

- "The Career and Conversion of Dio Chrysostom," *JHS*, 98 (1978) 79-100.

MORROW, G. R.,

- "Plato's Conception of Persuasion," *PhR*, 62 (1953) 234-250.

NIKOLAIDIS, A. G.,

- "Plutarch on the Old, Middle and New Academies and the Academy in Plutarch's Day", in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M. AGUILAR (eds.), *Plutarcho, Platón y Aristoteles. Actas del V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid, Ediciones Clásicas 1999, 397-415.

OBER, J.,

- *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton UP 1989.

PELLING, C.

- "Synkrisis in Plutarch's Lives", in F.E. BRENN & I. GALLO (eds.), *Miscellanea Plutarchea. Atti del convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)* (Quaderni del giornale filologico ferrarese 8), Ferrara, Bologna 1986: 83-96.
- *Life of Antony*, Cambridge, Cambridge UP 1988.
- "The Moralism of Plutarch's Lives", in D. INNES, H. HINE & C. PELLING (eds.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on His Seventy-Fifth Birthday*. Oxford, Oxford UP 1995: 205-220 [Italian edition: "Il Moralismo delle Vite di Plutarco", in I. GALLO & B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: Atti del V Convegno plutarcheo, Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993*, Naples, M. D'Auria 1995: 343-361. New, revised edition in PELLING 2002: 237-251].
- *Plutarch and History: Eighteen Studies*, London, Classical Press of Wales 2002.

PERNOT, L.,

- *La rhétorique dans l'antiquité*, Paris, Le Livre de Poche 2000.
- *Confluences de la philosophie et de la rhétorique grecques* (Textes et Traditions 34), Paris, J. Vrin 2022.

PINNOY, M.,

- "Plutarch's Comment on Sophocles' Style", *QUCC*, 16 (1984) 159-164.

REMER, G. A.,

- *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*, Chicago-London, The University of Chicago Press 2017.

ROBBINS, V. K.,

- "Classifying Pronouncement Stories in Plutarch's *Parallel Lives*", *Semeia*, 20 (1981) 29-52.

ROSENMEYER, T. G.,

- "Beginnings in Plutarch's Lives," *YCIS*, 29 (1992) 205-230.

ROSKAM, G.,

- *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism* (Ancient and Medieval Philosophy 1.33), Leuven, Leuven UP 2005.

RUSSELL, D.A.,

- Rev. "C.P. Jones, Plutarch and Rome," *JRS*, 62 (1972) 226-227.
- *Plutarch*, Bristol, Bristol Classical Press 2001<sup>2</sup> [1973].
- "Plutarch (L.(?) Maestrius Plutarchus)", in *OCD*<sup>4</sup> (2012): 1165-1166.

SCHMID, W.,

- *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, volume I, Stuttgart, W. Kohlhammer 1887 [Rpt. Hildesheim 1964].
- *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, volume IV, Stuttgart, W. Kohlhammer 1896 [Rpt. Hildesheim 1964].

SCHMITZ, T. A.,

- *Bildung und Macht: Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (Zetemata 97), Munich, C. H. Beck 1997.
- "Plutarch and the Second Sophistic", in M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch* (Blackwell Companions of the Ancient World 98), Malden-Oxford-Chichester, Blackwell 2014: 32-42.

SIRINELLI, J.,

- *Plutarque*, Paris, Fayard 2000.

STADTER, P. A.,

- "The Proems of Plutarch's *Lives*", *ICS*, 13 (1988) 275-295.
- "Plutarch's *Lives*: The Statesman as Moral Actor", in C. SCHRADER, R. PALERM & J. VELA TEJADA (eds.), *Plutarco y La Historia: Actas del V Simposio Español Sobre Plutarco, Zaragoza, 20-22 de Junio de 1996* (Monografías de Filología Griega 8), Zaragoza, Universidad de Zaragoza 1997: 65-81.

- "The Rhetoric of Virtue in Plutarch's *Lives*", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch: Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996*. Namur, Peeters 2000: 493-510.

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

- *Plutarch and His Roman Readers*, Oxford-New York, Oxford UP 2015.

STANTON, G.R.,

- "Sophists and Philosophers: Problems of Classification," *AJPh*, 94 (1973) 350-364.

VAN DER STOCKT, L.,

- "Education and Public Speech: Plutarch on Aesthetics and Ethics," in E. CALDERÓN DORDA, A. MORALES ORTIZ & M. VALVERDE SÁNCHEZ (eds.), *Koinòs lógos: Homenaje al profesor José García López*, Murcia: Editum – Ediciones de la Universidad de Murcia 2006, 1037-1046.

SWAIN, S.,

- *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford-New York, Oxford UP 1996.

TORRACA, L.,

- "Problemi di lingua e stile nei 'Moralia' di Plutarco", in *ANRW* II.34.4 (1998): 3487-3510.

TSIAMPOKALOS, T.

- "Defining Rhetoric While Playing with Pre-Texts: Some Aspects of Intertextuality in Plutarch's *Praecepta gerendae reipublicae*", in T. S. SCHMIDT, M. VAMVOURI & R. HIRSCH-LUIPOLD (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch* (Brill's Plutarch Studies 5), Leiden-Boston, E. J. Brill 2020: 495-510.
- "Lasst und über Rhetorik sprechen! Plutarchs Stellung innerhalb einer langen, ideologisch belasteten bildungsgeschichtlichen Tradition", *PhCl*, 16 (2021) 207-221.

- *Plutarch and Rhetoric. The Relationship of Rhetoric to Ethics, Politics and Education in the First and Second Centuries AD (Plutarchea Hypomnemata)*, Leuven, Leuven UP 2024.
- UEDING, G. & STEINBRINK, B.,
  - *Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler 2011<sup>5</sup>.
- YUNIS, H.,
  - *Taming Democracy. Modes of Political Rhetoric in Classical Athens* (Rhetoric & Society), Ithaca-London, Cornell UP 1996.
- WEISSENBERGER, B.,
  - *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing, Cl. Attenkofersche Buchdruckerei 1895.
- WHITMARSH, T.,
  - *The Second Sophistic* (G&R New Surveys in the Classics 38), Oxford-New York, Oxford UP 2005.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U.,
  - “Lesefrüchte,” *Hermes*, 40 (1905) 116-153 (= KS IV: 170-207).
- WRIGHT, R.A.,
  - “Plutarch on Moral Progress”, in J. T. FITZGERALD (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, Abington-New York, Routledge 2008: 136–150.
- WYTTEBACH, D.,
  - *Animadversiones in Plutarchi opera Moralia*, volume I.1, Leipzig, G. Kühn 1820.
- ZIEGLER, K.,
  - “Plutarchos von Chaeronea”, in *RE* XXI.1 (1951): cols. 636-962.



***Plutarco, Q.C. 9.15 (747A-748D).***  
***Sui tre tempi del pantomimo: movimento, figura, mimica.***  
***Qual è il loro significato e che cosa hanno in comune***  
***con la poesia e la danza***

**Paola Volpe Cacciatore**  
**Università degli Studi di Salerno**  
pacacciatore46@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0003-0520-7652>

**Riassunto**

Nella *Quaestio convivalis* 9.15 Plutarco affronta un tema verso il quale mostra grande interesse, ossia l'introduzione di un nuovo genere teatrale, il pantomimo; di esso Plutarco indica e chiarisce quali sono le tre fasi, i tre tempi (φορά, σχῆμα, δεῖξις). Il testo, di cui si fornisce la traduzione, è corredato da note di commento.

**Parole chiave:** Plutarco, *Quaestiones convivales*, Pantomimo.

**Abstract**

In *Quaestio convivalis* 9.15 Plutarch deals with a subject toward which he shows great interest, namely the introduction of a new theatrical genre, the pantomime; regarding this genre Plutarch indicates and clarifies what are the three phases, the three times (φορά, σχῆμα, δεῖξις). The text, a translation of which is provided, is accompanied by commentary notes.

**Key-words:** Plutarch, *Quaestiones convivales*, Pantomime.

Nella *Q.C.* 9.14 (747A) Plutarco, prendendo la parola dopo Ammonio, dopo aver indicato l'importanza delle Muse, che intervengono per correggere ogni errore e ogni disarmonia, conclude il suo intervento, citando Melpomene e Terpsicore, perché il piacere passa attraverso le orecchie e gli occhi. Tali parole suscitano

la domanda di Trasibulo circa il valore da dare al termine φορά.

Già in *Q.C.* 7.8 (711EF-712A), facendo riferimento a quali intrattenimenti fossero adatti ad un simposio, il sofista Diogeniano, dopo aver escluso la tragedia per i toni pieni di *pathos*, la commedia antica per le espressioni scon-

venienti e volgari, ma non quella di Menandro per il suo linguaggio dolce e chiaro, aveva parlato di pantomimo (ὄρχησις) di Batillo<sup>1</sup>, che richiama la danza del cordace e riproduce l'iporchema di Echo o di un Pan o di un Satiro che balla con Eros.

Proprio Batillo con Pilade di Cilicia

nel 22 a.C. aveva dato spettacoli a Roma di questo nuovo genere teatrale, che era considerato un'invenzione romana<sup>2</sup>. Lo stesso Plutarco mostra di avere interesse per questo genere teatrale, tanto che, oltre alla citata *quaestio*, dedica all'argomento la *quaestio* 15 del libro 9, di cui propongo la mia traduzione:

1. Ἐκ τούτου πυραμοῦντες ἐπήγοντο τοῖς παισὶ νικητήριον ὀρχήσεως· ἀπεδείχθη δὲ κριτὴς μετὰ Μενίσκου τοῦ παιδοτρίβου Λαμπρίας ὁ ἀδελφός· ὠρχήσατο γὰρ πιθανῶς τὴν πυρρίχην καὶ χειρονομῶν ἐν ταῖς παλαίστραις ἐδόκει διαφέρειν τῶν παίδων. ὀρχουμένων δὲ πολλῶν προθυμότερον ἢ μουσικώτερον, δύο τοὺς εὐδοκίμους καὶ βουλομένους ἀνασφῶζειν τὴν ἐμμέλειαν ἡξίουσαν τινὲς ὀρχεῖσθαι φορὰν παρὰ φορὰν. ἐπεζήτησεν οὖν ὁ Θρασύβουλος, [Ἀμμωνίου] τί βούλεται τοῦνομα τῆς φορᾶς, καὶ παρέσχε τῷ <Ἀμμωνίῳ> περὶ τῶν μερῶν τῆς ὀρχήσεως πλεονα διελεθεῖν.

1. E allora, come premio del pantomimo<sup>3</sup>, furono portate ai fanciulli focacce. Fu scelto come giudice, insieme con il maestro di ginnastica Menisco, mio fratello Lampria. Bene infatti aveva ballato la pirrica e sembrava eccellere sui giovani che frequentavano la palestra per il movimento delle braccia. Di molti che danzavano e che davano più importanza al ritmo della danza che all'armonia della musica, due, da alcuni considerati attenti e inclini ad osservare la melodia, chiesero che si mimasse movimento per movimento. Trasibulo, allora, domandò cosa significasse il sostantivo φορά, offrendo così ad Ammonio l'occasione di dilungarsi sui tempi del pantomimo.

<sup>1</sup> Batillo, originario di Alessandria di Egitto, fu ballerino e attore oltre che artista di pantomimo durante l'età augustea. Su di lui scrive Orazio, *Ep.* 14 e Tacito, *Ann.* 1.58.

<sup>2</sup> “La notizia, anzi ‘invenzione’ romana va spiegata con una presenza del pantomimo in un sistema spettacolare del tutto nuovo nel quale, in assenza di manifestazioni teatrali ormai quasi o del tutto scomparse, il pantomimo stesso acquistò un ruolo centrale e autonomo. Solo in questo senso va presa la notizia dell’invenzione romana, che ha una quota di verità se solo la riferiamo al contesto della vita dello spettacolo a Roma” (Rossi 2020: 786); cf. anche WEBB 2008: 59-61).

<sup>3</sup> Traduco ὄρχησις con pantomimo, che si distingue dalla ὀρχηστική τέχνη, propriamente danza. Platone (*Leg.* 816e) distingue tra movimento e pose, considerando sempre la danza come arte di rappresentare visualmente un discorso.

2. Ἐφη δὲ τρί' εἶναι, τὴν φορὰν καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὴν δεῖξιν. «ἡ γὰρ ὄρχησις ἔκ τε κινήσεων καὶ σχέσεων συνέστηκεν, ὥς τὸ μέλος τῶν φθόγγων καὶ τῶν διαστημάτων· ἐνταῦθα δ' αἱ μοναὶ πέρατα τῶν κινήσεων εἰσιν. φορὰς μὲν οὖν τὰς κινήσεις ὀνομάζουσι, σχήματα δὲ <τὰς> σχέσεις καὶ διαθέσεις, εἰς ἃς φερόμεναι τελευτῶσιν αἱ κινήσεις, ὅταν Ἀπόλλωνος ἢ Πανὸς ἢ τινος Βάκχης σχῆμα διαθέντες ἐπὶ τοῦ σώματος γραφικῶς τοῖς εἶδεσιν ἐπιμένωσι. τὸ δὲ τρίτον, ἡ δεῖξις, οὐ μιμητικὸν ἐστίν, ἀλλὰ δηλωτικὸν ἀληθῶς τῶν ὑποκειμένων· ὥς γὰρ οἱ ποιηταὶ τοῖς κυρίοις ὀνόμασι δεικτικῶς χρῶνται, τὸν Ἀχιλλέα καὶ τὸν Ὀδυσσεά καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν ὀνομάζοντες, ὥς ὑπὸ τῶν πολλῶν λέγονται, πρὸς δὲ τὰς ἐμφάσεις καὶ τὰς μιμήσεις καὶ ὀνοματοποιίας χρῶνται καὶ μεταφοαῖς, “κελαρύζειν” καὶ “καχλάζειν” τὰ κλώμενα τῶν ῥευμάτων λέγοντες, καὶ τὰ βέλη φέρεσθαι “λιλαιόμενα χροὸς ἄσαι”, <καὶ> τὴν ισόρροπον μάχην “ἴσας ὑσμίνῃ κεφαλὰς, ἔχεν”, πολλὰς δὲ καὶ συνθέσεις τῶν ὀνομάτων κατὰ μέλη μιμητικῶς σχηματίζουσιν, ὥς Εὐριπίδης “ὁ πετόμενος ἱερὸν ἀνὰ Διὸς αἰθέρα γοργοφόνος”, καὶ περὶ τοῦ ἵππου Πίνδαρος “ὅτε παρ' Ἀλφεῶ σῦτο δέμας

Diceva che sono tre: il movimento, la figura<sup>4</sup>, la mimica<sup>5</sup>. «Il pantomimo è fatto di movimenti e pause. Come nella musica vi sono note ed intervalli, così qui le pause sono il punto d'arrivo di ogni movimento. Chiamano dunque φοραὶ i movimenti, σχήματα le figure e le posture: qui finiscono i movimenti ogni volta che, assumendo con il corpo l'aspetto di Apollo e Bacco, restano immobili come in un quadro in tale figurazione. Ma il terzo, la δεῖξις, la mimica, non è da considerarsi imitazione, ma espressione di ciò che si vuole rappresentare. Come infatti i poeti si servono di nomi propri come Achille e Odisseo, per indicare in modo più chiaro la terra e il cielo – cosa usuale presso molti, – e, per dare maggiore rilievo alle parole, di onomatopoeie e metafore, scrivendo ad esempio che le acque “gorgogliano” (κελαρύζουσιν) e “mormorano” (καχλάζουσιν) e che i dardi sono “desiderosi di penetrare nella carne” (λιλαιόμενα χροὸς ἄσαι. Hom., *Il.* 11.574) e riguardo ad una battaglia dall'esito incerto che “aveva la battaglia due teste uguali” (ἴσας ὑσμίνῃ κεφαλὰς ἔχεν. Hom., *Il.* 11.72); associano alle immagini le parole che siano in accordo con la musicalità del verso, come fa Euripide “Volando, l'uccisore della Gorgone verso il sacro cielo di Zeus” (fr. 985 K.) e Pindaro a proposito del cavallo “Quando sulla riva dell'Alfeo

<sup>4</sup> Con σχῆμα intendo figura ovvero postura e anche gestualità. In Plu., *Plac. philos.* 883B si legge: “La figura è del corpo superficie, contorno e limite”. Cf. Quint., *Inst.* 9.11. “I singoli schemata <hanno> una funzione di richiamo al referente, che è la danza parodica vera e propria (...) sia essa *emmeleia*, *kordax*, *sikinnis*” (ROSSI 2020: 558). Cf. LAWLER 1954: 148-154 e WEBB 2008: 70-71. Lawler traduce σχῆμα con *initium figurae saltationis*.

<sup>5</sup> È lo stesso messaggio compositivo che si attua nella lirica come nella tragedia: quello verbale, quello musicale, quello orchestrale.

/ ἀκέντητον ἐν δρόμοισι παρέχων”, καὶ Ὅμηρος ἐπὶ τῆς ἵπποδρομίας “ἄρματα δ’ αὖ χαλκῷ πεπυκασμένα κασσιτέρῳ τε / ἵπποις ὠκυπόδεσσιν ἐπέτρεχον”, οὕτως ἐν ὀρχήσει τὸ μὲν σχῆμα μιμητικόν ἐστὶ μορφῆς καὶ ιδέας, καὶ πάλιν ἡ φορὰ πάθους τινὸς ἐμφαντικὸν ἢ πράξεως ἢ δυνάμεως· ταῖς δὲ δεῖξεισι κυρίως αὐτὰ δηλοῦσι τὰ πράγματα, τὴν γῆν, τὸν οὐρανόν, αὐτοὺς τοὺς πλησίον· ὁ δὲ τάξει μὲν τινὶ καὶ ἀριθμῷ γινόμενον ἔοικε τοῖς ἐν ποιητικῇ κυρίως ὀνόμασι μετὰ τινος κόσμου καὶ λειότητος ἐκφερομένοις, ὡς τὰ τοιαῦτα. “καὶ Θέμιν αἰδοίην ἐλικοβλέφαρόν τ’ Ἀφροδίτην / Ἥρην τε χρυσοστέφανον καλὴν τε Διώνην”, καὶ “Ἕλληνας δ’ ἐγένοντο θεμιστοπόλοι βασιλῆες, / Δῶρός τε Ξοῦθός τε καὶ Αἴολος ἵπποχάρμης”· εἰ δὲ μή, τοῖς ἄγαν πεζοῖς καὶ κακομέτροις, ὡς τὰ τοιαῦτα. “ἐγένοντο τοῦ μὲν Ἡρακλῆς τοῦ δ’ Ἴφικλος”· “τῆσδε πατὴρ καὶ ἀνὴρ καὶ παῖς βασιλεῖς, καὶ ἀδελφοί, / καὶ πρόγονοι. κλήζει δ’ Ἑλλὰς Ὀλυμπιάδα”· τοιαῦτα γὰρ ἀμαρτάνεται καὶ περὶ τὴν ὀρχησιν ἐν ταῖς δεῖξεσιν, ἂν πιθανότητα μηδὲ χάριν μετ’ εὐπρεπείας καὶ ἀφελείας ἔχῃ. καὶ ὅλως - ἔφη - μεταθετέον τὸ Σιμωνίδειον ἀπὸ τῆς ζωγραφίας ἐπὶ τὴν ὀρχησιν \* \* σιωπῶσαν, καὶ φθεγγομένην ὀρχησιν [δὲ] πάλιν τὴν ποίησιν· ὅθεν εἶπεν οὕτε γραφικὴν

balzò, offrendo il corpo non spronato alla corsa” (*Ol.* 1.20-21) e Omero a proposito dei cavalli “I carri coperti di bronzo e di stagno correvano dietro ai cavalli ‘piè veloci’” (*Il.* 23.503), così nel pantomimo la figura è espressione di passione, di azione, di forza; la mimica è poi soprattutto rappresentazione di eventi, della terra, del cielo, di sé stessi, di chi è vicino<sup>6</sup>. E ciò che è fatto con ordine e ritmo assomiglia alle espressioni usate in poesia in modo armonico ed elegante come avviene in questi versi: “E Themis veneranda e Afrodite dallo sguardo vivace ed Era coronata di oro e la bella Dione” (*Hes., Th.* 16-17), “Da Elleno nacquero re e ministri, amministratori di giustizia / e Doro, Xuto ed Eolo che combatte a cavallo” (*Hes., fr.* 9 M.-W.); altrimenti assomiglia a versi troppo prosaici e scritti in metro cattivo come questi: “Nacquero da uno Eracle e dall’altro Ificle” (*adesp. trag.* fr. 400 K.-Sn.), “Di costei padre, marito, figli (sono) re e fratelli / e avi. La Grecia la chiama Olimpiade” (*SH* 1146). Errori di tale genere occorrono anche nel pantomimo riguardo alla mimica, se essa non fa uso di una gesticolazione aggraziata, credibile e che non sia priva di bellezza e semplicità.<sup>7</sup> E insomma – aggiunse – si dovrebbe trasferire il detto di Simonide<sup>8</sup> dalla pittura al pantomimo: il pantomimo è poesia

<sup>6</sup> Cf. MANZONI 2017: 99-112; BERARDI 2014: 13-15.

<sup>7</sup> BERARDI 2014: 14 “*εὐπρέπεια, πιθανότης, ἀφελεία* <sono> categorie tipiche della stilistica tardo-antica”. Cf. Hermog., *id.* 2.3 (= 322.5-329.24 Rabe); Ps. Ael. Arist., *rhet.* 2.102-118 Pat. per l’ἀφελεία; Dion. Hal., *Lys.* 13.3; Quint., *Inst.* 4.2.33 per la πιθανότης; Dion. Hal., *comp.* 23.22 Aujac per l’εὐπρέπεια.

<sup>8</sup> Cf. Plu., *gloria Athen.* 346F

εἶναι ποιητικῆς οὔτε ποιητικὴν γραφικῆς, οὐδὲ χρῶνται τὸ παράπαν ἀλλήλαις· ὀρχηστικῇ δὲ καὶ ποιητικῇ κοινωνία πᾶσα καὶ μέθεξις ἀλλήλων ἐστί, καὶ μάλιστα [μιμούμεναι] περὶ <τὸ> τῶν ὑπορχημάτων γένος ἐν ἔργον ἀμφοτέραι τὴν διὰ τῶν σχημάτων καὶ τῶν ὀνομάτων μίμησιν ἀποτελοῦσι. δόξειε δ' ἂν ὥσπερ ἐν γραφικῇ τὰ μὲν ποιήματα ταῖς χρώσεσιν εἰκέναι, τὰ δ' ὀρχήματα ταῖς γραμμαῖς, ὅφ' ὧν ὀρίζεται τὰ εἶδη. δηλοῖ δ' ὁ μάλιστα κατωρθοῦναι δόξας ἐν ὑπορχήμασι καὶ γεγρονέναι πιθανώτατος ἑαυτοῦ τὸ δεῖσθαι τὴν ἑτέραν τῆς ἑτέρας· τὸ γάρ “Πέλασγὸν ἵππον ἢ κύναν Ἀμυκλαίαν ἀγωνίῳ / ἐλελιζόμενος ποδὶ μίμεο καμπύλον μέλος διώκων, / τὸν μὲν οἷ' ἀνὰ Δῶτιον ἀνθεμόεν πεδίον πέταται / θάνατον κερδέσσαι εὐρέμεν ματεῖσ' ἐλάφῳ, / τὰν δ' ἐπ' αὐχένι στρέφοισαν ἕτερον κάραν / πάντ' ἐπ' οἶμον” καὶ τὰ ἐξῆς, μόνον οὐ λειόθεν τὴν ἐν ὀρχήσει διάθεσιν [τὰ ποιήματα] καὶ παρακαλεῖν

muta, mentre la poesia è pantomimo che parla<sup>9</sup>. Sembra infatti che alla pittura non attiene la poesia né alla poesia la pittura e tra l'una e l'altra nulla vi è di comune né vi è condivisione. Tra la orchestica invece e la poesia vi è un forte rapporto e una forte condivisione, interpretando entrambe, l'una con le figure, l'altra con le parole, il genere vivace dell'iporchema. Potrebbe sembrare che nella pittura i versi somigliano ai colori, mentre alle linee che tratteggiano le immagini i movimenti della danza. Mostra colui che ha raggiunto grandissima fama negli iporchemi, superando in essi anche sé stesso, che le due arti sono strettamente collegate l'una all'altra. Infatti l'iporchema di Pindaro (fr. 107a M.)<sup>10</sup> “Imita il cavallo Pelasgo o la cagna / di Amicla quando con ‘piede agonistico’, facendo proprie le variazioni armoniche”<sup>11</sup> imita l'uno “come vola sulla pianura fiorita di Dozio / a trovare furioso la morte per la cerva cornuta / mentre l'altra volge sul collo il bel capo per ogni via...”, e non sembra che solo per la leggerezza richiama alla mente le movenze del pan-

<sup>9</sup> Cf. Pl., *Rep.* 10.601ab.

<sup>10</sup> Per la storia ecdotica e per la costituzione del testo rimando a D'ALESSIO<sup>1</sup> 2020: 101-112. Cf. anche GALLAVOTTI 1962: 38-42. Per l'attribuzione ‘implausibile’ a Simonide – ma più verosimilmente a Pratina e a Pindaro – cf. D'ALESSIO<sup>2</sup> 2020: 59-80.

<sup>11</sup> Traduco ‘variazioni armoniche’ καμπύλον μέλος. L'aggettivo καμπύλος significa propriamente ‘curvo, ricurvo’ (In Omero si legge καμπύλα τόξα (*Il.* 10.334), καμπύλα κύκλα (*Il.* 3.722), ma in Eupoli, fr. 336.1 si legge ἡ μουσικὴ πρᾶγμα ἐστὶ βαθύ τι καμπύλον, dove probabilmente si fa riferimento alle difficoltà dovute alle innovazioni introdotte da Terpandro. Sull'introduzione di ‘nuova musica’ cf. Ps.Plut. *de mus.* 1136B. L'espressione pindarica può essere chiarita anche dal fr. 155 K.-A. (145K.) del *Chirone* di Ferecrate, dove a v. 9 si fa riferimento alle ἑξαρμονίους κάμπας ποιῶν ἐν ταῖς στροφαῖς (‘compiendo giravolte da un'armonia ad un'altra nelle strofe’). “<Il termine> κάμπη come il corradicale κάμπω servono in commedia ad evocare per via metaforica, e in spirito polemico, la tortuosità delle innovazioni prodotte dai campioni della musica nuova” (NAPOLITANO 2020: 267). Cf. BARKER 1984: 94 e nota 5, il quale definisce il termine κάμπη ‘cuvatura, giro melodico’ e avanza l'ipotesi che κάμπη potesse essere “close to being a technical term”.

τὼ χεῖρε καὶ τὼ πόδε, μᾶλλον δ' ὅλον ὥσπερ τισὶ μηρίνθοις ἔλκειν τὸ σῶμα τοῖς μέλεσι καὶ ἐντείνειν, τούτων [δὲ] λεγομένων καὶ ἄδομένων ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένον. αὐτὸς γοῦν ἑαυτὸν οὐκ αἰσχύνεται περὶ τὴν ὄρχησιν οὐχ ἦττον ἢ τὴν ποίησιν ἐγκωμιάζων, ὅταν λέγῃ ῥῶσαι νῦν “ἐλαφρόν ὄρχημ' αἰοιδᾷ ποδῶν μινύμεν· / Κρήτα μὲν καλέουσι τρόπον”. ἀλλ' οὐδὲν οὕτως τὸ νῦν ἀπολέλαυκε τῆς κακομουσίας ὥς ἡ ὄρχησις. διὸ καὶ πέπονθεν ὁ φοβηθεὶς Ἴβυκος ἐποίησε “δέδοικα μὴ τι παρὰ θεοῖς ἀμπλακὸν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω”. καὶ γὰρ αὕτη [καὶ] πάνδημόν τινα ποιητικὴν προσεταιρισμένη τῆς δ' οὐρανίας ἐκπεσοῦς ἐκείνης, τῶν μὲν ἐμπλήκτων καὶ ἀνοήτων κρατεῖ θεάτρων, ὥσπερ τύραννος ὑπήκοον ἑαυτῇ πεποιημένη μουσικὴν ὀλίγου τὴν ἅπασαν, τὴν δὲ παρὰ τοῖς νοῦν ἔχουσι καὶ θεοὶ ἀνδράσιν ὥς ἀληθῶς τιμὴν ἀπολώλεκε».

Ταῦτα σχεδόν, ὃ Σόσσιε Σενεκίων, τελευταῖα τῶν ἐν τοῖς Μουσείοις τότε παρ' Ἀμμωνίῳ τῷ ἀγαθῷ φιλόλογηθέντων.

tomimo e i leggiadri movimenti delle mani e dei piedi o, piuttosto, trascinano e tendono a mo' di amo con i loro versi recitati e accompagnati dalla musica tutto il corpo che non riesce a stare fermo? E il poeta non si vergogna di lodare sé stesso nel pantomimo non meno che nella poesia, quando dice di essere in grado “di unire al canto la leggera danza dei piedi. / Lo chiamano stile cretese” (Pind., fr. 107b M.). Ma oggi niente come il pantomimo ha usufruito della cattiva musica e perciò ha subito ciò che Ibico, preso da paura, disse: “Temo di aver offeso gli dei, ma onore avrò dagli uomini” (fr. 310 P.)<sup>12</sup>. E infatti il pantomimo, accompagnato da una musica volgare, precipitata giù dalle ‘vette del cielo’, si diffonde nei teatri privi di cultura e stolti, avendo asservita a sé, come fosse un tiranno, quasi tutta la musica, ma ha perduto il rispetto degli uomini provvisti di intelletto e ispirati dal dio»<sup>13</sup>.

Furono questi all'incirca i temi, Sossio Senecione, trattati allora per ultimi in casa del caro Ammonio in occasione della festa delle Muse.

<sup>12</sup> Sul motivo della cosiddetta *recusatio* cf. GENTILI 1978: 394-396; VETTA 1983: LI e LVs.

<sup>13</sup> La conclusione di Ammonio riprende quanto dice Plutarco stesso nella *Q.C.* 7.5 (706DE): “Ogni volta che saremo attratti dal canto delle Sirene, dobbiamo invocare le Muse e rifugiarci sull'Elicon degli antichi (...) e condurre chi si compiace di mimi, canti e musiche sconvenienti presso Euripide, Pindaro e Menandro a detergere «l'orecchio incrostato dal sale della volgarità con l'acqua limpida della parola», come dice Platone (*Phaedr.* 243d)”. La musica nella *paideia* riveste – come è noto – un elemento importante e in riferimento ad Aristosseno (citato da Ps.Plut., *de mus.* 1142B) Temistio (*or.* 33.1.364BC) ricorda il fr. 70 W., nel quale si spronano i giovani ad astenersi dalla musica effeminata e a ricercare quella virile. Da ricordare anche quanto Plutarco afferma nella *Q.C.* 3.1 (645E), ove si fa riferimento ad Agatone, “il quale ha introdotto nella tragedia la scala cromatica mischiandola con le altre”. In *de mus.* 1137EF si legge infatti che la tragedia non ha mai usato il genere cromatico così come non lo usarono Eschilo o Frinico, e non certo per ignoranza, ma per scelta.

## BIBLIOGRAFIA

BARKER, A.,

- *Greek Musical Writings: The musician and his art*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

BERARDI, F.,

- “Dinamiche della *performance* oratoria: retorica pantomima e danza”, *Papers on Rhetoric*, 12 (2014) 1-18.

D’ALESSIO<sup>1</sup>, G.B.,

- “Sul testo di Pind. (?) 107a S - M (= Simonide fr. 255 Poltera)”, in F. CONTI BIZZARRO, M. LAMAGNA & G. MASSIMILLA (eds.), *Studi greci e latini per Giuseppina Matino*, Napoli: FedOA – Federico II University Press, 2020: 101-112.

D’ALESSIO<sup>2</sup>, G.B.,

- “Dancing with the Dogs: Mimetic Dance and Hyporcheme (on Pind., fr. \*107S-M = Simonides fr.255 Poltera)”, in P. AGÓCS - L. PRAUSCELLO (eds.), *Simonides Lyricus. Essays on the ‘Other’ Classical Choral Lyric Poet*, Cambridge: The Cambridge Philological Society, 2020: 59-80.

GALLAVOTTI, C.,

- “Pindaro *hyporch.* fr. 107AB”, *Rivista di Filologia ed Istruzione classica*, 40 (1962) 38-42.

GENTILI, B.,

- “Poeta–committente-pubblico: Stesicoro ed Ibico”, in E. LIVREA & G. AURELIO PRIVITERA (eds.), *Studi in onore di Anthos*

*Ardizzoni*, Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1978: 391-401.

LAWLER, L-B.,

- “Phora, Schêma, Deixis in the Greek Dance”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 85 (1954) 148-154.

MANZONI, G.,

- “Il linguaggio del corpo: tra oratore e attore”, *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell’Università degli studi di Milano*, 70 (2) (2017) 99-112.

NAPOLITANO, M.,

- “Commento a Ferecrate, fr. 155 K.-A. (*Chirone*)”, in E. FRANCHINI, *Ferecrate. Krapataloi-Pseudherakles* (fr. 85-163). *Introduzione, traduzione, commento. Con la collaborazione di Michele Napolitano* (fr. 155), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020: 242-294 + 325-364.

ROSSI, L.E.,

- κληθμῶ δ’ ἔσχοντο. *Scritti editi e inediti. Vol. 2: Letteratura*, a cura di G. COLESANTI e R. NICOLAI, Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2020.

VETTA, M.,

- *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari: Laterza Ed., 1983.

WEBB, R.,

- *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2008.



## BOOK REVIEWS

**T. TSIAMPOKALOS, *Plutarch and Rhetoric. The Relationship of Rhetoric to Ethics, Politics and Education in the First and Second Centuries AD* (Plutarchea Hypomnemata), Leuven: Leuven University Press, 2024, pp. 248. ISBN: 9789462704190.**

Publicado con el prestigioso sello editorial de Leuven University Press, el presente volumen constituye esencialmente la versión inglesa, revisada y aumentada, de la Tesis Doctoral que el autor realizó en lengua griega y defendió en 2018. Este libro, de incontrovertible aprecio para los plutarquistas y los estudios plutarqueos –digámoslo abiertamente desde el principio–, examina cómo el arte de la retórica se presenta y adapta en la obra del Queronense. La ‘Introduction’ del libro (pp. 15-65) está orientada en buena lógica a justificar el motivo de la indagación y a explicar la estructura del estudio. En tal sentido y como subraya Tsiampokalos (T. en lo sucesivo), el libro persigue dos objetivos básicos. En primer lugar y a juicio del autor, procede clarificar la actitud de Plutarco a propósito de la retórica con el fin de ofrecer una respuesta plausible sobre si tal actitud resulta crítica, moderada o incluso favorable. Este punto se halla conectado a la cuestión de la ‘ortodoxia’ plutarquea como platonista e intelectual adepto a la Academia: al respecto, procede analizar los pasajes oportunos tanto desde su trasfondo textual como desde su contexto social, cultural e

histórico. En segundo lugar, T. enfoca la disposición de Plutarco hacia la retórica como un ejemplo paradigmático, ilustrativo, del modo en que la controversia tradicional entre la filosofía y la retórica fue explorada o reconfigurada en los siglos I y II d.C.

Con esas premisas como declaración de intenciones y mediante un esquema metodológico –en forma y en sentido– que adopta las hechuras, efectivamente, de una ‘tesis’, el planteamiento que fundamenta el contenido del volumen reside en un postulado capital: la actitud aparentemente moderada de Plutarco hacia la retórica (a la manera en que los estudios tradicionales sobre el tema vienen defendiendo) no debe entenderse necesariamente como la visión personal del Queronense sobre el arte de la retórica, sino como una consciente planificación literaria a fin de equilibrar precisamente esa perspectiva personal (la cual, a lo largo del estudio, T. considera más positiva de cuanto el propio Plutarco declara) y las constricciones histórico-ideológicas que el autor debió arrostrar en el ámbito de su actividad filosófica.

Así las cosas, el análisis de los textos pertinentes (que emanan básicamente de *Moralia* sin perjuicio de los pasajes relevantes que constan en *Vitae*) se divide con arreglo a las dos secciones de importancia. La primera de ellas comprende tres capítulos, en la

idea de que la actitud de Plutarco acerca de la retórica se articula conforme a tres oposiciones cardinales: las existentes entre la ‘enseñanza’ y la ‘persuasión’, entre el ‘talante’ y el ‘discurso’, entre ‘retórica y beneficencia’; y ello motiva que T. desarrolle los bloques concernientes, es decir ‘Teaching and Persuasion’ (pp. 67-97), ‘Character and Speech’ (pp. 99-133), ‘Rhetoric and Beneficence’ (pp. 135-166). La segunda sección del libro pretende examinar la posición sistemáticamente crítica de Plutarco hacia la sofística, en el convencimiento de que esa posición no afecta negativamente a la visión del polígrafo sobre la retórica, una vez establecido y negado el prejuicio exegético de que sofística y retórica sean categorías prácticamente sinónimas; y T. desarrolla los argumentos correspondientes en el capítulo ‘The Philosopher and the Sophists’ (pp. 167-189). El volumen se completa con una síntesis de conclusión persuasiva y concisamente expuesta (‘Conclusion’, pp. 191-194), una bibliografía exhaustiva que acoge los estudios más penetrantes sobre el tema de las escuelas europeas y americanas (‘Bibliography’, pp. 195-226), un ‘*Index Locorum*’ (pp. 227-242) y un ‘*Index Nominum et Rerum*’ (pp. 243-248).

Entre los indudables logros de la propuesta que ofrece T. a lo largo de este libro, a mi criterio deben destacarse sustancialmente dos, méritos relacionados con ciertos argumentos circulares o recelos interpretativos de estudios precedentes sobre el tema.

El primero de estos logros se compadece con la idea, tradicionalmente deslizada, de que la actitud moderada de Plutarco hacia la retórica—desde el momento en que, como el mismo Plutarco reconoce, la persuasión precedente de un talante virtuoso es preferible a la persuasión originada por la técnica retórica—proviene en buena medida de una

conversión personal de nuestro biógrafo y ensayista, quien habría evolucionado desde una posición juvenil proclive a los discursos retórico-epidícticos a una postura de madurez donde brilla la acción filosófica del Queronense. Pues bien, al decir de T., esa interpretación es insostenible y la actitud hostil de Plutarco hacia la retórica *per se* no es congruente con cuanto hallamos en el corpus plutarqueo. Probablemente y como quiere T., la actitud moderada de Plutarco en relación con la retórica se ve condicionada por el contexto literario y cultural. En efecto, para un estudioso adepto a la Academia, despertaría suspicacias la confesión abierta de que la retórica no es una forma subordinada de persuasión con arreglo a la actividad filosófica: esta declaración podría haberle restado crédito o reputación entre sus lectores y representantes de las capas altas de la sociedad. Recuerda con acierto T. que, si bien el Platón de producción veterana aceptó la retórica como recurso persuasivo para la práctica de la filosofía, sus sucesores en la Academia revirtieron esa posición ponderada debido a rivalidades con las escuelas de retórica y con los estoicos. Y, en fin, como se desprende de los pasajes adecuados de *Praecepta gerendae reipublicae*, las admoniciones exhortativas de Plutarco (a saber, que la ética del individuo es preferible a la retórica del discurso) se antojan una estrategia para que el joven no descuide el talante personal en el curso posterior de su actividad política.

El segundo de los méritos particularmente reseñable en la exposición de T. atañe a la —previamente mencionada— crítica pertinaz del Queronense contra los sofistas. En realidad, esta censura se ha procurado interpretar, convencionalmente, como un indicio probatorio de la postura que adopta Plutarco ante la retórica. A mi parecer, T. enfoca atinadamente la cuestión cuando plan-

tea que esta censura no implica, de suyo, una reprobación de la retórica. Se trata de un modelo explicativo para diferenciar la buena de la mala educación, lo cual beneficiará a los sectores elevados de la sociedad. De este modo y merced al cálamo de Plutarco, el filósofo y el sofista se definen por oposición absoluta: el primero muestra una moderación aneja a su erudición; el segundo ostenta una falta de la moderación citada; el primero ofrece una sabiduría paradigmática para quienes deseen seguir una decorosa trayectoria vital; el segundo persigue estrictamente cautivar por medio de su habilidad erística. Con todo, el modelo que sugiere Plutarco no anula la capacidad instrumental de la retórica, habilidad que el de Queronea propugna y reivin-

dica en el diseño formativo para los grupos más privilegiados de la sociedad.

En suma, el estudio a T. debido ofrece un panorama novedosamente enriquecedor sobre la actitud de Plutarco ante la técnica de la retórica. Es cierto que la estructura doctrinal de ‘Tesis Doctoral’ –como queda ya dicho– domina la composición del discurso. Y esta circunstancia permite proyectar una conformación cabal y capazmente seductora de los aspectos más sobresalientes –verdaderamente enjundiosos– que brillan en un libro perspicaz, sugestivo, utilísimo para el lector interesado.

VICENTE M. RAMÓN PALERM

Universidad de Zaragoza  
vmramon@unizar.es



## BIBLIOGRAPHY SECTION

### AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2020

SERENA CITRO, LUCY FLETCHER, FRANCESCA GAUDIANO, ANNA GINESTÍ,  
LUISA LESAGE-GÁRRIGA, GIOVANNA PACE, VICENTE RAMÓN,  
FABIO TANGA, SILVIA VERGARA, ANA VICENTE

### VOLUMES REVIEWED IN THIS SECTION

#### ABBREVIATIONS

- *Mythologica Plutarchea* = J. A. Clúa Serena (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre los mitos en Plutarco. XIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2020.
- *Plutarque et la construction de l'Histoire* = P. Maréchaux & B. Mineo (eds.), *Plutarque et la construction de l'Histoire. Entre récit historique et invention littéraire. Actes du colloque organisé les 13 et 14 mai 2016 à l'université de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020.
- *The Dynamics of Intertextuality* = Th. S. Schmidt, M. Vamvouri & R. Hirsch-Luipold (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

**L. ADAMER, «Plutarchs Platonische Frage IX: die Seelentrichonomie aus musik-theoretischer Perspektive (Politeia 443 d-e)», *Ploutarchos* 17 (2020) 9-24.**

*In the IXth question of his Platonicae Quaestiones, Plutarch takes up the musical analogy of Politeia 443d-e, which applies the trichotomy of the soul to the concept of harmony by means of the three horoi. The concrete question of whether Plato assigned the place of mese to spirit or to reason is left open by Plutarch according to his zétema concept,*

*but offers meaningful opportunities for the understanding of Platonic soul trichotomy: both the peculiarity of the horoi and the ambiguity of harmonia must be diligently assessed from a music-theoretical perspective in order to comprehensively understand the analogy of soul trichotomy. (Published abstract)*

**C. ALCALDE, «Demetrio y Antonio: a imagen y semejanza de Dioniso», en *Mythologica Plutarchea*, 13-29.**

*Los protagonistas de estas Vidas deseaban imitar a Dioniso y Plutarco compone*

*sus biografías desde una perspectiva teatral especialmente notable. En este capítulo se señalan y comparan las emulaciones dionisiacas de ambos personajes y los motivos que impulsaron al polígrafo a servirse de este enfoque. Como broche, se destaca la influencia de las escenas narradas por Plutarco en expresiones artísticas posteriores.* (A.V.)

- E. ALMAGOR, «How to Do Things with Hellenistic Historiography: Plutarch's Intertextual Use(s) of Polybius», in *The Dynamics of Intertextuality*, 161-172.**

*A través del estudio de tres Vidas –las de Cleómenes, Emilio Paulo y Filopemen–, E. Almagor investiga el uso que hace Plutarco de la obra de Polibio, así como las referencias a este mismo, en tanto que autor. En el segundo caso, E. Almagor subraya la calidad de la información que aporta Polibio en su obra y la lectura (y desaprobación) que Plutarco hace de ella –por ejemplo, en lo concerniente a la cifra de soldados enviados a Nasica–, así como su intervención en eventos históricos de su propia época, como su asistencia al funeral de Filopemen. De este modo, Plutarco construye diferentes capas de intertextualidad en sus referencias a esta figura histórica.* (L.L.-G.)

- S. AMENDOLA, «Reading Plutarch through Plutarch (?): De sera numinis vindicta and the Commentary on Hesiod's Erga», in *The Dynamics of Intertextuality*, 252-266.**

*Il contributo si propone di prendere in esame il rapporto di Plutarco con Esiodo sul piano intratestuale (analizzando le citazioni esiodee nel De sera numinis vindicta) e sul piano intertestuale (studiando la relazione tra il De sera e il Commento alle Opere e i giorni di Esiodo). L'interesse di Plutarco per Esiodo riguarda in particolare il tema della giustizia (come appare dalla citazione di Op. 40 e 266 in De audiendis poetis 36 A-B) e il De sera, per il suo argomento, costituisce un punto di*

*osservazione privilegiato per indagare il ruolo svolto dal poeta di Ascra nella teodicea plutarchea. L'esame delle tre riprese esiodee in quest'opera (l'utilizzo di un termine attestato per la prima volta in Op. 413 a 548D e le citazioni di Op. 266 e 265 a 553F-554A e di Op. 735-736 a 562A-B) mostra che i riferimenti a Esiodo riguardano i due temi principali del trattato (il ritardo della punizione divina e l'ereditarietà della colpa) e che nel caso delle due citazioni dirette Esiodo è usato come auctoritas a sostegno del pensiero di Plutarco nei punti chiave dell'opera, in virtù di un sostanziale accordo delle idee dei due autori sulla teodicea provvidenziale. L'autore osserva che la difficoltà di individuare all'interno del corpus degli scholia vetera alle Opere e i giorni (derivante dal commento di Proclo, che utilizzò materiale plutarcheo) le sezioni risalenti al commento di Plutarco può essere superata ipotizzando che siano da ricondurre al Cheronese gli scolii che mostrano punti di contatto con le sue opere e in particolare quelli relativi ai passi esiodei da lui citati. Questa proposta metodologica è verificata mostrando che gli scolii a 735-736, 270-272 (fr. 38 Sandbach) e 240 (fr. 36 Sandbach) presentano affinità lessicali e/o tematiche con il De sera tali da poter far ritenere che essi risalgano, in tutto o in parte, a Plutarco. Tali scolii contribuiscono inoltre a illustrare l'affinità tra la teodicea plutarchea e il pensiero di Esiodo sulla giustizia.* (G.P.)

- P. ANGELI BERNARDINI, «Iside, dea myrionymos “de innumerevoli nomi” (Plut. Mor. 372E)» in G. B. D'Alessio et al. (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per M. Cannatà Fera*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, 1-5.**

*Nel contributo l'A. esamina la figura di Iside, che, nell'opuscolo plutarcheo De Iside et Osiride, è definita μυρίωνυμος,*

ossia “dagli innumerevoli nomi”, attributo che -scrive il Cheronese- viene riferito a lei da molti (ὅπὸ τῶν πολλῶν). Plutarco scrive che la dea rappresenta il principio femminile della natura ed ha la capacità di generare e dare vita, di accogliere in sé il seme da cui è fecondata. Ella ha dentro di sé un istinto di amare rivolto a quello che Plutarco chiama l'essere primo, che rappresenta il bene, di cui ella è desiderosa. (S.C.)

- A. ARAGÓ NAVARRO, «Las Metamorfosis en el *Περὶ Ποταμῶν* del Pseudo-Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 31-40.

Análisis de ocho relatos breves de metamorfosis que aparecen en este tratado espurio, con la peculiaridad de que para siete de ellos la única fuente es este texto. De estas metamorfosis se subraya su relación con la geografía y se examina no sólo su contenido, tipología y patrones literarios, sino también su ubicación y finalidad en la obra. (A.V.)

- A. ARRIAZA, “Herodoro Póntico y las fuentes mitográficas racionalistas en la *Vida de Teseo*”, en *Mythologica Plutarchea*, 41-48.

La autora explora el uso en Plutarco de fuentes mitográficas, especialmente las de tendencia racionalista, tomando como ejemplo a Herodoro Póntico. Para ello analiza los fragmentos 25a, 26 y 27 (Jacoby = Fowler), citas del texto de la *Heraclea* de Herodoro dentro de la *plutarquea* *Vida de Teseo*. La autora argumenta que el hecho que Plutarco cite a Herodoro, aunque sea para distanciarse posteriormente de sus versiones, indica que el *Queronense* lo considera una fuente de valor, probablemente por su tendencia historicista compartida en cierto modo por Plutarco. (A.G.)

- E. AYENSA, «Ecos plutarquianos en la poesía de Constandinos P. Cavafis», en *Mythologica Plutarchea*, 437-446.

Tras un recorrido sobre la atención que Cavafis –un poeta interesado por

la historia, como el mismo alejandrino reconocía en sí mismo– dispensó a los personajes históricos para su venero poético, Ayensa aborda la influencia de Plutarco en Cavafis mediante el inventario de los poemas en que, de modo directo o indirecto, el *Queronense* es fuente de inspiración. Al cabo, varios de los poemas (entre ellos el emblemático *Idus de Marzo*) demuestran que Cavafis trasciende la anécdota plutarquea para transformarla en un motivo de reflexión sobre la condición humana. (V.R.)

- F. BALLESTA ALCEGA, «Uso comparativo de profecías, presagios y portentos en la obra plutarquea y en los relatos de la infancia del Nuevo testamento (Ev. Luc.1.5-4.15)», en *Mythologica Plutarchea*, 447-458.

El autor aborda las similitudes formales y temáticas entre las *Vidas de Plutarco* y escritos cristianos próximos al género biográfico como son los Evangelios. Entre las obras plutarqueas se presta especial atención a los prodigios y presagios de grandeza emitidos durante el nacimiento y la juventud de los héroes biografiados, lo cual se conecta con el Evangelio de Lucas y la narración de profecías relacionadas con Jesús. (S.V.)

- F. BECCHI, «The Courage of Beasts and the Knavery of Humans in Plutarch's *Bruta animalia*», *SIFC* 18.1 (2020) 69-75.

Lo studio di Becchi si sofferma sul *Bruta animalia* di Plutarco, analizzando il coraggio delle bestie e la disonestà degli umani nel contesto di alcuni passaggi utili ad indagare la polarizzazione etico-moralistica riscontrabile in tale correlazione. In particolare, la connotazione positiva ascrivibile ad alcune bestie risulta essere un paradigma di riferimento interessante per enucleare condotte deplorabili messe in atto dagli uomini nell'ambito di un opuscolo dedicato all'elucubrazione di istanze razionali nel mondo animale. (F.T.)

- M. BECK, «Pericles and Athens: An Intertextual Reading of Plutarch and Thucydides», in *The Dynamics of Intertextuality*, 98-110.**

*One location of supreme importance for several of Plutarch's Greek Lives is of course Athens, a city in which Plutarch resided for some time as a pupil of the philosopher Ammonius. The Life of Pericles is one of several Greek Lives that deal with Athenian statesmen and is one of the most important for understanding Plutarch's view of the educational role of biography and the importance of space. The prologue to the Lives of Pericles and Fabius Maximus (Per. 1-2) is allusive and complex. It presents Plutarch's ideas about mimesis and emulation, and it is rife with words that denote the act of viewing or contemplation. Significantly for our topic, this prologue explains the powerful psychological effect that a certain type of analytical viewing and contemplation (theorein) of erga (e.g. buildings and other monuments) can have. This parallels and intertextuality alludes to Thucydides' references to analytical viewing (skopein) of erga. In Plutarch it conditions the reader for an enhanced appreciation of the Periclean constructions on the Acropolis presented later in the biography (Per. 12-13). Pericles' adornment of the Acropolis is a chronotope, while in Thucydides it sharpens the reader's attentiveness to historical detail and accuracy (to saphes). By adopting this rhetorical strategy in the prologue, Plutarch calls attention to erga arising from arête that elicit our admiration and emulation, and echoes parts of Pericles' famous funeral oration (Epitaphios), transmitted to us by Thucydides (esp. 2.41-43), as well as elements of the extended prologue to his historical work (1.1-23). In this chapter I will analyze Plutarch's use of intertextual referencing to arrive at a deeper understanding of one of his most important Lives. (Published abstract).*

- J. BENEKER, «Individual and Collected Lives in Antiquity», in K. De Temmerman (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford-New York, 2020, 33-44.**

*Beneker llama la atención sobre el hecho de que, para los tres grandes biógrafos de la Antigüedad (Nepote, Plutarco y Suetonio), su modus operandi reside en la exposición de semblanzas, ya individuales, ya en consciente comparación de syncrisis (como ocurre con Plutarco), gracias a la factura de colecciones. Por indicarlo en palabras del propio autor, "The assembling of individual Lives into collections is one of the fundamental characteristics of biographical writing". (V.R.)*

- S. BETA, «La figura mitica della ninfa Egeria nella Vita di Numa di Plutarco», in *Mythologica Plutarchea*, 49-62.**

*Sia nelle fonti greche (Plutarco e Dionigi di Alicarnasso) che in quelle latine (Livio e Ovidio) la ninfa Egeria riveste una funzione di rilievo in associazione al re di Roma Numa Pompilio. L'A. vaglia ed esamina la tradizione antica riguardante, in particolare, una serie di episodi in cui Egeria si era rivelata una figura di supporto fondamentale al re nel decodificare parole enigmatiche, che gli dèi avevano rivolto a Numa; di tale capacità di comprendere il senso profondo degli enigmi vengono proposti alcuni esempi nella Vita di Numa di Plutarco. Oltre ad Egeria, nelle opere di Plutarco è introdotta anche un'altra figura femminile non meno abile nel risolvere indovinelli, ossia Cleobulina, la cui storicità non è confermata. Di lei si parla nell'opuscolo Septem Sapientium Convivium. Il padre della fanciulla, Cleobulo, uno dei Sette Sapienti, era noto per aver elaborato celebri indovinelli, ma anche la figlia aveva rivelato un'abilità pari a quella del genitore. Con i suoi indovinelli ella ravvivava il dialogo tra i sapienti, poiché alcuni*

tra loro apprezzano l'ingegnosità di Cleobulina, altri ritengono gli indovinelli degli inutili giochi di parole. (S.C.)

- A. BILLAULT**, «La composition du personnage de Démosthène dans la *Vie de Démosthène* de Plutarque», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 13-23.

Nella Vita di Demostene Plutarco introduce, come nelle altre biografie, una serie di aneddoti da cui emerge un ritratto contraddittorio della moralità dell'oratore; è un ritratto in chiaroscuro; infatti, se da alcuni episodi sembra emergere l'immagine edificante del personaggio, in altri casi egli appare meno trasparente nel suo operato anche politico. Dunque la sua condotta morale è ambigua, non può essere, in modo netto, considerata lodevole o biasimevole. Anche alcuni aneddoti, che lo riguardano, sono passibili di duplice interpretazione, come a sottolineare che quegli episodi poco trasparenti e non univocamente interpretabili rispecchiavano l'ambiguità del personaggio. (S.C.)

- M. BONAZZI**, «Daemons in the Cave: Plutarch on Plato and the Limits of Politics», *Mnemosyne* 73.1 (2020) 63-86.

Nel suo contributo l'autore fornisce una lettura unitaria del De genio Socratis di Plutarco alla luce della filosofia platonica, evidenziando i punti di forza e i limiti del pensiero filosofico ed etico del Cherone. Partendo da una ricognizione dei maggiori filoni interpretativi del De genio Socratis, lo studioso sostiene, sulla scorta dell'intuizione di Daniel Babut, che nel dialogo l'oratore-filosofo Epaminonda rivesta un ruolo importante, giacché rappresenta un exemplum di vita attiva e contemplativa, proprio come il suo modello filosofico, Socrate. Attraverso un'organica lettura delle varie parti dell'opera, infatti, lo studioso arriva a sostenere che il dialogo, costruito sulla corrispondenza tra eventi storici e politici (come la ri-

volta tebana) e discussioni mitiche e demonologiche, abbia come tema principale la celebrazione della vita filosofica e del suo significato pratico e politico. Sulla scorta dell'esempio di Socrate e Platone, il filosofo Epaminonda, pur non partecipando direttamente alla rivolta tebana, svolge un ruolo attivo nella vicenda poiché, attraverso il rapporto privilegiato con il suo demone, assume su di sé il compito di promuovere tra i cittadini ideali come la giustizia, l'armonia e la pace. L'impegno di Epaminonda, così come quello di Socrate, pertanto, appare come "demoniaco", poiché ha come obiettivo quello di aiutare gli uomini a diventare virtuosi, che vuol dire unirsi con il divino che è nell'anima. (F.G.)

- F. E. BRENK**, «Voices from the Past: Quotations and Intertextuality in Plutarch's *The Oracles at Delphi*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 61-85.

In his dialogues Plutarch allows the great authors of the past to stimulate or especially to support an argument. All the quotations in the Pythian Dialogues come from the great authors of the past, none from contemporary ones. We find 28 authors cited from 52 works, resulting in 66 quotes, along with 45 indirect quotes or references: altogether, of Homer, Hesiod, Epicurus and the Stoics, virtually all the authors are from the Classical Age. In the essay 29 authors and 35 works are cited or referred to, while, amazingly, only 8 of the quotes appear elsewhere in Plutarch's vast extant works. For direct quotes, outside of Plato, the most popular are the Delphic Oracles (5, with 1 each mentioned in Herodotus and Thucydides), Homer (4), Euripides (3), Pindar (3 sure and 1 probable), and Simonides (2). One cannot speak of 'clusters' of quotations, and intertextuality is mostly absent or complicated. A special case is puzzling quotation from Euripides' *Phoenissae* 958. Above all, the voices recreate the cultural and social memory of the

Greek and Delphic past. Most often the voice supports the speaker's position or emphasizes the principal theme. Yet, the principal speaker, Theon, surprisingly rejects the Delphic and Greek past – the world of the citations – for the present age. Plutarch dazzles with his erudition and wit, while suing the citations to explore profound questions of society, life, and death. (Published abstract)

**B. BUSZARD, «Plutarch's Theseus-Romulus and the Murder of Remus», in *The Dynamics of Intertextuality*, 201-211.**

The intertext of Remus' murder is complex, involving several contradictory versions of Romulus' and Remus' motivations and actions. Plutarch's adaptation of this material in Theseus-Romulus is idiosyncratic. Within the main body of the pair, he is highly critical of Romulus, as though he were condemning his Roman subject in order to exonerate Theseus for the death of Hippolytus. Then, within the concluding synkrisis, Plutarch subverts his earlier approach entirely, excusing the death of Remus and condemning Theseus as unfairly as he previously had Romulus. He thereby forces his readers to re-evaluate the intertext of Remus' murder for themselves. (Published abstract)

**E. CAIRE, «Plutarque et la grécité des Romains. La notion de philanthropia dans les *Vies parallèles*», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 47-74.**

Sia nelle Vite che nei Moralia sono frequenti le occorrenze del termine *philanthropia*, che nell'orizzonte valoriale greco rappresenta una delle virtù di maggior rilievo. Nel momento in cui la cultura greca e quella romana entrano in contatto, anche i Romani assimilano la nozione di tale virtù e la mettono in pratica, come evidenziato da Plutarco, che attribuisce azioni e gesti filantropici a vari personaggi del mondo romano, di cui l'A. analizza un cospicuo numero di casi. Dall'assenza o meno di tale vir-

tù scaturisce anche un giudizio non solo morale, ma anche politico sui personaggi, sebbene sia da osservare come non sempre un atteggiamento filantropico si origini da un sincero moto interiore, bensì da un interesse occulto. (S.C.)

**F. CAIRNS, «The Terms *komos* and *paraclausithyron*», *GRBS* 60.2 (2020) 262-271.**

Cairns is concerned with the lover who in Greek and Latin poetry attempts to gain access to his/her beloved's house. He argues that the terms used to specify the genre involved, *komos* and *paraclausithyron*, are often employed in confused and self-contradictory ways with little awareness of the textual insecurity of the Plutarchan hapax *legomenon* *παράκλαυσίθυρον*. For Cairns, the term *komos* has several other, sometimes broader, applications, but this does not detract from the meaningfulness of its specific use to describe the erotic quest of a lover. He insists on the distinction between *komos* and *paraclausithyron* in the context of the excluded lover: *komos* may involve a whole sequence of actions on the part of the *komast*, including the performance of a song, whereas *paraclausithyron* (if it is a genuine Greek term) is the *komast's* song, and nothing more. If, suggests Cairns, we employ *paraclausithyron*, we should do so in full awareness of its fragile status, and we should restrict it to the *komast's* song. He argues *παράκλαυσίθυρον* can only mean a "whine" or a "lament" "to/at the door". The muddling of *komos* and *paraclausithyron* confuses whole and part—the overall activity, the *komos*, with one (optional) part of it, the *komast's* song, the *paraclausithyron*. Finally, he argues, if *paraclausithyron* is substituted for *komos*, and especially if the false derivation of *κλαυσ-* in *παράκλαυσίθυρον* from *κλείω* is implied, there is an intellectually restrictive consequence: the impression is created that the erotic *komos* is co-extensive with the *komos* of the *exclusus*

*amator. For Cairns, this is decidedly not the case. (L.F.)*

- E. CALDERÓN DORDA**, «El concepto de αἰδώς en Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 63-70.

*Mediante un pormenorizado estudio de naturaleza léxico-semántica, el autor brinda una eficaz exposición sobre la acepción que el término αἰδώς presenta en el corpus plutarqueo. En realidad, el vocablo implicado carece en buena medida del contenido religioso que atesora en las épocas arcaica y clásica. Así, el sentido de lo sacro resulta más difuso y el verdadero objeto de αἰδώς es la persona, la consideración y el respeto hacia el otro. De este modo, αἰδώς no es un razonamiento sino una actitud, un sentimiento que debe reconocerse en quien presenta capacidades adicionales que afectan a su valoración social y moral (como ἀρετή, τιμή, δόξα, εὐνοία y δικαιοσύνη). (V.R.)*

- M. CAMPS GASET**, «El mito del lujo lidio en la cocina de Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 81-89.

*Plutarco inserta entre sus obras determinadas concepciones sobre el consumo de los alimentos, donde prima el respeto debido a los animales y la preferencia por las comidas sencillas, frugales, no excesivamente preparadas ni condimentadas. La austeridad (alimento para el cuerpo y para el alma) dista de las maneras culinarias y de la gastronomía lidias, donde las salsas y los condimentos resultan dominantes. Por ello, el Queronense (que exhibe la oposición 'griego-bárbaro' como trasunto de la antinomia 'sobriedad-lujo') censura la preparación de ciertos platos lidios; y la profesora Camps presenta ejemplos aleccionadores en el sentido aquí mencionado. (V.R.)*

- M. CARRILLO RODRÍGUEZ**, «La recuperación de los cadáveres al pie de Tebas en la *Vida de Teseo*», en *Mythologica Plutarchea*, 91-96.

*La autora estudia un pasaje de la Vida de Teseo dedicado a un conocido episodio del ciclo tebano. Plutarco transmite dos versiones distintas del mito —aquella recogida en Las Suplicantes de Eurípides y la mencionada en Los Eleusinos de Esquilo— y escoge la versión esquilea, caracterizada por su desenlace pacífico. Además, el polígrafo perfecciona su narración gracias a la adición de detalles complementarios sobre la práctica de recuperación de cadáveres en contextos bélicos. (S.V.)*

- C. CARUSI**, «Fifth-and Fourth-Century Athenian's Views of "Pericles' Building Program"», *IncidAntico* 18 (2020) 107-123.

*Pericle fu al centro di un ampio dibattito riguardante quello che attualmente gli studiosi chiamano "Pericles' building program", ossia la costruzione di una serie di edifici monumentali, come il Partenone, per volontà ed iniziativa dello statista ateniese. Di tale acceso dibattito Plutarco fornisce dettagliate indicazioni nella Vita di Pericle; in particolare, a Pericle veniva contestato, da una fazione a lui ostile, che quelle opere fossero state realizzate avvalendosi delle risorse finanziarie degli alleati di Atene, risorse che erano state raccolte con il preciso scopo di finanziare la guerra contro i barbari; secondo questa compagine politica l'uso scorretto delle risorse aveva suscitato malcontento negli alleati. Dopo aver compendiato quanto si legge nella biografia plutarchea, la studiosa esamina una serie di fonti (ad es. Tucídide, Aristofane, Diodoro), che consentono di avere un quadro più ampio dell'intera vicenda, tra cui anche alcuni controversi episodi riguardanti Fidia, accusato di aver commesso un furto non irrilevante con la connivenza di*

*Pericle. A conclusione di un'accurata analisi delle fonti, la studiosa ritiene che sembra emergere nell'opinione pubblica del IV sec. a.C. un consenso ed orgoglio generale relativo a quel programma di costruzione monumentale del secolo precedente, programma la cui realizzazione sembra sia stata favorita ed incoraggiata dalla maggioranza degli Ateniesi; probabilmente solo un gruppo aveva osteggiato e criticato quel disegno, forse con l'intento di offuscare il primato politico di Pericle. (S.C.)*

- A. CASANOVA, «*Timoxena's Messenger's Journey: (Plut. Cons. Ux. 608B)*», *GIF* 72 (2020) 249-257.

*Casanova, mediante un'analisi della Consolazione alla moglie plutarcea, discute del percorso messo in atto dal messo che portò al Cheronese la notizia della morte della sua figlioletta di appena due anni. Da Cheronea a Tanagra, fino a giungere ad Atene, il messaggero avrebbe compiuto un percorso direttamente inverso a quello di Plutarco, senza tuttavia, per qualche disguido, incontrarlo. Trattenuto per qualche giorno a Tanagra, Plutarco avrebbe appreso la notizia, portando a termine la composizione della Consolazione, che forse inviò - o portò di persona - alla moglie, ricevendo infine raggiugli dal messo inviato da Timossena. (F.T.)*

- A. CASANOVA, «*Yernos y cuñados de Plutarco*», *Ploutarchos* 17 (2020) 25-36.

*Lo studioso, dopo aver esaminato le evidenze inerenti alla famiglia di Plutarco da quanto riferito nella Consolatio uxoris, passa ad indagare sull'identità dei tre personaggi indicati quali gambroi di Plutarco all'interno delle Quaestiones convivales, offrendo una disamina dei contributi critici dedicati sinora a tale vicenda. Lo studioso, infine, suggerisce che potesse trattarsi di tre cognati di Plutarco, molto probabilmente fratelli di Timossena, dato che il termine gambros,*

*come mostrato nell'analisi dei passaggi in questione, può riferirsi soltanto a generi e cognati. (F.T.)*

- A. CASANOVA, «*Reminiscenze di poeti arcaici nella Vita di Teseo*», in *Mythologica Plutarcea*, 97-108.

*Dopo aver osservato come Plutarco nella Vita di Teseo utilizzi per la narrazione di episodi mitici i testi tragici e talora contrapponga ad essi la versione delle fonti storiche, l'autore rivolge la sua attenzione alle citazioni dei lirici, notando come il Cheronese citi due volte Simonide (mettendo a confronto nel secondo caso la sua versione con quella di Filocoro), una volta Pindaro (considerando la sua versione inattendibile, a differenza di quella degli storici e dei tragici) e mai Bacchilide, anche se il ditirambo 18 e Plutarco stesso sembrano attingere da una stessa tradizione. Plutarco tende a tralasciare alcune tradizioni poetiche per depurare il mito, selezionare le varianti più credibili e sottoporle al vaglio della ragione e cita i poeti arcaici solo allo scopo di correggerli e di polemizzare con loro, segnalando interpolazioni sia nei poeti epici maggiori che in quelli del Ciclo. (G.P.)*

- A. CASANOVA, «*Nipoti, generi e cognati di Plutarco*», in G. B. D'Alessio et al. (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per M. Cannatà Fera*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, 61-74.

*Casanova esamina i passaggi dell'opera di Plutarco da cui è possibile desumere informazioni circa nipoti, generi e cognati del Cheronese per provare a fare il punto su una questione piuttosto dibattuta, e con risultati alterni, dagli studiosi nel corso degli ultimi due secoli. In particolare, l'indagine si sofferma in maniera dettagliata sulla terminologia adoperata da Plutarco nella definizione dei suoi rapporti di parentela e nella considerazione che dei familiari pare potersi evincere dalla*

*complessa rete di rimandi e riferimenti che il Cheronese tesse all'interno della sua produzione a proposito dei suoi parenti più prossimi e del loro impegno intellettuale e civile.* (F.T.)

- M. CEREZO MAGÁN, «Plutarco, su supuesto desconocimiento de la lengua latina y sus traductores: algunas anotaciones sobre Juan Fernández de Heredia», en *Mythologica Plutarchea*, 459-472.**

*El estudio de Cerezo, con interés y erudición, atiende a dos cuestiones básicas sobre las que el autor plantea notables incógnitas: la discusión sobre el pretendido y parcial desconocimiento –que el polígrafo de Queronea recaba para sí mismo– de la lengua latina; y en qué medida la versión al aragonés –no genuina, sino promovida por Fernández de Heredia– es fiel o no al texto plutarqueo, desde el momento en que no se ha conservado el texto intermediario, bizantino, en el cual se fundamentó la traducción al aragonés.* (V.R.)

- J. M. CERVANTES MAURI, «Bruto y Publio: la frente a la conjuración contra la República: análisis estilístico de Plu., *Publ.* 2.3-6.4», *Ploutarchos* 17 (2020) 37-56.**

*J. M. Cervantes Mauri analiza tres pasajes de la Vida de Publicola, todos ellos centrados en la conjuración contra la República que el protagonista de la Vida intenta evitar. El análisis estilístico se centra en la sintaxis, el léxico, y las cláusulas rítmicas, demostrando la habilidad de Plutarco para resaltar a través del lenguaje el desarrollo de los hechos y la caracterización de los personajes.* (L.L.-G.)

- C. CHRYSANTHOU, «Generic and Intertextual Enrichment: Plutarch's *Alexander* 30», in *The Dynamics of Intertextuality*, 391-404.**

*This chapter examines Plutarch's engagement with other texts and genres in a single scene from the Life of Alexander, that of Darius' discussion with the*

*eunuch Tireus (Alex. 30), and the effects which such generic and intertextual interaction has on the texture and meaning of Plutarch's biography as well as on the reader's response to it. It argues that Darius' mourning for his wife Statira draws on conventional themes of the lament genre, which Plutarch adopts and manipulates in such a way as to illuminate Darius' mischief and call attention to important character traits of Darius and Alexander. Moreover, it suggests that an intertextual dialogue with Sophocles' Oedipus Tyrannus might be recognised in Darius' prayer. This has the effect of prompting reflection on the themes of human fragility and vulnerability, which are central to both the Lives of Alexander and Caesar.* (Published abstract)

- C. CHRYSANTHOU, «Dreams and Moral Reflection in Plutarch's *Lives*», in A. Papathomas, G. Karla & D. Stamatis (eds.). *Ἡμὰ πάντα: τιμητικός τόμος στον καθηγητή Ανδρέα Ι. Βοσκό / Studies on Classical, Byzantine and Modern Greek Literature, Philosophy and Culture in Honour of Prof. Andreas I. Voskos*. Athina, Kardamitsa, 2020, 401-410.**

*Tras una breve distinción entre el papel que desempeñan los sueños en los Moralia y en las Vidas de Plutarco, el autor se centra en ejemplos ilustrativos extraídos de estas últimas (con especial atención a las personalidades de Alcibiades y Mario) a fin de subrayar y proyectar, en la mirada del lector, la caracterización moral de los héroes interesados.* (V.R.)

- S. CITRO, «Le figure mitologiche e i personaggi storici nei *Regum et imperatorum apophthegmata*», en *Mythologica Plutarchea*, 109-118.**

*Nell'opuscolo plutarcheo *Regum et imperatorum apophthegmata* vi sono vari concisi riferimenti a figure mitologiche,*

che vengono introdotte negli aneddoti quale termine di confronto di personaggi storici e dei loro comportamenti. L'A. prende in esame tre aneddoti riguardanti rispettivamente il siracusano Agatocle, i cui marinai sono accusati di aver compiuto razzie a danno degli Itacesi, lo spartano Lisandro, che è biasimato per il ricorso all'astuzia nelle sue azioni, e l'ateniese Aristide, che rappresenta l'ideale di uomo e politico che agisce in modo trasparente ed onesto. Agatocle viene associato alla figura di Odisseo, Lisandro ad Eracle e Aristide ad Anfiarao. Questi inserti mitologici non sembrano essere di carattere esornativo, piuttosto appaiono quali espedienti utili a proporre riflessioni morali sui personaggi storici; talvolta la figura mitica risulta moralmente deplorabile tanto quanto il personaggio storico, in altri casi entrambe le figure appaiono lodevoli. (F.T.)

**J. CLEMENT, «La tonte funèbre des équidés ou Le chagrin d'Alexandre: origines et interprétations d'une pratique de deuil», *Kernos* 33 (2020) 157-185.**

J. Clément realiza un estudio de los ritos funerarios llevados a cabo por Alejandro tras la muerte de su amado Hefestión, buscando el origen de una práctica que en tiempos de Plutarco podría parecer extravagante, debido a su desaparición. El análisis de diversas fuentes sitúa prácticas similares en Tesalia y Persia, permitiendo de este modo identificar las características de cada una para así comprender el uso que aparece en la Vida de Alejandro. (L.L.-G.)

**J.A. CLÚA, «Plutarco en el espejo de Teseo: representación y mitemas en torno a Hécale y Escirón», en *Mythologica Plutarchea*, 119-136.**

Tras una introducción detallada sobre la disciplina mitológica, el autor aborda cómo el Querouense reconfigura al-

gunos episodios mitológicos desde un enfoque racionalista. El objeto de estudio de esta contribución una selección de pasajes pertenecientes a la Vida de Teseo donde se puede rastrear la impronta literaria de los atidógrafos –especialmente de Filócoro– o de ciertos poetas helenísticos como Euforión de Calcis y Calímaco. (S.V.)

**C. COOPER, «Symptotic Intertextuality in Plutarch's *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 307-323.**

Plutarch begins his little essay *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* by comparing the philosopher, who converses with a man in a position of power, to an erastes courting an eromenos: "To embrace Sorcanus to your bosom, and to prize, purse, welcome and cultivate his philia"... is characteristic of those who love beauty, are politically-minded and generous. This opening statement (776B), which sets the tone for the whole essay, is tinged with homoerotic language. The context, where the encounter between the philosopher and the man of power takes place and their philia is given expression, is the symposium. In the essay there are varying degrees of intertextuality at play. In some cases we are looking quotations or allusions from other genres, like epic, philosophy, tragedy and comedy, that are interwoven into the text, the kind quotations or allusions which one would expect to find in a rhetorical display piece. But the intertextuality goes deeper almost to the point of intergenericity. To demonstrate this, I will trace the symptotic imagery that is woven through the essay to see whether there is any generic influence from Plato's or Xenophon's Symposium, and, second to examine some of the language and metaphors that we find repeated elsewhere in the *Moralia* and the *Lives* in

order to understand more fully what Plutarch means when he calls his philosopher politikos. (Published abstract)

**P. DAVIES, «Plutarch's Sparta: Intertextual and Experiential», in *The Dynamics of Intertextuality*, 513-524.**

*In this chapter I propose a substantive usage of 'intertextual Sparta' as denoting the pervasively intertextual character of Plutarch's understanding of Sparta. I examine the scope and definition of this 'intertextual Sparta', and I distinguish it from the broader gamut of intertextual engagement apparent within Plutarch's Spartan Lives. I also set it alongside what I term Plutarch's 'experiential Sparta' – the contribution of his first-hand experience of contemporary Sparta to his understanding of earlier Sparta. I explore the interaction between these two elements, in particular the diverse ways in which Plutarch deploys his personal experience in support of his intertextual engagement. (Published abstract)*

**G. D'IPPOLITO, «Forms and Functions of Intratextuality in Plutarch's Corpus», in *The Dynamics of Intertextuality*, 45-58.**

*Taking up some earlier studies of mine in Plutarch's corpus, I analyze forms and functions of a particular aspect of intertextuality called intratextuality (or autotextuality), understood as relationships within one or more texts by the same author. Two levels of intratextuality are distinguished: the horizontal (or syntagmatic) one, concerning organization of content or expression (respectively 'hylomorphic' and 'leximorphic' levels), and the vertical (or paradigmatic) one, concerning recurrence of themes or expressions. The main cases of horizontal intratextuality are the binary form of the synkrisis, open shape in problem solving, dramatic composition, and the binary hylomorphic structure in representing πάθη, as well as, in a verbal*

*context, the use of synonymic patterns. As regards vertical intratextuality, it refers to recurrence of themes, characters, and exempla (literary, as quotations, and historical, as anecdotes). Speaking of themes, Plutarch shows an extraordinary range of interests and a constant care both to observe man in all his manifestations and to entrust his principal message to ethics ('ethic anthropology'). Other themes are poetry and its paideutic value; love and the innovative consideration of woman in the erotic, family, and social fields; religious interest, chiefly soteriological, and the connected theme of the crisis; interest in music, but contempt for contemporary music. The main function of intratextual analysis, besides of course that of allowing exegetical in-depth examination, is to highlight the corpus' compactness and its quality as macrotext (the Lives appear the practical side of reflections contained in the Moralia). Sometimes, such an analysis resolves chronological issues or confirms authorship of discussed works. (Published abstract)*

**C. DI SERIO, «La dimensione mitica di Alessandro nel De Alexandri Magni fortuna aut virtute», in *Mythologica Plutarchea*, 137-146.**

*La studiosa indaga alcuni passaggi del De Alexandri Magni fortuna aut virtute allo scopo di riflettere sulla figura di Alessandro raffigurata come un eroe culturale, che fonda città e insegna la civiltà ai popoli sottomessi. Il 'materiale mitico' su cui tale figura simbolica del re macedone è costruita rivela un'operazione culturale fondata su basi ideologiche, delineando così un modello di pensiero dominata dall'idea di impero universale che va a giustificare, di conseguenza, il processo di colonizzazione portato avanti dall'Occidente, e mostrando come all'espansione geografica si accompagnasse, in maniera programmatica, la trasmissione ed affermazione del paradigma politico, etico e religioso ellenico. (F.T.)*

**M. DOMARADZKI, «Marrying Stoicism with Platonism? Pseudo-Plutarch's Use of the Circe Episode», *AJPh* 141.2 (2020) 211-239.**

*The present paper discusses the account of Circe that was put forward by an unknown author in the treatise De Homero. When analyzing how the enchantress transmogrifies from an allegory of pleasure into an allegory of metempsychosis, this article shows that Pseudo-Plutarch utilizes various Pythagorean, Platonic and Stoic views, as he moves from a Platonizing account of the story (Odysseus personifies renunciation of the flesh, Circe symbolizes reincarnation) to a Stoicizing one (the hero represents the self-sufficiency of virtue, the sorceress stands for pleasure). The study argues that Pseudo-Plutarch's goal is more rhetorical than philosophical and that his approach is better characterized as "encomiastic" rather than "syncretic" or "eclectic." (Published abstract)*

**T. E. DUFF, «The Mechanics of Intertextuality in Plutarch», in *The Dynamics of Intertextuality*, 129-147.**

*This paper proposes a model for how intertextuality may work in Greek texts: that is, how a reading of one text may be enriched by the reader's knowledge of one or more other texts and by implicit invitations to the reader to have those texts in mind. This theory is applied to a close analysis of parts of Plutarch's Life of Alcibiades, which, as I demonstrate, echo and implicitly allude to a series of Platonic texts. The Platonic texts considered here do not mention Alcibiades; they do not, therefore, function as 'sources' of information. Rather, as I shall argue, the Platonic texts function as 'intertexts' against which Plutarch's Alcibiades is to be read; readers are invited to read in this way through a series of subtle clues within the Plutarchan text. In such cases of intertextuality, the ideal reader's understanding of the Plutarchan text is, I argue,*

*changed and enriched by recognition both of the original passages to which Plutarch alludes and, crucially, of the wider context of those passages within the texts from which they are drawn. Such intertextual invitations, or allusions, can be seen as a form of 'short-hand', which the reader may flesh out from his or her knowledge of the original passage and its context. In the case of the Alcibiades, by alluding to a number of passages in which Plato describes Socrates' encounters with other beautiful young men (Lysis, Charmides), or the ideal relationship of a mature man with a younger beloved (Phaedrus, Phaedrus's speech in the Symposium), Plutarch provides a series of implicit models for how the reader should imagine Socrates' attitude towards and relationship with Alcibiades, and Alcibiades' own character and reaction. (Published abstract)*

**J. ELLIOTT & D. MILANO, «Cicero, Ennius and the Inscription for the Statue of Cato in Plutarch's *Cato Maior*», *Latomus* 79.3 (2020) 625-646.**

*Tomando en consideración el pasaje del Cato Maior (19. 4-6) donde Plutarco se refiere a cierta inscripción que se habría grabado en una estatua erigida al mandatario –concretamente en el templo de Salus, en el Quirinal–, asistimos a una discusión pormenorizada sobre los problemas que el episodio ha concitado entre la crítica histórico-filológica. (V.R.)*

**E. FALASCHI, «Il mito dipinto. Interpretazioni della raffigurazione di Ocno in Plutarco», in *Mythologica Plutarchea*, 147-158.**

*Falaschi spiega come spesso gli scritti plutarchei facciano riferimento alla rappresentazione dei miti, più che ai miti stessi, analizzando il caso di Ocno con l'obiettivo di comprendere i significati di cui il Cheroneese carica alla rappresentazione mitica e le maniere in*

*cui se ne appropria, evidenziando come il giudizio plutarqueo trovi confronti interessanti sia con testimonianze archeologiche che con il pensiero dei suoi contemporanei. In particolare, la studiosa mostra come i dipinti di Ocno citati all'interno del De tranquillitate animi siano un intreccio di autopsia, letture, riflessioni personali e valori condivisi sovrapposti con l'obiettivo di utilizzare le raffigurazioni del mito a supporto di una visione filosofica e come proiezione di riflessioni etico-moralistiche. (F.T.)*

- J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «Homer as a Model for Plutarchan Advice on Good Governance», in *The Dynamics of Intertextuality*, 86-97.**

*J. A. Fernández Delgado recurre a los cuatro tratados sobre instrucción política (Praec. ger. reip., An seni, Maxime cum principibus y Ad princ. iner.) para analizar cómo Plutarco hace uso de referencias Homéricas para una correcta educación ciudadana. Desde términos aislados y alusiones hasta versos completos, Plutarco recurre a la palabra de Homero —más a menudo de la Iliada que de la Odisea— para adaptarla a un nuevo contexto y otorgarle un sentido político más profundo que el que tiene en el texto original. (L.L.-G.)*

- J. A. FERNÁNDEZ DELGADO & F. PORDOMINGO, «Ékphrasis de la batalla en las Vidas Paralelas de Plutarco: la batalla de Actium», en L. Conti Jiménez et al. (eds.), *Δῶρα τὰ οἱ δίδομεν φιλέοντες: homenaje al profesor Emilio Crespo*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 387-397.**

*Análisis de la presencia del ejercicio escolar de la écphrasis en la descripción de la batalla de Actium que Plutarco relata en la Vida de Antonio. Este detallado examen de la influencia progimnasmática sobre la técnica compositiva en la redacción de una obra literaria demuestra la importancia de la formación retórica de los autores de esta época. (A.V.)*

- J. FINN, «Plutarch's Themistocles: The Serpent of Hellas», *Histos* 14 (2020) 185-205.**

*In Plutarch's Themistocles, the general and expatriate is thrice referenced using snake imagery. This article argues that Plutarch deliberately uses snake motifs at loaded points in the narrative to express the transformations of the general's image in Athenian social memory, and to direct his reader towards a certain interpretation of the general's legacy. In the centuries between the Persian Wars and the composition of Plutarch's Lives, Themistocles had been variously represented in Athenian memory as both a patriot and a traitor, often with reference to serpentine imagery that may have been initially propagated by the general himself. An analysis of other snake references —as well as characterisations of Themistocles— in Plutarch's works reveals that such symbolism was both structurally consistent and à propos in the context of understanding the past as a lesson for contemporary imperial Roman politics. (Published abstract)*

- L. E. FLETCHER, «Intertextuality across Paired Lives: Plutarch's Nicias-Crassus», in *The Dynamics of Intertextuality*, 405-420.**

*This chapter explores intertextuality in Plutarch through close analysis of a particular quotation from Euripides' Iphigeneia at Aulis in Plutarch's Life of Nicias (5.7). It argues that this quotation enriches the characterization of Nicias in the Life in a variety of ways. In the first place, through likening Nicias to the Agamemnon of Euripides' Iphigeneia at Aulis, elements of Nicias' character and behaviour are given a special significance and thereby emphasized in Plutarch's characterization. In addition, the quotation functions to add an element of tragic causality to the Life: it helps to tie together key elements of Nicias' character and behaviour into a pattern*

that explains his final misfortunes and death. This brings the *Life* to a conclusion which has much in common with endings in the genre of tragedy. In this way, the quotation functions to introduce explanatory paradigms familiar from the genre of tragedy and, and thus it functions as a form of generic enrichment within Plutarch's biography. Finally, the chapter argues that the quotation functions both to lessen the individuality of Nicias by likening him to a character familiar from a particular tragedy, the Agamemnon of Euripides' Iphigeneia at Aulis, and also to individuate Nicias in relation to his paired subject, Crassus. It is argued that the tragic elements in the *Life* of Nicias, both the specifically Euripidean and the generic, are not paralleled directly in the *Life* of Crassus, in spite of the many similarities between Nicias' and Crassus' situations, especially their commands in the Sicilian and Parthian expeditions; therefore, these elements in Nicias function to differentiate Nicias from his paired subject. (Published abstract)

- G. FREYBURGER, «Le végétarisme pythagoricien dans la Rome antique», in R. Gounelle et al. (eds.), *Religions et alimentation: norms alimentaires, organisation sociale et representations du monde*, Turnhout, Brepols, 2020, 91-93. Freyburger dedica uno studio al vegetarianismo di ascendenza pitagorica nel contesto di Roma antica, evidenziando come l'astinenza dal consumo delle carni riecheggiasse nell'opera di poeti e filosofi greci e latini. Individuando come origine dell'astensione dalla dieta carnea una sorta di aspirazione alla purezza e di abiura della contaminazione, come previsto del resto dalla dottrina della metempsicosi, lo studioso delinea come la pratica del vegetarianismo pitagorico si scontrasse con una particolare ostilità, di ascendenza non solo religiosa, soprattutto a Roma, offrendo alcuni interessanti casi di studio. (F.T.)

- R. J. GALLÉ CEJUDO, "La deconstrucción etopéyica de un mito femenino: Lamia en la *Vida de Demetrio* y en *Alcifrón* 4.16", en *Mythologica Plutarchea*, 159-166.

El autor analiza la influencia de Plutarco en Alcifrón en la construcción del personaje de la hetera Lamia, que ambos autores relacionan en cierto modo con la figura mítica del mismo nombre. En la epístola 4.16 Alcifrón presenta una etopeya paradójica de la famosa hetera invirtiendo las características del género según los tratados progimnasmáticos, y en ella utiliza elementos procedentes de la presentación que Plutarco hace de esta figura en su obra biográfica. (A.G.)

- J. GARCÍA LÓPEZ, "Estructura formal y terminología religiosa en las *Vitae* de Plutarco: Timoleón", en *Mythologica Plutarchea*, 169-179.

Mediante una metodología fructífera en numerosos estudios del profesor García López, el autor muestra el modo en que Plutarco relata los aspectos existenciales más acreditados en la vida de Timoleón: con carácter general, sobresale el respeto que el de Queronea brinda a la trayectoria del general corintio como liberador de Sicilia. Es notable, en la redacción de García López, la coherencia en el compás literario de las tres categorías que Plutarco decidió subrayar para la semblanza de Timoleón: sus πράξεις, ἀρετή y δικαιοσύνη, esenciales en el esquema del héroe biografiado donde la terminología religiosa presenta asimismo un notable interés. (V.R.)

- P. GAROFALLO, «Romolo e i *katharmoi* per la norte di Tito Tazio: presso la "selva" o la "porta" Ferentina? (note di storia e topografia romana)», *Arctos* 54 (2020) 123-140.

Diversamente da Dionigi di Alicarnasso e Livio, nella Vita di Romolo Plutarco racconta che, in seguito alla morte di Tito Tazio e per porre fine alla grave pesti-

lenza che devastava i campi e uccideva armenti e cittadini, Romolo istituì dei riti di purificazione tra Roma e Lavinio. In tutti i codici che tramandano la Vita si legge che i katharmoi per la morte di Tito Tazio si svolsero presso una porta che reca l'epiteto di Ferentina (Φερεντίνης πόλης); tuttavia, studiosi antichi e moderni hanno proposto di emendare il testo tradito ritenendo che i riti di purificazione si svolsero presso la "selva" Ferentina (Φερεντίνης ὕλης). L'autore del contributo difende la lezione tramandata dai manoscritti avanzando l'ipotesi che Plutarco abbia collocato i katharmoi nei pressi di una porta della città di Roma dalla quale si procedeva in direzione di Ferentino, un luogo simbolico che rappresentava un varco verso il lucus/caput aquae Ferentinae o Ferentinum e alludeva, pertanto, alle relazioni tra Romani e Latini, che Romolo tentò di ristabilire proprio grazie ai riti di purificazione. (F.G.)

**C. GARRIGA, «Plutarc i la representació de la culpa en la Niobe d'Esquil», en *Mythologica Plutarchea*, 473-482.**

Dos versos del Fragmento 154a R de la tragedia Niobe de Esquilo suscitaron ya en la Antigüedad cierta controversia, como se percibe en su cita por parte de Platón y Plutarco. Este capítulo analiza el sentido de esos versos, así como los usos que distintos personajes les han otorgado, y la cercanía o lejanía con las ideas esquileas, platónicas o plutarqueas. (A.V.)

**F. GAZZANO, «Adulazione e guerra nelle Vite di Plutarco», *Maia* 72.3 (2020) 571-592.**

Un tema, cui Plutarco mostra di essere particolarmente interessato, è quello dell'adulazione, al quale dedica un intero opuscolo, Come distinguere l'adulatore dall'amico; in esso l'autore propone una serie di esempi, tratti dalla storia, per illustrare in che modo si espliciti concretamente, nei rapporti principalmente privati, la pratica dell'adulazione. Non mancano riferimenti

a questo comportamento umano, giudicato deplorabile dal Cheronese, in altri opuscoli, ma è nelle Vite che esso viene ampiamente approfondito e ne vengono analizzati anche i risvolti politici e militari, che possono derivare dal cedere o meno, da parte di un leader, alle lusinghe di un adulatore. L'A. esamina una serie di passi tratte dalle Vite, da cui emerge quanto per Plutarco sia importante che un capo politico o militare sia in grado di resistere alla piaggeria non solo, o non tanto, perché la sua immagine non sia moralmente biasimevole, ma anche, o soprattutto, perché la cedevolezza e arrendevolezza possono causare danni allo Stato e finanche essere la causa di un conflitto militare. (S.C.)

**O. GENGLER, «Plutarch's and Xenophon's Sparta: Intra- and Intertextual Relations in the Spartan Lives», in *The Dynamics of Intertextuality*, 111-128.**

The aim of this chapter is to explore the intratextual relations within Plutarch's Spartan Lives, against the background of their intertextual links to Xenophon's Agesilaus and Lacedaimonian Politeia. The continuous narrative made up of the Lives of Lysander, Agesilaus, Agis and Cleomenes, illustrates the opinion exposed by Xenophon in his Lacedaimonian Politeia (chapt. 14): as long as the Spartans respected the laws of Lysander, their city was unrivalled, but the irruption of wealth after 404BC destroyed the system. Plutarch unfolds his argument with the Spartan Lives through a series of intratextual references and a constant intertextual dialogue with the works of Xenophon. Intratextuality as an open relationship between texts does not necessarily yield any clues as to the order in which the Spartan Lives were written, where the Life of Leonidas could have found its place. In conclusion, it appears that Plutarch's Lives not only illustrate

*Xenophon's pronouncement about Sparta, but also enlarge its scope. Intertextuality thus contributes to strengthening the coherence, the originality and the authority of Plutarch's vision of Sparta's destiny.* (Published abstract)

- A. GEORGIADOU & M. LUCCHESI, «Plutarch's *Parallel Lives*», in K. De Temmerman (ed.), *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford-New York, 2020, 169-182.

*Se trata de un estudio general sobre el corpus de Plutarco donde los autores señalan el carácter del Queronense como el modelo 'standard' de biógrafo. En tal sentido, los aspectos de mayor interés que incluye el texto son: el carácter singularmente comparado de las semblanzas biográficas; los episodios concernientes a la defunción de los protagonistas; el material de las fuentes y la técnica compositivo-narrativa del biógrafo.* (V.R.)

- C. GIACOMELLI & F. ZANON, «Vicende antiche e moderne di un codice di Plutarco (Patav.Bibl.Univ. 560 + Heid. Palat.gr. 153): fra Constantinopoli, Padova e Heidelberg», *CodMan* 120 (2020) 1-25.

*Il contributo prende in esame le vicende del codice plutarcheo Patav. Bibl. Univ. 560 + Heid. Palat. gr. 153 a partire da un'accurata analisi paleografica e codicologica dei due manoscritti che lo compongono, il Patavinus 560 e il Palat. gr. 153. Prendendo le mosse dalla tesi di Manfredini 2005, che esclude la possibilità che il codice di Padova e il manoscritto di Heidelberg abbiano mai costituito un unico codice organico, i due studiosi giungono a dimostrare che il Patavinus e il Palatino erano in origine due codici indipendenti e che furono uniti in un unico manoscritto in età paleologa, tra la fine del XIII sec. e gli inizi del XIV sec. Secondo la ricostruzione dei due studiosi tale codice unico entrò verosimilmente nell'abbazia padovana*

*di Santa Giustina nel primo quarto del Cinquecento e fu nuovamente smembrato nei due manoscritti originari intorno alla metà dello stesso secolo: il codice Patavinus restò verosimilmente nell'abbazia fino al 1810, per essere poi conservato nella Biblioteca Universitaria della città, l'altro codice, il Palat. gr. 153, giunse a Heidelberg alla fine del Cinquecento e, dopo essere stato portato in Vaticano nel XVII, fece ritorno in Germania solo nel corso del XIX sec. In appendice al contributo è preso in esame il codice Marc. gr. 344, in cui si ravvisa la stessa mano (D) di uno dei copisti del Patavinus 560.* (F.G.)

- A. GIANNOTTI, «Religion, State, and Democracy: A Reappraisal of the 5<sup>th</sup>-cent. B. C. Libations to Dionysus in the Theatre Attested in Plut. Cim. 8, 8-9», *Historika* 10 (2020) 11-44.

*L'autore prende in esame il noto episodio della Vita di Cimone di Plutarco nel quale si narra che, in occasione delle Grandi Dionisie del 468 a.C., l'arconte eponimo Apsefione, dopo che Cimone e gli altri strateghi ebbero offerto le libagioni, chiese loro di rimanere come giudici della competizione. Scopo del contributo è mostrare come la testimonianza di Plutarco in merito all'offerta di libagioni da parte degli strateghi prima delle rappresentazioni teatrali, che non trova paralleli in altre fonti letterarie, non vada letta, diversamente dall'interpretazione che ne hanno dato alcuni studiosi, come una forma di manifestazione e propaganda dell'ideologia democratica. In primo luogo, l'autore mostra come la partecipazione degli strateghi alle libagioni non fosse un fatto straordinario o inusuale (le libagioni in generale potevano essere offerte da vari membri della comunità), ma indichi piuttosto la stretta connessione tra sfera politica e religiosa e l'intercambiabilità o 'equipollenza funzionale' di strateghi e sacerdoti, entram-*

bi i quali agiscono a nome della polis e della comunità. In secondo luogo, osserva che i dieci strateghi, soprattutto nel periodo successivo alla riforma di Clistene del 487 a.C. e in particolare all'epoca di Cimone, per origini, compiti e posizione economica non possono essere considerati come portatori dell'ideologia democratica, ma rappresentano il governo ateniese in generale. Infine, pone l'accento sul contesto dell'episodio, che è quello di celebrazione di Cimone attraverso l'elencazione di alcuni eventi che l'hanno reso famoso. L'incarico di giudici delle rappresentazioni drammatiche attribuito agli strateghi dall'arconte rappresenta un evento eccezionale e occasionale, che contrasta con la procedura di sorteggio regolare e 'democratica'. (G.P.)

**C. GIAQUINTA, «μη ῥήτωρ ἀλλὰ φιλόσοφος (Plut. Cic. 32,6): Plutarco lettore degli *Academica*?», *PhilolAnt* 13 (2020) 33-41.**

L'articolo esamina il ruolo occupato dall'educazione filosofica nella Vita di Cicerone di Plutarco. Partendo dall'analisi di alcune sezioni dell'opera in cui è descritta l'institutio filosofica dell'Arpinate, la studiosa mette in evidenza come l'oratore svolga il suo ruolo politico ispirandosi agli ideali della filosofia platonica, che influenzano lo stesso pensiero politico di Plutarco. La studiosa, inoltre, avanza l'ipotesi che Plutarco abbia letto gli *Academica* di Cicerone durante la composizione della Vita. Proprio dagli *Academica*, infatti, il Cheronese sembrerebbe aver tratto l'elenco di termini filosofici greci – ricordato in Cic. 40, 2 – che Cicerone ebbe il merito di tradurre per la prima volta in latino. (F.G.)

**P. GILABERT BARBERÀ, «Camma, esposa virtuosa a *Mulierum virtutes* i *Amatorius* de Plutarc y heroïna tràgica a *The Cup* d'Alfred Tennyson», en *Mythologica Plutarchea*, 481-502.**

El objetivo de este trabajo es estudiar cómo Tennyson, poeta y dramaturgo in-

glés, reaprovechó un famoso episodio del *Mulierum virtutes* para su tragedia *The Cup*. El autor mantiene algunos rasgos significativos de esta narración moral plutarquéea, aun acomodándola a las convenciones dramáticas de la época victoriana. (S.V.)

**P. GIOVANELLI-JOUANNA, «Les Vies parallèles de Timoléon et Paul-Émile. Projet biographique et construction rhétorique», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 25-45.**

L'analisi delle biografie parallele di Timoleonte ed Emilio Paolo consente sia di approfondire un aspetto non residuale della tecnica compositiva di Plutarco, il quale adattava e alterava il materiale e le fonti a sua disposizione in base alle necessità narrative, sia di riflettere su un tema che anche in altre biografie ed opuscoli morali trova ampio spazio, ossia il rapporto tra la fortuna e la virtù e l'incidenza che la fortuna può avere nell'esito positivo di un disegno politico-militare. I due personaggi sono inizialmente accomunati dai successi militari, derivanti dalla loro ἀρετή, tuttavia lo sviluppo e decorso delle rispettive vicende biografiche non è analogo; infatti, mentre Timoleonte sembra essere assecondato e favorito dalla fortuna, Emilio Paolo appare essere ostacolato da essa nei suoi propositi e nelle azioni belliche. (S.C.)

**M. GIROUX, «The Power of Bones: An Intertextual and Intermaterial Reading of the Retrieval of Theseus' Bones in Plutarch's *Life of Cimon*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 539-550.**

The mythical figure of Theseus is prominent in Plutarch's work, not only in the *Life* reserved for him, but also in the *Life of Cimon*. In the *Life of Cimon*, the fifth century BCE Athenian general follows an oracular command to retrieve the bones of Theseus from Skyros (8.5). There, he finds a large skeleton (Thes. 36.2), similar to that of the bones of

*Orestes, the son of Agamemnon, as told by Herodotus (1.67-68). This chapter considers the possibility of Plutarch's passage in Cimon being influenced by Herodotus' account, for while the circumstances surrounding the 'tombs' of the heroes are very different, the retrieval follows an analogous pattern. The narrative structure is further highlighted through other accounts of the re-appropriation of heroic bones, such as that of Alcmena by Plutarch (De genio soc. 577E), of Theseus by Pausanias (3.3-7), and of Rhesos by Polyainos (6.53). It is clear from these passages that tales of heroic bone transfers follow a pattern in ancient Greek literature, More importantly, this chapter demonstrates that Plutarch not only recognized this pattern, but he was also cognizant of the power these bones held to boost his hero's status, partially through the creation of a physical space in which the bones were kept. My chapter focuses on the intertextual and intermaterial aspects of the narratives describing the retrieval of the bones of Theseus to ask how Plutarch uses this episode of bone retrieval for his educational program in Cimon. (Published abstract)*

**P. GÓMEZ, «Heracles como paradigma: presencia y función del héroe tebano en las Vidas de Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 181-194.**

*El trabajo analiza las referencias a Heracles y su productiva operatividad en las Vidas de Plutarco. En este sentido, se subraya su sobresaliente aparición en la Vida de Teseo, donde el Queronesense confecciona una interesante simbiosis entre Heracles y el héroe biografiado. El autor hace que el personaje descuelle paradigmáticamente por su papel como héroe civilizador, benefactor, cooperador y leal. (S.V.)*

**M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, «Ocnos y la consolación por la memoria, *De tran-***

***quillitate animi* 473B-D», en *Mythologica Plutarchea*, 195-202.**

*Tras un análisis de los datos conocidos sobre este personaje en fuentes literarias e iconográficas griegas, la Profesora González lleva a cabo una interpretación del mito de este personaje en el ensayo plutarqueo, en el contexto temático del tiempo, la memoria y el olvido, con el objetivo argumental de la vida buena y la tranquilidad del alma. (A.V.)*

**A. GOSTOLI, «Le fonti storiografiche del *De musica* attribuito a Plutarco», in G. B. D'Alessio et al. (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per M. Cannatà Fera*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, 133-145.**

*L'autrice, dopo aver osservato che il fine principale del *De musica* è illustrare il valore paideutico della musica intesa come insieme di parola, melodia e danza, ne esamina le fonti principali. Da Eraclide Pontico il compilatore del *De musica* ricava la storia della citarodia, dalle origini mitiche a Frinide e Timoteo (fonte dichiarata di Eraclide per l'elenco dei nomi è un'epigrafe di Siracusa), la trattazione relativa ai nomoi aulodici e citarodici e all'evoluzione della scuola citarodica di Lesbo (per la quale Eraclide attingeva probabilmente da Ellanico di Lesbo) (capitoli 3-4, 6), la discussione sulle due scuole musicali spartane (capitoli 9-10). Glaucio di Reggio è utilizzato per la storia della musica auletica (capitolo 5): a differenza di Eraclide, Glaucio ritiene che l'aulodia sia più antica della citarodia; quest'ultima secondo Eraclide fu inventata da Anfione, secondo Glaucio da Orfeo. I due eruditi utilizzavano metodi e strumenti differenti, in quanto Eraclide, allievo di Aristotele, si fondava su fonti scritte, mentre Glaucio su tradizioni orali. Il nome di Aristosseno compare tre volte in riferimento «all'invenzione e all'utilizzazione di un determinato ge-*

nere o di una determinata teoria musicale, nonché per una «teoria sull'utilità della musica nel simposio» (p. 142). Tutta la seconda parte del *De musica*, consistente nel discorso di Soterico sulla teoria musicale e sulle tecniche pedagogiche in ambito musicale deriva essenzialmente da Aristosseno. Il compilatore del *De musica* non ha seguito un piano organico e coerente, ma ha giustapposto teorie differenti, utilizzando iscrizioni, opere storiche e opere di teoria musicale. (G.P.)

- L. GOURMELEN, «Thésée et les Amazones (Plutarque, *Vie de Thésée*, 26-28): mythe et histoire: construction d'un récit biographique», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 105-125.** L'autore del contributo discute del rapporto tra storia e mito nelle biografie plutarchee, con particolare attenzione alla Vita di Teseo. Partendo dall'analisi del contenuto della prefazione alla biografia (I, 5), lo studioso evidenzia l'intenzione del Cheronese di "purificare" il mythodes tucidideo attraverso la razionalizzazione del mito, la "spiegazione in contesto", l'eziologia e l'evemerismo, dottrina con cui rivisita la figura del Minotauro trasformandola in quella di Tauros, un generale posto a guardia della prigione in cui sono rinchiusi i giovani ateniesi. Lo studioso osserva, inoltre, che la sezione dedicata alla Amazzoni (Thes. 26-28) è quella in cui sono più evidenti i tentativi del Cheronese di razionalizzare il mito: la narrazione mitica, infatti, assume le sembianze di una historia, cioè di un racconto, il cui impiego non è solo utile ad elaborare riflessioni metastoriche, ma è anche e soprattutto importante a far emergere la vera natura e la verità del personaggio protagonista della biografia. (F.G.)

- É. GUERBER, «Plutarque et Dion de Pruse face a la domination romaine», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 165-197.**

L'A. propone un confronto tra Plutarco e Dione di Prusa, entrambi attivi nella fase della politica greca in cui l'ingerenza romana era palpabile. Pur accettando come un dato di fatto l'egemonia dell'Impero romano sulla Grecia, essi non rinunciano all'idea che le città greche possano, anche in parte, conservare un certo grado di autonomia nella gestione della politica interna; entrambi mostrano consapevolezza che tale scopo può essere conseguito solamente se tra i cittadini greci, sia all'interno delle singole città sia nei rapporti tra le città, vi è concordia. Si mostrano inoltre convinti del fatto che l'intellettuale/filosofo debba fungere da guida per i leaders sì da indurli a compiere azioni improntate alla virtù. Le loro idee tuttavia si discostano in alcuni casi, soprattutto riguardo alla considerazione che essi esprimono sull'autorità dei Romani: Plutarco sembra accettare, con tono conciliante, l'egemonia romana, Dione sembra maggiormente ancorato all'idea che la caratteristica precipua dell'uomo greco sia quella del vivere in libertà e non sopposti alla supremazia altrui. (S.C.)

- J. P. GUEZ, «“Dépenser” les mots: Plutarque, Aelius Aristide», in J. P. Guez, L. Méry & J. Peigney (eds.), *Dépenser / dévorer dans le monde gréco-romain*, Bordeaux, Ausonius, 51-66.**

L'A. prende in esame l'uso, che fa Plutarco, di metafore e parole tratte dall'ambito commerciale ed economico, per esprimere riflessioni sul linguaggio, sull'attività intellettuale e sul ruolo sociale degli intellettuali all'interno della comunità cittadina. L'A. analizza un'ampia serie di passi, tratti sia dalle Vite che dai Moralia, da cui emerge che per il Cheronese una spesa di denaro eccessiva e spropositata è paragonabile ad un discorso riccamente ornato e abbellito, in cui dal parlante viene conferita più importanza al significato che al significato, più alla forma che

al contenuto. Questa metaforica “spesa” di parole dovrebbe invece essere arginata e limitata, poiché l’aspetto rilevante ed il fine di un discorso è la sua utilità e non la mera ostentazione della capacità oratoria di chi lo pronuncia. Differente è, al contrario, la concezione di Elio Aristide relativa al linguaggio e alla figura dell’oratore; secondo lui il discorso ideale è assimilabile alla pratica dell’*evergetismo*, in quanto il fine non è quello di acquisire un bene o portare a compimento un atto, un acquisto, è piuttosto un discorso fine a se stesso. Per Plutarco, invece, la parola ha significato e rilevanza solo se mira ad un obiettivo, così come il denaro acquisisce importanza solo perché consente di acquistare un bene. (S.C.)

**C. HARKER, «Plutarch’s Intertextual References to Tattoos and Brands», in *The Dynamics of Intertextuality*, 551-565.**

*This chapter examines Plutarch’s references to tattoos and brands in light of Kristeva’s (and also the common understanding of) intertextuality. By examining De cohibenda ira, De sera numinis vindicta, the Nicias, the Alcibiades, and other Plutarchan works, I show the ways in which Plutarch uses references to tattoos or brands within his texts as intertexts themselves. Sometimes he responds to them directly as first-level interlocutors but, more often than not, they appear as a second, nested intertext when he quotes other authors who mention them. The result is that Plutarch’s tattoos and brands unite Plutarch and his expected reader (a literate, likely well-read elite man) in both their immunity to this practice and their knowledge of the literary texts Plutarch quotes. In this way, Plutarch’s (doubly) intertextual deployment of tattoos and brands creates social cohesion between him and his reader and participates in the identity formation of elite writers and readers in antiquity (in this case, in opposition to a poor, powerless, and, usually, enslaved*

*Other subjected to objectifying violence).*  
(Published abstract)

**C. HEREDIA CHIMENO, «Plutarco y Marco Emilio Lépido (cos. 78 a.C.)», *Latomus* 79.3 (2020) 667-690.**

*El artículo se centra en el análisis de la figura de Marco Emilio Lépido a través de los datos ofrecidos por la Vida de Sila y por la Vida de Pompeyo. En contraste con Sila, Plutarco describe a Lépido como un disidente político y adalid de la discordia, reproduciendo así los relatos tópicos de este período de crisis y declive políticos en la Roma tardorrepública. (S.V.)*

**D. A. HIO ROJAS, «La presencia de Aquiles en la Vida de Pirro, de Plutarco», *REC* 49 (2020) 103-120.**

*El artículo examina el proceso compositivo por el cual Plutarco intentó crear profundas analogías y similitudes entre Aquiles y el epirota Pirro. Como puntos de conexión entre el héroe y el personaje biografiado se enfatizan ciertas cualidades innatas, divinas, así como el arrojo militar y las aptitudes bélicas. (S.V.)*

**R. HIRSCH-LUIPOLD, «ῥλη θεολογίας: Religious Lore as Inter‘text’ in Plutarch’s *Moralia*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 525-538.**

*Taking inspiration from Plutarch’s well-known quote ‘at the beginning of De defectu oraculorum (410B), this chapter explores the ways in which Plutarch uses religious lore as the material basis (hyle) for his philosophical theology. Plutarch’s inter‘textual’ references to certain material traditions—in our case taken from the sphere of lived religion—are shaped in such a way that allows him to make a specific point in a given argumentative context. The traditional material is reworked according to the role it will have to serve in its new context, just as ancient writers would commonly adjust a written quotation to the context of their argument. This interaction between the traditions of lived religion and the philosophical quest for truth is*

surely one of the most fascinating forms of intermateriality in the work and thought of the philosopher-priest from Delphi. From a comparative history of religions point of view, the notion of hyle as the carrier of divine truth becomes even more interesting when compared with the not so dissimilar religious hermeneutics of sarx in the biblical Gospel of John. (Published abstract)

- V. HOFMANN, "Plutarch und die Provinz Asia", in G. A. Lehmann (ed.), *Bürger-Ethos, politisches Engagement und die Bewahrung des Status Quo. Plutarch, Politische Ratschläge*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, 215-237.

La autora se centra en la cuestión de las referencias de Plutarco a la situación política de su época en los Praecepta gendae reipublicae de Plutarco y analiza para ello las fuentes de información del autor sobre la situación contemporánea en la provincia de Asia, espacio de actuación del receptor primero del tratado, Menémaco de Sardes. (A.G.)

- S. JACOBS, «Ethical and Pragmatic Intratextuality in the *Parallel Lives*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 215-231.

In the Prologues to Pericles-Fabius, Aemilius-Timoleon and Demetrius-Antony, Plutarch indicates that he expects readers to use the paradigms in the Lives as catalysts for action in private and public life. It is now widely recognized—based on work of Christopher Pelling, Philip Stadter, Timothy Duff and others—that Plutarch's paradigms are not prescriptive, but are descriptive and exploratory, and that readers are expected to distill positive and deterrent paradigms for themselves from the key incidents in a hero's Life. This chapter examines Plutarch's paradigms from a different perspective: rather than considering how readers might respond to the paradigms, the focus is on how Plutarch employs intratextuality across

the Lives to sharpen the portrayal of his heroes as being guided by the example of leaders of the past and becoming role models themselves for later generations. Two questions are central. First, in what ethical and pragmatic contexts does Plutarch evoke the heroes of other Lives as standards of comparison or role models for handling challenges of public and private life? Second, to what extent do intratextual references to subjects of other Lives provide a unifying thread connecting ethical, political and military themes across the series? Nearly eighty cross-references are examined in three categories: (1) heroes referring to subjects of other Lives, (2) contemporaries naming subjects of other Lives and (3) Plutarch's references to the subjects of other Lives in his authorial comments. This analysis illustrates how such intratextuality reinforces the central themes of the Lives and forms meaningful threads unifying the entire series of *Parallel Lives* into a multifaceted exploration of the ethical and pragmatic dimensions of leadership. (Published abstract)

- K. JAZDZEWSKA, «Love in Many Dimensions: Hesiod and Empedocles in Plutarch's *Amatorius*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 440-458.

It has been noted by scholars that Plutarch's *Amatorius* draws from two different genres, the dialogue and the drama, in acknowledgement of their significance for the Greek discourse on love. This chapter argues that there is a third important literary tradition that Plutarch recognizes as central to the development of conceptions of love and which plays a substantial role in the *Amatorius*: it is didactic hexameter poetry, and in particular Hesiod and Empedocles, with whom the dialogue establishes complex, intertextual relations. (Published abstract)

- A. G. KARANASIOU, «From Inter-textuality to Inter-mediality: Plutarch's Lyric Quotations from Greek Tragedy», in *The Dynamics of Intertextuality*, 440-458.**

*This chapter explores Plutarch's relation to Greek tragedy and focuses on the interplay between dramatic poetry and prose narrative. In the quoted lyric passages, tragedy serves no longer an educational task as a medium for the transmission of knowledge; it rather becomes a means for an emotion-charged diegesis. Moreover, Plutarch primarily exploits the plurimedial effect of these verses and brings to life entire theatrical scenes. Indeed, whether these lyric quotations derive from the historico-biographical tradition or are cited by memory (presupposing some knowledge of the original), Plutarch consciously selects them and succeeds in transforming stage-songs into the dramatic setting of his narratives. Apart from the interrelation between different genres—dramatic poetry and historiographical or philosophical prose, which explains the term 'inter-genericity,' in the following cases we simultaneously witness an interaction between two different media—literary text and theatrical performance—and for this reason we employ the term 'inter-mediality.'* (Published abstract)

- J. H. KLOOSTER, «Strategies of Quoting Solon's Poetry in Plutarch's *Life of Solon*», in B. Currie & I. Rutherford (eds.), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext*, Leiden-Boston, Brill, 395-416.**

*Considerando que la Vida de Solón plutarquea es nuestra fuente principal no solo para conocer datos de importancia sobre la semblanza de Solón sino también para tener acceso a la producción poética del legislador, Klooster se interroga, como punto de partida, sobre*

*las razones que condujeron al Queroneense a introducir pasajes de la poesía soloniana en la biografía correspondiente. Tras una exposición detallada, se establece como conclusión que las razones moralizantes primaron en la técnica compositiva de Plutarco: en primer lugar, para aleccionar sobre la forma de leer poesía a la manera en que el de Queronea propugna en *Quomodo adolescens*; en segundo lugar y ligado a lo anterior, Plutarco probablemente obvió incluir (por los mismos motivos moralizantes) cierto tipo de poesía soloniana, de corte marcadamente erótico, que el biógrafo juzgó poco adecuada en el bosquejo del mandatario ateniense. (V.R.)*

- D. F. LEÃO, «Demetrius of Phalerum in Plutarch: A Multimodal Expression of Intertextuality and Intratextuality», in *The Dynamics of Intertextuality*, 267-282.**

*Plutarch mentions Demetrius of Phalerum quite a few times, both in the *Lives* and in the *Moralia*. In these references, Plutarch often discusses Demetrius alongside historical figures that Demetrius was politically and intellectually involved with, along with characters and historical figures that Demetrius discusses in his own works. But at other times, it is the very activity and personality of Demetrius (as ruler or as an intellectual in exile) that is examined by Plutarch, wherein Demetrius is presented as an exemplum. It is the purpose of this chapter to analyze, on the one hand, the way Plutarch refers to Demetrius as his own source and, on the other, as an intellectual character and statesman per se, in order to discuss the multimodal approaches deriving from the dynamics of intertextuality and of intratextuality. (Published abstract)*

- A. LEFTERATOU, «Plutarch's Less Tragic Heroes: Drama and Epic in the *Pelopidas*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 421-439.**  
*Este estudio, breve y preciso, observa el uso que hace Plutarco de la "inter-genericidad", y sugiere cómo este tipo*

de intertextualidad –es decir, el recurso a otros géneros diferentes del texto en cuestión– permite una mejor comprensión de la obra *Plutarquea*. El análisis de la Vida de Pelópidas permite observar cómo los géneros de la tragedia y la épica contribuyen a la estructura, desarrollo de los personajes y el avance de la narrativa en la biografía. (L.L.-G.)

- L. LESAGE-GÁRRIGA, «Small but Mighty: Critical Note to *De facie* 944 a», *Ploutarchos* 17 (2020) 57-66.**

Llegado el momento narrativo, el Extranjero afirma que las opiniones de los griegos sobre la luna son parcial o totalmente erróneas. Así, en el pasaje objeto de discusión –donde el Extranjero sostiene que la luna es más grande en relación con las mediciones de los astrónomos–, la autora presenta el texto legado y un pormenorizado comentario crítico. En realidad, el hecho de que los manuscritos transmitan el pasaje con lecturas distintas y la misma existencia de dos lagunas justifican de suyo el estudio de Lesage-Gárriga, donde la debida atención a los manuscritos sin prejuicios críticos permite interpretar el texto de manera más adecuada. (V.R.)

- M. LÓPEZ CARRERA, «Dioniso y el vino en *Sobre Isis y Osiris* de Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 215-226.**

Tras una valoración de la importancia histórico-social que cobran Dioniso y el vino, la autora se centra en el complejo tratado *Sobre Isis y Osiris* a fin de analizar cómo el *Querouense* plasma en esta obra las distintas expresiones del dionisismo en los períodos helenístico e imperial del mundo grecorromano. Plutarco subraya la condición relajante del vino, cautelosamente ingerido, que en el espacio simposiaco cobraba un sentido de moderación. En el tratado, la concepción de Dioniso y el vino es identificada con Osiris, dios de la vegetación y de la fecundidad. En última instancia, Plutarco cohesion

dos tradiciones mitográficas distintas (la egipcia y la griega) merced al culto de Dioniso y del vino (V.R.)

- J. A. LÓPEZ FÉREZ, «Observaciones sobre mythologéō en Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 227-241.**

Análisis de una selección de usos de este importante y frecuente verbo en la obra *plutarquea*. A través de dicha selección se ilustran cuatro valores semánticos principales con los que el *Querouense* utiliza este vocablo en relación con actos de dioses y héroes, tanto en las biografías como en su obra ensayística. (A.V.)

- M. LÓPEZ SALVÁ, M., «El valor de los mitos en Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 243-254.**

La autora estudia la evolución de la función del mito en el corpus *plutarqueo*. Si sus obras de juventud recogen mitos inherentes a la tradición literaria greco-romana, en su madurez Plutarco revalorizó la utilidad del relato mítico como un vehículo complementario al discurso filosófico. (S.V.)

- M. MEEUSEN, «‘As Each Came to Mind’: Intertextualizing Plutarch’s Mentality of Intricacy in the *Table Talk* and *Questions*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 283-296.**

In the ‘preface to the second book of *Table Talk* (*Quaestiones convivales*), Plutarch writes that he simply jotted down the conversations from the first book “at random, without any distinction, as each came to mind.” Scholars have taken this statement to be highly programmatic for the work’s underlying writing process and method of composition more generally, including the structuring principles that guide it, however idiosyncratic they may be. Other miscellanistic authors (like Aelian, Athenaeus, Gellius, and Pamphila) also emphasize the artless and haphazard organization of their writings, so that we can rightfully speak of a genuine miscellanistic *topos*. The

aim of this chapter is to examine how this miscellanistic strategy takes effect as an intertextual phenomenon in Plutarch's other collections of Questions, where there is no obvious structuring principle either, except from the overarching thematic rubrications (we have collections of Roman, Greek, Platonic and Natural Questions). How unstructured are these collections really, and how does this relate to the miscellanistic organization of the materials in Table Talk? Examining how Plutarch's mentality of intricacy takes effect in these collections is particularly worthwhile, since they stand relatively close, from a compositional perspective, to the author's personal notes (ὑπομνήματα). As we will see, aspects of inquisitive spontaneity and specificity seem to far outweigh the demand for a clear organization of the contents. It is this mindset that lies at the basis of Plutarch's project of wide learning (πολυμάθεια), which he aims to communicate to his reader. (Published abstract)

- B. MÉNDEZ, «Algunas notas sobre la discapacidad en las *Vidas Paralelas*. Los casos de Marco Servilio y Apio Claudio», en *Mythologica Plutarchea*, 255-264.**

*Este estudio de dos casos de discapacidad en sendas biografías romanas revela la interpretación plutarquee de estas situaciones, que difiere de la tradicional negativa consideración como castigo divino. Estas condiciones sobrevenidas a los personajes las presenta e interpreta Plutarco como reflejo de su valía en actividades bélicas. (A.V.)*

- F. J. MEISTER, «Plutarch and the Spartan wedding ceremony», *JHS* 140 (2020) 206-212.**

*This article reviews the historical accuracy of the account of the Spartan wedding ceremony in Plutarch's Vita Lycurgi. It surveys the texts that are usually quoted in support of Plutarch's account and argues*

*that none offers a relevant parallel. It also suggests a different kind of wedding ceremony for Archaic and Classical Sparta. (Published abstract)*

- R. J. MONTAÑÉS, «Plutarc i els fragments còmics: preferències i notícies», en *Mythologica Plutarchea*, 503-512.**

*La aportación de Plutarco para nuestro conocimiento de la comedia postaristofánica (Comedia Media o, como quería simplemente el de Queronea, Comedia Nueva) es mayor de lo que, a priori, un estudioso sospecharía. El caso es que un estudio sobre el particular revela conclusiones de importancia: los fragmentos cómicos que transmite Plutarco (a menudo como fuente única) son citados generalmente para revelar un aspecto moralizante; frecuentemente, las citas oportunas aparecen en las inmediaciones de alguna cita sobre un pasaje de la tragedia, de modo que, en apariencia, Plutarco pondría en pie de igualdad moral el provecho de la tragedia y de la comedia 'nueva' (por decirlo a la manera plutarquee); finalmente, las citas de comedias y comediógrafos revelan el gran conocimiento que Plutarco tenía sobre el género y los autores pertinentes. (V.R.)*

- F. MUCCIOLI, «Tradizione e innovazione culturale in età ellenistica: Arato e la realtà di Sicione», *Mythos* 14 (2020) 295-309.**

*Muccioli indaga la realtà di Sicione al fine di enucleare i fermenti in essere tra il IV sec. a.C. e l'età ellenistica, in bilico tra culti eroici e divini. Considerando il significato dei culti eroici tributati ad Eufrone I e Demetrio, l'autore si sofferma sul culto di Arato quale soter e fondatore, descritto nella Vita di Arato plutarchea e presentato come culto eroico praticato in ossequio alla tradizione. Lo studioso pone tale culto in relazione agli onori divini per Antigono Dosone e per altri protagonisti del III-II secolo nel Peloponneso, indivi-*

*duando il testo plutarcheo quale exemplum per i contemporanei del Cheronese, in particolare per Policrate ed i suoi figli, a cui la Vita di Arato è dedicata. (F.T.)*

- V. L. NAVARRO MARTÍNEZ, «¿A qué mujer agravio, desdichado de mí! (Com. Adesp. Fr. K.-A.): el uso de las citas cómicas en el *Erótico de Plutarco*», en *Mythologica Plutarchea*, 279-291.

*El presente estudio se halla estructurado con arreglo a dos apartados de importancia. En primer lugar, verificamos un análisis con pormenores sobre la forma y la finalidad en el uso de las citas por parte de Plutarco, donde asistimos a una taxonomía conforme a citas literales, citas parafraseadas, epítopes y alusiones, todas ellas con un objetivo ya ornamental, ya fundamental para el discurso. En segundo lugar, observamos un análisis detallado sobre la utilización de las citas cómicas que presenta el *Erótico*; Plutarco es a menudo la única fuente que preserva estas citas y ello plantea relexiones sobre la estructura y la intención que nuestro polígrafo albergaba sobre las citas recabadas. (V.R.)*

- M. NERDAHL, «The Encounter between Roman Virtue and Platonism in Plutarch's *Cato the Elder*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 189-200.

*In Plutarch's Life of Cato the Elder, Platonic allusions and intertextual references play an innovative role in our moral-philosophical understanding of this titan of traditional Roman culture. Cato, a famously anti-Hellenic curmudgeon, is relentless in his disdain for Greek culture. Thus, the informed reader of Plutarch should expect a negative portrayal of Cato, like that of the explicitly anti-Hellenic Caius Marius. Instead Plutarch's Cato is a relatively positive figure, who benefits Rome in spite of consistently expressing a preference for Roman culture over Plutarch's adored Greek paideia. Yet, Cato's claims to anti-Hellenic identity are complicated by Plu-*

*tarch's use of intertextual references to the works of Plato. These connections in the Life between Platonic philosophy and Cato's career at first sight suggest that Plutarch's Cato has unconsciously absorbed Greek philosophy into his worldview. However, a key intertextual reference to Plato's Meno at the conclusion of the biography casts an instructive light on our interpretation of Cato's character, addressing both how Cato's Roman virtue is successful and how it—in Platonic terms—ultimately proves problematic. (Published abstract)*

- J. OPSOMER, «Plutarch and the Epistemic Authority of Euripides», in M Schramm (ed.), *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin-Boston (Mass.), De Gruyter, 2020, 275-300.

*Plutarch attributes a high epistemic authority to Euripides, in particular in the domain of moral psychology and ethics, but also for political, religious or even medical questions. This is because in his plays Euripides shows himself to be an expert of the condition humaine. Moreover, already in the literary and philosophical tradition prior to Plutarch, Euripides enjoyed the reputation of being the most philosophical of poets. His plays were zealously excerpted and many verses were included in gnomologies and cited by various authors. Modern scholars therefore disagree on the sources used by Plutarch: did he take a particular citation from the indirect tradition or was it one of his Lesefrüchte from the plays themselves? In this contribution the criteria used by philologists in order to adjudicate this issue are subjected to close scrutiny. This article moreover examines the practice of epanorthōsis, which consists in 'correcting' the words spoken by a character in a play. These corrections usually do not imply a real criticism. Nevertheless, the very use of this technique, signaling the*

author's critical way of dealing with literary texts, shows that the epistemic authority bestowed upon Euripides is not unconditional, since it is not above criticism. (Published abstract).

- J. OPSOMER**, «The Platonic Soul, from the Early Academy to the First Century CE», in B. Inwood & J. Warren (eds.), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 171-198.

*For the modern reader, Timaeus 35a counts among the more abstruse passages in Plato's dialogues. For ancient Platonists, too, it was considered to be obscure, yet also exerted an enduring fascination because it was believed to contain the key to understanding Plato's concept of the soul. It provides a technical description of the composition and nature of the world soul and can therefore be used better to understand the (rational) human soul, which was held to be structured analogously. Plutarch of Chaeronea is the author of an exegetical work dedicated to this passage. Even though it is the oldest extensive treatment to have come down to us, there is strong evidence, as I hope to show, for an older exegetical tradition, going back to debates in the early Academy. This exegetical tradition may not have been continuous, but there are traces of it even in the Hellenistic era. In this essay I offer a reconstruction of the tradition preceding Plutarch. (Published abstract).*

- A. PABST**, «Wenn die Tiere reden könnten: vom Logos -Gebrauch der Wesen ohne logos bei Plutarch», in H. Schmalzgruber (ed.), *Speaking animals in ancient literature*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2020, 333-357.

*La autora analiza aquellos textos plutarqueos que tratan del posible uso de la palabra por parte de animales. La parte principal de su estudio está dedicada al diálogo Grilo. La autora argumenta a par-*

*tir del título en griego, Peri tou ta aloga logo chresthai, y especialmente teniendo en cuenta el contenido de la discusión entre el cerdo Grilo y Odiseo, que no cabe entender aquí logos con el significado de "razón" sino más bien aludiendo al uso de la palabra para un intercambio de opiniones, es decir como "diálogo". Este análisis lo complementan observaciones sobre Mor. 146b-164d (Septem sapientium convivium), Mor. 994e (De esu carnium) y Mor. 669d (Quaestiones Convivales). (A.G.)*

- F. PADOVANI**, «La lunga vita di un εἰδωλον: Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino», *Lexis* 38.1 (2020) 49-71.

*Lo studioso riconsidera il noto problema delle esegesi platoniche di Od. 11.601-603 a proposito dell'εἰδωλον di Eracle. Partendo da una descrizione dettagliata dei problemi interpretativi tradizionalmente sorti intorno al passaggio omerico in oggetto, Padovani investiga i differenti approcci di Plutarco e Plotino al mito di Eracle ed i concetti escatologici ad esso connessi, sottolineando come una comune radice razionalizzante sia utile a nascondere profondi conflitti all'interno della tradizione platonica. L'appropriazione culturale del testo omerico, dunque, pare dipendere, ad avviso dell'autore, sia da deliberata manipolazione che da incomprensione del senso originario del testo omerico stesso. (F.T.)*

- E. PARRA**, «Entre el sueño y la vigilia: el culto de Trofonio en Plutarco (Mor. 590-592)», en *Mythologica Plutarchea*, 293-301.

*El artículo se centra en un episodio ligado al culto de Trofonio, recogido en el opúsculo plutarqueo De genio Socratis. El pasaje en cuestión permite identificar las fases de la experiencia ritual derivadas de los ritos oraculares. Finalmente, el trabajo concluye con las diferencias y similitudes entre el culto consagrado a Trofonio y aquel dedicado a Caronte. (S.V.)*

**A. PELLING, «Intertextuality in Plutarch. What's the point?», in *The Dynamics of Intertextuality*, 11-27.**

There may be an element of 'author theatre' in Plutarchan intertextuality, as the author demonstrates his cultural confidence and competence, but there are many other aspects too. There can be 'reader theatre', constructing an ideal reader who bonds with the author; that ideal reader may be better-read and more insightful than real readers, but the exercise both flatters real readers and sets a model to which they can aspire. Different real-life readers may respond at different levels and with trains of thought that the author cannot control, but those differences generally affect the intensity of the reading experience rather than leading in contradictory directions. Intertextuality can also affect the reader's response to the subject-matter, sometimes adding plausibility by suggesting parallels to well-authenticated events in the past, sometimes suggesting an idiom for interpretation; most interesting are those cases where a canonical model does not quite fit, provoking readerly thoughts about why that should be. There are also cases where characters in the text try to impose their own intertextual patterning on their actions or lives, and the narrative plots how far they succeed. Test-cases are taken to illustrate these points, especially cases where the intertextual models are Plato, Thucydides, and tragedy, and the chapter ends with an extended discussion of the Platonic elements in Plutarch's *Amatorius*. (Published abstract)

**A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Valores estéticos y dramáticos de una escena: Alejandro y Filipo de Acarnas (Plu., *Alex.* 19.6-8», en *Mythologica Plutarchea*, 303-314.**

Plutarco explota con numerosas funciones compositivas la curación de Alejandro en Tarso por parte de su médico Filipo de Acarnas. El Profesor Pérez Jiménez analiza la escena desde diver-

sas aristas temáticas, estructurales y estilísticas, destacando los efectos dramáticos, estéticos y psicológicos que el Queronense borda en la redacción de esta anécdota. (A.V.)

**A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Ejemplos de *responsio* gramática en el Teseo-Rómulo de Plutarco», in *The Dynamics of Intertextuality*, 232-251.**

A. Pérez Jiménez ofrece un acercamiento bien estructurado, en catorce puntos, a los paralelismos existentes entre los prólogos, la narrativa y la *synkrisis* de las Vidas de Teseo y Rómulo. Los resultados de su análisis léxico demuestran que Plutarco advierte a su lector que debe evitar una lectura individual, disociada, de sus biografías, puesto que, para alcanzar una comprensión completa, ambas se deben abordar en conjunto. (L.L.-G.)

**A. PÉREZ JIMÉNEZ, «No es fuego todo lo que reluce. *Apologia Lunae adversus Stoicos*. Observaciones críticas y estilísticas a Plu., *De facie* 921E-922E», *Ploutarchos* 17 (2020) 67-86.**

Dadas las previas intervenciones críticas sobre el texto del diálogo *De facie in orbe Lunae*, el Profesor Pérez Jiménez propone, en primer lugar, su propia edición y traducción del capítulo 5 del tratado (que figura como apéndice), en el cual comienza la parte principal de la discusión filosófico-científica sobre la condición térrea y habitabilidad del satélite lunar. El estudio textual restituye en algunos casos la lectura proporcionada por los manuscritos e igualmente realiza algunas propuestas en pasajes complejos; ambos tipos de modificación se sustentan merced a argumentos semánticos, temáticos y estilísticos, que cuentan, en ocasiones, con paralelos en otras obras plutarquicas. En segundo lugar, este artículo nos expone las técnicas literarias de todos los niveles que Plutarco magistralmente dominaba y utilizó en este pasaje, combinadas con los as-

pectos físico-filosóficos, en su crítica a la doctrina estoica. (A.V.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Ética profesional: heroica actitud de Filipo de Acarnas en Plutarco: comentario estilístico de Plut. Alex. 19, 3-4», in G. B. D'Alessio et al. (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per M. Cannatà Fera*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, 289-299.

*Varias fuentes antiguas nos transmiten la grave enfermedad de Alejandro a resultas de un baño en el río Cicno, y la anécdota de su arriesgada curación a manos del médico Filipo de Acarnas, cuya lealtad estaba bajo sospecha con motivo de una acusación por parte de Parmenión en una carta enviada al macedonio. En el cotejo de la información transmitida por los diferentes autores griegos y latinos, se desvela que el texto plutarqueo dedica una mayor atención al médico y a su profesionalidad, especialmente a través de procedimientos estilísticos reseñables analizados detalladamente por el Profesor Pérez Jiménez. Este estudio destaca la particular versión del Queronense, con atención y presentación diversa de los personajes implicados en la anécdota, de los aspectos temáticos acentuados y de las formas expositivas: todo ello ilustra de manera especial los valores escenográficos y literarios del episodio plutarqueo. (A.V.)*

- T. PIEL, «Plutarque versus Plutarque, quand un tyran peut en cacher un autre. Une tradition alternative de la naissance de la République romaine? L'hapax 'plutarquéen' des *Mulierum virtutes*», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 143-164.

*Adoptando como punto de partida el episodio de Mulierum virtutes referido a Jenócrita, he aquí una valoración de las fuentes históricas que afectan a la consideración de Aristodemo, tirano de Cumas, cuya intervención político-militar en la batalla de Aricia resultó*

*determinante, a la postre, para impedir al etrusco Porsena convertirse en monarca romano y para beneficiar a la incipiente república romana. (V.R.)*

- I. PIMOUGUET-PÉDARROS, «Théâtre, guerre de siège et puissance du roi en représentation: Démétrios selon Plutarque», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 127-142.

*La autora examina el recurso al registro teatral que puede verificarse en la Vida de Demetrio. Este recurso proviene en buena medida de las fuentes helenísticas que fueron venero para Plutarco, especialmente la obra de Duris de Samos, la cual maneja el Queronense –ya de forma directa, ya de modo indirecto– con especial atención a la revolución de la imagen política inherente al período de las monarquías helenísticas. (V.R.)*

- E. PLATI, «Medical Allusions and Inter-text of Physis in Plutarch's *Comp. Cic. et Luc. 2.7*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 232-251.

*This chapter examines the intertextual connotations of physis both as a natural and political state on the basis of the medical metaphor found in Plutarch's Comparatio Cimonis et Luculli 2.7. In these lines of the Plutarchan passage, I will explore the nexus of the inter-relations generated by the metaphorical connotations framing the medical metaphor of aristocratic natures as physicians. This Plutarchan metaphor grounds an interdiscursive bridge between medical texts on anatomy and physis, tracing its origins back to the Hippocratic corpus and tradition. In particular, I will be exploring the passage above in the context of Hippocrates, De fracturis 3.412.1.1–8L. and 3.426.3.3–18L., and Galen's commentary on the same passage, shedding light on the notions of physis and justice (δικαιοσύνη φύσις). However, parallels are to be drawn, not*

only between the Plutarchan metaphor and the Hippocratic tradition, but also between different Plutarchan Lives. In Solon (3.7), the notion of justice is presented along the same lines as it is by Hippocrates, i.e. as normative and inherent to the physis exempt from any external force. These contexts will be investigated by examining the theory of intertextuality, along with its kin term, interdiscursivity. In my approach, I will refer to interdiscursivity as 'vertical' intertextuality: the interrelationship between different types of discourse and genres, i.e. the embodiment of medical references and allusions to Plutarch's philosophical thought and biographical writing. Thus, I will explore how Plutarch transposes the medical discourse into his metaphor of aristocratic natures as physicians. (Published abstract)

- E. Poddighe, «“Like Men Driven from a Capture City” (Plut. Phoc. 28.4): Reconsidering the Displacement of the Disenfranchised Athenians to Thrace in 322 BC», *Pallas* (2020) 112: 247-263.

This note examines the problem of the Athenian exiles migrated to Thrace in 322 BC, after the suspension of democracy in Athens and the imposition of a census regime. In particular, it is argued the possibility that the Athenian exiles were settled by Antipater in a city of Thrace, Sane, located in an area of the Chalcidian peninsula initially placed under the control of Antipater and then passed after 316 under the control of his son Cassander, when the city was re-founded as Sane-Ouranopolis by Cassander's brother, Alexarchos. (Published abstract)

- F. Pordomingo, «Las *Vitae* de Plutarco y el epigrama», in *The Dynamics of Intertextuality*, 475-494.

Este capítulo realiza, por una parte, un análisis intertextual entre epigramas que Plutarco incluye en sus *Vidas* y su forma original; por otra, expone la función retórica de esos epigramas en

el nuevo contexto literario en que se insertan. En los casos en los que no se conserva el texto original, se estudian los medios para recuperar la posible forma ahora perdida, en la idea de evaluar si el texto proporcionado por Plutarco es fiable. Por último, Pordomingo reflexiona sobre la aportación de Plutarco en su obra biográfica a la historia del género epigramático. (A.V.)

- V. M. Ramón Palerm & S. Vergara Recreo, «El adjetivo *ἀνίερος* en Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 313-324.

La contribución propone un análisis diacrónico del adjetivo *ἀνίερος*, vocablo peyorativo que se traduce como 'sacrilego', especificando actitudes y comportamiento que atentan contra la esfera divinal. La horquilla cronológica del estudio comprende las primeras comparaciones del término en la literatura griega –reducidas a unas pocas apariciones distribuidas en la tragedia ática y en la República de Platón– y finaliza en el corpus plutarqueo, donde el término destaca especialmente la producción ensayístico-moral del *Querónense*. (S.V.)

- C. Rizos, «El tratamiento de la onomástica en la edición de las *Vidas* de Plutarco de Juan Fernández de Heredia», en *Mythologica Plutarchea*, 533-542.

Basándose en la segunda edición de las *Vidas* de Plutarco heredianas (en realidad la versión aragonesa de las *Vidas*, patrocinada por Fernández de Heredia) que efectuó A. Álvarez, Rizos ofrece un detallado análisis crítico en relación con el modo en que Álvarez editó el texto por cuanto concierne a los nombres propios (V.R.)

- M. Á. Rodríguez Horrillo, «Plutarco y la historiografía sobre Roma: las obras menores en lengua latina», en *Mythologica Plutarchea*, 323-335.

El objetivo de esta contribución es analizar las citas a obras historiográficas latinas menores, conservadas en estado fragmentario,

que se registran en la obra biográfica de Plutarco. La inserción de este tipo de referencias habría permitido al polígrafo de Queronea complementar su relato biográfico con datos secundarios a la par que anecdóticos. (S.V.)

**L. ROIG LANZILLOTTA, «Mito y revelación en Plutarco: o de cómo el conocimiento divino alcanza a los hombres», en *Mythologica Plutarchea*, 337-350.**

*Análisis de distintos tipos de revelación en mitos incluidos en los tratados De facie, De genio y De sera con el objetivo de mostrar que en el pensamiento antiguo no existía una separación estricta entre razón y revelación, considerados ambos como medios complementarios para alcanzar el conocimiento. (A.V.)*

**D. ROMERO-GONZÁLEZ, «Fuerte e intelectual. Representación de Heracles en Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 349-358.**

*Frente a la imagen estereotipada que algunas fuentes antiguas nos proporcionan sobre Heracles, Plutarco recodifica su imagen para presentarlo como un héroe con unas cualidades sobresalientes específicas. De este modo, la brutalidad que acompaña a Heracles en los primeros estadios del mito se transforma en ciertas obras del Queroneo, donde el personaje se erige en un héroe filósofo que se caracteriza por virtudes ejemplares como su fuerza benéfica, su filantropía, su sabiduría o su afán civilizador. (S.V.)*

**G. ROSKAM, «Plutarch's Use of Myth in His Anti-Stoic and Anti-Epicurean Polemics», in *The Dynamics of Intertextuality*, 173-178.**

*Plutarch's general attitude towards Greek myth is quite complex and involves many different aspects. Sometimes, Plutarch dismissed myths as mere fictions, but on other occasions he appreciated them as interesting and valuable images of a deeper philosophical truth, and, as a Platonist, he*

*also created his own eschatological myths. His position is usually conditioned by the specific context of his work and argument. This chapter examines Plutarch's use of myth in his anti-Stoic and anti-Epicurean polemics. In these works, myths are relatively seldom mentioned and are almost never thematized for their own sake. As a rule, Plutarch's position to a large extent depends on the position of his opponent. When the latter is critical of myths, Plutarch defends them, and vice versa. Sometimes myths also provide interesting material that can be used for polemical purposes and occasionally they are appreciated as a vital source for the truth. (Published abstract)*

**G. ROSKAM, «Plutarch on the Alpha», *LEC* 88.1-4 (2020) 285-300.**

*This article provides an interpretation of Plutarch's Quaestiones conviviales 9, 2 (737D-738C), which raises the intriguing question of why the letter alpha is placed first in the alphabet. Plutarch there mentions the following four alternative explanations, which are analysed one by one: (1) Protogenes proposes the traditional answer elaborated in the schools of the grammarians (based on the distinction between vowels, semivowels and consonants); (2) Ammonius recalls the Phoenician origin of the alphabet and thus introduces a historical perspective; (3) "Plutarch", as a staged participant to the discussion, argues that the alpha is the first sound to be naturally uttered; and (4) Zopyrio dismisses the whole issue as a matter of pure coincidence. The whole Quaestio thus illustrates the dynamics of Plutarch's zetetic thinking that succeeds in doing justice to the different aspects of a given problem. (Published abstract)*

**A. RUTA, «Plutarch's Proverbial Intertexts in the Lives», in *The Dynamics of Intertextuality*, 335-348.**

*This chapter examines Plutarch's intertextual engagement with proverbial ex-*

pressions in the Lives, an aspect only occasionally studied, by focusing on those proverbs attested in the so-called recensio Athoa by Zenobius, which shows the authentic ordo proverborum of Lucillus' *Περὶ παροιμιῶν* (first century CE). A similar paroemiographical collection could have been used by Plutarch. As I suggest, this could be deduced from the Life of Pericles (27.3–4), where proverbs 63 and 64 from the first book of the recensio Athoa are quoted in the same order by Plutarch. Moreover, it is explored how and to what end(s) Plutarch readapts the proverbs in the Lives. In some cases, proverbs allude to specific literary contexts that are of crucial importance for our understanding of Plutarch's techniques of characterizing and moralizing. This is especially evident in the Life of Gaius Gracchus, particularly 33.8, where the adjective *Σαρδόνιος* used to describe how Gaius laughed at his opponents may recall the laughter of Odysseus (Hom. Od. 20.300–302) and the haughtiness of Thrasymachus towards Socrates (Pl. R. 337a), but Plutarch is likely alluding to a meaning explained by the paroemiographers only (Zen. Ath. 1.68). Likewise, in the Life of Cato Maior (16.7), the expression *ῥῶπιν τεύχεον* (Zen. Ath. 1.10), referring to the difficulties of moralistic reformation, may echo the Platonic context in the Republic (426e) concerning the illusive attempt to improve the laws. (Published abstract)

- V. SABATÉ VIDAL, «El plomo en Plutarco: defixiones y cartas entre la historia y el mito», en *Mythologica Plutarchea*, 359–369. *Análisis de algunas referencias plutarqueas (en concreto Ser. num. vind. 567C, Quaest. conv. 690E–691C, Fac. lun. 922C y Mul. virt. 254D) a plomos que nos proporcionan tanto información sobre algunos de los usos de este metal, así como interpretación de sus cualidades en la antigüedad.* (A.V.)

- C. SÁNCHEZ-MAÑAS, «Fuego engendrador de reyes: una paternidad mítica romana en Plutarco», en *Mythologica Plutarchea*, 371–379.

En el nacimiento de reyes, Plutarco maneja el mito de la importancia que el fuego adopta al respecto con arreglo a dos figuras: Rómulo y Servio Tulio, que dan paso respectivamente a los episodios pertinentes de Rom. 2.4–8 y De fort. rom. 323A–D. Sánchez-Mañas efectúa un estudio comparado de las circunstancias y de las consecuencias que conforman la aparición del elemento del fuego en ambos episodios y concluye que, a través del tratamiento oportuno, el Queronense asimila a los protagonistas del mito como hijos del fuego bendecidos por la buena fortuna —lo cual auspicia el carácter benefactor de ambos para Roma— y, al mismo tiempo, establece un fértil diálogo entre las obras y los personajes para deleite instructivo del lector. (V.R.)

- M. SANZ MORALES, «Plutarco y la exégesis racionalista del mito», en *Mythologica Plutarchea*, 381–392.

Este trabajo analiza la presencia de interpretaciones racionalistas del mito en la producción plutarquea. Siguiendo los modelos metodológicos fijados por la tradición mitográfica —sobre todo por Paléfato—, es posible observar cómo Plutarco incorpora correcciones míticas justificadas a partir de errores lingüísticos y narrativos. Asimismo, resulta llamativo subrayar cómo Plutarco también busca la verosimilitud de los mitos a través de explicaciones físico-naturales. (S.V.)

- A. V. SAPERE, «Dinero y política en Atenas como motivo cómico en las *Vidas paralelas* de Plutarco», *Iter* 26 (2020) 47–75.

En las Vidas, Plutarco pone de manifiesto el uso que ciertos políticos efectúan del dinero, ya con objetivos institucionalmente loables, ya con pretensiones demagógicas. En tal sentido, las semblanzas de Pericles, Nicias y Alcibiades

biades resultan particularmente ilustrativas para caracterizar moralmente a los mandatarios. Al respecto y mediante un entramado literario no siempre sencillo (que requiere el esfuerzo del lector), el *Queronense* exhibe citas de la comedia e incluso un estilo cómico a fin de romper con la linealidad de la narración y dotar de gracejo a un tema de importancia seria como la utilización de fondos económicos en el ámbito político. (V.R.)

- A. V. SAPERE, «Teatro y política en la Atenas clásica desde la mirada de Plutarco», *AFC* 33.1 (2020) 71-100.

Tras unas observaciones previas sobre las ideas que desprende Plutarco acerca del teatro, la autora se detiene en tres bosquejos biográficos concretos (los de Alcibíades, Nicias y Pericles) con el propósito de examinar la teatralidad de que se valen los mandatarios para ejercer el arte de la política. Esta situación parece contrastar con el estado de cosas existente en Esparta, ajena en buena medida a las ficciones que el teatro procura: de hecho, ciertos pasajes extraídos de la Vida de Licurgo y la Vida de Lisandro apuntan en esa dirección. (V.R.)

- A. SETAIOLI, «La citazione da Democrito all'inizio del *De Tranquillitate animi* di Plutarco», *Prometheus* 46.1 (2020) 231-241.

L'articolo di Setaioli pone in parallelo gli scritti di Plutarco e Seneca a proposito della tranquillità dell'animo, soffermandosi su una citazione democritea sul medesimo argomento, che raccomanda la dedizione ad un numero limitato di impegni. Tuttavia, lo studioso ricorda come Giovanni Stobeo descrivesse lo stesso Democrito esortare anche ad intraprendere azioni conformi alle capacità ed alle inclinazioni di ognuno. Perciò Setaioli, fondando la propria analisi sulla testimonianza di Panezio, probabile fonte comune a Plutarco e Seneca, gli riconosce una particolare

attenzione per il valore morale delle azioni, più che per il numero limitato di impegni, pur restando nel solco delle indicazioni impartite da Democrito al fine di raggiungere la tranquillità dell'animo. (F.T.)

- A. SETAIOLI, «Busybodies or busy bodies?: Plutarch's *De curiositate* and Gellius», *Prometheus* 46.1 (2020) 242-253.

A proposito del trattato plutarco intitolato *Περὶ πολυπραγμοσύνης*, Setaioli sottolinea come esso miri a superare ogni istinto a farsi coinvolgere nelle faccende altrui con disposizione d'animo invidiosa e malevola. Lo studioso osserva come Gellio traduca il titolo dell'opuscolo servendosi di circonlocuzioni atte ad identificare la *πολυπραγμοσύνη* quale attività incessante, e prossima più alla virtù che al vizio, offrendo tale testimonianza a riprova della difficoltà della traduzione latina di termini greci. Setaioli mostra Gellio intento a correggere un siffatto equivoco esegetico, facendo riferimento ad un attivismo eccessivo ed inutile piuttosto che ad un atteggiamento psicologico difettoso, come sostenuto anche nel testo plutarco. (F.T.)

- E. G. SIMONETTI, «Who Is the Best Prophet? The 'Manifold' Character of a Quotation in Plutarch», in *The Dynamics of Intertextuality*, 349-361.

In this chapter, I will analyze the different meanings attributed to the probably Euripidean (fr. 973 Nauck) quotation *μάντις ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς*, cited twice in the Delphic dialogues. The nature of this specific, external reference, employed with radically divergent aims in two different dialogical contexts, makes this case-study a notable and effective example of Plutarch's use of intertextuality and intratextuality. First, I will briefly consider other significant passages in which this maxim also appears (Arrian, *An.* 7.16.6.4; Appian, *BC* 2.21.153.13; Cicero, *Div.*

2.12.5). Then, I will focus on its two instances in Plutarch's Delphic dialogues and propose a comparative analysis of their different contexts, thus showing the radically divergent roles that the phrase performs. In *De def. or.* 432C, Lamprias employs Euripides' verse to prove the irrational character of inspired divination, within the wider framework of his passionate defense of oracular mantic. In *De Pyth. or.* 399A, instead, the quotation serves the entirely different aim of sustaining the harsh criticism of the Epicurean Boëthus against divination and its gnoseological efficacy.

The aim of this chapter is to show Plutarch's ability to bend one single authoritative sentence for different philosophical intentions and to prove that this technique challenges the readers to envisage philosophical problems under multiple points of view. (Published abstract)

**G. SISSA, «Eros: a God, an Experience», in *Mythologica Plutarchea*, 393-406.**

La studiosa focalizza il proprio contributo sull'Amatorius di Plutarco, dove il ratto di Ismenodora è spiegato in maniera autorevole e pacificatrice come atto di follia e risultato di un amore considerato, al pari di Platone, una divina mania che prende le mosse da un entusiasmo erotico volto a creare una trasfusione di anime. Contrapposto ad Afrodite, piacere acquistabile a buon mercato e dalla importante funzione riproduttiva, Eros diviene simbolo di una fiamma e di ispirazione che assistono l'atto sessuale avvalorando e sublimando il desiderio, producendo una coppia che si proietta in prospettiva di aperta comunione. Poi Sissa si sofferma sulla logica sottesa al regime di sazietà determinato dall'amore coniugale, riconoscendo ad Eros l'ispirazione di una passione che aspira all'incompletezza ed apporta un plus di amicizia ed armonia all'esperienza amorosa. (F.T.)

**PH. A. STADTER, «Aesopic Wisdom in Plutarch», in *The Dynamics of Intertextuality*, 324-334.**

This chapter studies Plutarch's use of the life and fables of Aesop as an intertext in both his *Moralia* and *Lives*. The use of fables to make a point was recommended by ancient rhetoricians, and there seems to have been a revival of interest in Plutarch's time, as witnessed by the fables of Babrius and Phaedrus as well as by the fictional *Life of Aesop*. In his *Banquet of the Seven Sages*, Plutarch used the character Aesop to contrast with and debunk the sages. In other passages his intertextual references to Aesopic low discourse in the form of maxims and fables convey vividly simple truths concerning family life, politics, and tyranny. The use of these nuggets of the earthy and plebeian wisdom of Aesop allowed Plutarch to exploit the fruitful tension between high philosophy and popular insight. Moreover, by recalling fables familiar from childhood, Plutarch found an additional means of creating that easy dialogue with his readers which explains so much of his success. (Published abstract)

**F. TANGA, «Aspetti, funzioni e finalità del mito nei *Moralia* di Plutarco: il *Septem Sapientium Convivium*», in *Mythologica Plutarchea*, 407-416.**

Lo studio indaga aspetti, funzioni e finalità del mito nel corpus dei *Moralia* plutarchei soffermandosi sul *Septem Sapientium Convivium*, opuscolo caratterizzato da politematicità conviviale e composizione eterogenea quale risultato di una produzione complessivamente contraddistinta da poliedricità di interessi. Esaminando, tra l'altro, la vicenda mitica e testuale dell'aneddoto dedicato ad Enialo e Fineide - posto in parallelo con la testimonianza di *De sollertia* 984E e *Athen.* 11.466D - lo studioso individua una trama narrativa

intessuta di aneddoti esemplari spesso bilanciati da una costante tensione dialettica tra credibile ed incredibile, verosimile ed impossibile che pervade le conversazioni dei saggi a banchetto, alternando momenti di meraviglia, incredulità, trasporto e dubbio. (S.C.)

**F. TANGA, «Aspetti e funzioni dell'inter-testualità nei *De tuenda sanitate praecepta* di Plutarco», in *The Dynamics of Intertextuality*, 362-375.**

Lo studioso mostra come i *De tuenda sanitate praecepta* di Plutarco possano essere considerati una sorta di microcosmo di intertestualità, non soltanto nella metatestualità del rapporto critico/riflessivo con i modelli di cui si riconosce la presenza effettiva in intere sezioni dell'opuscolo, ma anche nel rapporto architestuale con altre opere dai connotati comuni contenenti prescrizioni composte dal medesimo autore, e soprattutto nell'ipertestualità dell'inserimento di testi provenienti da un background biografico e dossografico. Nel dettaglio, Tanga spiega come, a veicolare l'intertestualità all'interno dell'opuscolo in oggetto, sviluppandone aspetti e funzioni, molto spesso sia la similitudine, strumento retorico esemplificativo adoperato a profusione coinvolgendo etica, natura, letteratura, medicina, religione, nautica, e persino alcune antiche pratiche di contraccezione femminile. (S.C.)

**W. J. TATUM «Cherchez la femme? Fadia in Plutarch's *Life of Antony*», *Antichthon* 54 (2020) 127-140.**

In his *Philippics* Cicero more than once refers to Fadia, whom he depicts as Antony's wife, and to the children she bore him. He also discusses Fadia in his correspondence with Atticus. Plutarch was aware of the *Philippics* and much of Cicero's correspondence, and therefore of Fadia, and yet, in his *Life of Antony*, he says nothing about her. This paper examines three possible explanations for the biographer's silence: (i) an informed sensibility regarding the historical value

of invective; (ii) the narrative design of this *Life* and its contribution to Plutarch's characterisation of Antony; (iii) Plutarch's (disturbing by contemporary standards) disapproval of an aristocrat's siring children on women of the lower orders – even by way of legitimate marriage or concubinage. It is, it appears, the ensemble of these factors which excludes Fadia from Plutarch's biography, and the pertinence of each adds to our appreciation of Plutarch's biographical principles. (Published abstract)

**G. TEDESCHI, «Entre pédagogie et philologie: le commentaire de Plutarque à Hésiode», in B. Sans & C. Vanhalmé (eds.), *À l'école de l'Antiquité: hommages à Ghislaine Viré*, Bruxelles, Latomus, 2020, 64-76.**

Tedeschi discute del *Commento* plutarco all'opera di Esiodo soffermandosi su alcuni passaggi che mettono in rilievo questioni pedagogiche e vicende testuali degne di attenzione. In particolare, Tedeschi riconosce l'importanza dei frammenti plutarco dedicati ad Esiodo in una prospettiva multi-disciplinare non solo letteraria e filosofica, che contribuisce a mettere in luce il valore di un'importante sezione della produzione del Cherone, dedicata all'esegesi dell'opera di Esiodo, purtroppo pervenuta solo in maniera frammentaria. (F.T.)

**S.-T. TEODORSSON, «Puntos de vista de Plutarco sobre el amor», in J. A. López Férrez (ed.), *Eros en la literatura griega*, Madrid, Ediciones Clásicas, 553-564.**

Dado el interés de Plutarco por la psicología y por las relaciones entre los seres humanos, la información recogida en sus *Moralia* respecto del amor es riquísima. La carta de consuelo a su esposa nos transmite abiertamente sus sentimientos y afectos íntimos por sus familiares, y, además de otros aspectos, nos desvela claramente la convicción del Querone, a favor de la educación y estudio de la filosofía y la literatura por parte de las

mujeres al mismo nivel que los hombres. Este argumento aflora igualmente en los *Coniugalia praecepta*, ensayo dirigido a una pareja de recién casados, en el cual transmite su interpretación de las emociones eróticas, que deben sustentarse en principios éticos. Teodorsson muestra y analiza otros numerosos pasajes de *Moralia* que reflejan las ideas plutarqueas sobre el amor, como las *Quaestiones convivales* o, especialmente, el *Amatorius*, que demuestran igualmente su actitud respetuosa hacia las mujeres. (A.V.)

- T. THUM, “*Plutarchs Praecepta gerendae rei publicae als Identifikationsangebot*”, in G. A. Lehmann (ed.), *Bürger-Ethos, politisches Engagement und die Bewahrung des Status Quo. Plutarch, Politische Ratschläge*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, 239-265.

En este artículo se pone en relación el discurso ético-moral de la *Vidas de Plutarco* con la construcción de un ideal de político contemporáneo en los *Praecepta* y en el *An seni sit gerenda res publica*. Teniendo en cuenta que el lector ideal de todas estas obras es común, i.e. un representante de la élite político-cultural de su época, el autor expone cómo los *Praecepta* transmiten un ideal de político que se encuentra en consonancia moral con las grandes figuras de historia y con el que el público de Plutarco puede identificarse plenamente. (A.G.)

- G. TIREL, «La rhétorique du songe dans les *Vies parallèles* de Plutarque», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 89-104.

Un cuadro estadístico sobre la frecuencia de las manifestaciones oníricas en las *Vidas plutarqueas* testimonia que, en algunas de ellas (como sucede en la *Vida de Alejandro*), los sueños resultan de pertinencia histórico-literaria para la caracterización del personaje, mientras que, en otras, la ausencia de ensueños resulta palmaria. Con este punto de partida inicial, el estudio ofrece una reflexión sobre

el grado de confianza que se otorga a los sueños en atención a distintos parámetros como el momento del sueño, la condición física de quien sueña, el número de sueños o la repetición del sueño. A continuación, el trabajo se detiene en la inserción estructural que adoptan los sueños en la narración correspondiente y en la fuerza retórica de los mismos. (V.R.)

- G. TRAINA, «Machiavel, Plutarque et les cataphractes de Tigrane d'Arménie», *HiMA* 9 (2020) 203-208.

En el tratado *Del arte de la guerra*, que compuso Maquiavelo, el pensador trae a colación algunas observaciones sobre las doctrinas de los antiguos acerca de las técnicas en la caballería; y aporta una anécdota sobre el rey armenio Tigranes, quien se habría enfrentado a las huestes de Lúculo con una caballería pesada donde eran relevantes las unidades de catafractos. Pues bien, con base en el capítulo correspondiente donde Plutarco —fuente de Maquiavelo mediante una versión indirecta, latina— habla sobre el desarrollo de la batalla en cuestión (*Vida de Lúculo* 28), Traina estudia los pormenores de este y otros episodios pertinentes, así como la importancia que tales noticias merecieron en el ensayo de Maquiavelo. (V.R.)

- T. TSIAMPOKALOS, «Defining Rhetoric While Playing with Pre-texts: Some Aspects of Intertextuality in Plutarch's *Praecepta gerendae reipublicae* 801 C-D», in *The Dynamics of Intertextuality*, 495-510.

The present chapter addresses a passage from Plutarch's *Praecepta gerendae reipublicae* that can be found where the section referring to the need for the statesman's ethical development intersects with the section concerning rhetoric. In this passage, Plutarch remarks that even though he had earlier ascribed everything to virtue, he shall now consent that rhetoric, too, has a role to play in politics. Though not defined as the “craftsman” of persuasion but just as a “factor helping for persuasion,” rhetoric

is still regarded as necessary for the good statesman to exercise his power on the irrational and aggressive impulses of the mass. Despite the fact that the passage has strongly attracted the attention of scholars, there is still room for analysis of this 'secondary place' that Plutarch has reserved for rhetoric. My intention here is to explore the extent to which taking a closer look both at the literary/rhetorical aspect of this passage and in the way and the conditions under which pre-textual presence occurs in it could yield a deeper understanding of the attitude expressed by Plutarch towards a subject as loaded as rhetoric during that period. (Published abstract)

- S. TUFANO, «Un errore antico: nota testuale a Plut. Pel. 35, 2 e a Paus. 9, 13, 6», *RFIC* 148.1 (2020) 175-185.

Tufano accosta Plut. Pel. 35.2 a Paus. 9.13.6 e ad un decreto di prossenia per un Bizantino (IG VII 2408) per provare a risolvere una vexata quaestio di prosopografia beotica. Considerata la tradizione manoscritta dei passi di Plutarco e Pausania, lo studioso invita ad un approccio testuale non interventista, soffermandosi anche su una parziale affinità nelle forme onomastiche all'attenzione che potrebbe ventilare forse l'esistenza di un qualche comune errore originario nella tradizione del nome proprio in oggetto. Ad avviso di Tufano, poi, sebbene un errore comune sottostante ai testi di Plutarco e Pausania resti comunque uno scenario soltanto ipotetico, la scarsa popolarità di alcune figure storiche della Beozia potrebbe avere causato, già nell'antichità, la genesi di un errore all'interno di fonti consultate nel II secolo d.C. (F.T.)

- G. VANOTTI, «Les sorts croisés de deux célèbres exilés: Thémistocle et Cimon», *Pallas* 112 (2020) 125-141.

Vanotti si sofferma sui destini incrociati di Temistocle, ostracizzato al termine di una carriera caratterizzata da grandi

successi militari e politici e conclusasi con la richiesta di ospitalità presso la corte del suo ex nemico, e di Cimone, anch'egli ostracizzato al termine di una carriera politica di successo. Ponendo all'attenzione la testimonianza di Plutarco a proposito dei due statisti (Them. 26-31 e Cim. 18.6-7) e la relativa vastissima bibliografia, la studiosa prova a instaurare un parallelo tra i due personaggi al fine di operare una sorta di sintonia sulle numerose questioni rimaste tuttora aperte in riferimento ai due celebri profughi. (S.C.)

- A. VICENTE SÁNCHEZ, «Plutarco y la refutación o confirmación del mito en la poesía», in *Mythologica Plutarchea*, 417-425.

Propuesta novedosa de la estructura del tratado De audiendis poetis, quomodo adolescens poetas audire debeat, cuyo tratamiento del mito como elemento fundamental de la poesía es relevante para conducir a la juventud hacia la filosofía. Las instrucciones proporcionadas por Plutarco se analizan a la luz de las comprendidas en manuales de progymnasmata. (A.V.)

- I. VIDIELLA PUÑET, «Citas plutarqueas en la Praeparatio Evangelica de Eusebio de Cesarea», in *Mythologica Plutarchea*, 543-552.

Eusebio de Cesarea incluye con una frecuencia notable referencias a pasajes plutarqueos de Moralia, y este estudio, que recoge y analiza algunas de ellas, expone los usos, motivos y objetivos por los que el obispo utiliza a Plutarco como fuente doxográfica, como refutación y también como confirmación de sus propios argumentos. (A.V.)

- P. VOLPE CACCIATORE, «Le Sirene (Quaestio conv. IX 14, 745D-746B)», in *Mythologica Plutarchea*, 427-434.

L'articolo prende in esame la questione 14 del libro IX, nella quale si parla del numero delle Muse, e in particolare la sezione in cui Ammonio introduce la

trattazione sulle Sirene. L'autrice offre la traduzione e il commento di tale sezione, chiarendo le allusioni plutarchee attraverso l'individuazione delle opere cui esse rinviano e in generale delle fonti utilizzate da Plutarco e mettendo in evidenza i punti di contatto con il *De animae procreatione* in Timaeo. L'assimilazione delle Sirene alle Muse si trova infatti anche in *De an. procr.* 1029D, dove è attribuita agli antichi. Per la rappresentazione delle Sirene in Omero Ammonio fa implicitamente riferimento a *Od.* 12.39-46, come appare tra l'altro dall'utilizzo del verbo *θέλω* in entrambi i passi. *Ἰόγιοι* attraverso i quali giunge agli uomini un'eco della musica delle Sirene corrispondono ai *λόγιοι καθ' ὁμοίαν* che in *De an. procr.* 1029D rendono saggia l'anima, mentre l'affermazione secondo cui Platone chiama Sirene le Muse perché dicono il vero rinvia a *Pl.* R. 617c-e. Il riferimento alle otto Muse che accompagnano il movimento delle otto sfere celesti e a quella cui è invece toccata in sorte la Terra rimanda a *Pl.* R. 617b e dell'argomento Plutarco parla anche in *De an. procr.* 1029C. Per il rapporto tra le Sirene e l'armonia Plutarco probabilmente adatta elementi pitagorizzanti già introdotti da Platone nel mito di Er. Plutarco infine capovolge in senso etico il discorso cosmologico di Ammonio: meglio che una sola Musa resti nelle regioni celesti e le altre otto vengano sulla Terra per porre un freno agli eccessi e alla trasgressione degli uomini. (G.P.)

- P. VOLPE CACCIATORE, «Un 'galateo' intertestuale del simposio: le raccomandazioni di Plutarco personaggio dei *Moralia*», in *The Dynamics of Intertextuality*, 297-306.

La studiosa offre un'analisi integrata delle Questioni conviviali di Plutarco, opera a cui ha già dedicato importanti studi, per individuare e delineare una serie di argomenti e comportamenti da ritenere più appropriati per il simposio.

Anche attraverso riferimenti e paralleli con altri opuscoli morali plutarchei, Volpe Cacciatore propone una sorta di 'galateo intertestuale' del simposio - secondo la prospettiva del Cheronese e non solo - che risulta dunque configurato come prodotto di un molteplice e multiforme processo creativo di natura intertestuale. Il contributo, dunque, evidenzia come l'attenzione di Plutarco per il simposio all'interno del corpus dei *Moralia* possieda i tratti di un progetto complessivo omogeneo di ascendenza etica e moralistica. (F.T.)

- P. VOLPE CACCIATORE, «*Pater kai poietes*. La teologia di Plutarco nella traduzione e interpretazione di Ludovico Nogarola», *Ploutarchos* 17 (2020) 87-98.

L'articolo prende in esame la traduzione e il commento delle *Quaestiones Platonicae* plutarchee che Ludovico Nogarola dedicò a papa Giulio III. La studiosa indaga alcuni passi dell'opuscolo plutarcheo confrontando la traduzione di Nogarola con quelle di Xylander, Crusearius ed Amyot, ed evidenzia come l'umanista veronese offrisse interessanti interpretazioni di alcuni passaggi piuttosto complessi. In particolare, a proposito di *Quaest. Plat.* 1000E, Volpe Cacciatore rileva come Nogarola rivolgesse una certa attenzione alle fonti antiche, fornendo rilevanti esegesi fondate su suggestioni critiche di natura teologica e cosmologica intorno al testo plutarcheo. (F.T.)

- J. WILGAUX, «*Les descriptions physiques dans les Vies parallèles de Plutarque*», in *Plutarque et la construction de l'Histoire*, 75-88.

El estudio arranca de una reflexión general sobre las descripciones y semiologías del cuerpo en la Antigüedad para, acto seguido, centrarse en las peculiaridades físicas que merecen la atención de Plutarco en sus *Vidas*. En última instancia, cobra particular importancia la incidencia de las actitudes cor-

porales que marcan el relato biográfico de Alejandro el Grande, actitudes que, sin perjuicio de su interés, resultan secundarias para delinear la etopeya del general macedonio. (V.R.)

**A. WORLEY, «Shrieking Volumes: Plutarch's Use of the *Ath. Pol.* as Intertextual Bridge between Athens and Rome», in *The Dynamics of Intertextuality*, 148-160.**

*Plutarch's Lives of Nicias and the Gracchi share textual recollection of the Athenian politician Cleon as described in the pseudo-Aristotelian Ath.Pol. Whereas Plutarch's Nicias has the understandable direct reference to Cleon's antics (Cleon is the political rival of Nicias), the Ti. Gracchus exploits the Ath.Pol. in explication of the Gracchi's approach to public oratory. Plutarch seemingly inserts a Greek anecdote without any hesitation into a biography of an unrelated Roman, living some three hundred years later, for little purpose other than a repetitive display of erudition. This chapter discusses Plutarch's resurrection of Cleon as a figure of demagogic vocal excess, especially since extant Latin literature prior to Plutarch notably fails to fully exploit the potential of a possible rabble-rousing pairing of C. Gracchus and Cleon. Cleon's casting as one given to κράζειν is less a matter of shouting than of screeching (as attested by Plutarch's own commentary on C. Gracchus, supported by the description of Cleon's contemporary, Aristophanes). Second, Plutarch's usage of Cleon indicates an afterlife for the Athenian politician, re-*

*membered not only for his fierce oratory and factious political approach, but also his questionable pitch. Despite Quintilian's statement that to a late 1st century CE audience Cleon's style would have been hardly controversial, Plutarch sees pitch as a key measure of the orator. As an outcome, Plutarch's erudition becomes far from being banal—instead it enables us to reappraise the role of κράζειν in public, political oratory on both sides of a linguistically divided empire. (Published Abstract)*

**A. V. ZADOROJNYI, «Hearing Voices: φωνή and Intertextual Orality in Plutarch», in *The Dynamics of Intertextuality*, 28-44.**

*The chapter explores Plutarch's intertextual policy by tracing references he tags as 'voice' (φωνή) or 'voices.' The range of such references comprises apophthegms and literary and philosophical texts. Yet the use of φωνή does not simply mean Plutarch's predilection for orality as the counterpart of 'writtenness.' By framing intertextual material in terms of vocality, Plutarch attempts to create the effect of a live paideutic environment, where intertextually sourced values are effectively treated as performative acts. Especially dear to Plutarch is the idea of philosophical (notably, Plato's) 'voice,' which is highly transferable into descriptions of and commentary on the discursive practices within Plutarch's sociocultural milieu. (Published abstract)*

## CONSTITUTION FOR THE INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

1. **Purpose of the Society.** The Society exists to further the study of Plutarch and his various writings and to encourage scholarly communication between those working on Plutarchan studies.
2. **Organization.** The Society is constituted of national sections formed by the members of the Society living in each country. The national sections may function as independent units, with their own officers, constitutions and by-laws.
3. **Duties of the Officers.** The President is the official head of the Society and is responsible for planning and implementing programs to further the Society's goals. His chief duty is to see that regular international meetings are planned. The responsibility for hosting and organizing the details of the meetings belongs to the national society hosting the meeting.
4. **The President of the Society** is selected by the heads of the national sections from among their own number, for a term of three years. The Editor of *Ploutarchos* & of *Ploutarchos, n.s.*, the Secretary-Treasurer, and the President-Elect are likewise chosen by the heads of the national sections for a term of three years. The terms of the Editor and Secretary-Treasurer may be renewed. The heads of the national sections serve as an advisory board to the President.
5. **The President-Elect** assists the President, and succeeds automatically to the Presidency at the end of his three-year term. The outgoing president will remain as Honorary President for the following period of three years.
6. **The Editor of *Ploutarchos*** is responsible for the preparation and production of *Ploutarchos* (electronic Bulletin) and *Ploutarchos, n.s.* and arranges for its distribution, either directly to members or through the national sections. The Editor and the President jointly appoint the Book Review Editor.
7. **The Secretary-Treasurer**, who may be identical with the Editor, is responsible for the general correspondence of the Society, for maintaining the membership list, and for collecting dues and disbursing money for expenses. The chief expense is expected to be connected with the distribution of *Ploutarchos, n.s.*
8. **Amendments.** This constitution may be amended, or by-laws added, by a majority vote of the national representatives.

**13TH INTERNATIONAL CONGRESS OF THE INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY**  
**PLUTARCH AND THE NATURAL WORLD**

11-13 June 2025, Groningen, Netherlands

The relationship of mankind to the natural world has always been, and remains, a topic of vital intellectual interest. In the ancient world, the urge to explain puzzling natural phenomena provided a spur to the development of philosophy, historiography and medicine; and Plutarch provides ample evidence that nature remained good to think with under the Roman Empire.

- *Topics:* We are interested in papers on all aspects of Plutarch's thought on the natural world, including but not limited to: explaining natural phenomena; medical matters and the human body; humans and animals; imagery from nature; the natural environment including the earth, the sea, and the heavens; the elements; the gods and the natural world; meteorological and geographical phenomena and their significance; natural development; and natural processes from birth to death.
- *Proposals:* Please send the proposed title of your paper, together with an abstract of no more than 300 words, as an email attachment to **Professor Lautaro Roig Lanzillotta** ([f.l.roig.lanzillotta@rug.nl](mailto:f.l.roig.lanzillotta@rug.nl)) and **Professor Judith Mossman** ([judith.mossman@coventry.ac.uk](mailto:judith.mossman@coventry.ac.uk)) no later than **31 January 2025**. Papers should be no more than 30 minutes long.
- *Registration fee:* 150 €

**15TH INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF THE  
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PLUTARQUISTAS**  
**“TRANSFORMATIONS, TRANSGURATIONS & ALTERATIONS IN PLUTARCH”**  
University of Córdoba, 6-8 of November of 2025

**Description**

This Conference proposes a space for reflection around the work of Plutarch, a fundamental author in ancient literature who explores, through his *Parallel Lives* and *Moralia*, concepts of change, identity and alterity. The versatility of his work allows these issues to be addressed from varied perspectives and disciplines, which is why four thematic blocks are proposed:

- *Mythology*: This block will analyze how Plutarch transforms and adapts mythical stories, interpreting them in light of moral and philosophical values, which reveal his ethical and pedagogical vision.
- *History*: This block will study Plutarch's approach to historical events, observing how biographical narratives are shaped, reinterpreted and adapted to meet moral purposes.
- *Linguistics and Narrative*: The stylistic, rhetorical and linguistic resources that Plutarch uses to construct his texts will be explored, observing how these elements reinforce the transmission of his values and the construction of characters.
- *Miscellany*: A space to address other approaches to Plutarch's work that include the guiding line of the congress, change.

This conference invites academics from various disciplines to deepen the study and understanding of Plutarch's work, including philologists, historians, philosophers and scholars of the History of Religions, among others.

**Relevant Information**

- *Place & Date*: Rectorate of the University of Córdoba, 6-8/11/2025
- *Call for papers*: 15th December 2024 to 15th February 2025
- *Abstract*: 300 - 500 words, with name of author and institution
- *Selection*: 15th March
- *Inscription*: 15th March to 15th April
- *Fees*:
  1. Participation with a paper: 95€
  2. Attendance: 45€
- *Papers*: 20 min. (+ debate at the end of session). Accepted languages: Spanish, English, French, Italian, Portuguese, German.

Thank you very much for your interest in our Conference.  
The organizing committee: Greek Philology of the University of Córdoba  
***Mail: [ucoplutarco@gmail.com](mailto:ucoplutarco@gmail.com)***

## GUIDELINES FOR *PLOUTARCHOS N.S.*

1. **Languages.** Manuscripts may be written in any of the official languages of the IPS: English, French, German, Italian, Latin, Modern Greek, Portuguese, and Spanish.
2. **Abstracts & Key-Words:** Articles will be sent together with key-words and 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), 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'IIPPOLITO & I. GALLO (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli 1991: 69-82.
5. **Quotations in notes:** Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be written in versalitas only when in notes or in the bibliography: ZIEGLER (note), but Ziegler (main text).
  - A) **Frequent quotations** (more than twice): Refer to bibliography, citing by author's family name, year of edition, without comma, two points and pages: e.g. ZIEGLER 1951: 800.
  - B) **Single quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A) or incorporate the entire reference in the notes, according to the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. ZIEGLER, K., "Plutarchos von Chaironeia", *RE* XXI (1951): 636-962.
6. **Quotations from ancient authors:** Author, comma, work, book (Arabic numerals), full stop, chapter (Arabic numerals), comma, paragraph (Arabic numerals), or: Author, comma, book (Roman numbers), chapter or verse (Arabic numerals), full stop, paragraph (Arabic numerals).
  - a) **Abbreviations of Greek works and authors:** for preference, cite according to conventions of the Liddell & Scott or of the *DGE* edited by F. R. Adrados & others.
  - b) **Abbreviations of Latin works and authors:** follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
  - c) **Examples:**  
- Authors cited with title of work: X., *Mem.* 4.5,2-3; Plu., *Arist.* 5.1; Hom., *Od.* 10.203.  
- Authors cited without title of work: B., I 35; Paus., V 23.5; D. S., XXXI 8.2.
7. **Notes references:** References (in Arabic numbers) to the footnotes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "...correspondait à l'harmonie psychique<sup>1</sup>. Dans le *Timée*<sup>2</sup> et la *République*<sup>3</sup>, ..."
8. **Greek & non-Latin Fonts:** For Greek and other non-Latin texts, use Unicode fonts.

