

FUP

FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

Angelo Casanova



■ I miei scritti
su Plutarco

Raccolti, riveduti e corretti
con bibliografia unificata

STUDIE SAGGI

ISSN 2704-6478 (PRINT) ISSN 2704-5919 (ONLINE)

– 265 –

Angelo Casanova

I miei scritti su Plutarco

Raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2025

I miei scritti su Plutarco : raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata / Angelo Casanova. -
Firenze : Firenze University Press, 2025.
(Studi e saggi ; 265)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221508246>

ISSN 2704-6478 (print)

ISSN 2704-5919 (online)

ISBN 979-12-215-0823-9 (Print)

ISBN 979-12-215-0824-6 (PDF)

ISBN 979-12-215-0825-3 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0824-6

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: Jean François Janinet (dopo Jean Guillaume Moitte), *The Constancy of Coriolanus* (part., ca. 1778); Acquaforte e rotella, Foglio: 28 × 56 cm; New York, The Metropolitan Museum of Art, Public domain, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/360113>>

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).


Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2025 Author(s)

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

Sommario

<i>Prefazione</i>	p. 3
1. <i>Il «Grillo» di Plutarco e Omero</i>	” 5
2. <i>The Time Setting of the Dialogue Bruta animalia ratione uti</i>	” 21
3. <i>Plutarco, Quaest. Conv. III, 659A: gli influssi della luna</i>	” 31
4. <i>Plutarco e Menandro</i>	” 39
5. <i>Il «Grillo» di Plutarco e la tradizione della figura di Ulisse</i>	” 51
6. <i>Menandro maestro d'amore nell'opera di Plutarco</i>	” 61
7. <i>Traduzioni e riusi del «Grillo» di Plutarco nel Rinascimento fiorentino: Machiavelli e Gelli</i>	” 71
8. <i>Fortuna e carattere da Menandro a Plutarco (con una nota testuale su alcune citazioni di Menandro in Plutarco)</i>	” 83
9. <i>Menander in Plutarch: A Conjecture for Eros (fr. 791 K.-A.)</i>	” 95
10. <i>Plutarco y la helenización de la historia romana: la Vida de Rómulo</i>	” 101
11. <i>Citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque: texte et interprétation</i>	” 115
12. <i>La hora del amor (Q.C. 3.6): Plutarco y la tradición (literaria y filosófica)</i>	” 131
13. <i>Plutarch as Apollo's priest at Delphi</i>	” 141
14. <i>La giustizia nel «Grillo» e la conclusione del dialogo</i>	” 149
15. <i>La Vita di Teseo e la tradizione letteraria</i>	” 157
16. <i>Rilievi sulle citazioni di Euripide in Plutarco</i>	” 167
17. <i>Are Women Colder or Hotter than Men? (Quaest. Conv. 3.4)</i>	183
18. <i>Quaestiones Convivales: composizione e fonti, tradizione e riprese</i>	” 195
19. <i>Il malinteso della nipote (Plut. Cons. ux. 608B)</i>	” 221
20. <i>La vela di Teseo e la tintura di Simonide.</i>	” 233
21. <i>Reminiscenze di poeti arcaici nella Vita di Teseo</i>	” 245
22. <i>Timoxena's messenger's journey (Plut. Cons. ux. 608B)</i>	” 259

23. <i>Nipoti, generi e cognati di Plutarco</i>	p. 267
24. <i>Yernos y cuñados de Plutarco</i>	” 281
25. <i>I figli di Plutarco</i>	” 291
26. <i>La storia di Empona e la datazione dell’Erotikòs plutarcheo</i>	” 303
27. <i>Timossena, la moglie di Plutarco</i>	” 313
Bibliografia citata	” 325
Indice dei passi citati	” 345
Indice dei nomi notevoli	” 349

PREFAZIONE

Ho aderito nel 2002 alla “Red Plutarchos”, o “Réseau Thématique Plutarque”, costituita – all’interno della “International Plutarch Society” – da gruppi di studiosi delle università di Málaga e Madrid Complutense, Lille 3 e Montpellier 3 (poi anche Paris X), Leuven, Coimbra, Firenze e Salerno (s’aggiunsero poi Groningen e altre ancora). Questo mi ha consentito di imparare molto da colleghi ed amici altamente competenti ed esperti, e di giungere addirittura a proporre una serie di contributi scientifici miei, che ho presentato via via nelle varie sedi consorziate in occasione dei nostri puntualissimi incontri annuali. Sullo slancio, ho elaborato e presentato altri contributi su Plutarco anche a diversi Convegni internazionali, sia in Europa che in America.

Recentemente, alcuni amici carissimi mi hanno fatto notare che tra il 2005 e il 2022 io ho sparso per il mondo, in sedi editoriali non sempre facili da raggiungere, ben 27 articoli dedicati a Plutarco e mi hanno suggerito di raccogliarli insieme in un unico volume per una maggiore comodità di lettura ed una migliore visibilità.

Dato che ora la vecchiaia mi concede più tempo libero (e minore attitudine ai viaggi), ho provato a riunire quegli scritti: li ho disposti in ordine cronologico, li ho riletti, ho corretto qua e là qualche svista, ho ritoccato qualche espressione e giudizio, e mi son lasciato convincere a ripresentarli all’editore, perché li ristampi per quei pochi giovani che domani vorranno darvi un’occhiata, sperando che gli studi classici abbiamo sempre una parte rilevante nella nostra formazione scolastica e Plutarco continui ad interessare e ad attirare lettori.

Per alleggerire le mie pagine, ho eliminato (in particolare dalle note) i titoli delle opere di filologi e classicisti, commentatori e traduttori di Plutarco, anche perché parecchi vengono citati più volte (molti quasi in ogni articolo): li ho messi tutti in una lunga Bibliografia finale. Nelle note ho lasciato solo il cognome dell’autore e l’anno di pubblicazione, secondo un uso ormai ampiamente diffuso, che io ritengo abbastanza chiaro, economico e funzionale.

Dedico la mia raccolta all'amico

Aurelio Pérez Jiménez

Emerito dell'Università di Málaga

che in questi decenni è stato – nel mondo – il promotore massimo degli studi su Plutarco, organizzatore instancabile di convegni e incontri di lavoro nelle diverse sedi universitarie, sia per la Red Ploutarchos che per la International Plutarch Society (e per la Sociedad Española de Plutarquistas), animatore e colonna portante della rivista ispano-americana «Ploutarchos».

Ringrazio con gioia e riconoscenza lo stesso Aurelio, insieme a Paola Volpe Cacciatore, Delfim Leão, Francis Titchener e gli altri studiosi “amici di Plutarco” che ho avuto modo di conoscere e incontrare in tante occasioni, dotte e festose, in splendide sedi universitarie: a tutti vorrei esprimere la mia profonda gratitudine per tutto quello che mi hanno insegnato con la loro cultura, l'impegno, la dedizione e l'entusiasmo per lo studio dei classici e in particolare delle opere del grande Plutarco, che ha illuminato coi suoi scritti l'intera tradizione occidentale.

Ringrazio di cuore tutte le Riviste e gli Editori ‘precedenti’, che ci hanno generosamente concesso l'autorizzazione a ristampare i miei scritti: sono indicati via via, in calce alla prima pagina di ogni articolo.

Last but not least, ringrazio festosamente gli amici della Firenze University Press, che per molti anni mi hanno accompagnato nell'impresa della rivista «Prometheus» ed ora si sono prontamente offerti di affrontare e sostenere questa mia ultima impresa editoriale.

Di tutti serbo in cuore i ricordi più belli.

A. C.

Firenze, 2 luglio 2025

IL GRILLO DI PLUTARCO E OMERO

Il dialogo plutarco *Bruta animalia ratione uti*, o *Gryllus*¹, si presenta come il resoconto di una ‘stravagante’ discussione avvenuta durante il *nostos* odissiaco, un fatto che in Omero si suppone taciuto, e che consiste prima in un breve scambio di battute fra Circe e Ulisse, e poi in una più lunga e impegnativa diatriba etico-filosofica fra quest’ultimo e un maiale parlante, il cui nome è appunto Grillo².

Dal punto di vista tipologico, l’opera sta a metà strada fra il genere della *detorsio Homeri*³ e il genere della *historia vera*; né mancano elementi in comune con le “correzioni” o “riscritture” di Omero come potrebbero essere ad esempio l’*Eroico* di Filostrato, l’*Ephemeris* di Ditti Cretese, il *De excidio Troiae* di Darete Frigio e così via⁴.

* La prima stesura di questo scritto fu presentata al Convegno Plutarco dei giorni 12-13 dicembre 2003 all’Université de Lille 3, e fu pubblicata da J. Boulogne (ed.), *Les Grecs de l’antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Éditions du Conseil Scientifique de l’Université Charles-de-Gaulle - Lille 3 (Travaux et Recherches), Lille 2005, 97-109.

¹ Come osserva Ziegler 1965, 134, difficilmente il titolo Γρύλλος può essere originale; esso comunque è invalso nell’uso e anch’io me ne servirò saltuariamente. Del resto gli studiosi concordemente osservano che anche Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι è un titolo inesatto. Come ha scritto Barigazzi 1992, 314, n. 4, un titolo sifatto converrebbe piuttosto al *De sollertia animalium*.

² Il nome può sicuramente intendersi come onomatopeico, ed equivale a “maiale” secondo Hesych. s.v. Γρύλλος. Ma fu nome di uomini reali: ad esempio, si chiamavano così il padre e il figlio di Senofonte. Le parole con cui Circe presenta a Ulisse questo personaggio (986B: “se vuoi, puoi chiamarlo Grillo”) sottintendono che per coloro che vivono κατὰ φύσιν, cioè i veri saggi, solo gli argomenti contano, mentre i nomi sono convenzionali e privi di valore.

³ Fernández Delgado 2000, 171-181, p. 179: “distorsion parodique”.

⁴ Va anche tenuto presente il confronto con la satira 2.5 di Orazio, addotto da Cherniss - Helmbold 1957, 492 s., da Dierauer 1977, 189, e da Indelli 1995, p. 114, n. 1. Gli elementi di somiglianza fra il *BA* e la satira oraziana sono essenzialmente due: (1) l’eccezionalità del partner da cui Ulisse deve “imparare a vivere” (da una parte Tiresia, dall’altra un maiale), e (2) l’inizio *ex abrupto* (Hor. *Sat.* 2.5.1 *haec quoque, Teresia*, ecc.). Del resto, l’inizio *in medias res* contraddistingue anche non pochi dialoghi platonici e non poche operette luciane; a queste ultime in particolare si richiama Dierauer 1977, 189-190.

È singolare che il *BA*, pur essendo uno degli scritti più gradevoli e brillanti che siano usciti dalla penna di Plutarco, abbia in genere suscitato un interesse piuttosto scarso⁵. In Italia, per esempio, gli studi su questo testo si sono avviati appena una dozzina di anni fa, e possono contare su non più di cinque o sei contributi veramente importanti⁶. Ma anche fuori dall'Italia non si può dire che la situazione sia molto diversa, se è vero, come è vero, che per un inquadramento generale dell'opera il lettore deve tuttora rivolgersi ai brevi schizzi di Ziegler⁷, di Babut⁸ e di Dierauer⁹, necessariamente cursorii e ormai alquanto datati. Quanto alle edizioni critiche o semi-critiche, le uniche non irrimediabilmente superate restano quella di Hubert¹⁰ e quella di Cherniss - Helmbold¹¹.

Poiché dunque è l'inquadramento generale la cosa di cui al momento il *BA* più necessita, avevo pensato di dare anch'io un contributo in questo senso: ma, data la brevità del tempo a mia disposizione, ho deciso di proporre qui un breve contributo per l'inquadramento omerico del dialogo plutarco.

Il fatto che a tutt'oggi non esista uno studio dedicato *ex professo* ai rapporti fra il *Grillo* e l'*Odissea* fa pensare che la critica non ritenga rilevante l'argomento; l'impressione si accentua osservando che i *similia* omerici vengono sì citati in abbondanza dagli studiosi e dai com-

⁵ Ciò vale sia per il *BA* che per le altre opere zoopsicologiche di Plutarco: cf. Becchi 1993, 59-83, p. 60; Indelli 1995, p. 7, n. 2, e pp. 8 e 20-21; Indelli 1996, 939-949, p. 940; Lapini 1996, 203-214, p. 203; G. Santese (in Inglese - Santese 1999), 7 e 13; Ramón Palerm 2001, 211; Fernández Delgado 2000, 171.

⁶ Sono innanzitutto da menzionare due edizioni con traduzione e commento, uscite pressoché in contemporanea: quella della Zinato (1995, con introduzione di O. Longo) e quella di Indelli (anch'essa del 1995); nell'introduzione Indelli include anche il suo precedente articolo del 1992, 317-352. A queste due edizioni sono da aggiungere gli articoli di Santese 1994, 139-170 (contributo poi rifiuto con aggiornamenti nello studio introduttivo all'edizione del *De esu*, citata alla nota precedente), e di F. Becchi (oltre all'articolo già ricordato del 1993), il contributo del 2000, 205-225, continuato da 2001, 119-135. Da ricordare inoltre due recenti traduzioni italiane delle tre operette plutarchee sugli animali, con introduzione e note: da parte di G. Ditadi (2000) e di D. Magini (2001, con intr. di D. Del Corno).

⁷ Ziegler 1965, 130 ss.

⁸ Babut 1969, 62 ss.

⁹ Dierauer 1977, 187-193 e 219-285.

¹⁰ *Plutarchi Moralia*, vol. VI. 1, Lipsiae 1954.

¹¹ Utile solo storicamente, ormai, l'edizione teubneriana di G. N. Bernardakis, del 1895 (per il *BA* vd. vol. VI, pp. 82-100).

mentatori del nostro opuscolo, ma citati disorganicamente, a titolo di puro riscontro formale, e senza un vero tentativo di coglierne la funzionalità, quasi che il modello epico fosse per Plutarco un canovaccio, un serbatoio di spunti, un pretesto per disfare la libertà creativa, e non piuttosto un punto di riferimento a cui guardare con rispetto e devozione (e qui avranno pesato le parole di uno studioso del calibro di Ziegler, che parlava del *BA* come di un'opera di "libera invenzione", senza precisare *quanto e in che modo* fosse libera¹²).

Anche di recente, Del Corno ha scritto che "la materia è offerta dal famoso episodio dell'*Odissea* (X, 135-399) ... ma questo spunto è sviluppato da Plutarco in modo totalmente libero e autonomo"¹³. E nell'introduzione alla traduzione di Waterfield, Kidd¹⁴ annota: "The scene is the tenth book of the *Odyssey*; or rather, Plutarch's version of the tenth book of the *Odyssey*" (p. 375).

La mia opinione è che il rapporto del *BA* con il modello omerico non sia né capriccioso né volubile, bensì disciplinato e rigoroso, e vorrei illustrarlo qui rileggendo insieme alcuni brani significativi.

1. Fra le tante questioni del *BA* che vengono trattate in maniera approssimativa c'è innanzitutto quella dell'individuazione del punto del testo omerico in cui s'inserisce il dialogo plutarqueo. A questo proposito gli studiosi (anche i commentatori) tacciono, oppure procedono a lume di naso. Ho appena ricordato il parere di Kidd e di Del Corno, ma un po' tutta la letteratura critica rimanda a *Od.* 10.135-399, con piccole variazioni. Ad esempio, Myrto Gondicas¹⁵ ritiene che la scena del *Grillo* si rapporti all'inizio dell'episodio di Circe nel libro 10 dell'*Odissea*, e rimanda in particolare ai vv. 212-213, ove – a dire il vero – si accenna solo alla presenza di lupi e leoni, stregati dai filtri della maga; invece Fernández Delgado (nella relazione fatta a Lovanio nel 1996) pensa ai vv. 336-400, sempre del libro 10, e aggiunge che la frase iniziale del dialogo, ταῦτα μὲν... διαμνημονεύσειν (985D), da lui definita "cryptique", è da connettersi con "le rapport sexuel entre Ulysse et Circé dans l'épisode de l'*Odyssee* (X, 347), réalisé comme ici avant que le héros ne lui demande la libération de ses compagnons"¹⁶.

¹² Ziegler 1965, 133.

¹³ D. Del Corno, nell'intr. alla traduzione della Magini (2001), p. 40 s.

¹⁴ Waterfield - Kidd 1992.

¹⁵ Gondicas 1998, p. 127, n. 1.

¹⁶ Fernández Delgado 2000, p. 173, n. 7.

A mio avviso nella frase non c'è niente di criptico e la scena del *Grillo*, anziché al libro 10 dell'*Odissea*, che contiene il corpo principale dell'episodio di Circe, va riferita all'azione raccontata nel libro 12, che ne costituisce una breve appendice. Questa è la base fondamentale della mia lettura del dialogo plutarcheo.

Tutti ricordano che alla fine del canto 10° Ulisse ottiene da Circe il permesso di partire, ma ne riceve anche l'ordine di recarsi all'Ade (e le relative istruzioni): nel canto 12°, dopo la visita all'Ade, Ulisse fa ritorno sull'isola di Eea, ma non torna da Circe: manda i compagni alla sua casa a prendere il cadavere di Elpenore, ed insieme gli danno sepoltura in riva al mare. La cosa però non sfugge a Circe, che si reca da loro sulla spiaggia e li fa servire a tutti un ricco banchetto, che dura tutto il giorno. La notte i compagni dormono sulla nave: nessuno vuole più andare a casa di Circe. E la maga si apparta con Ulisse solo per predirgli il futuro e spiegargli il modo in cui dovrà comportarsi nel corso delle avventure che ancora lo attendono (Sirene, Simplegadi, Scilla e Cariddi, ecc.). La sua è una lunga *rhexis* che va dal v. 37 al v. 141. Nei due versi iniziali, la maga invita l'interlocutore a concentrarsi su ciò che lei dirà, e a tener presente che comunque, all'occorrenza, ci sarà sempre un dio a ricordargli che cosa dovrà fare:

ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πεπεύρανται, σὺ δ' ἄκουσον
ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός (*Od.* 12.37-38)

“Tutto questo si è così compiuto; ma tu ora ascolta
quel che ti dirò, ed anche un dio addirittura te lo ricorderà”.

In questi versi, la prima frase si riferisce al fatto che tutte le predizioni fatte da Circe, alla fine del canto 10 (vv. 504-540), si sono realizzate perfettamente: adesso Ulisse deve ascoltare le nuove.

Ora, io trovo evidente che l'espressione iniziale del *Grillo* plutarcheo ταῦτα μὲν, ὃ Κίρκη, μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν è una ripresa diretta e puntuale di questi due versi: una risposta data alla fine del discorso della maga. Dicendo “credo di aver capito”, Ulisse risponde a ἄκουσον del v. 37; dicendo “credo di ricordare fino alla fine, da cima a fondo (δια-)”, egli risponde alle parole di Circe μνήσει... θεὸς αὐτός: l'eroe ha ascoltato con attenzione (ed è logico, visto che ne va della sua vita), e perciò probabilmente egli ricorderà da sé, senza bisogno che addirittura un dio gli ripeta la lezione. Nondimeno il discorso di Circe supera i cento versi, è intricato, pieno di fatti, di minute descrizioni, di strani suggerimenti: per quanto sicuro di sé, Ulisse non può

giurare di aver capito *proprio tutto* e di essere in grado di ricordare *proprio tutto*¹⁷, e questa sarà la ragione per cui dice μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν anziché μεμάθηκα καὶ διαμνημονεύσω. L'aggancio fra i due testi è dunque chiaro, e Plutarco l'ha reso ancora più palese facendo iniziare Ulisse con ταῦτα μὲν, proprio come aveva fatto Circe in 12.37-38.¹⁸

Nel testo omerico la maga conclude il suo discorso profetico-precettivo al v. 141. Dopo arriva l'aurora e Circe si incammina verso il palazzo, senza saluti o convenevoli: già è stato osservato che “di un congedo formale non è detto nulla”¹⁹. Ma – io aggiungerei – nessuno dei due ha dormito quella notte? È stata una notte passata a parlare? Probabilmente anche Plutarco notò questa strana lacuna ed inserì la sua “pièce” proprio nel vuoto temporale che resta aperto al v. 141. Lo scenario del dialogo rimane nel complesso imprecisato: in una zona forse appartata della spiaggia, ma non a casa di Circe (al mattino, lei ritorna verso l'interno dell'isola, mentre Ulisse sale sulla nave e parte, vv. 142-145); ma la collocazione temporale è certamente l'ultima notte ad Eea. “L'ultima notte ad Eea”: sembra il titolo di un film. Di certo potrebbe essere un nuovo titolo per il dialogo plutarcheo, ovvero per il nuovo episodio della saga di Circe inventato da Plutarco: una ‘fiction’ inserita fra le maglie del racconto odissiaco.

2. Di questa interpretazione io mi sento sicuro. Traggo la mia convinzione dal raffronto appena evidenziato; e trovo anche diversi supporti nel dialogo stesso. In primo luogo, vi si dà per già presa la decisione del ritorno: decisione che nell'*Odissea* viene presa alla fine del canto 10, dopo un anno di soggiorno presso Circe (467 s.). Inoltre, quando poco più avanti Circe dirà ἐπὶ γυναιῖκα θνητῆν [...] διὰ μυρίων

¹⁷ O può darsi che in questo δοκῶ si debba cogliere una forma di cortesia e di modestia, magari non aliena da un pizzico di ironia (visto che... ne va della sua pelle); e forse ci si potrebbe vedere anche una lieve frecciatina contro la μακρολογία degli eroi omerici. Ulisse nel *BA* apparirà più volte insofferente di fronte alle ciarle e manifesterà almeno in due casi (985E ἕτερον αὖ τινα τοῦτον, ὃ Κίρκη, κυκεῶνα λόγων κτλ.; 986A ἐχέτω ταῦτα ὡς λέγεις, ὃ Κίρκη· τί γὰρ δεῖ πολλάκις ζυγομαχεῖν ἡμᾶς περὶ τῶν αὐτῶν;) l'intenzione di tagliar corto, come si conviene a un uomo d'azione e dedito a cose serie.

¹⁸ Il fatto che i due ταῦτα μὲν si riferiscano (ovviamente!) a cose diverse non toglie valore al riscontro.

¹⁹ Omero. *Odissea*, vol. III (libri IX-XII), intr., testo e comm. a c. di A. Heubeck, trad. di G. A. Privitera, Milano 1983, p. 143, nota a 12.143.

ἔτι κακῶν σπεύδεις (985F), ella non dà nessun ragguaglio sui μυρία κακά, né Ulisse ne chiede: significa che il viaggio nell'oltretomba del canto 11 e le predizioni della lunga *rhexis* dei vv. 37-141 del canto 12 ci siano già stati.

Un ulteriore supporto alla mia interpretazione si ottiene intendendo correttamente, più di quanto si sia fatto finora, il testo di 986D.

Chi parla è qui Grillo, e rimprovera Ulisse perché, come i fanciulli hanno paura delle medicine e si sottraggono alle lezioni,

οὕτω σὺ διεκρούσω τὸ ἄλλος ἐξ ἄλλου γενέσθαι, καὶ νῦν αὐτὸς τε φρίττων καὶ ὑποδειμαίων τῇ Κίρκῃ σύνει, μὴ σε ποιήσῃ λαθοῦσα σὺν ἡ λύκον, ἡμᾶς τε πείθεις... ἐκπλεῖν μετὰ σοῦ...

C'è da osservare che in questo brano il testo trådito ha συνεῖναι, non σύνει, ma la correzione (di Reiske) è assolutamente necessaria per restaurare la correttezza sintattica del periodo (ed è tra l'altro semplice, economica, convincente), ed è stata perciò universalmente accolta, anche da Hubert²⁰.

Ebbene, la distinzione dei tempi verbali in questo brano è precisa e importante: Ulisse ha rifiutato il passaggio allo stato ferino subito al suo arrivo ad Eea, tant'è vero che ha fatto di tutto per non essere vittima dei trucchi di Circe. Nel brano quindi Plutarco usa l'aoristo (διεκρούσω). E ora – aggiunge Grillo – tu sei (o stai) con Circe pieno di paura.

Ma c'è da chiedersi: quando mai Ulisse è stato con Circe φρίττων καὶ ὑποδειμαίων... μὴ σε ποιήσῃ λαθοῦσα σὺν ἡ λύκον? Seguendo il testo omerico, Ulisse non ha mai vissuto con Circe col terrore di essere mutato in animale: prima dell'arrivo, in *Od.* 10.281-306, egli ha avuto da Ermes istruzioni preventive e il dono dell'erba μῶλυ per resistere a tutte le trappole della maga, ed ha poi accettato di andare a letto con lei solo dopo il suo solenne giuramento di dea (*Od.* 10.336-48). E così per un anno intero egli ha vissuto con Circe senza paure di sorta.

C'è un unico giorno in cui Ulisse ha paura di Circe o, per lo meno, non si fida più di lei: ed è quando, all'inizio del canto 12, torna dalla visita all'Ade e, giunto ad Eea, prima si ferma coi compagni a dormire sulla riva del mare, aspettando che venga l'alba (*Od.* 12.6 s.); poi, spuntato il giorno, manda i compagni alla casa di Circe a prendere il cada-

²⁰ Cf. Hubert 1971, p. 78. Probabilmente l'infinito συνεῖναι è un banale errore, prodotto da chi l'ha fatto reggere dal precedente ὑποδειμαίων.

vere di Elpenore, ma lui non ci va. Evidentemente adesso Ulisse non si fida più: o non ha più l'erba μῶλυ, o teme che la maga possa avere cambiato idea sul permesso di partire che gli ha concesso. E la sera, dopo il lungo pasto offerto da Circe sulla spiaggia, i compagni dormono sulla nave, mentre Ulisse resta a parlare con lei, ma lì sulla spiaggia, senza andare a casa sua. Evidentemente Ulisse, per prudenza o per paura, non vuole da lei 'l'ultimo bacio'!

Nel testo di Plutarco i rapporti temporali sono indicati con chiarezza: Ulisse ha rifiutato il passaggio allo stato animale già nel passato, nell'episodio narrato da *Od.* 10: donde l'aoristo διεκρούσω. Ora (νῦν), dopo un anno, tornato dal viaggio agli Inferi, nell'ultima notte ad Eea, sta accanto a lei pieno di timore, se non di paura, col pensiero fisso della partenza, e tenta di persuadere Grillo e gli altri a partire con lui.

Ma quest'ultima precisazione, l'accento alla partenza ormai decisa, conferma che siamo nell'ultima notte ad Eea, l'unico momento in cui Ulisse mostrò di aver paura di Circe.

Questo significa dunque che σύνει, in 986D, non significa "tu vivi (o vai) con Circe", come generalmente s'intende²¹, ma semplicemente "tu sei" o "stai ora" (νῦν), con riferimento ad un preciso momento e ad un incontro del tutto particolare, quello segnato dalla paura, nell'ultimo giorno ad Eea. E νῦν non significa "d'ora in poi", ma "ora", "oggi", con puntuale riferimento al momento in cui Ulisse da un lato (τε) è lì accanto a Circe con la paura, e dall'altro (τε) cerca di persuadere i compagni a partire con lui (αὐτός τε... σύνει, ἡμᾶς τε πείθεις...). Precipare il valore di νῦν qui significa determinare il tempo del dialogo tra Grillo ed Ulisse presentato da Plutarco nel *Bruta ratione uti*.

3. Una conferma sulla correttezza della mia interpretazione si ricava anche dalla lettura di 988F, in cui Grillo rinfaccia ad Ulisse:

σὺ δὲ σπεύδεις ἀκοῦσαι τὸ περὶ τῆς σωφροσύνης, ἐπεὶ σωφρονεστάτης μὲν ἀνὴρ εἶ γυναικός, ἀπόδειξιν δὲ σωφροσύνης αὐτὸς οἶει δεδωκέναι, τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας

²¹ Cf. Xylander 1778, 102 "(cum) degas"; Reiske (ibid.) 102, n. 11 "conversaris"; Ricard 1844, t. IV p. 547: "en vivant avec Circé"; Adriani 1829, vol. V, p. 484 "dimorando con Circe"; Russell 1993, 339 "living with Circe"; Indelli 1995, 61 "te ne stai con Circe"; Gondicas 1998, 104 "tu vis auprès de Circé"; Magini 2001 "vivi accanto a Circe". Vd. anche Lapini 1996, 209 s. (e n. 18).

“Invece sei impaziente di sentir parlare della temperanza, dato che sei sposo di una donna famosa per la sua castità, e perché d’altra parte ritieni di aver dato tu stesso una prova di tale virtù mostrando disdegno per i piaceri d’amore con Circe” (trad. Magini).

Questo passo prova anzitutto che Ulisse ora non vive frequentando Circe (né col terrore, né senza), ma ha rinunciato a lei per Penelope: e questo smentisce categoricamente l’interpretazione di chi intende che Ulisse viva con Circe nel terrore.

Ma, al contrario, il brano viene spesso frainteso fino all’estremo opposto, intendendo che l’Ulisse plutarco, a differenza di quello omerico, ha *sempre* rifiutato le profferte di Circe. Ora, io vorrei osservare che nel testo plutarco si usa il verbo περιφρονήσας, non καταφρονήσας: Ulisse ha rinunciato agli amplessi di Circe dopo averli ampiamente provati: li ha accettati per un anno! Sono perciò da respingere le traduzioni eleganti ma arbitrarie e/o interpolatorie di studiosi come Ricard, Russell, Zinato, Indelli e Magini²², i quali peraltro non spiegano per quale ragione Plutarco avrebbe dovuto moralizzare solo Ulisse (che tra l’altro per Grillo è il personaggio ‘cattivo’) e lasciare nel peccato Circe (che invece per il parlante è personaggio ‘buono’).

4. Inoltre è da notare che, moralizzando Ulisse, si è costretti a moralizzare anche il caprone di Mendes, che Plutarco cita immediatamente dopo, in analogia con la condotta sessuale di Ulisse:

989A καθάπερ ὁ Μενδήσιος ἐν Αἰγύπτῳ τράγος λέγεται πολλαῖς καὶ καλαῖς συνειργνύμενος γυναιξίν οὐκ εἶναι μίγνυσθαι πρόθυμος, ἀλλὰ

²² Cf. Ricard 1844, 552: “en te refusant aux *desires* de Circé”; Russell 1993, 342: “rejecting Circe’s *advances*”; Zinato 2001, 61: “disdegnando le *profferte* amorose di Circe”; Indelli 1995, 79: “disprezzando i piaceri d’amore che *potevi provare* con Circe” (corsivi miei). Diverse traduzioni, di per sé interpretabili *in utramque partem* – come quella di Xylander 1778, 111: “Circus concubitu spreto”; di Adriani 1829, 490: “col dispregiar l’amor di Circe”; Gondicas, *ed. cit.*, p. 111: “en refusant la couche de Circé” –, si rivelano schierate per la ‘purezza’ di Ulisse grazie al confronto con le soluzioni adottate in 989A (vd. § 4). A vari traduttori non sfugge però che questa innocenza di Ulisse è un fatto curioso: cf. Ricard 1844, 553, n. 1: “Gryllus fait honneur à Ulysse d’une chasteté qu’il n’a point eue. Il suffit de lire Homère”; Ambrosoli (in Adriani 1829, 490, n. 2): “questa lode non appartiene ad Ulisse secondo quello che si legge nell’*Odiss.*, l. X e XI” (s’intenda: “X e XII”). La Magini, che come s’è visto, traduce: “mostrando disdegno per i piaceri d’amore con Circe” (2001, 90), annota giustamente (p. 221) che “il connubio con Circe non fu certo rifiutato da Ulisse (v. 347)” (scil. del 10 dell’*Odissea*).

πρὸς τὰς αἴγας ἐπτόηται μᾶλλον, οὕτω σὺ χαίρων ἀφροδίσεις συνήθεσιν οὐ θέλεις, ἄνθρωπος ὢν θεᾷ συγκαθεύδειν.

“Niente di strano, dunque, se ti comporti come il caprone di Mendes in Egitto. Stando a quanto dicono, sebbene sia rinchiuso con molte belle donne, esso non brama di unirsi a loro, ma è eccitato piuttosto dalle capre; e allo stesso modo tu sei soddisfatto dei piaceri erotici a te abituali, ed essendo uomo non vuoi giacere con una dea” (trad. Magini).

Indelli e molti altri intendono il passo nel senso che il capro *non si unisce affatto* con le “molte e belle donne” che vengono messe a sua disposizione²³, e questa è un’ulteriore violenza al testo, il quale in realtà dice che il capro non è entusiasta di queste unioni contro natura, *ma suo malgrado le accetta*, benché, come è logico, sia più πρόθυμος a unirsi con le capre. Che l’esegesi giusta sia questa è dimostrato non solo dalla presenza di μᾶλλον²⁴, ma anche da un semplice fatto di verosimiglianza, in quanto il rito del capro sarebbe stato inevitabilmente abbandonato se la bestia si fosse rifiutata di prestarsi a ciò che costituiva il senso

²³ Cf. Adriani 1829, 491: “onde non è meraviglia che il becco [...] rinchiuso fra molte e vaghe donzelle aborrisse loro congiungimenti, e più tosto corresse alle capre”; Indelli 1995, 81: “non è disposto a unirsi con loro, ma è stato preso da desiderio più ardente per le capre”; così lo stesso Indelli parafrasa il passo nel saggio introduttivo della sua edizione: “come Ulisse ha disprezzato τὰ Κίρκης ἀφροδίσεια, secondo Grillo non per temperanza, ma solo perché, essendo uomo, non ha voluto unirsi con una dea (cioè con un essere a lui superiore), così si racconta che, in Egitto, il caprone di Mendes, pur rinchiuso insieme con molte belle donne, non vuole unirsi con loro, ma è molto più attratto dalle capre” (*ed. cit.*, p. 12). Altri adottano fraseologie più sfumate: cf. Ricard 1844, 553: “le bouc [...] ne témoigne aucun désir pour elles, et ne s’enflamme que pour des chèvres”; Gondicas 1998, 112: “n’avait nulle envie de s’accoupler avec elles mais soupirait plutôt après les chèvres”. Su questa linea anche Bergua Caverio 1991, 13-19, p. 18, che definisce la versione plutarchea sul capro “opposta” a quella di Pind. fr. 201 Maehler e di Herod. 2.46.4 (per altre fonti sul rito del capro mendesio si veda oltre, n. 25). Il Russell finemente osserva che la scarsa προθυμία del capro a unirsi con le donne basta di per sé ad assolverlo: “this goat (or ram), which was the incarnation of Osiris in the Egyptian religion, copulated openly with women. Plutarch’s version saves his reputation” (1993, 387, nota su 989).

²⁴ Ovviamente questo μᾶλλον mette in difficoltà i ‘moralizzatori’, i quali talvolta rimediano scegliendo, senza dubbio a torto, il senso di *potius* anziché quello di *magis* (così Adriani e la Gondicas: si veda sopra, n. 23), oppure rassegnandosi a una traduzione asimmetrica, come è ad esempio quella della Zinato: “non [è] pronto a unirsi con loro e smani molto di più per le capre” (2001, 61-63), dove peraltro “molto di più” sembra più una traduzione dall’inglese di Cherniss-Helmbold (“far more”: si veda sotto, n. 26) che dal greco di Plutarco; “molto più” si trova anche nella parafrasi di Indelli 1995, p. 12.

profondo del rito stesso²⁵. Ciò che Plutarco intende dire è che, come il capro mendesio si unisce alle donne ma preferisce le femmine della sua specie se lasciato libero di scegliere, così Ulisse ha fatto l'amore con Circe per necessità (o opportunismo), o per mancanza di alternative, ma ora che può corre da Penelope (e, se come io credo, il *Grillo* è da ambientare nel tempo del canto 12°, Ulisse ha una ragione in più per tornare dalla moglie, poiché nell'Ade ha saputo che Penelope non lo ha tradito, ma gli è rimasta fedele: cf. *Od.* 11.177-183). La traduzione appropriata di τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας è “rinunciando agli amplessi di Circe (*scil.*: di cui hai fin qui approfittato)”.

L'espressione οὐ θέλεις ha probabilmente avuto una certa responsabilità in questi fraintendimenti, ma essa in realtà non contraddice quanto ho appena detto, perché è chiaro che, nel complesso del discorso di Grillo, vale νῦν οὐ θέλεις “adesso non vuoi”, cioè rimprovera implicitamente ad Ulisse il voltafaccia: come se dicesse οὐκέτι θέλεις. O forse, dato il carattere speciale dell'incontro con Circe, si può addirittura intendere che Ulisse, anche quando si concedeva a Circe, è sempre stato οὐ θέλων²⁶.

Non sfugga – aggiungo – che οὐ θέλεις... θεᾶ συγκαθεύδειν corrisponde perfettamente all'interpretazione da me proposta per νῦν... τῆ Κίρκῃ σύνει in 986D. Ulisse e Circe restano a parlare sulla spiaggia (e lì si svolge anche il dialogo tra Ulisse e Grillo).

5. In 989E Grillo contrappone la sua saggezza di adesso alla passata stoltezza che lo rendeva sensibile al lusso, alla ricchezza, al superfluo. Per illustrare la sua antica κενοδοξία Grillo rievoca un episodio autobiografico, ambientato al momento in cui Ulisse sbarcò a Creta e si mostrò in tutta la sua gloria e opulenza, destando nei presenti ammirazione

²⁵ Le molte testimonianze che abbiamo su questo rito, diffuse nell'arco di secoli, implicano al contrario che il capro, bene o male, faceva il suo dovere: cf. Pind. fr. 201 Maehler; Herod. 2-46.4; Diod. 1.84.4-6; Strab. 17.1.19 (per una rassegna più completa di queste testimonianze vd. Indelli 1995, 129, n. 100).

²⁶ I soli traduttori cui non si può attribuire un espresso fraintendimento di questo passo (ma che d'altronde nulla fanno per chiarire la loro interpretazione) sono Cherniss - Helmbold: anche se rendono 986D con “living in fair and trembling as a companion of Circe” (*ed. cit.*, pp. 497-499) e 988F con “rejecting the embraces of Circe” (p. 511), traducono 989A con “is said not to be eager to consort with them, but is far more excited about nannies” (*ibid.*).

e invidia per il suo sfoggio di ori, di ninnoli e di abiti costosi (*Od.* 19.220 ss.). Fra questi adoranti ammiratori, dice Grillo, c'ero anch'io:

(989E) τοιγαροῦν, ὥς σε μέμνημαι ἐν Κρήτῃ θεασάμενος ἀμπεχόνῃ κεκοσμημένον πανηγυρικῶς, οὐ τὴν φρόνησιν ἐζήλουν οὐδὲ τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ τοῦ χιτῶνος εἰργασμένου περιττῶς τὴν λεπτότητα καὶ τῆς χλαμύδης οὔσης ἀλουργοῦ τὴν οὐλότητα καὶ τὸ κάλλος ἀγαπῶν καὶ τεθηπῶς (εἶχε δέ τι καὶ ἡ πόρπη χρυσοῦς οὔσα παίγνιον οἶμαι τορείαις διηκριβωμένον) καὶ εἰπόμην γεγοητευμένος, ὥσπερ αἱ κυναῖκες.

“Proprio per questa ragione, mi ricordo che, quando ti vidi a Creta in un elegante abito da cerimonia, non invidiavo la tua intelligenza né la tua virtù; ma provavo ammirazione e stupore per la finezza della tua tunica mirabilmente lavorata e per la morbidezza della tua bella clamide di porpora (la fibbia era d'oro e, se non erro, aveva anche un fregio artisticamente cesellato), ti seguivo affascinato, come fanno le donne”. (trad. Magini).

Qui il rapporto fra il testo plutarco e quello omerico non è solo mimetico, ma quasi parafrastico: la “finezza della tunica mirabilmente lavorata” riprende *Od.* 19.232-233 τὸν δὲ χιτῶν' ἐνόησα περὶ χροῖ σιγαλόεντα, / οἷόν τε κρομύοιο λοπὸν κάτα ἰσχαλέοιο, “la morbidezza della bella clamide di porpora” riprende il precedente v. 225 χλαῖναν πορφυρέην οὔλην, la πόρπη e il παίγνιον istoriato riprendono i vv. 226-231 αὐτάρ οἱ περόνη χρυσοῖο τέτυκτο κτλ. Gli studiosi hanno ben presenti questi *similia* e li citano coscienziosamente, ma ne trascurano uno, quello conclusivo, dove ὥσπερ αἱ γυναῖκες è tradotto “mulieris in modum”²⁷, “as a woman”²⁸, “come una donna”²⁹, “come fanno le donne”³⁰, ecc. Sono tutte traduzioni formalmente corrette, ma che non colgono o

²⁷ Xylander 1778, 114.

²⁸ Cherniss - Helmbold 1957, 515.

²⁹ Zinato 2001, 65, la quale, come altrove, guarda più alla traduzione di Cherniss-Helmbold che al testo plutarco. Lo stesso dicasi della Gondicas 1998, 114: “comme une femme”.

³⁰ Indelli 1995, 87 e Magini 2001, 92. Analoghe, ancorché più libere e fiorite, le traduzioni del Ricard 1844, 554: “charmé de ces bagatelles, comme le sont ordinairement les femmes, je te suivais partout plein d'admiration”, e dell'Adriani: “io ti veniva appresso come fanno le donne, che incantate con malie, vanno dietro all'amante” (1829, 493). L'Adriani era evidentemente influenzato dal topos dell'amore immediato che spesso coglie le donne alla sola vista dal vestiario degli eroi: cf. e.g. Eur. *Tr.* 991 s., dove Ecuba ricorda come Elena si era invaghita di Paride vedendolo βαρβάρους ἐσθήμασιν, / χρυσῶ τε λαμπρόν (passo imitato in una parte spuria dell'*Ifigenia in Aulide*, vv. 73-74).

non valorizzano l'evidente aggancio del finale plutarco con il corrispondente finale del *pinax* omerico: v. 235 ἤ μὲν πολλαὶ γ' αὐτὸν ἐθήσαντο γυναῖκες³¹. In Omero, come si vede, le γυναῖκες sono presenze concrete, non ipotetiche: ed è verosimile che Plutarco, come ha seguito Omero in tutto il resto della *ecphrasis*, così lo abbia seguito anche in questo dettaglio. Ne deriva che la resa più idonea di ὡσπερ αἱ γυναῖκες dovrebbe essere “come (facevano) le donne”, “come (facevano in quell'occasione) le donne”. L'unico traduttore che colga il riferimento è Russell: “and followed you around, as the women *did*”³² (corsivo mio). Anche questo è, nel suo piccolo, un esempio eloquente di quanto e quanto spesso gli apporti omerici al testo plutarco siano stati presi alla leggera.

6. Vorrei per finire soffermarmi ancora un attimo su 989E, il passo che abbiamo appena esaminato, e che, oltre ad essere problematico per altri rispetti³³, impone di chiedersi per quale ragione Grillo può aver

³¹ In realtà non è certo se αὐτόν sia da riferire a Ulisse o al chitone di Ulisse, precedentemente descritto ai vv. 232-234, ma la prima ipotesi mi pare preferibile (e anche Plutarco evidentemente la preferisce) sulla base delle imitazioni del passo, frequenti ad esempio in Apollonio Rodio: 4.1182 s., le donne sono prese da stupore nel vedere gli eroi che sfilano; 1.774 ss., le donne di Lemno mirano l'incedere di Giasone, simile ad astro che incanta; al v. 783 è presente l'elemento del seguire, del fare ressa intorno, sempre da parte delle donne: δημότεροι μὲν ὄπισθεν ἐπεκλονέοντο γυναῖκες; lo stesso accadrà anche durante l'uscita di Giasone dalla città (1.843 s.). Ma anche nell'epos omerico si trovano altre situazioni analoghe: cf. *Il.* 15.682 s. (dove però la meraviglia coinvolge sia le donne che gli uomini); 18.495 s., lo scudo di Achille: αἱ δὲ γυναῖκες ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἑκάστη.

³² Russell 1993, 344.

³³ Il fatto che Grillo sia stato a Creta non implica che vi sia anche nato. Al contrario, il ‘back-ground’ beotico di 988A (la Sfinge, la volpe di Teumesso, la serpentina di Delfi), 990D (la saga di Arginno) e 990E (l'iscrizione sulla *tholos* di Apollo Pto), ha fatto credere ad alcuni che Grillo possa essere Plutarco stesso *en travesti* (Lapini 1996, p. 207, n. 15), o comunque un concittadino o conterraneo di Plutarco: così, fra gli altri, Ziegler 1965, 133; Cherniss - Helmbold 1957, 489-490; Fernández Delgado 2000, 178, ecc. – Indelli 1995, 22 e 116, n. 25, va oltre e sostiene, sulla scorta di Hirzel 1895 (vol. II, p. 131), che la vittoria dialettica riportata su Ulisse dal maiale beota, simbolo della scarsa intelligenza (Plutarco stesso ricorda questo luogo comune in *De esu* 995E), potrebbe costituire una simbolica rivincita della Beozia sulla Grecia “ionica”, rappresentata dal navigatore Ulisse (cf. anche Bergua Caverio 1991, 15-16). Tutte queste considerazioni rischiano tuttavia di sovra-interpretare la figura di Grillo, ben al di là di quanto Plutarco ha esplicitato. In ogni caso, anche se Grillo è un uomo

sentito la necessità di rievocare l'episodio di Creta per spiegare un concetto semplice – e per nulla bisognoso di *exempla* – come quello che egli va spiegando in 989B-F. Forse si tratta di una ἀκρίβεια retorica puramente ornamentale, o forse Plutarco pensò che la σύγκρισις fra senno e ricchezza riuscisse più incisiva mettendo le due cose in rapporto con lo stesso soggetto³⁴; o forse, ancora, Plutarco applicò il principio psicologico secondo cui l'argomento concreto è sempre più persuasivo di quello astratto, e tanto più se è personalizzato, se investe il vissuto stesso dei parlanti.

Non nego che queste ipotesi possano avere una loro validità, ma ritengo anche utile rammentare (cosa che gli interpreti non hanno fatto) che l'isola di Creta era il tradizionale scenario in cui venivano ambientati racconti falsi. – Nell'*Odissea* Ulisse si spaccia per cretese per ben tre volte, prima di fronte ad Atena (13.256 ss.), poi di fronte ad Eumeo (14.199 ss.) e infine di fronte a Penelope (19.220 ss.)³⁵, alla quale fa credere di chiamarsi Etone, di essere parente di Idomeneo e infine di aver assistito all'arrivo di Ulisse a Creta, che è appunto l'episodio che Grillo rievoca in 989E. – Ciò suggeriva un particolare legame fra Creta e la menzogna³⁶, e questo legame non solo divenne

della Beozia, non c'è ragione di immaginarlo di giovane età (come fanno Cherniss - Helmbold 1957, p. 489: "a young Boeotian").

³⁴ Il passo suggerisce che questo Ulisse plutarqueo, oltre che astrattamente φιλότιμος, è anche concretamente φιλοχρήματος, cosa che del resto Grillo gli rinfaccia in modo esplicito in 989E. Nei poemi omerici Ulisse non spicca per particolare avidità, ma un "lettore di Omero" come Grillo non poteva non conoscere l'attaccamento ai doni dei Feaci che l'eroe avrebbe in seguito mostrato (cf. la disperata invocazione di 13.230 *σάω μὲν ταῦτα*). Nel "catalogo" dei preziosi fatto da Grillo in 989D accanto agli immancabili oro e argento, non vengono menzionati né il bronzo né il ferro (il che sarebbe stato in tono con un personaggio *realmente* omerico, ma sarebbe apparso ridicolo ai tempi di Plutarco), bensì l'avorio. È possibile che la scelta di questo materiale costituisca un ulteriore caso di rispetto "filologico" verso i dettagli anche minori del testo omerico, dove si legge che la κόπη dell'arco di Ulisse era d'avorio (*Od.* 21.7), che il suo letto aveva guarnizioni in avorio (*Od.* 23.200), e che era di avorio "appena intagliato" l'elsa donatagli da Eurialo durante il soggiorno presso i Feaci (*Od.* 8.404).

³⁵ Cf. Aesch. fr. 187 Radt, dalla *Penelope*: ἐγὼ γένος μὲν εἶμι Κρής ἀρχέστατον.

³⁶ Cf. *Inni omerici*, a c. di F. Càssola, Milano 1991⁵, p. 473, su *Hymn. Dem.* 123-124: "Creta ha grande parte in tutti i falsi racconti, perché in età omerica era una terra nello stesso tempo famosa e poco frequentata".

topico in epoche successive³⁷, ma mostra tracce di precoce stilizzazione nella stessa tradizione epica: un racconto falso su Creta si incontra ancora ai vv. 123 ss. dell'*Inno Omerico a Demetra*, e, di nuovo, in *Od.* 14.397 ss., dove accade che Eumeo, udite le *false* parole del *falso* mendicante, rammenti a sua volta che già un altro, un uomo di stirpe etolica, gli aveva propinato una *falsa* storia sullo stesso soggetto (Ulisse a Creta presso Idomeneo). Orbene, visti questi precedenti, e tutto il rapporto di stretta complementarietà che sussiste fra il *Grillo* e il modello omerico, difficilmente sarà casuale che anche Grillo torni a parlare di Creta; al contrario mi sembra probabile che in questa ripresa plutarchea si possano cogliere, come già avevano suggerito Russell³⁸ e (in maniera più circostanziata) Lapini³⁹, elementi di un raffinato gioco intertestuale.

Certamente Grillo allude qui al racconto menzognero di Ulisse a Penelope nel 19° dell'*Odissea*. C'è però da osservare che Grillo, nell'ultima notte ad Eea, cioè nel canto 12°, non può conoscere quel racconto: ma può dire di aver assistito al fatto.

In realtà è evidente che si applica anche a lui il principio dei *τεμάχη* della mensa omerica a sfondo comico, osservato in particolare per il *Ciclope* euripideo da Seaford⁴⁰ e ribadito da Patrizia Mureddu⁴¹, che si può riassumere in breve così: nei testi comici (o a sfondo comico) a volte i personaggi stessi risultano essere “lettori” di Omero e diventano come delle figure “intertestuali”. Ciò capita ad esempio nel *Ciclope* euripideo, dove Ulisse “appears to have read his Homer” (Seaford).

³⁷ Cf. Suid. s.v. Κρητίζειν (III, 187.2404 Adler), secondo cui la fama di menzogna e imbroglio di cui godevano i Cretesi avrebbe avuto come primo responsabile lo stesso Idomeneo: Κρητίζειν· τὸ ψεύδεσθαι. Ἰδομενεὺς γὰρ ἐπιτραπεῖς τὸν ἀπὸ τῶν λαφύρων χαλκὸν διανεῖμαι τὸν ἄριστον αὐτῷ ἐξείλετο· καὶ ἐτέρα παροιμία· Κρητίζειν πρὸς Κρήτας, ἐπειδὴ ψεύσται καὶ ἀπατεῶνές εἰσι. Considerato ciò, difficilmente sarà un caso che il sedicente Ditti, autore di una *Ephemeris belli Troiani* spudoratamente e volutamente falsa, dica di essere un cretese, e di essersi accinto a scrivere per ordine del suo comandante Idomeneo; ed è probabile che Filostrato, allorché rivela che Idomeneo neppure partecipò alla spedizione troiana (*Her.* 174), abbia in mente appunto Ditti Cretese, del cui racconto vuole minare alla base l'attendibilità.

³⁸ Russell 1993, 387, nota a 989: “in making Gryllus be witness to a fiction, Plutarch perhaps intended to stress the fantasy of his imagined dialogue”.

³⁹ Lapini 1996, p. 210, n. 18.

⁴⁰ Seaford 1988², p. 211, nota sui vv. 591-592 del *Ciclope*.

⁴¹ Mureddu 1993, 591-600: 599 s.

Analogamente, Grillo risulta quasi aver letto il 19° dell'*Odissea* e conoscere non solo la proverbiale astuzia di Ulisse, ma anche la sua bravura nel mentire. L'allusione a quel discorso impedirà ad Ulisse di ribattere: perché anche Grillo, come lui, presenta un discorso che unisce menzogna e verità, ma porta un bel messaggio di sapere e di valori.

Questo gioco si riverbera, naturalmente, anche sul rapporto intertestuale tra Plutarco e Omero: tutto il dialogo di Plutarco è un racconto fittizio, per così dire cretese, rispetto a quello di Omero, ma – come quello di Grillo – lo riprende con linguaggio analogo, portando a tutti un nuovo e profondo messaggio di sapere e di valori.

THE TIME SETTING OF THE DIALOGUE
BRUTA ANIMALIA RATIONE UTI

To my friend Philip A. Stadter

Philip Stadter is a world-famous scholar who has earned great merits in the interpretation of and comment on many works of different authors of ancient history writing: this applies also, and particularly, to Plutarch. Stadter has been a remarkable President of the “International Plutarch Society”, who distinguished himself through several projects aimed at promoting the interpretation of and comment on Plutarch’s several works. He has also been, and is, a great friend of Florence and many Florentines – and I take pride in considering myself one of these – witness the many times he has presented us with his scholarship and friendship during his frequent stays in the city¹. His ‘retirement’ calls for well-deserved applause, not unlike the parade of a triumphal chariot. In order to honor him, I turn again, briefly, to a topic I have recently had the chance to tackle²: my object here is to provide further insights in view of the interpretation of and comment on two passages of the so-called *Gryllos*, namely the beginning of the dialogue and 986D.

Plutarch’s dialogue entitled *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρησθῆναι* (*Bruta animalia ratione uti*: “Beasts are rational”), often called *Gryllos* for short, from the protagonist’s name³, begins abruptly, with a sentence whose exact meaning has never been satisfactorily explained, though the amount of bibliography devoted to this writing is becoming considerable. The dialogue is opened by Odysseus, speaking these words to Circe, the famous sorceress of the *Odyssey* (books 10 and 12):

* First edited by A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch’s Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga - Logan (Utah): I.P.S., 2005, 121-131.

¹ I take this opportunity to quote, as an example, his paper *Parlare ai sordi: Erodotο, il suo pubblico, e gli Spartani all’inizio della guerra peloponnesiaca*, in Casanova - Desideri 2003, 21 -34.

² Cf. my paper *Il Grillo di Plutarco e Omero* (Nr. 1 in this volume).

³ As noted by Ziegler 1965, 134, the title *Gryllos* can hardly be original; it has however established itself and I occasionally use it myself. At any rate, scholars agree that *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρησθῆναι* is also an incorrect title. As observed by Barigazzi 1992, p. 314 n. 4, such a title would rather apply to the *De sollertia*.

ταῦτα μὲν, ᾧ Κίρκη, μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν· ἠδέως δ' ἂν σου πυθοίμην εἴ τινας ἔχεις Ἑλληνας ἐν τούτοις κτλ. (985D).

“These facts, Circe, I believe I have learned and shall not forget them; yet I should be happy to learn from you further whether there are any Greeks among those...” (Cherniss - Helmbold’s translation).

These words function as an introduction to the dialogue proper, involving Odysseus and a talking pig named Gryllos⁴.

None of the editions and translations I have consulted offers a clear and convincing explanation of the dialogue’s opening sentence, namely exactly what Odysseus both states he has understood and promises to remember. Helmbold⁵, Dierauer⁶ and Indelli⁷ refer to Horace, *Sat.* ii.5.1: it is a reference which does explain the rhetorical pattern, namely the abrupt opening, but not the content⁸. Scholars usually refer to the famous episode in the tenth book of the *Odyssey*, with no attempt to offer detailed explanations. Myrto Gondicas⁹, for example, refers especially to *Od.* 10.212-213, where, however, only wolves and lions are mentioned, as being subject to Circe’s spells. And to turn to the most recent scholarship, D. Del Corno writes: “la materia è offerta dal famoso episodio dell’*Odissea* (X, 135-399) ... ma questo spunto è sviluppato da Plutarco in modo totalmente libero e autonomo”¹⁰; on the other hand Gino Ditadi¹¹ notes: “Plutarco si discosta dal racconto omerico, nel quale non vi è alcun dialogo tra Odisseo e uno dei maiali, cfr. *Odissea* X 226-231; 388-396”.

⁴ This is no doubt an onomatopoeic name, and actually means “pig” according to Hesych. s.v. Γρύλλος. Nevertheless, it was given to real men, e.g. Xenophon’s father and son. Circe’s words introducing this character (986B: “you may, if you wish, call him Gryllos”) amount to the recognition that, to those who live κατὰ φύσιν, i.e. the veritable wise men, only reality counts, whereas names are conventional and valueless.

⁵ Cherniss - Helmbold 1957, 493.

⁶ Dierauer 1977, 189.

⁷ Indelli 1995, 114, n. 1.

⁸ The similarities between the *Gryllos* and Horace’s satire are basically two: (1) the peculiarity of the partner teaching Odysseus how to live (a pig and Teiresias respectively), and (2) the abrupt opening (Hor., *Sat.* 2.5.1 *haec quoque, Teresia*, etc.). Any way, an opening *in medias res* also characterizes several of Plato’s dialogues and Lucian’s writings. Dierauer 1977, 189-190, particularly refers to the latter.

⁹ Gondicas 1998, 127, n. 1.

¹⁰ Del Corno, in the introduction to Magini’s translation, in Magini 2001, 40 f.

¹¹ Ditadi 2000, 267.

Accordingly, in the introduction to Waterfield and Kidd's translation we read: "The scene is the tenth book of the *Odyssey*: or rather, Plutarch's version of the tenth book of the *Odyssey*"¹².

A more precise reference has been pointed out in 1996 by Fernández Delgado¹³. He refers to *Od.* 10.336-400 and interprets Odysseus and Circe's dialogue in Plutarch as a recollection of their first meeting. He adds that the Plutarchean dialogue's opening sentence, ταῦτα μὲν... διαμνημονεύσειν (985C), does remain "cryptique", but must at any rate be connected with "le rapport sexuel entre Ulysse et Circé dans l'épisode de l'Odysée (10.347), réalisé comme ici avant que le héros ne lui demande la libération de ses compagnons"¹⁴. For this reason he interprets Plutarch's dialogue as a "distorsion parodique".

Well, in my opinion there is nothing "cryptic" in the opening sentence, and it is simply not true that, in the final analysis, Plutarch detaches himself from Homer. What must be realized is that the situation in Plutarch is not related to the 10th, but rather to the 12th book of the *Odyssey*, that is not to the main Circe episode, but to its closing, or appendix, in the latter book.

It is hardly necessary to remind that, at the end of book 10, Odysseus receives from Circe the permission to leave, but he is also ordered and instructed to visit the afterworld; and that, in book 12, after he has visited Hades, he does come back to Aeaea, but not to Circe's; rather, he sends his companions to fetch Elpenor's corpse, which they bury on the shore. This, however, does not escape Circe, who joins them on the beach and has a day-long banquet served to them. At night, Odysseus's companions sleep on the ship: no one wants to go to Circe's any more. The sorceress takes Odysseus aside in order to foretell his future and instruct him how to behave in the adventures that still await him (the Sirens, the Symplegades, Scylla and Charybdis, etc.). She utters a long *rhexis*, from v. 37 to v. 141. In the two opening lines the sorceress urges the hero to concentrate on her words, adding that, at any rate, a god will be there to remind him how to behave:

ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πεπείρανται, σὺ δ' ἄκουσον
ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός (*Od.* 12.37-38).

¹² Waterfield - Kidd 1992, 375.

¹³ Fernández Delgado 2000, 171-181.

¹⁴ Fernández Delgado 2000, 173, n. 7.

“All this has come to pass; but listen now
to what I’m going to tell you, which a god will also remind you.”

In these lines the first sentence hints at the complete fulfilling of the predictions she had made in the 10th book (vv. 504-540): now Odysseus must listen intently to new ones.

In my opinion the Plutarchean *Gryllos*’s opening sentence, ταῦτα μὲν, ᾧ Κίρκη, μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν, clearly takes up, in a direct and punctual fashion, these two Homeric lines. When Odysseus says: “these facts I believe I have learned”, he is replying to the Homeric Circe’s ἄκουσον of v. 37; and when he adds: “and shall not forget them”, or rather “I shall remember them to the end, from top to bottom (δια-)”, he is answering Circe’s recommendation: the hero has listened intently (which is only natural, as his own life is at stake); therefore he shall probably remember *of his own accord*, with no need for a god to remind him of such instructions. Nevertheless, Circe’s speech is over one hundred lines long, it is intricate, full to the brim of facts, detailed descriptions, odd suggestions; though sure of himself, Odysseus is in no position to swear he has understood quite everything and will be able to remember *quite everything*¹⁵; this is possibly why he says μεμαθηκέναι δοκῶ καὶ διαμνημονεύσειν, rather than μεμάθηκα καὶ διαμνημονεύσω. The link between the two texts is quite clear and evident, and Plutarch made it even more obvious by having his Odysseus begin with ταῦτα μὲν, exactly like Circe does at *Od.* 12.37.¹⁶

In Homer the sorceress closes her predictions/instructions at line 141. Immediately after, dawn appears and Circe starts back to her palace with no formal farewell. It has already been observed that “di un congedo formale non è detto nulla”¹⁷. So, I would ask, did actually nobody sleep? Has the whole night been spent in talk? It is not unlikely

¹⁵ Or perhaps this δοκῶ might imply an attitude of courtesy, unpretentiousness, maybe even a pinch of irony (his own life being at stake...); maybe one could recognize a slight taunt at Homer’s heroes’ *makrología*. In the *Gryllos* Odysseus will be shown several times to be impatient of idle chats, and in at least two instances (985E ἔτερον αὖ τινα τοῦτον, ᾧ Κίρκη, κυκεῶνα λόγων κτλ.; 986A ἐχέτω ταῦτα ὡς λέγεις, ᾧ Κίρκη· τί γὰρ δεῖ πολλάκις ζυγομαχεῖν ἡμᾶς περὶ τῶν αὐτῶν;) will show a dislike of long talk, as befits an active and practical person.

¹⁶ The circumstance that the two ταῦτα μὲν refer to different things does not make the coincidence less meaningful.

¹⁷ Cf. *Omero. Odissea*, vol. III (books IX-XII), intr., testo e comm. di A. Heubeck, trad. di G. A. Privitera, Milano 1983, p. 143 (on *Od.* 12.143).

that this odd circumstance did not escape Plutarch and encouraged him to create his own piece of literature to fill the temporal vacuum left open at v. 141. The local setting of the dialogue remains in essence undetermined: a secluded area by the beach, surely not Circe's dwelling (in the morning she walks back toward the island's interior, whereas Odysseus boards the ship and leaves: vv. 142-145); but in both texts the time setting is surely the last night on Aeaea. "Last night on Aeaea": this could be a new title for Plutarch's dialogue, *i.e.* for the new episode he added to Circe's saga, a fiction inserted into the network of Homer's narrative.

I feel confident about the soundness of this interpretation. My confidence is based largely on the connection between Homer and Plutarch just discussed; and I find additional support in the Plutarchean text itself. In the first place, the latter shows the decision to sail home has already been made; in the *Odyssey* this happens at the end of book 10, after a year-long stay at Circe's (467 f.). Besides, when Circe says ἐπι γυναιῖκα θνητὴν (...) διὰ μυρίων ἔτι κακῶν σπεύδεις (985F), she gives no details about the μυρία κακά, nor does Odysseus ask for any: this means that the voyage to Hades of book 11 has already taken place and the predictions/instructions of the long *rhesis* at 12.37-141 have already been uttered.

A further support to my contention comes from reading 986D in a more proper and correct way than has hitherto been done.

The speaker, here, is the "pig-man" Gryllos, scolding Odysseus, who, just like children who shrink from medicines and school,

οὕτω σὺ διεκρούσω τὸ ἄλλος ἐξ ἄλλου γενέσθαι, καὶ νῦν αὐτὸς τε φρίττων καὶ ὑποδειμαίνων τῇ Κίρκῃ σύνει, μὴ σε ποιήσῃ λαθοῦσα σὺν ἡ λύκον, ἡμᾶς τε πείθεις, ἐν ἀφθόνοις ζῶντας ἀγαθοῖς, ἀπολιπόντας ἅμα τούτοις τὴν ταῦτα παρασκευάζουσαν ἐκπλεῖν μετὰ σοῦ κτλ.

"... just so you have shied away from the change from one shape to another. At this moment you are not only living in fear and trembling as a companion of Circe, frightened that she may, before you know it, turn you into a pig or a wolf, but you are also trying to persuade us, who live in an abundance of good things, to abandon them, and with them the lady who provides them, and sail away with you..." (Cherniss - Helmbold's translation).

It must be remarked that in this passage the transmitted text has συνεῖναι, not σύνει: but the latter is an absolutely necessary correction

by Reiske, in order to restore the syntactical order of the sentences (besides being simple, economical, and convincing). For this reason it has been accepted by everyone, including Hubert¹⁸.

Now, the difference of verbal tenses is perfectly to the point: Odysseus has refused passing into a beastly body immediately after his first arriving at Aeaëa – witness the fact that he has done everything in his power not to fall into Circe’s traps. Accordingly, Plutarch employs the aorist (διεκρούσω). “And now – Gryllos adds – you are in Circe’s company overcome by trembling and fear”.

But – it is worthwhile asking – at what time has Odysseus been with Circe φρίττων καὶ ὑποδειμαίνων... μή σε ποιήσῃ λαθοῦσα σὺν ἡ λύκον? If we follow Homer’s text, he never lived with her with such a fear. Before his arrival, at *Od.* 10.281-306, he has received preventive instructions and the herb μῶλυ from Hermes, so as to be able to resist all the sorceress’ snares; and later, when he accepted making love to her, he did so only after her solemn oath not to harm him (*Od.* 10.336-48). So, for a whole year, he has lived with Circe with no fear whatever.

There is one single day in which Odysseus is afraid of Circe, or, at least, does not trust her, namely at the beginning of book 12, when he comes back from Hades and, upon landing on Aeaëa, he sleeps with his companions on the shore, waiting for dawn (*Od.* 12.6 f.). Then, when day has come, he sends them to Circe’s to get Elpenor’s corpse, but he does not go himself. Clearly, Odysseus does not trust her any more: he either has no more herb μῶλυ to protect him, or fears she might have changed her mind about the permit to leave she has granted him. At night’s fall, after the drawn-out meal on the beach, which Circe has provided, Odysseus’ companions go to sleep aboard the ship, while he lingers talking her – but on the beach, without going to her dwelling. Obviously, Odysseus, either out of caution or in fear, does not wish to receive her “last kiss”!

In Plutarch’s text time relations are spelled out quite clearly: Odysseus has refused passing into an animal’s body *in the past*, i.e. in the episode recounted in *Od.* 10 – witness the aorist διεκρούσω. But now (νῦν), after a year and his trip to Hades, in his last night on Aeaëa he

¹⁸ Cf. Hubert 1954, 78. Probably the infinitive συνεῖναι is an easily explainable mistake due to the fact that the scribe thought it was subordinate to the preceding ὑποδειμαίνων.

stands by her in fear, his thought fixed on leaving, and tries convincing Gryllos and the others to leave with him.

This final detail, *i.e.* the allusion to the already planned departure, confirms that this is precisely the last night on Aeaea, the only moment when, in Homer as well as in Plutarch, he appears to be afraid of Circe.

Accordingly, σύνει at 986D cannot mean “you *are living* with Circe”, as generally understood¹⁹, but rather “you are with” or “stand by” her *at this moment* (νῦν), referring to a particular point in time and a quite special meeting: the one marked by fear, of the last day on Aeaea. Therefore νῦν cannot mean “from that time on”, but rather “at present”, or “today”, with a pointed reference to the moment when Odysseus on the one hand (τε) stands by Circe trembling and fearing, and, on the other (τε), is trying to convince his companions to leave with him (αὐτός τε φρίττων... σύνει, ἡμᾶς τε πείθεις... ἐκπλεῖν μετὰ σοῦ). Understanding the precise meaning of νῦν in this passage is tantamount to setting the precise time of the dialogue between Gryllos and Odysseus portrayed in Plutarch’s *Bruta ratione uti*.

A further confirmation of the soundness of my interpretation comes from 988F, where Gryllos reproaches Odysseus:

σὺ δὲ σπεύδεις ἀκοῦσαι τὸ περὶ τῆς σωφροσύνης, ἐπεὶ σωφρονεστάτης μὲν ἀνὴρ εἶ γυναικός, ἀπόδειξιν δὲ σωφροσύνης αὐτὸς οἶει δεδωκέναι, τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας.

“But you are eager to hear about temperance since you are the husband of a model of chastity and believe that you yourself have given proof of self-control by rejecting the embraces of Circe” (Cherniss - Helmbold’s translation).

This passage shows first of all that *at this moment* Odysseus is *not* living with Circe any more (be it in fear or without fear), but has given her up in favor of Penelope: this clearly rules out that Odysseus may still be living with Circe, in fear.

However, this very passage is often misunderstood to the opposite effect, by assuming it to state that Plutarch’s Odysseus, unlike Homer’s, has always refused Circe’s advances. In this connection I would like to

¹⁹ Cf. Xylander 1778, p. 102 “(cum) degas”; Reiske, *ibid.*, p. 102, n. 11 “conversaris”; Ricard 1844, t. IV, p. 547; “en vivant avec Circé”; Adriani 1829, vol.V, p. 484 “dimorando con Circe”; Russell 1993, 339 “living with Circe”; Indelli 1995, 61 “te ne stai con Circe”; Gondicas 1998, 104 “tu vis auprès de Circé”; Magini 2001, “vivi accanto a Circe”. Vd. too Lapini 1996, 209 s. (and n. 18).

call attention to the fact that the verb used by Plutarch is περιφρονήσας, not καταφρονήσας: Odysseus has shunned Circe's lovemaking only after a long enjoyment of the same; he as *not* shunned it altogether. Therefore such elegant but unwarranted and/or illative translations as those of Ricard, Russell, Zinato, Indelli and Magini²⁰ must be rejected. These scholars, on the other hand, do not explain why Plutarch should have "moralized" Odysseus (who incidentally, from Gryllos's point of view, is the "villain"), while leaving "in sin" the character he considers the "heroine", namely Circe.

It must be further observed that, by "moralizing" Odysseus, one is also forced to moralize the Mendes billy-goat, whom Plutarch mentions immediately after as a parallel to Odysseus's sexual behavior:

989A οὐ θαυμαστὸν οὖν ἔστιν, καθάπερ ὁ Μενδήσιος ἐν Αἰγύπτῳ τράγος λέγεται πολλαῖς καὶ καλαῖς συνειργνύμενος γυναιξίν οὐκ εἶναι μίγνυσθαι πρόθυμος, ἀλλὰ πρὸς τὰς αἴγας ἐπτόηται μᾶλλον, οὕτω σὺ χαίρων ἀφροδισίοις συνήθεσιν οὐ θέλεις ἄνθρωπος ὦν θεᾷ συγκαθεύδειν.

"So it is no wonder that, like the Mendesian goat in Egypt which, when shut up with many beautiful women, is said not to be eager to consort with them, but is far more excited about nannies, you likewise are contented with the kind of love that is familiar to you and, being a mortal, are not eager to sleep with a goddess" (Cherniss - Helmbold's translation).

Indelli and many others with him (and before him) understand that the goat *does not copulate at all* with the "many beautiful women" who

²⁰ Cf. Ricard 1844, t. IV, 552: "en te refusant aux *desires* de Circé"; Russell 1993, 342: "rejecting Circe's *advances* "; Zinato 1995, 61: "disdegnando le *profferte* di Circe"; Indelli 1995, 79: "disprezzando i piaceri d'amore *che potevi provare* con Circe" (my italics). Several translations, in themselves liable to be interpreted *in utramque partem* (Xylander 1778, 111: "Circes concubitu spreto"; Adriani 1829, vol. V, p. 490: "col dispregiar l'amor di Circe"; Gondicas 1998, 111: "en refusant la couche de Circé") appear to favor Odysseus's "chastity" through the comparison with the solutions adopted at 989A. Several translators do however realize that this alleged "chastity" appears rather odd: cf. Ricard 1844, 553, n. 1: "Gryllus fait honneur à Ulysse d'une chasteté qu'il n'a point eue. Il suffit de lire Homère"; Ambrosoli (in Adriani 1829, 490, n. 2): "questa lode non appartiene ad Ulisse secondo quello che si legge nell'*Odiss.*, l. X e XI" (to be corrected into "X e XII"). Magini 2001, p. 90, translates: "mostrando disdegno per i piaceri d'amore con Circe" and rightly notes (p. 221) that "il connubio con Circe non fu certo rifiutato da Ulisse (v. 347)" (*scil.* of *Od.* 10).

are put at his disposal²¹. This amounts to a further forcing of the text, which, in reality says that the goat is not particularly fond of these unnatural copulations, *but nevertheless accepts them*, though, understandably, he is more prone (πρόθυμος) to copulate with she-goats. That this is the right interpretation is proved not merely by the occurrence of μάλλον²², but also by sheer likelihood, as the goat's rite would in all probability have been discontinued if the animal had refused to perform the very act constituting the rite's deep meaning²³. Plutarch's intended meaning is that, just like the Mendes goat does copulate with women but prefers goats, so Odysseus did make love to Circe out of necessity (or opportunism), for lack of alternatives, but now, being finally able to go back to Penelope, he is eager to do so (and if, as I believe, the *Gryllos*

²¹ Cf. Adriani 1829, 491: "onde non è meraviglia che il becco (...) rinchiuso fra molte e vaghe donzelle abborrisse i loro congiungimenti, e più tosto corresse alle capre"; Indelli 1995, 81: "non è disposto a unirsi con loro, ma è stato preso da desiderio più ardente per le capre". In his introduction, Indelli describes the content of the passage in the following way (p. 12): "come Ulisse ha disprezzato τὰ Κίρκης ἀφροδίσια, secondo Grillo non per temperanza, ma solo perché, essendo uomo, non ha voluto unirsi con una dea (cioè con un essere a lui superiore), così si racconta che, in Egitto, il caprone di Mendes, pur rinchiuso insieme con molte belle donne, non vuole unirsi con loro, ma è molto più attratto dalle capre". Others use less explicit expressions: cf. Ricard 1844, 553: "le bouc (...) ne témoigne aucun désir pour elles, et ne s'enflamme que pour des chèvres"; Gondicas 1998, 112: "n'avait nulle envie de s'accoupler avec elles mais soupirait plutôt après les chèvres". This line is also followed by Bergua Cavero 1991, 18, who considers Plutarch's version about the goat opposed to Pindar's (fr. 201 Maehler) and Herodotus' (ii.46.4). More sources on the Mendes goat on n. 23. Russell shrewdly states that the goat's little προθυμία to copulate with women is sufficient to acquit him: "this goat (or ram), which was the incarnation of Osiris in the Egyptian religion, copulated openly with women. Plutarch's version saves his reputation" (Russell 1993, 387, on Plut. 989).

²² Understandably enough, this μάλλον proves difficult for the "moralizers". They either try to save their interpretation by taking it (no doubt wrongly) in the sense of *potius*, rather than *magis* (so Adriani and Gondicas: see above, note 20); or resignedly resort to an asymmetrical translation, as, for instance, is Zinato's: "non (è) pronto a unirsi con loro e smania molto di più per le capre" (Zinato 1995, 61-63), where "molto di più" looks more like a translation from Helmbold's English ("far more", see below, note 24) than from Plutarch's Greek. "Molto più" also appears in Indelli's paraphrase (1995, 12: quoted above, note 20).

²³ The numerous witnesses about this rite, spread over a period of several centuries, imply quite the opposite, *i.e.* that the goat did perform its duty: cf. Pind., fr. 201 Maehler; Herod. 2.46.4; Diod. 1.84.4-6; Strabo 17.1.19 (for a more comprehensive survey of the witnesses cf. Indelli 1995, 129, n. 100).

is temporally to be placed at the moment described in the 12th book of the *Odyssey*, he has one additional reason to hurry back to his wife, having learned from Teiresias that she has not cheated on him, as he feared, but has remained faithful: cf. 11.178-183). So the proper translation of τῶν Κίρκης ἀφροδισίων περιφρονήσας is: “you gave up Circe’s lovemaking (*sc.* though you enjoyed it up to now)”.

The words οὐ θέλεις probably played a considerable role in these misunderstandings, but they do not really contradict what I have just said, as it is quite clear that Gryllos uses them in the meaning of νῦν οὐ θέλεις “*now* you do not want”, i.e. he covertly rebukes Odysseus’s about-face, as though saying οὐκέτι θέλεις. Or perhaps, given the peculiar nature of his relationship with Circe, one might be justified in assuming that even at the time he did make love to her, Odysseus was always innerly οὐ θέλων²⁴.

As a conclusion to my discussion, I would like to point out that, to me, the only real difference between Homer’s narrative and Plutarch’s dialogue is to be found at 986F, where we encounter the statement that Odysseus, by leaving Circe, gave up immortality and eternal youth: ὃς τὸν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω σὺν ἐμοὶ βίον ἀφείς, ἐπὶ γυναῖκα θνητὴν... σπεύδεις. In the *Odyssey* such an offer by Circe is never mentioned, though it is explicitly made by Calypso at *Od.* 5.206-213. It is highly likely that Plutarch (as not a few other exegetes and commentators) has conflated and unified in his memory both episodes of the *Odyssey*.

²⁴ The only translators who cannot be charged with the misunderstanding of this passage (though they do nothing to clarify their interpretation) are Cherniss - Helmbold 1957, who (though translating 986D with “living in fear as a companion of Circe”: 497-499) render 988F with “rejecting the embraces of Circe” and 989A with “is said not to be easier to consort with them, but is far more excited about nannies” (p. 511).

PLUTARCO, *QUAEST. CONV.* III, 659A:
GLI INFLUSSI DELLA LUNA

Al mio amico Italo Gallo

Italo Gallo è figura d'uomo dai molteplici interessi, che grandi meriti ha accumulato nella sua lunga carriera di studioso, sia per i notevoli contributi prodotti nel campo della ricerca scientifica, sia per il forte impulso dato alla promozione degli studi classici e delle pubblicazioni relative. La collana del *Corpus Plutarchi Moraliūm*, da lui creata e diretta (con la collaborazione di Renato Laurenti, Paolo Cosenza e Luigi Torraca), è arrivata recentemente al trentottesimo volume e costituisce un successo particolarmente significativo nel panorama dei giorni nostri, in cui tanti progetti s'insabbiano per mancanza di forze, di entusiasmo o di finanziamenti. Con la progressiva realizzazione del *CPM*, la scuola salerno-napoletana ha prodotto senza alcun dubbio una delle iniziative più rilevanti della filologia italiana ed europea in questi decenni, sia perché ha fornito strumenti di prim'ordine per la ricerca scientifica e per l'insegnamento universitario, sia perché ha fatto da traino ad una lunga serie di 'riscoperte', come ad esempio quella del Plutarco scienziato e del Plutarco studioso e osservatore del mondo animale. Ma, soprattutto, questo *corpus* ha contribuito a creare anche intorno ai *Moralia* quel solido e durevole interesse scientifico che in passato esisteva solo intorno alle *Vite*.

In onore di Italo Gallo, che di tale impresa è sempre stato l'asse portante – e lo è ancora oggi, alla sua veneranda età – io vorrei soffermarmi brevemente su un brano di un'opera plutarcea edita nel *CPM*, il libro III delle *Quaestiones Convivales*¹, per proporre un mio piccolo contributo all'interpretazione di una pagina plutarcea su cui la rilettura di Gallo e Cosenza è stata forse frettolosa.

Nel decimo e ultimo problema proposto dal libro III delle *Quaest. Conv.*, Plutarco riporta i termini di una conversazione avvenuta durante un banchetto in casa di un tal Eutidemo del Sunio che, offrendo ai convitati un cinghiale di notevoli dimensioni, spiegò a tutti che un altro più

* Incluso nel volume curato da A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Málaga- Logan (Utah): I.P.S., 2005, 67-74.

¹ A cura di Irene Chirico nell'anno 2001.

grosso si era deteriorato durante il trasporto² e pose il quesito διὰ τί τὰ κρέα σήπεται μᾶλλον ὑπὸ τὴν σελήνην ἢ τὸν ἥλιον (“Perché le carni imputridiscono più ai raggi della luna che a quelli del sole”).

La questione fa pensare naturalmente ai problemi di conservazione delle vivande nell’antichità: un problema di cui oggi ci siamo quasi scordati, vista la massiccia diffusione di frigoriferi e congelatori, ma che dev’essere stato ancora vivo e reale almeno fino a cinquant’anni fa. Nella conversazione riportata da Plutarco, vera o fittizia che sia³, l’accento è posto non sui modi di conservare meglio la carne, ma sul perché la carne si possa rovinare anche, o forse di più, se sta fuori casa, esposta all’umidità della notte – e in particolare della luna – più che restando esposta al sole.

Ora, si sa che l’esposizione della carne ai raggi del sole era usata, entro certi limiti, anche come sistema per conservare la carne, o anche per prepararla prima della cottura; al contrario, si sa che l’umidità della notte (e quindi della luna) di certo non aiuta la conservazione. Ma, al di là di queste considerazioni, il testo plutarcoo porta a riflettere prima sui vari tipi di calore e poi sui diversi effetti dei raggi della luna, anche in rapporto con le fasi lunari. Il discorso sulle influenze della luna sulla vita terrestre è un classico nel mondo agricolo e nella tradizione popolare di tutti i tempi, e quindi il discorso in proposito potrebbe anche essere molto lungo⁴. In queste pagine però io intendo limitarmi a commentare puntualmente il brano della conversazione ricordato da Plutarco, per precisarne l’interpretazione ed il senso.

Il passo plutarcoo è il seguente⁵:

² Intendo così il participio presente κομιζόμενον (non “una volta ricevuto”, come traduce la Chirico, p. 187).

³ Sulla letterarietà delle *Quaest. Conv.* si veda Fuhrman 1972, p. vi-xix; Teodorsson 1989, 12-15; Chirico 2001, 14-16. Cf. Teodorsson 1996, 39-47; Teodorsson 1992, 199-210. Su tematiche e problemi dell’opera vd. anche Ziegler 1965, 295-300; Scarcella 1998, 105 ss.

⁴ Per un ampio panorama sulle convinzioni antiche in proposito si veda Préaux 1973, in part. 64 ss. (“influences de la lune”); cf. anche Boll - Bezold - Gundel 1977, 69; Lunais 1979. Sul sapere astronomico plutarcoo vd. Torraca 1992, 231-261.

⁵ Il testo è quello dato concordemente da Hubert, Fuhrman e Chirico, con un uso più proprio delle parentesi, per indicare che πακγέοντες è correzione di Meziriac per il tràdito πάντες mentre [τὸν χρό]νον è un supplemento di Wyttenbach per una piccola lacuna nel codice.

659A γίνεται δὲ καὶ περὶ τὰ ἄψυχα τῶν σωμάτων ἐπίδηλος ἡ τῆς σελήνης δύναμις· τῶν τε γὰρ ξύλων τὰ τεμνόμενα ταῖς πανσελήνοις ἀποβάλλουσιν οἱ τέκτονες ὡς ἀπαλὰ καὶ μυδῶντα ταχέως δι' ὑγρότητα, τοὺς τε πυροὺς οἱ γεωργοῦντες σπεύδουσι φθίνοντος τοῦ μηνὸς ἐκ τῆς ἄλλω συναίρειν, ἵνα παγγέντες τῇ ξηρότητι μᾶλλον πρὸς [τὸν χρόνον] ἀντέχωσιν· οἱ δ' ἀκμῇ τῆς σελήνης διακομιζόμενοι κόπτονται μάλιστα διὰ τὴν ὑγρότητα μαλακώτεροι γινόμενοι.

Riporto la traduzione della Chirico (p. 193):

“Le proprietà della luna sono evidenti anche per quanto riguarda i corpi inanimati: infatti sia i legnaioli, quando c'è il plenilunio, gettano via la legna tagliata perché fresca e rapidamente marcisce per l'umidità, sia gli agricoltori si affrettano a raccogliere il frumento dall'aia alla fine del mese, affinché, indurito per secchezza, lo conservino più a lungo nel tempo; mentre il frumento trasportato quando c'è plenilunio, in quanto più tenero per l'umidità, si taglia molto più facilmente.”

L'inesperienza di cose campagnole forse ha precluso la comprensione del brano. Vediamo di intendere separatamente le due differenti questioni.

Anzitutto Plutarco – è lui che parla nel dialogo, dopo Eutidemo e il medico Moschione – osserva che la luna, o per meglio dire le fasi lunari, influenzano anche il taglio degli alberi: ma, ovviamente, non si tratta di tagliare della comune legna da ardere. Né può trattarsi di taglialegna che “quando c'è il plenilunio” impazziscono e “gettano via la legna tagliata”, sciupando così il lavoro appena fatto. Chiaramente i τέκτονες sono i costruttori e gli artigiani del legno, falegnami o carpentieri⁶ che, volendo del legno che possa servire come materiale da costruzione, “scartano” (ἀποβάλλουσιν) il legno che è stato tagliato nei giorni del plenilunio, perché secondo loro (ὡς) conserva tracce di umidità destinate ad inficiarne la qualità, la resistenza, la durata. Notoriamente il legno per mobili dev'essere ben secco e possibilmente stagionato: se no, il mobile subirà alterazioni e deformazioni con l'invecchiamento.

Un breve riferimento all'influenza della luna sul legno si trova anche in *De facie* 939F, ma si tratta di un accenno fugacissimo: lì Plutarco ricorda solo che dalla luna “non giunge a noi nessun influsso di tipo secco, molti invece di tipo umido e femminile: piante che crescono,

⁶ Fuhrmann (1972, 143) traduce “menuisiers”, mentre Claire Préaux (1973, 132) intende “charpentiers”. Clement - Hoffleit 1957 traducono “builders”.

carni che si corrompono, vini che cambiano di gusto e perdono vigore, legna che intenerisce, donne che partoriscono agevolmente” (trad. Luigi Lehnus)⁷. Sembra una rapida ripresa del nostro passo, che è senz’altro molto più chiaro e dettagliato.

Fuhrmann e la Chirico rimandano a Theophr. *H.P.* 5.1.3 e Athen. 7, 276DE: ma si tratta di paralleli che non sono molto significativi.

Teofrasto, parlando della stagione migliore per il taglio degli alberi, annota soltanto che *κελεύουσι δὲ καὶ δεδουκυίας τῆς σελήνης τέμνειν ὡς σκληροτέρων καὶ ἀσαπεστέρων γινομένων*, e cioè che si raccomanda di farlo nelle ore del giorno successive al tramonto della luna: chiaramente per evitarne gli influssi. Il consiglio non è soltanto di evitare i giorni del plenilunio, ma anche di aspettare in ogni caso il tramonto della luna. La raccomandazione è ancora più forte.

Invece in Ateneo si rileva che “si crea un’armonica corrispondenza tra l’astro della luna, che favorisce la decomposizione e le fasi della digestione del cibo: la digestione avviene per decomposizione. Tant’è vero che le vittime sacrificate di notte tendono a imputridire più rapidamente, come pure la legna tagliata alla luce della luna” (trad. Antonia Marchiori)⁸. (Il testo greco ha *τῶν ξύλων τὰ πρὸς τὸ σελήνιον κοπτόμενα*. Ebbene, c’è la netta impressione che nel passo di Ateneo si possa o si debba cogliere una ripresa da Plutarco⁹, e resta il dubbio se *πρὸς τὸ σελήνιον* significa davvero “alla luce della luna” o semplicemente “col plenilunio”).

Un’ampia ripresa dell’intero brano plutarco in questione si ha in Macrobio, *Sat.* 7.16.15-34, come ha già segnalato Teodorsson¹⁰. Infatti Macrobio, con discorso assolutamente analogo a quello plutarco, riporta una conversazione in cui si discute perché certi *apri... qui vero per noctem lunari plenitudine lucente portati sunt putrerunt* (16) e si spiega poi che *ligna quae luna vel iam plena vel adhuc crescente delecta sunt, inepta sunt fabricis quasi emollita per humoris conceptionem. Et agricolis curae est frumenta de areis non nisi luna deficiente colligere ut sicca permaneant. Contra quae umecta desideras, luna crescente conficies* (29). L’imitazione macrobiana è preziosa perché espli-

⁷ Lehnus 1991, 100.

⁸ Canfora 2001, vol. 2, p. 655.

⁹ Cf. Düring 1936, 1-13.

¹⁰ Teodorsson 1989, 12 ss. e 380. Cf. Caiazza 2001, 28-31.

cita chiaramente quale è la via giusta per comprendere appieno il brano di Plutarco.

Ordunque – soffermandoci per ora sulla prima delle due osservazioni necessarie – il legno per costruzione non deve derivare da alberi abbattuti con la luna piena (e neanche con luna crescente, secondo Macrobio). Questo – per essere chiari – non significa che si stia parlando di lavori *notturni*, da fare nelle notti senza luna piuttosto che nelle notti di luna piena, perché questo è semplicemente ridicolo. Nessun taglialegna è mai andato, né andrà mai, a lavorare nel bosco di notte! Queste osservazioni vanno recepite e comprese nell’ambito di una terminologia ‘scientifica’ tipica del linguaggio agricolo, in una società che dà rilievo al calendario lunare. Ancora oggi, in molte parti d’Italia, i contadini prestano attenzione a non fare certi lavori *in luna piena* o a farne altri *in luna calante* ecc.¹¹. Con tali espressioni si indica concordemente che sono lavori da fare (o non fare) nella settimana tra il plenilunio e l’ultimo quarto, o nella settimana successiva, più vicina al novilunio¹². Solo l’orecchio di un ‘cittadino’ può capire che sono lavori da fare di notte. Ciò, naturalmente, non esclude che qualche scrittore, magari anche nell’antichità, lo abbia pensato e anche scritto: alludo, ad esempio, al brano citato di Ateneo. Di certo non l’ha fatto né il cheronese Plutarco, né Macrobio, che usano un linguaggio assolutamente chiaro e insospettabile. Anche Plinio (altro specialista di lavori campagnoli) è preciso e corretto: *N.H.* 18.308 *sed brevissima observatio, quod vitiis carere velis, interlunio legere* (“la precauzione più sbrigativa è di raccogliere nel novilunio quei prodotti che vuoi conservare intatti”, trad. ‘Conte’¹³); cf. 18.321 *omnia quae caeduntur, carpuntur, tondentur, innocentius decrescente luna quam crescente fiunt* (“Tutte le operazioni di taglio, raccolta e mondatura si fanno con rischi minori quando la luna è calante che quando è crescente”, trad. ‘Conte’).

¹¹ Per prescrizioni del genere nell’Europa del Novecento la Préaux (1973, 99) rimanda a P. Santyves, *L’astrologie populaire étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l’influence de la lune*, Paris 1937, 112-117. E, mi sia concesso aggiungere, ancor oggi a Firenze si pubblica un piccolo “lunario”, venduto nelle edicole, intitolato *Il vero Sesto Cajo Baccelli. Guida dell’agricoltore* (ed. Ofiria)

¹² Non so se occorre ricordare che il novilunio (o interlunio) si ha quando la luna è in congiunzione e quindi non si vede neanche un po’: è la fine del mese (e l’inizio del nuovo mese lunare). Per la terminologia relativa alle varie fasi del mese lunare si veda Préaux 1973, 66 ss.

¹³ Conte 1984, vol. III.

Perciò, ritornando al brano plutarceo discusso, non ho dubbi che l'espressione τὰ τεμνόμενα πανσελήνοις significhi “il legno tagliato in luna piena”, cioè nei giorni del plenilunio (in senso stretto, i due giorni adiacenti la notte del plenilunio; in senso lato, i giorni vicini al plenilunio)¹⁴.

Il precetto è del resto antico e risale addirittura ad Esiodo, *Op.* 805-9:

μέσση δ' ἑβδομάτη Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
 εὖ μάλ' ὀπιτεύοντα ἐντροχάλῳ ἐν ἀλωῇ
 βάλλειν, ὑλοτόμον τε ταμεῖν θαλαμῆια δοῦρα
 νηία τε ξύλα πολλά, τὰ τ' ἄρμενα νηυσὶ πέλονται·
 τετράδι δ' ἄρχεσθαι νῆας πηγνυσθαι ἀραιάς.

“Nel settimo giorno dal mezzo del mese tu stando ben attento getta sull'aia ben levigata il frumento sacro di Demetra; ed il boscaiolo tagli i tronchi per fare un talamo, legni in abbondanza per le navi, che siano adatti per costruire la nave. E nel quarto giorno comincia a costruire le esili navi.” (trad. Colonna¹⁵).

Chiaramente Esiodo raccomanda di fare questi lavori nei giorni di luna calante: il precetto è riportato persino da Cicerone, *De div.* 2.33 (*arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur*). Un consiglio analogo dava già Catone (*De agri cultura* 31.2 *materiem omnem cum ecfodies, luna decrescente eximito post meridiem sine vento austro*; e 37.4 *nisi intermestri lunaque dimidiata ne tangas materiem*), ed è un consiglio interamente ripetuto da Plinio *N.H.* 16.193-4: “Non si tocchi il legno che al novilunio o quando la luna è a mezzo” (trad. ‘Conte’), vale a dire all’ultimo quarto¹⁶. Anzi, Plinio è ancora più preciso (*N.H.* 16.190): *Infinitum refert et lunaris ratio, nec nisi a xx in xxx caedi volunt. Inter omnes vero convenit utilissime in coitu eius sterni, quem diem alii interlunii, alii silentis lunae appellant*¹⁷. Cf. anche Varr., *de re rust.*

¹⁴ Forse è ozioso aggiungere che il plurale è richiesto dal fatto che di plenilunio ce n'è uno in ogni mese (lunare). L'aggettivo πανσελήνος (scil. ὄρα) è termine tecnico, usuale per indicare il plenilunio.

¹⁵ *Opere di Esiodo*, a cura di A. Colonna, Torino 1977, 299; cf. Esiodo, *Opere*, testi intr. trad. e comm. di G. Arrighetti, Torino 1998, 99.

¹⁶ Cf. Préaux 1973, 132.

¹⁷ “Enorme importanza riveste anche la fase lunare, e si ritiene d'obbligo che il taglio degli alberi sia fatto tra il ventesimo e il trentesimo giorno. Tutti peraltro sono d'accordo che il momento più adatto per abbattere un albero è quello della congiunzione, che alcuni chiamano giorno dell'interlunio, altri del silenzio lunare” (trad. ‘Conte’).

1.37.1; Colum., *de agr.* 11.2.11; Pallad. 2.22; *Geop.* 3.15.3. Chiaramente sono briciole di saggezza antica, di una tradizione nota anche ad Aristotele, che in *Gen. an.* 4.10, 777b ss., si sofferma sull'importanza delle variazioni nelle forme vitali in corrispondenza con le diverse fasi lunari (εἰσὶ δὲ περίοδοι σελήνης πανσέληνός τε καὶ φθίσις καὶ τῶν μεταξὺ χρόνων αἱ διχοτομίαι κτλ.).

La seconda osservazione contenuta nel passo di Plutarco è squisitamente agricola e riguarda il comportamento degli agricoltori per quanto riguarda il trattamento del grano sull'aia. Siccome il brano, a mio avviso, viene spesso travisato nel commento¹⁸, cercherò di essere preciso al limite della pedanteria. Mi spiego: il testo *non* significa che gli agricoltori, “alla fine del mese”, cioè in luna calante (φθίνοντος τοῦ μηνός), “si affrettano a raccogliere il frumento dall'aia”, come se temessero l'arrivo del *novilunio*. L'errore che gli agricoltori cercano di evitare è quello di ritirare il grano *prima*, durante il *plenilunio* (ἀκμῆ τῆς σελήνης), come si dice subito dopo.

Perciò, non ho dubbi che il senso del passo sia questo: “gli agricoltori si sforzano di metter via il grano dall'aia in luna calante, perché i chicchi restino fissati nel secco più a lungo; invece, se si ritirano dall'aia nei giorni del plenilunio, siccome sono troppo morbidi per l'umidità, si frantumano moltissimo”.

Non so se il senso è chiaro a tutti. Il frumento, una volta tagliato (o mietuto) viene raccolto in covoni e portato sull'aia (ἄλως in prosa, ἄλωή in Esiodo). Lì viene battuto (o trebbiato, ma questo termine è ‘moderno’ e implica l'uso di una macchina), ventilato (o liberato dalla pula per mezzo del vento, e di una speciale pala di legno detta ventilabro) e poi ulteriormente lasciato al sole, perché diventi completamente asciutto e secco. Questa è l'operazione di cui Plutarco sta parlando. E – non per caso – è l'insieme di lavori descritto anche nel passo esiodico prima citato, *Op.* 805 ss.¹⁹. Di certo Plutarco ha in mente il

¹⁸ Ad esempio, si usi con cautela la traduzione di Clement - Hoffleit “Farmers hurry to gather wheat from the threshing-floor...”: la trebbiatura (o, meglio, la battitura) a questo punto è già passata, e non si tratta tanto di “fare presto”, quanto di stare attenti, di “sforzarsi” di cogliere il periodo giusto. E, se fretta c'è, non è per evitare il novilunio, ma per non rischiare di prendere un temporale, che rovinerebbe il raccolto.

¹⁹ Stranamente, in Préaux 1973, 102, c'è una piccola svista e si parla di “*battre le blé sur l'aire*” (corsivo mio). Il termine βάλλειν di *Op.* 807 non significa “battere”, ma indica l'inizio delle operazioni sull'aia, dove il grano viene prima “buttato” (ancora

passo esiodeo, ma la descrizione è più dettagliata e completa. Il grano è ormai in chicchi, che devono essere ripuliti al vento ed essiccati al sole: per questo restano ancora sull'aia, distesi al sole. E tutti si adoperano (σπεύδουσι) perché ci restino fin dopo la luna piena, quando arriva la luna calante. Allora il grano è ben secco, viene raccolto (cf. ἐκ τῆς ἄλλω συναίρειν) e portato via (διακομιζόμενοι), riposto nel granaio, dove resta fino a che non viene portato al mulino, perché il mugnaio lo macini. In quest'ultimo momento – l'operazione finale e decisiva – i chicchi conservati ben asciutti vengono macinati bene; quelli non ben secchi, si sminuzzano e si sfaldano (κόπτονται) più che macinarsi, dando così molto scarto e poca farina.

Analogamente in Macrobio, *Sat.* 7.16.29 si legge il già citato *frumenta de areis non nisi luna deficiente colligere ut sicca permaneant*. La coincidenza contenutistica tra Plinio e Plutarco chiarisce il testo di entrambi gli autori.

Una conferma si ha ancora in Plinio *N.H.* 18.322: *ventilari quoque frumenta ac legumina et condi circa extremam lunam iubent; seminaria, cum luna supra terram sit fieri; calcari musta cum luna sub terra; item materias caedi* (“Prescrivono anche di far prendere aria ai cereali e ai legumi e di riporli verso la fine del ciclo lunare; di fare i vivai quando la luna è sopra l'orizzonte, e di pigiare le uve quando la luna è sotto; lo stesso vale per tagliare la legna” (trad. ‘Conte’).

Un'ultima cosa vorrei segnalare: dunque per Plutarco non si tagli il bosco col plenilunio, non si metta via il grano col plenilunio. Al contrario (il δέ nell'ultima riga di 659A va inteso nella sua pesante opposizione), dicono anche che la farina lievita meglio quando c'è la luna piena: infatti, naturalmente, ci sono varie cose cui fa bene il plenilunio. Se ne concluderà nel complesso che da ogni parte s'attesta (πανταχόθεν μαρτυρεῖται) che la luce della luna ha proprietà umidificante ed emolliente (659C). E, soprattutto, “viene agevolato il parto quando sia luna piena (ὅταν ᾗ διχόμενος), in quanto quella circostanza rende le doglie meno dolorose, perché lascia defluire gli umori del corpo” (658F, trad. Chirico). Anche l'uso del termine διχόμενος assicura che Plutarco ha precisa nozione del linguaggio tecnico della tradizione sapienziale contadina che risale ad Esiodo ed oltre.

in covoni) e poi, nell'ordine, battuto, ventilato, essiccato. Anche il commento di West (Hesiod, *Works and Days*, ed. with Proleg. and Commentary by M. L. West, Oxford 1978, p. 360 e 347-8) non è preciso in proposito.

PLUTARCO E MENANDRO

In Plutarco le citazioni da altri autori sono così numerose da aver determinato la nascita di un vero e proprio genere ‘titolografico’: “Plutarco e X” oppure “X in Plutarco”¹. In questo l’amico Luc van der Stockt, intitolando un suo articolo “Plutarch in Plutarch”, ha decisamente superato tutti². Quanto a me, ho preferito ‘Plutarco e Menandro’ a ‘Menandro in Plutarco’, poiché mi pare che la prima di queste formule sia la più adatta a sottolineare la relazione attiva che io credo sussista fra i due. E non è scontato che sussista: vi sono infatti in Plutarco autori che vengono per così dire usati e gettati, ma vi sono anche, e non sono pochi, autori verso i quali Plutarco mostra una profonda condivisione ideologica e che giudica degni di interpretazione organica e di vero e proprio studio. E ritengo senz’altro che Menandro appartenga a questa seconda categoria³.

Le citazioni plutarchee da Menandro sono complessivamente una cinquantina⁴: si trovano tutte nei *Moralia* (tranne una in *Alex.* 17.7), e vengono per lo più usate per commentare questioni etiche, soprattutto di etica pratica. Il numero maggiore di citazioni (6) s’incontra naturalmente nel *De aud. poet.*, ma è significativo che opere come il *De adul.* e il *De tranq. an.* ne presentino un numero cospicuo (5 ciascuna). E non sarà ozioso ricordare che citazioni menandree compaiono in 25 opere diverse di Plutarco: certamente una presenza importante. A titolo esemplificativo, ricorderò alcuni dei casi più noti e più rilevanti.

* La prima stesura fu presentata al Convegno Plutarco di Firenze e pubblicata in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l’età ellenistica, Atti del Convegno Internazionale, Firenze 23-24 settembre 2004*, Firenze: Università degli Studi, 2005, 105-118.

¹ Si vedano per esempio gli studi di Hershbell 1977; 1982a; 1982b; 1986, ecc.

² Van der Stockt 2003.

³ Anche se niente vieta che venga usato anche nell’altro senso, come testimone ‘neutro’ di fatti, notizie e aneddoti (per una classificazione delle citazioni secondo funzione cf. Maldonado Samper 2001, 545-552, specialmente p. 548), o come assertore di un pensiero da molti o da tutti condiviso: e.g. in *De comm. not.* 1076C il fr. 670 K.-A. ἀρχὴ μεγίστη τῶν ἐν ἀνθρώποις κακῶν / τὰ λίαν ἀγαθά.

⁴ Cf. Helmbold - O’Neil 1959; Zanetto 2000; e Di Florio 2005 (con la “Tabella della presenze” a p. 140).

–Ricorderò anzitutto che alcune splendide citazioni menandree compaiono nella *Consolatio ad Apollonium*, ma – notoriamente – questo è un caso del tutto speciale, dato che l’opera è fortemente sospetta di non essere autentica⁵. Si può comunque ricordare che in *Cons. Ap.* 103C s’incontra addirittura un brano di 18 versi (fr. 602 K.-A.)⁶, citati per corroborare la tesi che tutto l’esistente è governato dall’alternanza, e la gravità delle sciagure dell’uomo è proporzionale alla grandezza delle sue sorti: è saggio perciò accettare i κακά μέτρια, che ti portano comunque il bilancio in pareggio.

–Nella stessa opera, in 119E, si cita il famoso ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος (“muor giovane colui che al cielo è caro” tradusse G. Leopardi, e ne fece il motto per uno dei suoi ultimi Canti, *Amore e morte*). Il verso deriva dal Δις ἐξάπατῶν (fr. 4 Arnott)⁷ e il prosatore lo riporta per argomentare, con fraseologia stoica, che i mali individuali, fra cui la morte propria e delle persone care, sono predisposti dalla provvidenza (τῶν ὄλων πρόνοια) e sono necessari all’ordine cosmico (κοσμικὴ διάταξις).

–Passando alle opere sicuramente genuine, mi piace ricordare che in *De cupid. div.* 524E s’incontra una garbata allusione ad un passo del Κιθαριστής menandro (fr. 2 Arnott), per sostenere che la cupidigia è una malattia dell’anima, una ψυχικὴ νόσος che nessuna ricchezza, per quanto grande, potrà mai curare.

–In *De laud. ips.* 547C si cita Menandro (fr. 607 K.-A.) perché insegna quanto sia facile per il vanaglorioso sprofondare nel ridicolo allorché si trovi circondato da furbi e buontemponi.

–*De frat. am.* 479C: l’uomo ricerca il συγγενές poiché non è biologicamente o psicologicamente attrezzato a vivere ἄφιλος, ἄμικτος e μονότροπος. Ma, come dice Menandro, non è fra i compagni di bisboccia che troviamo i veri amici:

οὐκ ἐκ πότων καὶ τῆς καθ’ ἡμέραν τρυφῆς
ζητοῦμεν ὧι πιστεύσομεν τὰ τοῦ βίου,
πάτερ; οὐ περιττὸν οἶετ’ ἐξευρηκέναι
ἀγαθὸν ἕκαστος, ἂν ἔχη φίλου σκιάν; (fr. 605 K.-A.)⁸

⁵ È vero che ci sono tuttora sostenitori della sua autenticità, come Hani 1972 e altri, ma l’argomentazione appare difficile da sostenere: vd. Ziegler 1965, 192-194 e relativa bibliografia; cf. Kassel 1958; Setaioli 2001. (Una posizione che può dirsi intermedia è quella di M. Cannatà Fera 1994). Ma, ovviamente, evito di entrare in questa grande e più che secolare discussione.

⁶ A cui ora si collegano altri 12 versi, assai malridotti, recuperati dal P.Oxy. 3433.

⁷ Mancano ovviamente dell’indicazione K.-A. i frammenti destinati ad essere inclusi nel vol. VI.1 dei *PCG*.

⁸ Il quarto verso è citato anche in *De amic. mult.* 93C. A differenza di Pohlenz-Siebeking (Teubner) e Helmbold (Loeb), preferisco stampare col punto interrogativo anche dopo πάτερ, non solo dopo σκιάν, seguendo Kassel-Austin (e Postiglione 1991).

“Tra le bevute e la dissolutezza quotidiana non cerchiamo, o babbo, uno cui confidare i problemi della vita? Non crede ognuno di aver trovato un bene straordinario, quando ha un’ombra d’amico?”.

E veramente – aggiunge Plutarco – spesso le amicizie non sono che ombre, imitazioni e simulacri (εἴδωλα) della “φιλία prima”, che secondo le disposizioni della natura sussiste tra genitori e figli, e tra fratelli. Qui il lessico evidenza che Menandro fa da ponte fra altri due mostri sacri di Plutarco, Omero (σκιαί, εἴδωλα: il lessico dell’oltretomba) e Platone (μιμήματα, τῆς πρώτης ἐκεῖνης: il lessico dell’eidologia).

–Nel *De tranq. an.* Menandro è ricordato varie volte con approvazione. Ad es. in 466A è citato a sostegno della argomentazione che anche i ricchi s’angosciano e che nessun βίος, nessun tipo di vita, ci mette al riparo da tutte le sofferenze: la λύπη è congenita alla vita umana, sia a quella distinta e opulenta, sia a quella miserabile. La citazione viene dal Κιθαριστής (fr. 1 Arnott): e oggi possiamo rilevare che Plutarco cita del brano menandro⁹ i vv. 1-5 e poi 8-10, parafrasando i vv. intermedi 6-7.

–Una volta, in questa stessa opera (474B), si cita Menandro per correggerlo. Dice il poeta:

ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
ἀγαθός (fr. 500.1-3 K.-A.)

“Ogni uomo è accompagnato fin dalla nascita da un buon demone che lo inizia al mistero della vita” (trad. F. Ferrari)¹⁰.

Ma Plutarco, che normalmente approva le μνῶμαι del poeta, qui gli dà torto¹¹: la vita è una mescolanza di beni e mali, di gioie e dolori, e quindi i δαίμονες sono due, non uno: c’è quello buono, ma anche quello cattivo.

⁹ L’intero frammento risulta dalla combinazione di varie citazioni (di Plutarco, dello Stobeo, e anche di Diogene Laerzio) col testo conservato da un papiro di Ossirinco (P. Turner 5).

¹⁰ Ferrari 2001, 635. L’intero frammento è citato da Giuliano Ariano; citazioni parziali, oltre che in Plutarco, occorrono in Clemente Alessandrino, Ammiano Marcellino, Stobeo, scoli a Teocrito. Il brano è quindi ben noto, e la tematica è tipicamente menandrea: s’impose il parallelo con *Epitr.* 1093 ss.: cf. Barigazzi 1965, 204 ss; e il commento di Martina agli *Epitrepointes* (I.2, 565 ss.).

¹¹ In genere Plutarco cita i poeti per approvarli e non per rimproverarli (cf. Cannatà Fera 1996, 419), e del resto nel caso di Menandro non si tratta di veri rimproveri: nel passo che stiamo esaminando il poeta pecca tutt’al più di eccessivo ottimismo. Anche in *Praec. ger. reip.* 801C Plutarco esprime disaccordo sulla massima τρόπος ἔσθ’ ὁ πείθων τοῦ λέγοντος, οὐ λόγος (fr. 362.7 K.-A., dalla Ὑμνίς), ma ciò che qui dispiace a Plutarco è forse solo la secchezza dell’affermazione piuttosto che l’affermazione in

–Tuttavia, appena dopo, in 475B si trova citato con approvazione un bel verso menandro, proveniente dagli *Epitrepontes* (anche se ancora non ha trovato la sua collocazione precisa nel testo a noi noto grazie ai ritrovamenti papiracei: è il fr. 9 Arnott = 11 Martina)¹²:

οὐδὲν πέπονθας δεινόν, ἄν μὴ προσποιῆ.

Il male non è oggettivo: dipende da noi se considerarlo tale o no (dove la successiva menzione dell'animosa risposta di Stilpone al Poliorcete durante il sacco di Megara del 307 a.C.).

–E ancora nella stessa opera, in 476D, Menandro viene citato con approvazione per il verso

οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ζῶντα ‘τοῦτ’ οὐ πείσομαι’

È il fr. 256.4 K.-A.¹³. Plutarco conferma e ribadisce che Menandro ha ragione: nessuno può dire ‘questo non mi succederà’. “Tuttavia è possibile dire: ‘Questo non lo farò, non mentirò, non agirò slealmente, non ruberò, non tenderò insidie’. Tutto ciò infatti, dipendendo da noi, costituisce non un piccolo, ma un grande aiuto per il raggiungimento della tranquillità dell'anima (εὐθυμία)”.

–Concludo questa brevissima galleria di citazioni ricordando un passo quasi programmatico. In *Quaest. Conv.* 706D si argomenta che le passioni ‘intellettuali’, ove siano sfrenate o male indirizzate, possono costituire un grave pericolo; esse però non vanno eliminate, bensì corrette, dice Lampria, con la frequentazione di opportuni autori: Euripide, Menandro e Pindaro, rispettivamente i campioni della tragedia, della commedia e della lirica: una triade altamente consigliabile¹⁴.

Come si vede anche da questi pochi casi, le citazioni plutarchee da Menandro toccano i temi più vari, ma fra esse non è impossibile una *reductio ad unum*, poiché Plutarco non attribuisce a Menandro solo la generica *sophia* che spetta convenzionalmente a ogni poeta, bensì anche una *sophia* specifica, di taglio filosofico ed esistenziale, a cui fanno per

sé. Infatti subito dopo aggiunge: καὶ γὰρ ὁ τρόπος καὶ ὁ λόγος (sul tema cf. Gómez Cardó 1999, 365-381, in part. 376).

¹² Martina 1997, 120, e 2000 (Commento), in part. I.2, 595-597. Martina traduce: “non hai sofferto nulla di terribile, se fai finta di nulla” (p. 121, cf. II.2, 597), e Ferrari con lui, ma a mio avviso “fare finta di nulla” degrada il verso al tono del proverbio popolare, mentre forse il concetto voleva avere una coloritura ‘filosofica’ anche nell'originale, oltre che nell'uso che ne fa Plutarco. L'espressione μὴ προσποιεῖσθαι significa “fingere di no”, “mostrare il contrario”, “smentire”: cf. Gomme - Sandbach 1973, 384.

¹³ L'intero frammento ci è noto grazie allo Stobeo (1.7.7).

¹⁴ Sull'accostamento dei tre poeti cf. Cammarota 1990, 107-108.

lo più da sfondo i concetti di *metriotes*, autocontrollo, senso del limite. Molti sono i poeti lodati da Plutarco per il loro impegno a diffondere l'etica delfica del μηδὲν ἄγαν, ma nella maggior parte dei casi questo impegno si esaurisce nel breve spazio della γνώμη; in Menandro invece la *metriotes* coinvolge forma e sostanza, parole e azione, mezzo e messaggio: essa non è solo pretesto e oggetto di sentenze, *exempla* o situazioni occasionali, bensì lo *spiritus rector* di tutta una produzione e di tutta una carriera artistica.

Plutarco del resto non si accontentò di citare Menandro qua e là, ma ne trattò anche monograficamente in uno scritto dal titolo Σύγκρισις Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου: di esso ci è giunta solo una epitome¹⁵, il *Compendium comparationis Aristophanis et Menandri* (T 83 K.-A.)¹⁶. Trattandosi di un compendio, e per giunta acefalo, non si può dire se quest'opera di σύγκρισις fosse un 'normale' esercizio di critica letteraria o se, come taluno ha suggerito¹⁷, seguisse in qualche modo la struttura delle *Vite*. In ogni caso la tesi di fondo che questo scritto attribuisce a Plutarco è che Menandro fu "di gran lunga" (853A πολλῶ) superiore ad Aristofane, sia per ragioni stilistico-formali¹⁸, sia per la differente *ratio* adottata dall'uno e dall'altro nel delineare le azioni e i caratteri. Il confronto si sviluppa un po' artificiosamente e per drastiche contrapposizioni: Aristofane è volgare e grossolano, Menandro soave e riposante; Aristofane diseduca, Menandro educa; Aristofane non piace

¹⁵ È attesa la pubblicazione di un P. Monserrat I (donazione Roca Puig), annunciata al Convegno di Papirologia di Helsinki (agosto 2004) da K. A. Worp e S. Torallas Tovar, ma per ora è trapelato ben poco.

¹⁶ Testi come questo suscitano istintive diffidenze, ma in realtà non c'è ragione di dubitare sull'autenticità dello scritto: cf. Lachenaud 1981, 93; Cammarota 1990, 103 n. 64; Hunter 2000, 267. Secondo Teodorsson 1996, 116 l'opera può essere "a show-piece of criticism using Plut(arch) as a source of the argument".

¹⁷ Aguilar 1997, 3-28, in part. p. 7.

¹⁸ In Aristofane Plutarco trova particolarmente fastidioso l'abuso continuo dei 'calembours', e ne cita alcuni, fra cui il fr. 661 K.-A. (*inc. fab.*) ὑπὸ τοῦ γέλωτος εἰς Γέλαν ἀρίζομαι, esempio di gioco di parole fra nome comune e nome proprio (lo stesso, o giù di lì, che Aristofane usa anche in *Ach.* 606). Ora, nel *Simposio* platonico, nel momento in cui sta per prendere la parola Aristofane, si legge: Πανσανίου δὲ πανσαμένου – διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτως οἱ σοφοί (185c), un passo di cui gli studiosi hanno discusso assai, cercando di acclarare l'identità di questi anonimi "sapienti". Io credo che, nonostante ἴσα λέγειν (non necessariamente da intendere in senso tecnico-retorico), sia inutile scomodare Gorgia e la sua scuola: l'allusione sarà probabilmente ad Aristofane stesso.

a nessuno, né al popolino né alle ‘élites’, Menandro piace a tutti, e non solo a teatro, ma anche nelle audizioni, nelle conversazioni, nelle diatribe, nei simposii¹⁹.

L’ottavo problema del VII libro delle *Questioni conviviali*, intitolato “Quali audizioni avere a banchetto” (τίσι μάλιστα χρηστέον ἀκροάμασι παρὰ δεῖπνον), ripete e integra alcuni concetti presenti proprio nel *Compendio*²⁰. Anche qui (da 711E in poi) la Commedia Antica è bocciata in favore della Nuova, specie di quella menandrea, che rilassa e allo stesso tempo istruisce, soprattutto in fatto di comportamenti amorosi²¹. Gli studi sull’estetica teatrale di Plutarco – segnale, fra i migliori e più recenti, quelli di Rosa Maria Aguilar, di Richard Hunter e di Olimpia Imperio²² – mettono in rilievo come i giudizi espressi nei testi sopra ricordati dipendano sì dagli orientamenti della critica letteraria coeva²³, ma anche da eredità platoniche e aristoteliche. E questo – a mio avviso – può considerarsi un punto assodato.

Merita invece qualche considerazione (e senza dubbio contributi rilevanti in proposito emergeranno anche da questo convegno) il secondo e più decisivo criterio di cui Plutarco si serve per sostenere la superiorità di un poeta sull’altro. Aristofane, egli dice, è un poeta versatile, ma passa da un estremo all’altro, mescola il tragico al comico, il pomposo al pedestre, l’oscuro al banale, e non riesce ad assegnare a nessun personaggio la λέξις conveniente²⁴, né quindi a creare caratteri

¹⁹ Di recitazioni menandree durante i simposii si parla anche in *Quaest. conv.* 673B e *De vitios. pud.* 531B.

²⁰ Il parlante è Diogeniano, che però rappresenta senza dubbio il pensiero di Plutarco: cf. Aguilar 1997, 12.

²¹ Per un’analisi della *quaestio* cf. anche Gilula 1987, 511-516.

²² Aguilar 1997; Hunter 2000 (che però non si occupa di Menandro); Imperio 2003. Meno recente ma parimenti importante è l’articolo della Cammarota (1990), la quale sostiene, contro Valgiglio e altri, che in Plutarco non è mai esistita una critica letteraria *iuxta propria principia*; anche il *De audiendis poetis* e la *Comparatio* vanno ricondotti all’istanza di ‘moralismo pedagogico’ che caratterizzò tutto il mondo antico, con l’eccezione parziale (solo parziale) dell’Anonimo del *Sublime* e di Dionigi di Alicarnasso.

²³ Plutarco non era il solo intellettuale dell’impero a preferire Menandro ad Aristofane (cf. Anderson 1982, 75-78), e del resto il cammino che avrebbe portato a questa preferenza era stato intrapreso da un pezzo: vd. Aristot. *EN* 1128a (dove con “commedia nuova” intende ovviamente la commedia di mezzo). Cf. Quadlbauer 1960, e Titchener 1999, 675.

²⁴ Il punto sta qui, nel πρέπον: non è il ‘mescolare’ in sé che è sotto tiro, bensì il mescolare male. Anche Menandro ‘mescola’ (cf. 853E ἔμιξε τὴν λέξιν, dove ἔμιξε è

compiuti e organici. La prima dote della poesia menandrea è invece l'*uniformità, l'unità, l'unitarietà*:

ἡ δὲ Μενάνδρου φράσις οὕτω συνεξέσται καὶ συμπέπνευκε κεκραμένη πρὸς ἑαυτὴν ὥστε διὰ πολλῶν ἀγομένη παθῶν καὶ ἠθῶν καὶ προσώποις ἐφαρμόττουσα παντοδαποῖς μία τε φαίνεσθαι καὶ τὴν ὁμοιότητα τηρεῖν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ συνήθεσι καὶ ὑπὸ τὴν χρεῖαν ὀνόμασιν (*Comp. Arist. Men.* 853D-E)²⁵.

Ma in che cosa consiste questa unità? Plutarco lo spiega nel fr. 134 Sandbach (Stob. 4.20.34), un testo spesso sfuggito all'attenzione degli studiosi, ma importantissimo per noi. Il frammento, tratto da un'opera Περὶ ἔρωτος non registrata nel Catalogo di Lampria²⁶, comincia con questa programmatica frase:

τῶν Μενάνδρου δραμάτων ὁμαλῶς ἀπάντων ἐν συνεκτικόν ἐστιν, ὁ ἔρωσ, οἷον πνεῦμα κοινὸν διαπεφοιτηκῶς.

“L'elemento unificante, essenziale, di tutte le commedie di Menandro è uno solo, l'amore, che le pervade tutte come un soffio comune.”

L'amore: questa è la chiave di lettura. Non per caso anche in *Quaest. conv.* 654D il nostro poeta è definito ἐρωτικὸς ἀνὴρ, e ancora θιασώτης τοῦ θεοῦ καὶ ὀργιαστής²⁷ (compagno di tiaso) è detto anche all'inizio

correzione palmare di Herwerden per il tradito ἔδειξε; per un'analisi del passo vd. Sandbach 1970, part. 113-114), ma lo fa in modo appropriato: anche Menandro talvolta usa un linguaggio poco castigato, solo che in tal caso “le parole volgari sono messe in bocca a personaggi inferiori” (Barigazzi 1993, 132).

²⁵ In nessun altro luogo della sua opera Plutarco si esprime in questi termini, ma naturalmente vale sempre la pena di ricordare il famoso passo del *De glor. Ath.* 347E-F: un giorno un tale fece presente a Menandro che le Dionisie erano vicine e che lui non aveva ancora scritto la sua commedia. Invece sì, ribatté Menandro: ἐγῶγε πεποίηκα τὴν κωμῳδίαν· ὀκονόμηται γὰρ ἡ διάθεσις· δεῖ δ' αὐτῇ τὰ στιχίδια ἐπάσαι (T 70 K.-A.). Il messaggio è che l'opera letteraria non si costruisce rapsodicamente, per successive addizioni o intuizioni estemporanee, bensì a partire da un progetto – un progetto evidentemente unitario, a cui la molteplicità dei dettagli è successiva e subordinata. La regola è valida per chiunque, ma è significativo per noi che l'aneddoto (di officina peripatetica, è stato detto: cf. Tagliacchi 1961, 100) si sia costituito proprio in rapporto a Menandro.

²⁶ Lingua e argomentazioni non lasciano dubbi sull'autenticità dell'opera, né del resto alcun dubbio in merito è stato espresso da Dübner 1855, 43-45 (fr. 25), da Ziegler, da Sandbach, ecc.

²⁷ Dunque capisce il dio, e da *interpres* può parlare a suo nome: il Menandro plutarcheo è scienziato e specialista di *eros*, perché ne conosce fisiologia, patologia e tempistica: gli otto versi citati nel fr. 134 (che costituiscono il fr. 791 K.-A.) studiano

del fr. 134. È ovvio che queste valutazioni plutarchee non si spiegano solo alla luce di quella vulgata semplificatoria invalsa in età imperiale e tardo-imperiale, in forza della quale Menandro poteva essere classificato come poeta amoroso solo per il fatto di avere spesso portato in scena personaggi innamorati²⁸: in realtà, al momento in cui è riconoscibile come ἔν, l'eros assume valenza filosofica, come filosofica (nella fattispecie stoica) è la terminologia di cui Plutarco si serve per descriverlo. Ma la concezione dell'opera d'arte come organismo unitario (ὅλον) risale ad Aristotele (*Poet.* 1450b23-27), e prima ancora allo stesso Platone. A buon diritto dunque gli studiosi indicano nella *Poetica*²⁹ o nella *Repubblica*, o in entrambe, il precedente diretto delle posizioni plutarchee³⁰.

minuziosamente la 'chimica' dell'innamoramento (gli ultimi due versi, sul *vulnus amoris*, sono citati anche in *Amat.* 763B; su questa topica si veda ora Montes Cala 2001, 553-559), e giungono a una tesi di fondo con cui Plutarco concorda. Dei versi menandrei egli non approva che la ὄψις e il piacere della συνουσία non abbiano un ruolo nel processo dell'innamoramento *individuale*, ma, interpretando liberamente la chiusa della citazione, peraltro afflitta da un grave guasto testuale, accoglie senz'altro l'idea che la causa del fenomeno sia la "malattia della ψυχή" col contemporaneo intervenire di un fattore attivo e di un fattore passivo. L'autorevolezza menandrea in fatto di *Veneria* è affermata anche con la citazione-parafraresi di *Mis.* A1 in *Quaest. conv.* 654D, passo testualmente controverso in cui la parola del commediografo viene contrapposta a quella, ovviamente fallace, di Epicuro, che aveva aberrantemente 'sottratto' Afrodite alla notte (lo stesso verso è evocato, ad altro proposito, in *De fort. Rom.* 318D). Dall'ἔρως alla φιλία il passo è breve, e Menandro è per Plutarco un maestro anche in questa: in *De frat. am.* 491C viene citato con approvazione il fr. 606 K.-A. οὐδεὶς γὰρ ἀγαπῶν αὐτὸς ἀμελεῖθ' ἠδέως, una massima di grande densità e saggezza, in quanto ὑπομνήσκει καὶ διδάσκει τῶν ἀδελφῶν ἐπιμελεῖσθαι καὶ μὴ τῇ φύσει πιστεύοντας ὀλιγορεῖν. Non bisogna confidare troppo nella natura, perché l'amore degli altri, anche il più disinteressato, non dura a lungo senza manutenzione: il cavallo è per natura amante dell'uomo, ma se lo trascuri ti si fa ostile, e lo stesso avviene nei rapporti fra la mente e il corpo; se ti disinteressi del corpo, esso si rifiuterà di servirti.

²⁸ Basti pensare alle lettere di Alcifrone, oppure al tardissimo Cristodoro di Copto, il quale, dovendo fare un breve schizzo di Manandro, non sa trovare miglior lode di questa: πολλάων... ἔρωτας ἀνέπλασε παρθενικάων (*Ecphr.* 363 = T 39 K.-A.).

²⁹ Sull'utilizzazione diretta da parte di Plutarco della *Poetica* aristotelica esprime dubbi Sicking 1983, 205-217, in part. 205 ss. (*non vidi*).

³⁰ Insiste particolarmente sulla *Repubblica* Hunter 2000, 271 ss., e non solo sui fondamentali libri III e X, ma anche sull'VIII e sulla famosa descrizione dell'anarchia democratica e la sua variopinta indisciplinazione (p. 275). L'essenza del giudizio plutarcheo sul teatro di Aristofane sarebbe in sostanza, secondo Hunter, una trasposizione estetico-letteraria del giudizio platonico sulla democrazia dei demagoghi.

Però il fr. 134, in cui si pone l'ἔρωσ come ἐν συνεκτικόν di tutta l'arte menandrea, ci riporta quasi inevitabilmente a un altro dialogo platonico che fu anch'esso molto caro a Plutarco, il *Simposio*, dove è pressoché ossessiva l'insistenza sull'eros come principio aggregante, armonizzatore, ubiquitario, che produce unità in tutti i possibili ambiti, da quello bellico-politico (Fedro) a quello medico-biologico (Erissimaco), da quello anatomico-sessuale (Aristofane) a quello propriamente filosofico (Socrate-Diotima).

Il *Simposio* contiene la celebre distinzione tra l'Afrodite Pandemos, nata per generazione sessuata, e l'Afrodite Urania, nata dal mare. La stessa distinzione è presente nel quarto e ultimo capitolo del *Compendio* plutarco (854C), dove i "sali" di Menandro vengono detti ἄφθονοι e ἰλαροί ("senza acredine ed allegri")³¹, "come quelli del mare da cui nacque Afrodite"³², che è ovviamente l'Afrodite Urania. I sali di Aristofane, aspri e urticanti, non sono associati ad alcuna divinità, ma noi possiamo senz'altro integrare lo zoppo confronto assegnando al poeta dell'*archaia* l'altra Afrodite, la Pàndemos.

Nel *Simposio*, dedicato alle lodi di Amore, Platone fa del *comico* Aristofane uno dei più importanti protagonisti della discussione; in un'opera pure intitolata *Sull'amore* Plutarco mette in prima linea il *comico* Menandro. Non credo che possa essere un caso. L'Aristofane platonico, prima di cominciare il suo *logos*, invita l'amico Erissimaco

³¹ Il testo tràdito di 854C è ἀφθόνων ἀλῶν καὶ ἰερῶν, dove ἰερῶν è stato variamente corretto: ἰλαρῶν è di Emperius e sembra in effetti la soluzione migliore (Lachenaud 1981, 237 n. 8), anche sulla base di 854D, di poco successivo, dove per contrapposizione l'ἐρωτικόν di Aristofane è detto οὐκ ἰλαρὸν ἀλλ' ἀκόλαστον (tuttavia Quadlbauer 1960, 66 accettava la lezione dei codici e non è detto che avesse torto). Quanto ad ἀφθόνων, il termine non significa "abbondante" (come si legge in Fowler 1936, 470: "only Menander's comedies contain an abundance of salty wit and merriment"), bensì "non offensivo".

³² La metafora si ritrova in *Quaest. conv.* 706D, citato sopra, in cui come rimedio alla κακομουσία si prescrive la lettura e/o l'audizione di tre grandi maestri, Euripide, Pindaro e Menandro, che hanno il potere di lavare con acqua pura le orecchie salmastre, secondo una celebre immagine platonica: ἠδόμενον δὲ μίμοις καὶ μέλεσι καὶ ᾠδαῖς κακοτέχνους καὶ κακοζήλους ἔξεστι μετάγειν ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην καὶ τὸν Πίνδαρον καὶ τὸν Μένανδρον, "ποτίμω λόγῳ ἄλμυρὰν ἀκοήν", ὡς φησὶν ὁ Πλάτων (*Phaedr.* 243d), ἀποκλυζόμενον. "ma se si compiace di mimi, canti e musiche indecorosi e di cattivo gusto, è possibile condurlo presso Euripide, Pindaro e Menandro a detergere «l'orecchio incrostato dal sale della volgarità con l'acqua limpida della parola», come dice Platone". (trad. A. Montalbano, in Lelli - Pisani 2017).

a non stargli troppo addosso, affinché, volendo dire cose “da ridere”, γελοῖα, non gli capiti di dire cose “da deridere”, καταγέλαστα (189b). E questo è proprio ciò che secondo il *Compendio* accade nella commedia aristofanea, dove non c'è γελοῖον ma solo καταγέλαστον: cf. 854D καὶ τὸ ἐρωτικὸν (*sc.* di Aristofane) οὐχ ἰλαρὸν ἀλλ' ἀκόλαστον, “non è divertente, ma impunito”.

Non voglio avventurarmi in tesi imprudenti e quindi evito di andare avanti nel confronto; tuttavia credo che i rapporti del *Compendio* e del fr. 134 con il *Simposio* meriterebbero di essere indagati con cura³³. D'altra parte, anche a prescindere dai riferimenti a specifiche opere, non si può dubitare che l'eredità platonica abbia avuto un peso *diretto e significativo* non solo nelle generali concezioni estetiche di Plutarco, ma anche, più in dettaglio, nella sua concezione del teatro, e, ancora più in dettaglio, nella sua valutazione dei due poeti-simbolo dell'ἀρχαία e della νέα. La cortesia, l'amabilità e l'*humanitas* che permeano i personaggi di Menandro (“uomini della porta accanto”, come li ha ben definiti la Gigante Lanzara)³⁴, e da cui quelli di Aristofane risultano inesorabilmente esclusi, sono entro certi limiti gli stessi che caratterizzano la ‘società dialogica’ di Platone, quella che Plutarco cercò spesso e non senza un certo successo di riprodurre. Ciò che accomuna questi tre intellettuali è un ideale di vita che non mira tanto a espellere da sé i tratti prosaici e talvolta sgradevoli della realtà, quanto a riassorbirli, bonificarli, riportarli a una misura di decoro. E l'*eros*, con la sua congenita scabrosità, con la sua naturale tendenza ad evolvere nel morboso, era un perfetto terreno di collaudo per questo ideale di *sophrosyne*.

Il fatto che la preferenza di Plutarco per Menandro sia così netta e che i giudizi su Aristofane siano viceversa così trancianti non deve far pensare a mancanza di gusto³⁵, di senso storico³⁶ o di sincerità³⁷. A proposito del *De genio Socratis* Donini ha scritto una frase illuminante, valida per tutto l'*opus* plutarco: “bisogna evitare di separare lo scrittore dal filosofo: altrimenti lo scrittore apparirà prolisso e a momenti

³³ Per un approccio vd. Frazier 2003, 63-87, in part. 70-79.

³⁴ Valeria Gigante Lanzara 1998, 127-132, p. 132.

³⁵ Questa accusa è stata formulata spesso, anche in termini pesanti. Spiritosa, oltre che intelligente, la ‘difesa’ di Van der Stockt 1990, 23-31.

³⁶ Così Atkins 1934, II 321, e Perusino 1997, 167-170, p. 167.

³⁷ Plutarco non doveva trovare poi così repellente la commedia antica, se nelle *Vite* vi attinge a piene mani *anche senza stretta necessità* (come osserva Aguilar 1997, 23).

inutilmente saccente, il filosofo oscuro e insieme puerile”³⁸. In questa stessa unità andrà compreso anche il Plutarco critico della letteratura; in caso contrario il suo giudizio su Aristofane non potrà che apparirci riduttivo e meschino. In realtà per comprendere le ragioni di questo giudizio occorrerà ricordare che la commedia antica appariva a Plutarco – ed era di fatto – un fenomeno totalmente ellenico, non solo inespportabile all’estero, ma anche irripetibile in patria, legato com’era a quel secolo, a quel pubblico, a quei valori e a quel teatro. Era inevitabile che un intellettuale di mediazione come Plutarco, così attento al buon nome della patria, esprimesse una decisa preferenza per un genere letterario che poteva proporsi come un modello senza età, che indicava al mondo intero la civiltà dei rapporti umani come suprema sintesi della “Greekness”³⁹, e che dimostrava la propria universalità nel fatto di aver saputo fecondamente replicarsi e propagarsi in un’altra realtà e cultura come quella romana.

È anche probabile, infine, che Plutarco credesse di ritrovare in Menandro il ritratto del “buon dicitore” delineato nel libro III della *Repubblica* (397c-398b)⁴⁰, e di poter ricavare dall’arte menandrea non solo le regole pratiche ma anche quelle teoriche per superare la ‘antica inimicizia’ di platonica ascendenza tra filosofia e poesia, e in particolare per temperare le drastiche accuse che i libri III e X della *Repubblica* avevano mosso al teatro in sé, accuse che erano state sì rintuzzate da Aristotele, ma che non potevano non continuare ad avere un peso per un platonico come Plutarco si riteneva⁴¹. Mette conto osservare con quale approvazione Plutarco guardi a certi brani menandrei, come il prologo della *Taide*, di cui cita alcuni versi in *De aud. poet.* 19A (= fr. 163 K.-A.):

ἔμοι μὲν οὖν ἄειδε τοιαύτην, θεά,
θρασεῖαν, ὠραίαν δὲ καὶ πιθανὴν ἄμα,

³⁸ Donini 1994, 53.

³⁹ Hunter 2000, 269, che giustamente richiama l’attenzione sull’insistenza del concetto di ‘Ellade’ in 854B.

⁴⁰ Sul passo in particolare e sulla generale questione del ‘dicitore’ platonico cf. Dyson 198, e Gaudreault 1989.

⁴¹ Almeno “as he understood this term”, come precisa l’importante contributo di Hershbell 1995, 210, dove fra l’altro lo studioso sottolinea come Plutarco, pur ritenendo inattuabili i precetti platonici della *Repubblica*, e pur essendo dunque pronto a correggerli e contraddirli, continuasse comunque a prendere quest’opera come punto di riferimento (si veda in part. p. 213).

ἀδικοῦσαν ἀποκλείουσαν αἰτοῦσαν πυκνά,
μηδενὸς ἐρῶσαν, προσποιουμένην δ' αἰεὶ.

“A me, dunque, cantami o dea una siffatta: spudorata, ma bella e suadente insieme, una che offende respinge e pretende sempre, che non ama alcuno e finge sempre.”

Il passo è una prova che un teatro come quello di Menandro può superare l'esame platonico, semplicemente temperando la sua natura mimetica con un pizzico di διήγησις⁴²: se il personaggio che calcherà la scena è moralmente pericoloso, il poeta darà al pubblico gli strumenti per rendersene conto e quindi per difendersi. Menandro è ‘figlio’ della filosofia ellenistica e Plutarco lo sa⁴³, dal momento che non esita a ricorrere agli schemi dell'analisi aristotelica sia nel *Compendio*⁴⁴ sia nel *De audiendis poetis* sia altrove; ma l'impressione che resta, e con la quale concludo, è che anche nella critica letteraria gli orizzonti culturali di Plutarco siano profondamente condizionati dal lascito platonico, in particolare dall'idea che l'arte debba rendere conto a un supremo tribunale pedagogico prima che a se stessa.

⁴² E quindi, in termini platonici, ‘epicizzandosi’. E non è un caso che Plutarco abbia scelto proprio il prologo della *Taide* con il suo omericissimo *incipit*.

⁴³ Quali che siano i debiti di Menandro verso il Peripato – sono forse invecchiati tanto il volume di Barigazzi 1965, quanto il bilancio di Wehrli 1970, 142-152, ma la loro posizione ha fatto scuola –, è significativo che in antichità esistesse la tradizione di un discepolato di Menandro presso Teofrasto insieme a Demetrio Falereo (come illustra Barigazzi, p. 27 ss., ed anche Wehrli ricorda a p. 147).

⁴⁴ Aguilar 1997, 7 e 9 n. 19 (e *passim*); Marzullo 1984-1985, 217-219 (in part. 218 s.) coglie giustamente nel termine ἐπίδοσις di 853F un elemento aristotelico (ma non è il primo a farlo: cf. Lachenaud 1981, 236 n. 3, che adduce Aristot. *Cat.* 13a.25 ss.). Altri termini tecnici usati nel *Compendio* sono studiati da Pinnoy 1984, 159-164: secondo lui, Plutarco doveva per forza servirsi di fonti peripatetiche. Identica era stata la conclusione di Quadlbauer 1960, 66.

IL GRILLO DI PLUTARCO
E LA TRADIZIONE DELLA FIGURA DI ULISSE

Abstract. Plutarch's dialogue *Bruta animalia ratione uti* develops the scene of *Odyssey* XII, when Ulysses is about to leave Circe's island. But the hero's characterization by Plutarch, however sketchy, as well as Circe's and Gryllos' criticism of his behaviour, are strongly reminiscent of Ulysses' figure as portrayed in the post-homeric tradition, particularly in the classical theatre, which constantly emphasized the hero's negative and pitiless sides, rather than his feats and his worth.

Nella mia relazione *Il Grillo di Plutarco e Omero*, tenuta al "Seminaire Plutarque" di Lille (12-13 dicembre 2003)¹ e nel volume di Studi in onore di Philip Stadter² ho presentato i risultati delle mie ricerche sulla ripresa di Omero nel dialogo di Plutarco *Bruta animalia ratione uti*, detto anche *Grillo*, dal nome del protagonista, un maiale che, parlando, tiene testa ad Ulisse e gli dimostra che è meglio essere animale che uomo.

In quelle pagine io ho argomentato che in questo curioso dialogo, dal contenuto paradossale, Plutarco riprende la scena dall'*Odisea*, e precisamente quella del canto XII (non quella del canto X, come di solito s'intende)³, quando Ulisse sta finalmente per partire per ritornare in patria: e – precisamente – quando Ulisse, dopo la cosiddetta visita all'oltretomba, ripassa nell'isola di Circe, solo per dare sepoltura al compagno Elpenore, e incontra la maga – con qualche timore – sulla spiaggia, presso la nave. Credo di aver dimostrato che Plutarco, in questo dialogo, è più fedele ad Omero di quanto normalmente si dice tra gli studiosi.

Qui vorrei toccare brevemente un altro aspetto della figura di Ulisse nel *BA*, mettendo in luce i debiti che l'Ulisse di Plutarco ha verso la

* Relazione tenuta al VI Encuentro de la Red temática de Plutarco (Réseau thématique de Plutarque), a Madrid, Universidad Complutense, nei giorni 22-24 settembre 2005. Pubblicata nella rivista «Ploutarchos, n.s.» (Málaga, Logan Utah) 4, 2006-7, 19-28.

¹ Vd. *supra*, Scritto n° 1.

² Vd. *supra*, Scritto n° 2.

³ Cf. Indelli 1995, 13 ss.; Zinato 1995; Gondicas 1998, 127 n. 1; Ditadi 2000, 267; Fernández Delgado 2000, 171-181; Del Corno, intr. a Magini 2001, p. 40 s.

tragedia classica. La mia ricerca va dunque non alla fortuna di Plutarco, ma alla tradizione anteriore che Plutarco riprende.

Iniziando la lettura del *Grillo*, un elemento colpisce subito in maniera macroscopica: Ulisse chiede a Circe se tra gli uomini da lei trasformati in lupi e leoni ci sono dei Greci (εἴ τινας ἔχεις Ἕλληνας, 985D) e subito dopo chiarisce la motivazione: sarebbe per lui un bel motivo di vanto presso i Greci (καλὴν... φιλοτιμίαν πρὸς τοὺς Ἕλληνας), se potesse portarli via, restituiti all'aspetto umano, sottraendoli ad un'esistenza così deplorabile e vergognosa. Proprio su questo tema si accenderà la discussione che fa da tema del dialogo. Quello che vorrei qui notare è la novità nella caratterizzazione di Ulisse: un condottiero decisamente ambizioso, interessato a liberare non solo i suoi compagni, ma addirittura tutti i Greci che possono essere lì, e non per filantropia, ma per φιλοτιμία, cioè per desiderio di onore e gloria.

Ora, è ben noto a tutti che nell'*Odissea* Ulisse s'adopera per la salvezza sua e dei suoi compagni, che vuol riportare ad Itaca attraverso tutta la serie delle sue peripezie, salvandoli dai molteplici pericoli che incontrano nel viaggio. Mai – mi sembra – si accenna a desiderio di portare in salvo altri Greci. Tra l'altro, a questo punto delle sue peripezie (canto XII dell'*Odissea*, ripeto), all'eroe è rimasta una sola nave e con quella non potrebbe certo pensare di riportare in Grecia molta altra gente oltre ai suoi.

Invece nel testo plutarcheo due elementi si delineano con chiarezza: la φιλοτιμία di Ulisse è dilatata a livello generale, panellenico, e per di più spicca l'uso della denominazione Ἕλληνες, che pone il discorso in termini propriamente anacronistici⁴. Non per caso Grillo, rispondendo in 988A, aderisce molto di più alla finzione cronologica del dialogo parlando di Cadmei, invece che di Tebani o Beoti.

La φιλοτιμία di Ulisse è ben presente in Omero, anzi è un tratto di carattere che l'itacense ha come ogni buon guerriero omerico, che notoriamente aspira ad essere ἄριστος e ad avere perciò non solo γέρας (cioè una assegnazione o parte di potere), ma anche fama, κλέος, φήμη, τιμή ecc. Son tutte cose ben note⁵. La cosa rilevante è che qui la φιλοτιμία di Ulisse è applicata vistosamente a tutti gli Ἕλληνες, e dagli altri

⁴ Cf., per analogia, Easterling 1985, 1-10.

⁵ Oltre ai classici rimandi alle pagine di Snell 1963², cap. 1; Dodds 2003 (1951¹), capp. 1 e 2; Jäger 1953², vol. 1, cap. 1-3; si veda da ultimo Di Donato 2006, *passim*.

personaggi è subito connotata in senso negativo (da Circe, in 985E e in 986B, prima ancora che da Grillo).

Ora, io non credo che questo rovesciamento dipenda dal fatto che l'Ulisse del nostro dialogo possa essere inteso come un personaggio semiserio o paracomico, perché siamo nel mondo alla rovescia degli animali o perché siamo in una parodia (come hanno argomentato Bergua Cavero, Fernández Delgado e altri)⁶. Per me la figura di Ulisse non è affatto comica, anche se la tesi del dialogo è paradossale. È che il gioco dei ruoli, nell'orchestrazione del dialogo, porta di necessità ad una contrapposizione tra Circe e, soprattutto, Grillo contro gli uomini tutti e contro Ulisse in particolare (date le sue ambiziose pretese): e, per la formulazione delle accuse contro di lui, i due personaggi attingono non solo ad Omero, ma a tutta la tradizione posteriore, e in particolare alla tragedia classica.

La figura di Ulisse 'criticabile', che compie imprese di vario e diverso tipo – anche di gusto discutibile o molto discutibile – nell'interesse dei Greci tutti non è omerico, ma non è certo un'invenzione di Plutarco: è piuttosto una eredità della tragedia del V secolo.

In Omero Ulisse è mentitore e imbroglione, specie nell'*Odissea* (mentre nell'*Iliade* questo è un tema secondario, anche se non assente)⁷. È la ben nota caratterizzazione di Ulisse come "Lügner" e come "trickster". Ma è altrettanto notorio che tale caratterizzazione non attira censure etiche di rilievo da parte del poeta⁸: la sua astuzia è una virtù, un

⁶ Vd. i contributi citati di Bergua Cavero 1991, e Fernández Delgado 2000.

⁷ Notoriamente l'Ulisse dell'*Iliade* e quello dell'*Odissea* non sono uguali, a cominciare da quella tiepidezza in combattimento che, attestata in *Il.* 3.339 ss. e in 8.93 ss., scompare del tutto nell'altro poema. Viceversa, mentre nell'*Odissea* l'astuzia domina, essa nell'*Iliade* è un tema secondario: cf. Garassino 1930, 220.

⁸ E infatti, in *Od.* 9.19-20, l'eroe si autopresenta così: εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν / ἀνθρώποισι μέλω. Diomede, nella *Doloneia*, lo sceglie come compagno perché περίοιδε νοῆσαι (*Il.* 10.247), e anche negli altri giudizi che si danno su di lui c'è un fondo di simpatia e/o ammirazione: Agamennone lo chiama κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε, κερδαλεόφρων (*Il.* 4.339); Atena lo definisce κερδαλέος e ἐπίκλοπος (*Od.* 13.291 ss.), insuperabile in fatto di inganni (δόλοι, ἀπάται e μῦθοι κλόπιοι). In questo brano Atena parla del suo protetto come di un uomo in cui la logica della menzogna è connaturata e istintiva, poiché egli le ha parlato falsamente pur avendola riconosciuta sotto l'efebico travestimento. Tuttavia il passo non è da leggere *in malam partem*: si tratta di gioco e sfida d'abilità fra colleghi di σοφία. Cf. ancora *Il.* 3.202, dove Ulisse viene detto εἰδῶς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά, e Hes. fr. 198.22 M.-W. πολύκροτα μήδεα εἰδῶς.

valore della mente, non qualcosa di riprovevole. L'Ulisse omerico è un furbo, un eroe vincitore che sa usare anche l'astuzia per vincere, non un tristo senza scrupoli; l'inganno gli serve per difendersi, o per risolvere problemi altrimenti insolubili, per riequilibrare rapporti di forza a lui sfavorevoli⁹. Egli usa l'inganno contro il gigantesco Polifemo, contro il numero soverchiante dei proci, contro Aiace (*Il.* 23.725 δόλου δ' οὐ λήθεται Ὀδυσσεύς), ma non lo usa con Iro (*Od.* 18.90-107), perché in questa lotta (una volta tanto) il più forte è lui. E prima, naturalmente, lo ha usato con la suprema invenzione del grande cavallo di legno per espugnare Troia (*Od.* 8.492 ss.).

Però nel *BA*¹⁰ non si parla mai dell'Ulisse 'mirabile' che vince usando anche l'astuzia, che inganna il Ciclope e i proci. Nelle parole di Circe e di Grillo emergono chiaramente rimproveri e accuse che noi conosciamo bene. L'Ulisse attaccato da Grillo è quello che rovina Aiace, complotta contro Filottete, si sbarazza di Palamede.

Infatti Grillo dice di lui: "Noi non ti stimiamo affatto, perché è evidente che a torto avevi fama di intelligente e davi l'impressione di superare di gran lunga gli altri uomini nella capacità di pensare" (986C) e, più avanti (987C), scendendo sul terreno concreto del coraggio, lo mette sotto accusa: "Ne vai superbo e non nascondi il capo se ti chiamano temerario e distruttore di città (θρασύς και πτολίπορθος ἀνακαλούμενος). Proprio tu, scelleratissimo, che dopo aver raggirato con insidie e artifici uomini esperti di un modo semplice e nobile di fare guerra, e ignari altresì di inganni e di menzogne, dà il nome di virtù alla tua malvagità" (987C)¹¹.

⁹ Non è il solo che agisca così: all'inganno ricorre lo zoppo Efesto quando deve catturare il prestante Ares, "il più veloce degli dei" (*Od.* 8.330 ss.); Nestore incoraggia Antiloco a usare l'astuzia nella gara dei carri, constatando che i cavalli altrui sono migliori (*Il.* 23.311 ss.); sul tema cf. Detienne - Vernant 1999, *passim*.

¹⁰ Altrove Ulisse è fatto oggetto di vari apprezzamenti da parte di Plutarco: vd. ad es. *De adul. et am.* 66F; *Coniug. praec.* 139A. Cf. Stanford 1954, 158 n. 60, e p. 270; Bergua Cavero 1991, 17. Il differente giudizio su Ulisse espresso nel *BA* rispetto ad altre opere non deve far pensare, come in altri casi, ad una vera e propria anomalia: bisogna tener presente che l'impostazione paradossale del dialogo porta a dare ampio spazio alla singolare opinione del parlante, dettata dal suo particolarissimo angolo di visuale.

¹¹ Gli epiteti θρασύς e πτολίπορθος, in realtà, non sono i più tipici di Ulisse, che molto più spesso è definito πολύφρων, δαίφρων, πολυμήχανος, πολύμητις ποικιλομήτης, πολύτλας, πολύτροπος, Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, ecc. Per θρασύς cf. *Od.* 10.436, per πτολίπορθος cf. *Il.* 2.278, 10.363, ecc. Naturalmente Grillo ha una ragione per

Qui è evidente che Grillo si riferisce non al modello epico omerico, ma ai tratti mitici ampliati e resi celebri dalla tragedia. Si tratta dunque di quell'Ulisse che recita piuttosto ruoli squallidi nel dramma attico¹², un Ulisse che non si batte contro i forti, ma infierisce sui deboli e i vinti, e in cui anche l'astuzia si è immeschinita, trivializzata, ed ha perso tutto ciò che aveva di grandioso e di magnanimo¹³. È quell'Ulisse che troviamo nel *Filottete* di Sofocle, nell'*Ecuba* di Euripide¹⁴, ma viene ricordato anche nelle *Troiane*, nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide¹⁵: e, aggiungiamo, svolgeva un ruolo di personaggio sostanzialmente 'odioso' anche in altre tragedie andate perdute, come nel *Telefo*, nel *Filottete* e nel *Palamede* di Euripide¹⁶ e, probabilmente, anche nelle omonime tragedie perdute di Eschilo¹⁷, come anche nel *Palamede* e nel *Telefo* di

definirlo "distruttore di città", poiché all'epoca dei fatti Troia è già stata espugnata, e lo è stata appunto grazie a Ulisse (i δόλοι e le μηχαναί di 987C comprendono ovviamente anche questa impresa: cf. *Od.* 8.494 ὄν ποτ' ἐς ἀκρόπολιν δόλον ἤγαγε δῖος Ὀδυσσεύς, dove il δόλος si riferisce appunto al cavallo di legno). Quanto a θρασύς, è notevole che l'unica occorrenza omerica di questo epiteto in relazione a Ulisse si trovi in *Od.* 10.436, che è appunto il *canto di Circe*. In questo passo, peraltro, θρασύς è usato in senso peggiorativo ("disgraziato", "pazzo"), in riferimento ai fatti del Ciclope di 9.224 ss.; lo stesso epiteto ricorre in [Eur.] *Rhes.* 498-499 ἔστι δ' αἰμυλώτατον / κρότημ' Ὀδυσσεύς λῆμά τ' ἀρκούντως θρασύς. Sul motivo della θρασύτης in Plutarco cf. T. S. Schmidt 1999, p. 69 ss.

¹² E particolarmente in Euripide: cf. Goossens 1955, 324 s. e 514 s.; nell'*Aiace* sofocleo il personaggio è, come si sa, trattato meglio; per quanto riguarda la valutazione del giudizio espresso in Aesch., *Ag.* 841-844, gli studiosi discordano: cf. Stanford 1954, 103 e 261 n. 1; Aélion 1983, II, p. 333 n. 22.

¹³ Di questo fenomeno discute a lungo Stanford 1954, 80-117, non senza rilevare (e con lui Garassino 1930, 220) che le premesse di questa trasformazione dovevano trovarsi già in alcuni poemi pseudo-omerici e si dovrebbe perciò parlare di un Ulisse omerico e di un Ulisse ciclico- tragico.

¹⁴ Come ha illustrato adeguatamente Basta Donzelli 2001.

¹⁵ Poco importa che nelle *Troiane* e nella *Ifigenia in Aulide* egli non compare come personaggio agente sulla scena, ma di lui si parla ripetutamente, e proprio in termini di personaggio odioso.

¹⁶ Per il *Telefo* vd. la recente edizione di R. Kannicht, *TrGF*, vol. 5.2, p. 680 ss. (fr. 696 ss.); Jouan - Van Looy 2002, p. 91 ss.; Preiser 2000. Per il *Filottete* vd. *TrGF*, vol. 5.2, p. 827 ss. (fr. 787 ss.); Jouan - Van Looy 2002, p. 269 ss.; Avezzi 1988, 124 ss. Per il *Palamede* vd. *TrGF* 5.2, p. 596 ss. (fr. 578 ss.); Jouan - Van Looy 2000, tome VIII.2, p. 487 ss.; Falcetto 2002.

¹⁷ Per i frammenti del *Telefo* di Eschilo vd. l'edizione di S. Radt, *TrGF* 3, p. 343 ss. (fr. 238 ss.); per quelli del suo *Filottete*, p. 352 ss. (fr. 249 ss.); per quelli del suo *Palamede*, p. 295 ss. (fr. 181 s.).

Sofocle¹⁸. Nell'*Aiace* di Sofocle, come è noto, Ulisse fa una figura migliore. Ma, nel panorama generale della tragedia classica, non c'è dubbio che dal grande *dolos* eroico contro i mostri e le forze della natura si è passati alle trame e al basso intrigo di chi non esclude alcun mezzo per il raggiungimento del fine.

Aggiungiamo ancora che *questo* Ulisse non si limita a praticare il mendacio e l'imbroglio, ma anche lo insegna¹⁹, ed è pertanto anche un corruttore. Maestro di falsità e raggio, egli possiede platonicamente anche la scienza dell'opposto, e sa che cosa si può e cosa non si può contraffare. Quando, in 987A, Grillo si aspetta da lui una bugia²⁰, Ulisse dice la verità, mettendo in luce la stessa diabolica bravura nel distinguere il *καίρος* che egli dimostra in una celebre scena del *Filottete* sofocleo, dove così istruisce Neottolemo: “quando [Filottete] ti chiederà chi sei e da dove vieni, digli pure che sei figlio di Achille: *su questo non devi mentire*” (τόδ' οὐχὶ κλεπτέον, v. 57).

Lo sfondo della disputa non è più omerico: è quello della tragedia classica. Questa distinzione fra Ulisse omerico e Ulisse tragico è ben nota ed acquisita, sia nella cultura comune che nei manuali di letteratura. Spesso però, sulla scorta di vecchi stereotipi tardo-romantici, noi tendiamo a rappresentarci l'Ulisse del teatro attico come un caso da psicanalisi, un sadico, un artista del male. Ma vi sono forti argomenti che militano contro questa vulgata²¹. Il principale è che i misfatti dell'Ulisse tragico, checché ne dicano a volte le sue vittime, non sono né gratuiti né ispirati da moventi personali. Al contrario Ulisse agisce sempre, o quasi, nell'interesse della comunità²², interesse che egli deve

¹⁸ Per i frammenti sofoclei, vd. l'edizione di S. Radt, *TrGF* 4, p. 386 (*Palamede*), p. 434 (*Telefo*). Per i riferimenti al *Filottete* rimando alla recente edizione commentata della Fondazione Valla (di Avezzù e P. Pucci, con trad. di G. Cerri, Milano 2003).

¹⁹ Si veda il saggio di 'educazione sentimentale' che Ulisse somministra a Neottolemo in *Soph. Ph.* 96-109: “quando ero giovane, egli dice, anch'io ero pronto a usare le mani piuttosto che la lingua, ma poi ho imparato che la lingua è più efficace; bisogna mentire, se il premio del mentire è il σωθῆναι”.

²⁰ “E bada di non irritarti e di non rispondermi contro l'evidenza, per amor di patria” (παρὰ τὸ φαινόμενον... ἀποκρινόμενος).

²¹ Scriveva già Lesky 1972², 246 (= 1996, 366), che “sono in errore quegli studiosi che vedono nel personaggio di Odisseo un mezzo Mefistofele”, perché “egli rappresenta piuttosto il servitore fedele dell'assemblea militare”, di cui appare “strumento esecutivo”.

²² Cf. Basta Donzelli 2001, 186, e Goossens 1955, 324 s.

talvolta perseguire anche contro il volere dei beneficiati stessi, vincendo i loro scrupoli e sfidando la loro disapprovazione.

Non si può tuttavia argomentare che egli sia un semplice esecutore del volere dei capi, perché Ulisse è egli stesso un capo: anzi, morti Achille e Aiace, egli è (anche più di prima) tra le somme autorità del campo greco e, in particolare, il massimo trascinatore dell'impresa troiana nella sua fase finale, mente e braccio del potere, ministro e satellite dei capi²³. Rispetto a questi (Agamennone e Menelao) egli non è né un suddito né un semplice sottoposto, poiché contribuisce attivamente a formare e orientare il loro volere, e talvolta persino lo crea. Egli non è neppure ciò che chiamiamo una 'eminenza grigia' poiché non delega ad altri l'esecuzione dei suoi piani, ma prende su di sé il lavoro sporco e si assume tutti i ruoli, da quello del consigliere a quello del boia, da quello del poliziotto a quello dell'aguzzino.

Poiché nella tragedia gli atti e i consigli di Ulisse sono sempre scelerati, è forte la tentazione di dare su di lui un giudizio liquidatorio, quasi che egli fosse più una maschera, un tipo, che un personaggio vero e proprio, in quanto tale, complesso e articolato. I malcapitati che ne diventano vittime lo definiscono spietato, persecutore, empio, vile, maramaldo ecc.²⁴, e hanno tutte le ragioni per farlo. Ma il problema è che spesso anche gli studiosi moderni adottano questa indignata terminologia surrogandola all'autentica analisi critica.

In realtà questo bieco personaggio non può essere compreso in modo completo e adeguato se non si tiene presente il ruolo che la tragedia attica regolarmente gli assegna, il ruolo di eroe *nazionale*²⁵, difensore e tutore del popolo greco e della sua *unità* in qualunque situazione e ad

²³ Cf. Garassino 1930, 221.

²⁴ Cf. Soph., *Ai.* 103 τοῦπίτριπτον κίναδος, 380-381 κακῶν ὄργανον... κακοπινέσ-
τατόν τ' ἄλλημα στρατοῦ, 388-389 αἰμυλώτατον, ἐχθρόν ἄλλημα, *inc. fab.* 913 Radt (dal
Palamede?) πάνσοφον κρότημα Λαέρτου γόνος, [Eur.] *Rhes.* 498-499 αἰμυλώτατον /
κρότημ(α), ecc. Tutti gli elementi della *légende noire* di Ulisse si trovano concentrate
nel pirotecnico sfogo di Ecuba in Eur. *Tr.* 282 ss.: "mi consegnano a un immondo
ingannatore, a un nemico indefesso della giustizia, a un mostro senza legge (παρ-
νόμῳ δάκει), che mistifica tutto, che tutto deforma con la sua lingua falsa, che porta
il deserto dell'odio dove regna l'amicizia".

²⁵ Per questo nella tragedia, così come nella *BA*, i Greci dei tempi eroici vengono
chiamati Ἕλληνες (985D-E e 986C), che è il vocabolo dell'unità, dell'identità (mentre
più avanti, in 988A, Grillo aderisce di più alla finzione cronologica e parla di Cadmei
invece che di Tebani o Beoti, come già segnalato prima, a p. 52).

ogni costo²⁶: i delitti di Ulisse vengono compiuti in nome della patria e dell'*ethnos*, e giustificati sulla base del principio che i *nostri* interessi, per il solo fatto di essere nostri, devono prevalere su ogni considerazione di pietà e di giustizia.

Nell'applicare questa logica perversa Ulisse è un isolato – ma isolato solo nella finzione letteraria: della sua figura si può dare una lettura politica decisamente importante. E gli si possono accostare personaggi ed episodi di guerra narrati da Tucidide. Gli Ateniesi compivano nella realtà molti degli atti che Ulisse compiva sulla scena, ed è illusorio credere che il pubblico seduto a teatro disapprovasse totalmente la condotta dell'eroe²⁷: il Masqueray in fondo non aveva torto a dire che in Ulisse “la Grèce s'est incarnée presque entière”²⁸.

L'anteporre un interesse di gruppo a una giustizia individuale non è altro che ‘Realpolitik’, e perciò anche l'Ulisse tragico è un personaggio realpolitico²⁹. Egli però lo è alla sua maniera, poiché il suo concetto di ‘interesse nazionale’ non è solo pragmatico, ma anche, per così dire, concettuale: il buon nome e la fama della Grecia gli stanno a cuore tanto quanto i successi in guerra, il bottino, la prosperità. Anche questi obiettivi accessori, futili se vogliamo, meritano ai suoi occhi la rovina e il sacrificio altrui. L'eloquenza di Ulisse, la sua abilità suasoria, entrano in gioco proprio per dimostrare che anche una crudeltà disumana è moralmente lecita qualora rechi a ‘noi’, a noi Greci, un benché piccolo vantaggio o piacere.

Anzi, ciò caratterizza pienamente la mentalità dell'Ulisse tragico, agli occhi del quale un *piccolo* vantaggio per ‘noi’ giustifica un *grande* crimine nei confronti di ‘loro’ (i nemici o avversari). Basti citare – uno per tutti – il caso dell'*Ecuba* euripidea, in cui Ulisse afferma la liceità etica di sgozzare una vergine barbara per onorare un eroe greco defunto:

²⁶ Egli assumeva forse il ruolo di paciere e conciliatore nell' *Ἀχαιῶν σύλλογος* di Sofocle e nel *Telefo* di Euripide. Anche nell'*Iliade* Ulisse si presenta in questa veste, ad esempio allorché, nel libro II, si impegna a domare e a riunire l'esercito ammutinato (vv. 173 ss.), o allorché, nel libro IX, partecipa all'ambasceria che dovrebbe riportare concordia fra Achille e Agamennone (vv. 169 ss.).

²⁷ Sul problema del giudizio che il pubblico poteva dare sulla figura e sugli atti del personaggio si vedano le importanti osservazioni di Basta Donzelli 2001; queste osservazioni riguardano l'*Ecuba* euripidea, che è il dramma in cui il problema si pone in maniera più acuta, ma valgono anche in generale.

²⁸ Masqueray 1904, 195.

²⁹ Cf. Goossens 1955, 325.

e consuona drammaticamente con quel punto del *BA* in cui Grillo, il maiale parlante, accusa gli uomini di togliere agli animali quella *grande* cosa che è la vita per procurarsi un *piccolo* vantaggio quale è il piacere del loro palato³⁰.

Ed è, ancora, una veste inconfondibilmente tragica quella in cui Ulisse ci appare nella frase pronunciata da Circe in 985E: “Ecco che uomo è costui! Nella sua stoltezza pretende che la propria ambizione si traduca in sventura non solo per sé e per i suoi compagni, ma anche per chi gli è del tutto estraneo”. Un uomo che non esita a sacrificare gli altri per la sua φιλοτιμία: il timbro dell’Ulisse tragico è ben riconoscibile anche in queste parole.

Un ultimo punto vorrei toccare, seppur brevemente, prima di concludere. Nel finale dell’opera, un finale notoriamente brusco, tanto brusco che diversi critici sospettano che il dialogo possa essere incompleto³¹ (ma questo è un problema in cui oggi non voglio entrare), di fronte all’obiezione finale di Ulisse che gli animali non hanno nozione della divinità, Grillo ribatte tagliente mettendo sotto accusa Ulisse in quanto figlio (o discendente) dell’ateo Sisifo. Questa fulminante battuta – a prescindere dalla completezza del dialogo – si spiega con riferimento ad una versione del mito sicuramente post-omerica, forse risalente ai *Cypria*³², ma attestata soprattutto nella tragedia, sia in Eschilo (fr. 175 R., dall’*Armorum iudicium*) che in Sofocle (*Ai.* 190; *Phil.* 417, 625, 1311; fr. 567 R., dai *Syndeipnoi*) e in Euripide (*IA* 524 e 1362; *Cycl.* 104). Ed è una versione del mito ripresa e raccontata diffusamente da Plutarco, in *Quaest. Gr.* 43, 301D. Secondo questa tradizione il vero padre di Ulisse non era Laerte, ma Sisifo, che avrebbe violentato Anticlea appena prima che sposasse Laerte³³. Sisifo, figlio di Eolo, nonno di Bellerofonte, era l’astuto per eccellenza, e si può capire il senso di questo ardito incrocio mitico che spiega l’astuzia di Ulisse come eredità paterna. Ma Sisifo era anche il grande ateo, condannato

³⁰ Un argomento analogo viene usato da Plutarco in *De esu* 994E ἀλλὰ σαρκιδίου μικροῦ χάριν ἀφαιρούμεθα ψυχῆς ἤλιον, φῶς, τὸν τοῦ βίου χρόνον, ἐφ’ ᾧ γέγονε καὶ πέφυκεν. Il testo è evidentemente scorretto (ha cercato di sanarlo Inglese 1993, 105-116, p. 107), ma il senso è chiaro.

³¹ Cf. e.g. Ziegler 1965, 131; Indelli 1995, 138; e Del Corno in Magini 2001, p. 42.

³² Cf. Jouan 1966, 279; e 1983 (Euripide VII.1, *Iphigénie à Aulis*), p. 134.

³³ In *Quaest. Gr.* 43, 301D Plutarco cita Istro per un particolare, ma aggiunge che questa versione ὑπὸ πλειόνων δ’ ἐστὶν εἰρημένον.

nell’Ade ad un supplizio esemplare (il supplizio di Sisifo è già noto ad Omero: *Od.* 11.593 ss.). E il tema dell’ateismo di Sisifo fu sviluppato in particolare in un’altra tragedia, nel *Sisifo* di Crizia: vd. *TrGF* I, 43 fr. 19, un ampio frammento citato da Sesto Empirico, dove si sosteneva che gli dèi sarebbero l’invenzione di qualche uomo astuto per incutere timore ai malvagi.

Dunque il finale del *Grillo* contiene una grossa cattiveria contro Ulisse, una battuta velenosa: e bisogna intendere non “discendente di Sisifo”, ma “nato da Sisifo”, o come dice *IA* 524 “seme di Sisifo” (Σισύφειον σπέρμα). Lo conferma il brano plutarcheo delle *Quaest. Gr.* 301D, per quanto si presenti come un semplice appunto, o come la rapida annotazione di una curiosità erudita.

MENANDRO MAESTRO D'AMORE
NELL'OPERA DI PLUTARCO

Nell'ambito del mio corso universitario sulle *Quaestiones Convivales*, ho notato che nel sesto problema del libro terzo¹ Plutarco riporta una briosa discussione avvenuta, in tempo e luogo imprecisati, tra un gruppo di giovani e il medico Zopiro sul tema: “Quando è il momento di fare l'amore” (che sarebbe anche un tema assolutamente adatto a questo convegno, ma in proposito mi riservo di soffermarmi in un'altra occasione, quando avrò approfondito l'argomento). Per oggi, data la ristrettezza del tempo concesso, mi limito ad analizzarne un solo aspetto, rapportandomi agli studi già fatti sulla grande considerazione che Plutarco ha sempre per Menandro².

Infatti, contro l'opinione di Epicuro, che nel suo *Simposio*³ discuteva se è meglio far l'amore dopo o prima del banchetto (μετὰ δεῖπνον ἢ πρὸ δεῖπνου), ed argomentava che è doppiamente sconsigliabile farlo dopo il banchetto, durante la digestione, e quindi in pratica “sottraeva Afrodite alla notte” (*QC* 654D), si contrappone l'autorevole parere di Menandro, ἐρωτικὸς ἀνὴρ, che faceva della notte il tempo dominato da Afrodite.

Il brano plutarcheo non è semplice (né ben costituito nelle edizioni moderne, anche recenti), ma si capisce abbastanza chiaramente che Epicuro dava in proposito raccomandazioni negative, invitando i giovani alla continenza, sostenendo che il rapporto sessuale è sempre foderio di agitazione e turbamento nel corpo – è ben nota la scarsa considerazione di Epicuro per il piacere cinetico, ben diverso dal piacere catastematico –. E in pratica si appoggiava a considerazioni di tipo medico, ricordando che far l'amore a stomaco pieno, durante la digestione, può essere addirittura pericoloso. Ora, ricordando che il δεῖπνον nella

* Relazione tenuta all'Università di León, pubblicata da J.-M. Nieto Ibañez - R. López López (eds.), *El amor en Plutarco, Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, León 28-30 septiembre de 2006*, León: Universidad, 2007, 113-121.

¹ Per il testo rimando all'edizione di Hubert 1971 e di Fuhrmann 1972. Cf. anche l'edizione Loeb (Clement - Hoffleit 1969), e quella italiana di Irene Chirico 2001. Per il commento è fondamentale quello di Teodorsson 1989.

² Vd. *supra*, Scritto n° 4.

³ H. Usener, *Epicurea*, fr. 61; cf. p. 115-119 (fr. 57-65).

Grecia antica si svolgeva al calar della sera⁴, perveniva alla conclusione che il danno procurato è minore di giorno (senza digestione in corso e anche prima che insorga lo stimolo della fame: quindi decisamente prima del banchetto). Invece i rapporti notturni sono doppiamente da evitare, perché al danno consueto si aggiunge il pericolo derivante dalla digestione in corso, col relativo peso del cibo e delle bevande ingerite.

Ebbene, a questa argomentazione decisamente negativa, cui nella discussione si accostano altri pareri negativi verso l'attività sessuale (secondo altri bisognerebbe dire che la sera non è ancora tempo, perché c'è la digestione in corso, e la mattina non è più tempo, perché di giorno bisogna occuparsi d'altro), il saggio Plutarco – attraverso il personaggio di Soclaro, cui chiaramente va tutta la simpatia e l'appoggio sottinteso dell'autore – reagisce e contrappone il suo buon senso di uomo sposato ed esperto anche di vita pratica.

La sua critica all'opinione di Epicuro si sostanzia delle citazioni letterarie di Menandro e di Platone. Ma è significativo il fatto che Plutarco dà la precedenza a Menandro. Dice Soclaro in 654D:

“Valutiamo se ha ragione o torto Epicuro ad escludere Afrodite dalla notte. Menandro, che è un esperto di cose erotiche (ἐρωτικὸς ἀνὴρ)⁵, dice che di notte spetta a lei addirittura il primato tra gli dei (καὶ τὸ κρᾶτιστον αὐτῆ θεῶν μετεῖναι φησιν ἐρωτικὸς ἀνὴρ Μένανδρος)”.

L'affermazione è curiosa e degna di attenzione. Tutti hanno riconosciuto la citazione implicita nel testo: sicuramente c'è allusione all'inizio del *Misoumenos* (A1-2)⁶, in cui l'innamorato Trasonide, fuori di casa nel cuore della notte, esordisce così:

ὦ Νύξ, σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος
μετέχεις θεῶν, ἐν σοί τε περὶ τούτων λόγοι
πλεῖστοι λέγονται φροντίδες τ' ἐρωτικάι,
ἄρ' ἄλλον ἀνθρώπον τιν' ἀθλιώτερον
ἐόρακας; κτλ.

“O Notte – io ti invoco perché fra i celesti tu hai più larga parte nei segreti di Afrodite e perché quasi sempre nell'arco del tuo tempo si destano parole e pensieri d'amore – hai mai visto un uomo più afflitto di

⁴ Nel corso del giorno si faceva solo un rapido spuntino, detto ἄριστον, non un vero pasto, come si usa invece in Italia: cf. Flacelière 1983, 214.

⁵ L'appellativo è concesso solo a Menandro e una volta anche a Euripide (*Amat.* 762B).

⁶ Sandbach 1990, p. 351 (Appendix); Arnott 1996, II, p. 256.

me, un amante più sventurato?» (traduzione di Franco Ferrari⁷, non del tutto felice).

Il testo menandro dice certamente che di notte, tra le attività volute e protette dagli dei, quelle di Afrodite sono le più frequenti (πλεῖστον, aggettivo che tra l'altro è ripetuto in anafora appena dopo, quando s'aggiunge che i discorsi in proposito e le ansie d'amore sono le cose di cui più si parla di notte).

Fermandoci ai primi due versi, cui Plutarco allude, bisogna notare che il testo menandro (derivante da papiro⁸ e quindi molto autorevole) ha πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος / μετέχεις θεῶν, a fronte del plutarco τὸ κράτιστον αὐτῆ θεῶν μετεῖναι: ora, a me sembra evidente che qui Socrate-Plutarco sta citando a memoria, anzi sta riportando in parafrasi l'espressione di Menandro, come avviene parecchie volte nelle varie opere del *corpus* plutarco, e non mi sembra davvero il caso di correggere il superlativo κράτιστον dei codici di Plutarco col menandro πλεῖστον, come vorrebbero diversi editori⁹. Il senso dei versi di Menandro è pienamente mantenuto nell'espressione di Plutarco, che – ripeto – è una parafrasi: o si dovrebbero rendere eguali anche σὺ... μετέχεις θεῶν, come dice Menandro, e αὐτῆ θεῶν μετεῖναι, come si legge nel nostro brano?

Del resto la stessa espressione di Menandro è ripresa come battuta di spirito in un'altra opera di Plutarco. In *De fortuna Romanorum* (318D), a proposito di Silla, si rammenta che questo fortunato condottiero, oltre ai suoi vari nomi (Lucio Cornelio Silla), si faceva chiamare anche *Felix* in latino e Ἐπαφρόδιτος in greco, perché aveva goduto dei favori della cortigiana Nicopoli e aveva avuto πλεῖστον Ἀφροδίτης: ma gliel'aveva portato non la Notte, come diceva Menandro, ma la Fortuna. Notiamo che qui Plutarco usa la lezione giusta πλεῖστον: invece nelle *QC*, in una citazione fatta a memoria, spunta la variante colloquiale τὸ κράτιστον, certamente dovuta anche all'implicita connessione etimologica con κράτος, il potere.

⁷ Ferrari 2001, p. 335.

⁸ P.IFAO 89 e P.Oxy. 2657. I vv. 4-5 (e anche i vv. 10-12) dello stesso frammento sono citati altrove da Plutarco (*De cup. div.* 525A).

⁹ In particolare Wytttenbach, Hubert 1954 e Fuhrman 1972.

Lo studio di questo brano mi ha portato a considerare di nuovo quanto sia importante e stimato Menandro nelle opere di Plutarco¹⁰.

Lo cita più di 50 volte, in 25 opere diverse (una sola volta nelle *Vitae: Alex.*17.7) e noi sappiamo che gli aveva dedicato uno scritto specifico, la *Comparatio Aristophanis et Menandri*, di cui abbiamo purtroppo solo un *Compendium* (o *Epitome*)¹¹.

Complessivamente si può dire che Plutarco ama Menandro sia per motivi stilistici che per ragioni etiche e filosofiche: apprezza il suo garbo e il suo senso della misura, la sua umanità. Infatti gli attribuisce non solo la generica *sophia* che spetta convenzionalmente ad ogni poeta, ma anche una *sophia* specifica, di taglio filosofico ed esistenziale, a cui fanno per lo più da sfondo i concetti di μετριότης, autocontrollo, senso del limite. Molti sono i poeti lodati da Plutarco per il loro impegno a sostenere e diffondere l'etica delfica del μηδὲν ἄγαν, ma nella maggior parte questo impegno si esaurisce nel breve spazio della *gnome*: in Menandro invece la μετριότης coinvolge forma e sostanza, mezzo e messaggio; essa non è solo pretesto e oggetto di sentenze, *exempla* o situazioni occasionali, bensì lo *spiritus rector* di tutta una produzione artistica.

La prima dote della poesia menandrea che Plutarco apprezza è l'unità, l'unitarietà, l'uniformità¹², fortemente riconosciuta per lo stile nel testo della *Comp. Arist. et Men.* (853D-E), mentre nel fr. 134 Sandbach, proveniente da un'opera perduta περὶ ἔρωτος (che non è registrata nel cosiddetto Catalogo di Lampria, ma non per questo deve considerarsi spuria: lingua e argomentazioni non suscitano alcun dubbio sulla sua autenticità)¹³, si rileva che tutte le commedie di Menandro hanno

¹⁰ Me ne sono già occupato in occasione del convegno plutarco 2005 a Firenze: vd. la relazione ripresa *supra*, come Scritto n° 4. Vd. anche Di Florio 2005, 119-140.

¹¹ Oltre agli scritti citati nella n. 10, si veda Zanetto 2000, 319-333; Imperio 2004, 185-196. Per un utile quadro sintetico delle citazioni menandree in Plutarco vd. Di Florio 2005, 140.

¹² Si accorda perfettamente con questa definizione il famoso passo del *De glor. Ath.* 347EF: un giorno un tale fece presente a Menandro che le Dionisie erano vicine e lui non aveva ancora scritto la sua commedia. "Invece sì, ribatte Menandro, la commedia l'ho fatta: ὀκονόμηται γὰρ ἡ διάθεσις· δεῖ δ' αὐτῇ τὰ στιχίδια ἐπᾶσαι (T 70 K.-A.). Il messaggio è che l'opera letteraria non si costruisce per parti, per successive addizioni o intuizioni estemporanee, ma a partire da un progetto complessivo, evidentemente unitario, a cui la molteplicità dei dettagli è successiva e subordinata.

¹³ Cf. il mio *Plutarco e Menandro* (Scritto n° 4), p. 45 e n. 26.

un elemento unificante ed essenziale che le pervade tutte come un soffio comune: è l'amore.

Alla luce di tale affermazione risulta pienamente giustificato l'appellativo di ἐρωτικός, esperto d'amore, che gli viene dato nel passo prima discusso di *QC* III. Anzi, nel fr. 134 Menandro è chiamato addirittura θιασώτης τοῦ θεοῦ καὶ ὀργιαστής, cioè seguace, compagno di tiaso e di misteri del dio Eros: dunque un poeta che frequenta il dio e lo capisce, e quindi ne può essere interprete e parlare a suo nome.

Non per caso, mentre in campo filosofico, qualche volta, Plutarco si permette di correggere alcuni particolari esplicativi delle sentenze di Menandro¹⁴, in materia d'amore l'autorità di Menandro è sempre indiscussa. Vediamone un rapido panorama.

a) In *QC* III 654D, s'è visto, il parere del poeta ἐρωτικός ridicolizza immediatamente l'opinione di Epicuro.

b) Nel fr. 134, di seguito alla parte già ricordata, Menandro è citato e discusso proprio come specialista e scienziato di ἔρωτος: ne capisce infatti εὖ καὶ ὀρθῶς (come si dice nella parte finale del frammento) la fisiologia, la patologia e la tempestica, come dimostrano gli otto versi che vengono citati (fr. 791 K.-A.), che studiano minuziosamente le cause dell'innamoramento.

τίνοι δεδούλωνται ποτε;
ὄψει· φλύαρος· τῆς γὰρ αὐτῆς πάντες ἂν
ἦρων· κρίσιν γὰρ τὸ βλέπειν ἴσιν ἔχει.
ἀλλ' ἡδονὴ τις τοὺς ἐρῶντας ἐπάγεται
συνουσίας; πῶς οὖν ἕτερος ταύτην ἔχων
οὐδὲν πέπονθεν, ἀλλ' ἀπῆλθε καταγελαῶν,
ἕτερος <δ'> ἀπόλωλε; καιρός ἐστιν ἢ νόσος
ψυχῆς· ὁ πλῆγεις δ' † εἴσω δὴ † τιτρώσκειται.¹⁵

“Che cosa incatena gli innamorati? La bellezza? Sciocchezze! Altrimenti tutti amerebbero la stessa ragazza, visto che gli occhi sono soliti giudicare con lo stesso criterio. Forse li attira il piacere dell'intimità? E allora com'è che dopo un incontro uno non prova niente e se ne va

¹⁴ Ciò avviene solo in tre casi, e si tratta sempre di piccole correzioni: *De aud. poet.* 33EF = *Praec. ger. reip.* 801C; *De tranq. an.* 474B; e nel fr. 134, di cui stiamo discutendo qui.

¹⁵ Questo è il testo dato da Sandbach nella sua edizione teubneriana (1967), ripreso recentemente da K.-A. (*PCG*, VI.2, 1998) e da Ferrari 2001; invece nell'edizione Loeb (1969) lo stesso Sandbach introduceva nel v. 8 una congettura aleatoria e proponeva una traduzione inaccettabile: vd. p. 67 e n. 19.

facendosi beffe di lei e un altro invece si sente morire? Che l'anima si ammali d'amore dipende dalle circostanze: resta ferito chiunque venga colpito al momento opportuno."

Così traduce Franco Ferrari¹⁶, ma ci sono diverse cose da puntualizzare. Anzitutto l'ultimo verso presenta una corruttela difficilmente sanabile: ma su quello torneremo dopo.

In questo brano (derivato da commedia sconosciuta) un ignoto personaggio menandro si chiede che cosa fa innamorare gli uomini: forse l'aspetto visivo (ὄψις)? No: altrimenti tutti s'innamorerrebbero della stessa donna. L'atto sessuale? No, perché, posseduta una donna, c'è chi ne ride e chi ne risulta perduto innamorado.

Ora Plutarco è chiaramente d'accordo con l'argomentazione di Menandro e lo spiega nelle righe successive, che per rapidità mi limito a riportare in traduzione e/o parafrasi¹⁷. L'innamoramento non è prodotto né dalla ὄψις né dalla συνουσία: queste sono i principi, i momenti iniziali dell'amore (ἀρχαί), ma la forza e la radice della passione sta altrove (ἢ δ' ἰσχὺς καὶ ρίζωσις τοῦ πάθους ἐν ἑτέροις).

Solo che Plutarco giudica superficiale e non corretto in Menandro lo sviluppo dell'argomentazione o dimostrazione (ἢ δ' ἀπόδειξις ἐλαφρὰ καὶ οὐδ' ἀληθής): non è vero che, se l'importante fosse l'aspetto visivo, tutti amerebbero la stessa donna. C'è chi sa vedere il bello meglio di altri, segnatamente i pittori, così come avviene che i profumi sono meglio apprezzati da chi ha più sviluppato la pratica relativa, cioè i profumieri; analogamente succede con i cuochi per i cibi; e sembra proprio che certe persone siano più di altre schiave del sesso (cioè specialisti in materia). Ma, a parte questo intermezzo di puntualizzazione sull'argomentazione, Plutarco ribadisce che, il resto, Menandro lo ha detto bene e correttamente (εἴ καὶ ὀρθῶς): l'innamoramento, malattia dell'animo, è un καιρός, è un momento, un attimo, una combinazione: e chi ne è colpito è ferito proprio dentro (il testo tradito è ἔσω δὴ, ma è sicuramente corrotto, anche per motivi metrici)¹⁸.

Qui bisogna procedere lentamente, con attenzione, perché il testo è pieno di problemi. La seconda frase è corrotta; e la prima è stata spesso

¹⁶ Ferrari 2001, p. 639.

¹⁷ Per il testo completo rimando ovviamente all'edizione di Sandbach.

¹⁸ Cf. Becchi 2006, 81-92, in part. p. 88.

intesa male¹⁹. La malattia d'amore si contrae in un momento: quindi è questione di un istante, dell'attimo giusto (καιρός). Il commento di Plutarco è decisivo per capirne il significato. Infatti egli spiega appena dopo: “bisogna che ci sia in contemporanea un incontro nello stesso luogo di chi subisce e chi provoca l'amore, reciprocamente disposti in un certo modo: perché la potenza provocante è cosa priva di potere (ἄκυρον) per la produzione del fine, se non c'è disposizione passiva. Cioè è questione di cogliere (εὐστοχίας ἐστὶ) il momento giusto (καιροῦ) che accosta nel loro culmine (ἐν ἀκμῇ) quel che per natura fa innamorare a chi è pronto a subirlo”.

Sulla base di questa spiegazione data da Plutarco, che è illustrazione puntuale della prima frase menandrea (“l'amore è un καιρός”), Sandbach ha tentato di sanare l'ultima proposizione menandrea, introducendovi εἰς ἀκμῆν. Ma questo dimostra soltanto che Sandbach non ha capito il brano (vd. la sua traduzione riportata in n. 19).

A mio avviso, l'ultima frase menandrea non è spiegata da Plutarco, ma c'è modo di comprendere egualmente quel che il Cheronese dice.

Questi versi di Menandro sono così importanti per la definizione del fenomeno amoroso che Plutarco li riprende anche in *Amat.* 763B, dove illustra diffusamente la potenza del dio Eros, che è il vero responsabile dell'innamoramento, perché l'amore è θεοληψία, cioè “intervento divino”, “possessione divina”. Ebbene, a sostegno della sua affermazione, Plutarco cita anche qui Menandro come autorità e riporta proprio i due versi finali del fr. 791 K.-A. Per molti anni si è creduto che questo brano fosse in contraddizione con le argomentazioni esposte nel fr. 134: è merito precipuo di Francesco Becchi²⁰ di aver spiegato adeguatamente che il brano dell'*Amatorius* contiene in realtà una serie di domande retoriche, dal senso sicuramente positivo e non equivoco.

Riporto per chiarezza il brano (*Amat.* 763B) con la nuova punteggiatura²¹:

¹⁹ Cf. ad esempio la traduzione di Sandbach: “This disease comes when the heart is ready”. La traduzione di Becchi “è un colpo di fulmine” vivacizza troppo l'espressione plutarchea introducendovi una metafora che non c'è: καιρός è solo un termine di tempo.

²⁰ Becchi 2006, 81 ss., e anche Becchi 2007, 95 ss.

²¹ Purtroppo il testo è mal tramandato, e quindi è spesso edito con pesanti inserzioni arbitrarie: vd. Minar - Sandbach - Helmbold 1961 (che tentano ἤτι νόσος ε οὖν ἐκὼν τιτρ. di Post); Hubert 1971 (che riporta εἰς ἴσθη ἤτι τιτρ., congettura di Wilamowitz, ripresa da Pohlenz). Invece Flacelière 1980 riempie la lacuna dei codici

καὶ μὴν ταῦτὸ σῶμα πολλοὶ καὶ ταῦτὸ κάλλος ὀρῶσιν, εἴληπται δ' εἰς ὁ
 ἔρωτικός· διὰ τίν' αἰτίαν; οὐ γὰρ μανθάνομέν γε πού τοῦ Μενάνδρου
 λέγοντος; οὐδὲ συνίεμεν;

καιρός ἐστὶν ἡ νόσος

ψυχῆς, ὁ πληγεὶς δ' (lacuna) τιτρώσκειται.

ἀλλ' ὁ θεὸς αἴτιος, τοῦ μὲν καθαψάμενος τὸν δ' ἐάσας.

“E in verità molti vedono lo stesso corpo e la stessa bellezza, ma uno solo, l’innamorato, ne resta conquistato [*si noti: è proprio la stessa tematica trattata nel fr. 134 S.*]. Per quale motivo? Non lo apprendiamo²² in qualche modo da Menandro? e non lo comprendiamo? «È un attimo la malattia dell’anima e chi ne è colpito... è ferito». Ebbene, il dio ne è la causa, che colpisce l’uno e lascia perdere l’altro.”

A mio avviso Plutarco riconosce chiaramente che il poeta ha colto bene la natura dell’amore e la meccanica dell’innamoramento: non solo, ma ritiene che tutti lo capiscano leggendo nei suoi versi che “ammalarsi d’amore è questione di un attimo”. Però, aggiunge Plutarco, la vera causa è il dio, che colpisce uno e risparmia l’altro.

Questo è l’unico particolare in cui mi discosto dall’interpretazione di Becchi: ritengo che ἀλλὰ κτλ. sia frase tutta plutarchea e non abbia riferimento puntuale con la dizione dei versi menandrei²³.

Di diverso tenore, eppure egualmente significativi per l’apprezzamento di Menandro come maestro in cose d’amore sono altre due citazioni, fatte a breve distanza l’una dall’altra nel *De audiendis poetis* (21C), dove l’elogio di Menandro unisce la stima per la sua profonda conoscenza del fenomeno amoroso con il suo acuto senso morale. Dice infatti il testo plutarcheo:

plutarchei con l’improbabile εἴσω δῆ dei codici di Stobeo (e traduce: “celui qu’elle atteint porte une blessure interne”). Ma, per i vari tentativi di correzione al passo, mi limito a rimandare a Becchi 2006, 88 ss. Per una diversa interpretazione del brano si veda: Frazier 2003, 63-87, in part. 70-79.

²² Becchi 2006 ha adeguatamente spiegato che μανθάνειν col genitivo non significa “capire qualcosa” (o “qualcuno”!), ma “apprendere da qualcuno” (p. 92).

²³ Becchi, al contrario, ritiene che ci sia collegamento con l’ultimo verso menandreo (v. 8), in cui prova a congetturare ἐκ θεοῦ. Io preferisco non forzare il testo del verso, lasciandolo segnato con la *crux*; e colgo nella presenza di ἀλλὰ il segno della piccola correzione di Plutarco a Menandro, l’introduzione della spiegazione giusta per un fenomeno che Menandro ha ben intuito e descritto, ma non adeguatamente spiegato.

Menandro esaltò indubbiamente l'amore del piacere e ne esagerò l'importanza con versi appassionati e ardenti:

«Ogni essere che vive e vede il sole,
che è di tutti, è schiavo del piacere» (fr. 599 K.-A.)

ma poi ci fa volgere indietro e ci indirizza verso il bene troncando l'audace slancio della sfrenatezza col dire:

«Una vita turpe, anche se dolce, resta un'accusa»²⁴ (fr. 600 K.-A.).

E questo ovviamente è uno dei motivi per cui la lettura di versi di Menandro risulta particolarmente adeguata nei simposi, anche perché dimostra esemplare applicazione della norma morale nelle sue commedie e quindi la loro utilità pedagogica. Non per caso nell'ottavo problema del VII libro delle *QC*, intitolato "Quali audizioni avere a banchetto" (τίσι μάλιστα χρηστέον ἀκροάμασι παρὰ δεῖπνον) ripete e integra alcuni concetti già presenti nella *Comparatio Aristophanis et Menandri*, dove la Commedia Antica è bocciata in favore della Nuova, specie di quella menandrea, che rilassa e allo stesso tempo istruisce, soprattutto in fatto di comportamenti amorosi²⁵.

Porta a considerazioni analoghe un'altra bellissima citazione menandrea. Nel quarto capitolo del *De audiendis poetis* (19A) Plutarco segnala:

"In casi del genere si deve osservare molto attentamente se il poeta stesso non avanzi riflessioni contrarie a quanto viene detto, manifestando in tal modo la sua disapprovazione, come ha fatto Menandro nel prologo della *Taide*:

«Cantami dunque, o Dea, di tale donna,
audace, fresca e seducente insieme,
che inganna, respinge e sempre esige,
e nessuno ama e in ogni tempo finge»²⁶ (fr. 163 K.-A.).

²⁴ Così traduce Pisani 1990, 131. Forse si può dire meglio: "Una vita turpe, anche se dolce, è una vergogna", come traduceva Valgiglio 1973, p. 262.

²⁵ Cf. Gilula 1987, 511-516; Di Florio 2005, 119 ss.

²⁶ Così traduce Pisani 1990; analoga la traduzione di E. Valgiglio. Io preferirei:

«A me, dunque, cantami o dea una donna siffatta:
spudorata, ma bella e suadente insieme,
una che offende respinge e pretende sempre,
che non ama alcuno e finge sempre»

(cf. *supra*, Scritto n° 4, p. 49).

Il passo dimostra che anche quando presenta donne di malaffare, professioniste dell'amore, Menandro è un maestro impareggiabile, perché sa unire la sua straordinaria dimestichezza con la psiche femminile alla conoscenza di tutti i multiformi aspetti del suo universo: ma la sua sapienza è messa al servizio del buon gusto, in una rappresentazione che, quando il personaggio che calcherà la scena è criticabile, di dubbia serietà e moralmente pericoloso, tempera la natura mimetica del teatro con un pizzico di *diegesis* (cioè di presentazione), introducendo toni sicuramente epici, narrativi (è chiarissima la ripresa omerica nell'*incipit*) e dando così al pubblico gli strumenti per rendersene conto e quindi per difendersi, ovviamente col sorriso.

TRADUZIONI E RIUSI DEL *GRILLO* DI PLUTARCO
NEL RINASCIMENTO FIORENTINO:
MACHIAVELLI E GELLI

Francesco Becchi ha già illustrato ampiamente che sia nel Quattrocento che nel Cinquecento le opere di Plutarco sono ben note a Firenze e ripetutamente tradotte in latino¹. Anzi, alcuni suoi scritti sono usati allo Studio fiorentino, addirittura come testi per l'apprendimento della lingua greca² (lo Studio fiorentino, sorto nel secolo precedente³, è una specie di università, anche se non ne ha il nome). Non è quindi un caso, ma una vera e propria conseguenza logica (e significativa) che le traduzioni latine delle opere del grande Cherone finiscano per influenzare la cultura fiorentina del Cinquecento e per produrre effetti creativi per la stessa letteratura italiana.

Si può averne un buon esempio osservando il caso del dialogo plutarco intitolato (proprio a partire dal Cinquecento) *Bruta animalia*

* La prima stesura fu presentata nella sede monumentale dell'Ayuntamiento di Málaga, all'Encuentro de la Red Plutarchos 2008, e pubblicata in A. Pérez Jiménez (ed.), *Plutarco Renovado. Importancia de las traducciones de Vidas y Moralia, Actas del Congreso Internacional, Málaga 28-29 noviembre 2008*, Málaga: S.E.P., 2010, 65-76.

¹ Vd. Becchi 2010, 23-38. La prima traduzione in italiano di (quasi) tutto Plutarco fu fatta da Marcello Adriani il Giovine (1562-1604) e rimase inedita fino all'Ottocento: sessanta "opuscoli" dei *Moralia* furono pubblicati a Firenze nel 1819 (la prima edizione napoletana, curata da Francesco Ambrosoli, è del 1841); le *Vitae* furono pubblicate nel 1598, presso Fioravante Prati (e accoglieva le traduzioni di 4 diversi interpreti: Marco Antonio Gandino, Grazia Maria Grazij, Antonio Massa e Giovanni Tarcagnotta). L'editio princeps dei *Moralia*, in greco, fu pubblicata da Aldo Manuzio a Venezia nel marzo 1509: collaborarono Demetrio Ducas, Girolamo Aleandro, Erasmo da Rotterdam. Otto anni dopo ci fu l'editio princeps delle *Vitae*, presso Filippo Giunta a Firenze. Erasmo (oltre a collaborare all'Aldina) tradusse in latino undici opuscoli, tra cui il *De adulate et amico*, dedicato al re d'Inghilterra, Enrico VIII.

² Lo Studio fiorentino è all'avanguardia, alla fine del XIV secolo, con l'insegnamento del greco, dovuto a Emanuele Crisolora.

³ A partire dal 1321, ma con varie sospensioni nel corso del secolo XIV. Nel 1472 si trasferì definitivamente a Pisa; tornò a Firenze solo dal 1497 al 1503: vd. C. Leonardi, *L'ateneo fiorentino dallo Studium Generale (1321) all'Istituto di Studi Superiori (1859)*, nel volume *Storia dell'Ateneo Fiorentino. Contributi di studio*, Firenze 1986, 13-20. L'Università degli Studi di Firenze è nata nel 1924/25.

ratione uti (o *Gryllus*). È un'opera invero un po' strana, o almeno singolare: è l'unico dialogo plutarco di argomento mitologico. In essa Ulisse discute prima con la maga Circe e poi con una delle vittime di lei, un maiale di nome Grillo, cercando – senza successo – di convincerlo ad accettare di tornare uomo⁴. Ebbene, è significativo che questo strano e suggestivo dialogo plutarco – tradotto (almeno) tre volte in latino nel sec. XV (da Antonio Cossarino, da Lampugnano Birago e da Giovanni da Regio, quest'ultimo nel 1488) – finisca per dare ispirazione creativa ad alcuni scrittori e letterati (che lo conoscono molto probabilmente solo in traduzione latina), portando ad innovazioni e variazioni creative sul tema, con la composizione di nuove opere letterarie, di indubbio interesse, anche se non di primo piano. Questo avviene prima di tutto a Firenze con Machiavelli e Giovan Battista Gelli; poi avverrà in Spagna con Cristóbal de Villalón (*El Cróton*, 1557 circa); e quindi in Francia con François Fénelon e Jean de La Fontaine (la favola *Les compagnons d'Ulysse*, XII.1, è del 1694): lo ha già illustrato Giovanni Indelli nell'introduzione alla sua edizione del dialogo plutarco⁵. Io mi limiterò ai due fiorentini per alcune precisazioni a mio avviso opportune. Anzi, per ragioni di tempo, mi concentrerò di più sul primo.

Il grande Nicolò Machiavelli⁶, ritiratosi a vita privata al ritorno dei Medici a Firenze nel 1512 (si ritirò all'Albergaccio in Sant'Andrea in Percussina, vicino a San Casciano Val di Pesa), scrisse negli anni successivi le sue opere più famose⁷ – il *Principe* (che era finito già nella primavera del 1514), i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* e diverse altre –; ma, dopo l'accoglienza fredda e deludente riservata alla sua opera maggiore, egli si dedicò più intensamente all'attività letteraria e poetica. In una lettera a Lodovico Alamanni del 17 dicembre 1517 egli parla del suo poemetto satirico *L'Asino*, in collegamento con il

⁴ Ho già parlato su questo dialogo e sulla sua ambientazione nell'incontro di Lille (vd. *supra*, Scritto n° 1) e nell'omaggio a Philip Stadter (*supra*, Scritto n° 2).

⁵ Indelli 1995, 14-18. Cf. anche l'introduzione di Del Corno in Magini 2001, 36.

⁶ Per le notizie sulla vita di Machiavelli vd. G. Inglese 2006, 81-97.

⁷ Celebre è la lettera del 10 dicembre 1513 a Francesco Vettori: "Venuta la sera... entro nel mio scrittoio... e rivestito condecientemente entro nelle antiche corti degli antiqui uomini, dove... mi pasco di quel cibo che solum è mio e... non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni, e quelli per loro umanità mi rispondono".

grande poema epico di Ludovico Ariosto, l'*Orlando Furioso*, che era stato appena pubblicato⁸.

Si potrebbe pensare che *L'Asino* fosse già finito: invece l'opera è largamente incompiuta, anzi è appena un abbozzo. È un poemetto in terzine dantesche, cioè fatto di versi endecasillabi rimati in terzina come la *Divina Commedia*, abbozzato forse frettolosamente, per divertimento, con intenzioni satiriche, di stampo carnascialesco, e rimasto interrotto all'ottavo capitolo⁹. Il poeta, servendosi a piene mani di espressioni dantesche, si avvia a raccontare le vicende di un viaggio da lui compiuto come asino nell'altro mondo. Basta dare un'occhiata ai vv. 19-30 del II capitolo¹⁰, in cui tutti riconosceranno a prima vista una ripresa semiseria dell'inizio dell'*Inferno* dantesco.

Nel viaggio Machiavelli è guidato da un suo Virgilio in gonnella, e precisamente da una serva della maga Circe, proprio la famosa Circe di cui parlava già Omero nell'*Odissea* (e poi la successiva tradizione epica, da Apollonio Rodio a Virgilio, fino a Plutarco e oltre). In un primo tempo, questa servetta lo conduce con sé carponi, nascosto nel gruppo di altri animali, a visitare i luoghi in cui sono albergati gli uomini che Circe ha trasformato in bestie. E, dopo una lunga rassegna di animali curiosi o particolari (sotto le cui spoglie sono sicuramente rappresentati e derisi vari contemporanei, specialmente i frequentatori della corte dei

⁸ Alcuni studiosi prendono seriamente la tirata scherzosa in cui promette di parlare nel suo *Asino* dell'Ariosto anche se questo nel suo poema non lo ha menzionato come poeta. Il tutto è ironico: in realtà, la promessa di inserirlo nell'*Asino* è una minaccia (scherzosa), non un complimento.

⁹ Ogni capitolo è paragonabile come estensione ad un canto della *Divina Commedia*: è composto da 100/150 endecasillabi rimati.

¹⁰

In questo tempo, allor che si divide
il giorno da la notte, io mi trovai
in un luogo aspro quanto mai si vide. 21

Io non vi so ben dir com' io v' entrai,
né so ben la cagion perch' io cascassi
là dove al tutto libertà lasciai. 24

Io non poteva muover i miei passi
pe'l timor grande e per la notte oscura,
ch'io non vedeva punto ov' io m' andassi. 27

Ma molto più mi accrebbe la paura
un suon d' un corno sì feroce e forte,
ch' ancor la mente non se ne assicura. 30

Medici a Firenze), incontra un maiale, anzi “un porcellotto grasso”¹¹, come si dice nel finale del cap. VII, vv. 115-120:

Allor io vidi entro in un luogo basso,
 com' io ebbi ver lui dritto le ciglia,
 tra 'l fango involto un porcellotto grasso. 117
 Non dirò già chi costui si somiglia;
 bastivi ch' e' saria trecento e piue
 libbre, se si pesasse a la caviglia.¹² 120

Di certo è un personaggio fiorentino ben conosciuto, un uomo forse non molto alto ma bello grasso, come sembra di poter ricavare dal sostantivo impiegato. Ed è una persona che conosce bene Machiavelli (e lo odia), come si vede dall'inizio del cap. VIII:

Alzò quel Porco al giunger nostro il grifo
 tutto vergato di meta e di loto,
 tal che mi venne nel guardarlo a schifo. 3
 E perch' io fui gran tempo suo noto,
 ver me si mosse mostrandomi i denti,
 stando col resto fermo e senza moto. 6

Il “Porco” (per impiegare la parola usata dal poeta) conosce Machiavelli da “gran tempo” e gli mostra i denti, senza muovere altri muscoli della faccia. Probabilmente questo tratto fisiognomico lo faceva riconoscere ai contemporanei¹³: non a noi, anche se sono state avanzate varie ipotesi. Piuttosto, darei più rilievo alla sua presentazione nei primi tre versi: il primo riecheggia l'inizio del canto 33 dell'*Inferno* dantesco, quello del Conte Ugolino (“la bocca sollevò dal fiero pasto”), e anche al v. 25 il Porco parla con le parole del Conte Ugolino in 33.10-12. Ma non c'è abbastanza tempo per soffermarsi di più su questo: qui basti notare che i vv. 2-3 sono davvero devastanti come insulto al personaggio, chiunque egli fosse.

¹¹ È chiaro che c'è sottesa una allusione ad un personaggio grasso della Firenze di allora. Per gli svariati tentativi fatti dalla critica per riconoscere i personaggi derisi sotto le spoglie dei vari animali vd. da ultimo Fazion 1984, 25-134.

¹² Cioè appeso al gancio di un salumiere: come un tremendo augurio (ed insulto). Da notare che trecento libbre (grosso modo un quintale) non è un gran peso per un maiale, ma lo è per un uomo non troppo alto, come lascia intuire il sostantivo impiegato, “porcellotto”.

¹³ Ma probabilmente c'è anche un ricordo non troppo lontano di Cerbero (*Inferno*, canto VI, v. 23 “le bocche aperse e mostrocci le sanne”) e insieme di Farinata degli Uberti (“né mosse collo, né piegò sua costa”: *Inferno*, canto X, v. 75).

Con questo animale, per suggerimento della sua accompagnatrice, il poeta avvia un dialogo, perché – a dir di lei – quello si rifiuta di ridiventare uomo, preferendo rimanere animale. La discussione tra il poeta e il Porco occupa tutto capitolo (l'ottavo), che è costituito da 151 versi, ed è completo. Poi il poema non prosegue oltre: resta interrotto. Ma la discussione è intera.

L'impostazione stessa del dialogo tra il protagonista e il maiale poggia chiaramente sul precedente plutarcheo del *Bruta animalia ratione uti*¹⁴: non solo, ma anche le argomentazioni svolte mostrano di derivare dallo scrittore di Cheronea. Indelli nel suo commento al dialogo plutarcheo cita per quattro volte il poemetto di Machiavelli. Io, incuriosito dalla particolarità dell'argomento, gli ho dedicato un po' di tempo ed ora vengo a portarvi qualche precisazione in proposito.

Anzitutto il titolo del poemetto è semplicemente *L'asino*, e non *L'asino d'oro*: oggi, dopo le autorevoli edizioni di Mario Martelli¹⁵ e di Luigi Blasucci¹⁶, e dopo la recentissima edizione nazionale curata da Corrado Vivanti¹⁷, ne possiamo essere certi. “La doratura – per dirla con le parole del Ridolfi¹⁸ – fu aggiunta più tardi e fuor di proposito”, in occasione dell'edizione Giunta del 1549, per suggestione del titolo del romanzo di Apuleio, reso celebre in Italia dal volgarizzamento di Agnolo Firenzuola¹⁹. Le fonti anteriori (ad esempio la ricordata lettera del 1517) citano il poema come *L'asino*.

Andando al testo, ad una lettura anche cursoria risulta chiaro che l'idea stessa della discussione e lo sviluppo delle argomentazioni risentono puntualmente del precedente plutarcheo, anzi ostentano la fonte classica. Dice il Porco nei vv. 37-39 del cap. VIII:

Io mi vo' cominciar da la prudenza,
eccellente virtù, per la qual fanno
gli uomini maggiore la loro eccellenza. 39

¹⁴ Che sicuramente Machiavelli conosceva in traduzione latina. Non risulta che conoscesse il greco (anche se forse un po' l'aveva studiato): cf. G. Inglese 2006, 82.

¹⁵ Martelli 1971.

¹⁶ Blasucci 1989.

¹⁷ Vivanti 2005.

¹⁸ Ridolfi 1978⁴, p. 259 (con nota a p. 528).

¹⁹ Cf. Blasucci 1989, 360. Si ricordi che il romanzo di Apuleio ha per titolo *Metamorfosi* in tutti i manoscritti: il titolo di *Asino d'oro* è dato da Agostino (*De Civ. Dei* 18.18, dove si afferma che lo stesso Apuleio gli dava questo titolo). Vd. ad es. Walsh 1944, p. xix.

Poi aggiunge nei vv. 67-69:

E se parlar vogliam de la fortezza,
quanto la parte nostra sia prestante
si vede, come 'l sol per sua chiarezza. 69

E nei vv. 88-90 conclude:

E se a la temperanza risguardate,
ancora e' vi parrà ch' a questo gioco
abbiam le parti vostre superate. 90

Questa precisa e direi programmatica ‘scaletta’ o schema tripartito dell’argomentazione (prudenza / fortezza / temperanza) riprende puntualmente l’andamento sofisticato dell’argomentazione svolta nel dialogo plutarco. Nel cap. 4 (987BC) il maiale chiamato Grillo illustra che le bestie hanno più coraggio (*ἀνδρεία*, cioè fortezza) degli uomini²⁰; nel cap. 5 (988E-989B) passa a discutere della temperanza (*σωφροσύνη*)²¹, dimostrando che le bestie sono ben più temperanti degli uomini; e nel cap. 9 (991DE)²² argomenta a lungo che sono superiori anche nel campo della *φρόνησις*, cioè della “intelligenza” (come traduce Donatella Magini)²³ o “assennatezza” (come traduce Indelli), che corrisponde esattamente alla “prudenza” di Machiavelli. Infatti nel prosieguito dell’argomentazione si constata che si fa riferimento alle forme di saggezza o sapere degli animali.

Due osservazioni si impongono a mio avviso, l’una in senso positivo, l’altra in negativo. Nel poeta l’ordine è cambiato: ha anteposto l’argomentazione più rilevante: infatti ha messo in prima sede la “prudenza”

²⁰ “Quale, in verità, non possiedono in misura maggiore rispetto al più sapiente tra gli uomini? Considera innanzi tutto il coraggio, se vuoi, per il quale ti inorgoglichi e non ti schermisci quando sei chiamato ‘audace’ e ‘distuttore di città’...” (trad. Indelli).

²¹ Ulisse: “... Ma perché subito dopo non sei passato a discutere della temperanza?”. Grillo: “Perché credevo che avresti prima mosso obiezioni a ciò che ho detto; tu però hai fretta di sentire il mio discorso sulla temperanza perché sei marito di una donna estremamente temperante e credi di aver personalmente dato prova di temperanza disprezzando i piaceri d’amore che ti dava Circe. Ma anche in questo non differisci per niente dalle bestie quanto ad autocontrollo...”. Anche qui (come sempre) la traduzione riportata è di Indelli, ma le parole in corsivo sono mie: sulla corretta interpretazione di questo brano vd. Scritto n° 1, p. 11 s., e Scritto n° 2, p. 29 s.

²² “Ma l’assennatezza delle bestie non dà spazio a nessuna delle arti inutili e vane; invece quelle necessarie, che non sono importate da altri né insegnate a pagamento, le produce proprio da se stessa, senza unire saldamente con l’esercizio e collegare strettamente ciascuna delle scienze all’altra, ma come fossero naturali e congenite...”.

²³ Magini 2001, 97.

o sapienza naturale, che Plutarco lascia al terzo posto ma tratta lungamente. Fortezza e temperanza si corrispondono anche nell'ordine.

Seconda osservazione: delle quattro classiche virtù platoniche²⁴, manca in entrambe le opere la trattazione della giustizia, δικαιοσύνη in greco. E questo è strano: anche in Aristotele, in particolare nell'*Etica Nicomachea*, la giustizia è virtù etica di fondamentale importanza. Ziegler stesso, nella sua presentazione dell'opera²⁵, notava che nel dialogo plutarco non c'è la trattazione di questa virtù (che pure è preannunciata nel cap. 3)²⁶ e ne concludeva che manca, cioè è andata perduta, la sezione finale. Ma, se in Plutarco la trattazione della giustizia manca perché la parte si è perduta nella trasmissione del testo (o, piuttosto, non è mai stata scritta perché l'autore ha deciso di chiudere così l'opera²⁷), in Machiavelli manca per imitazione di Plutarco. L'analogia strutturale dell'argomentazione nei due testi mi sembra il dato più rilevante e macroscopico per dimostrare il rapporto intertestuale.

Indelli, nel suo commento²⁸, rimanda solo ai vv. 88-90, relativi alla temperanza. Nel testo del poemetto non c'è una proposizione (a parte la parola temperanza) che riprenda precisamente il testo plutarco: ma l'analogia dell'argomentazione è tuttavia chiara ed importante. Si tratta dunque di una reminiscenza generica, non di una ripresa letterale. Machiavelli ha letto il dialogo plutarco, ma evidentemente non lo tiene davanti a sé quando compone.

²⁴ Mi riferisco alla quadruplica divisione delle virtù proposta da Platone nel IV libro della *Repubblica* (sapienza, coraggio, temperanza, giustizia). Le quattro virtù platoniche furono riprese nel pensiero cristiano e denominate "cardinali" da Ambrogio, e poi ridefinite con maggiore spessore teorico da Tomaso d'Aquino, che, riprendendo la tradizione aristotelica dell'*Etica Nicomachea* (della *Metafisica* e di altre opere), nella *Summa Theologiae* distingue le virtù teologali (fede, speranza, carità) superiori alle virtù cardinali (giustizia, forza, prudenza, temperanza).

²⁵ Ziegler 1965, 131.

²⁶ All'inizio del cap. 3, in 986F, il maiale Grillo comincia a dire gagliardo: "Cominciamo innanzi tutto dalle virtù per le quali vediamo che voi v'inorgogliate, perché pensate di eccellere molto sulle bestie per giustizia, senno, coraggio e tutte le altre virtù". Segue poi una trattazione generale sulla virtù naturale, con richiamo al racconto dell'episodio di Ulisse tra i Ciclopi (*Od.* 9.108 ss.). Col cap. 4 si attacca a discutere del coraggio: e della giustizia non si parla più.

²⁷ Si veda in proposito il commento di Indelli 1995, 138; e cf. la nota di Cherniss - Helmbold 1957, 532 s. (n. a).

²⁸ Indelli 1995, 128, n. 98 (commento al cap. 5).

Ugualmente, a commento del finale del cap. 3 (che è una sorta di introduzione o avviamento dell'argomentazione: "Dunque tu ammetti già che l'anima delle bestie ha migliore disposizione naturale per produrre virtù ed è più perfetta ecc."), Indelli rimanda come parallelo ai vv. 106-108 del cap. VIII dell'*Asino* di Machiavelli:

Noi a natura siam maggiori amici;
e par che in noi più sua virtù dispensi,
facendo voi d' ogni suo ben mendici. 108

Anche qui l'analogia tematica c'è, anche se non ci sono particolari corrispondenze verbali.

Nella n. 53, commentando la parte centrale del cap. 4 (987D)²⁹, Indelli rimanda giustamente ai vv. 82-87 del cap. VIII dell'*Asino*:

Alcuna fera ancora tra noi s'è vista
che, per fuggir del carcer le catene,
e gloria e libertà morendo acquista; 84
e tal valor nel suo petto ritiene,
ch' avendo perso la sua libertade,
di viver serva il suo cor non sostiene. 87

Effettivamente questi sono versi che ricordano abbastanza quanto Grillo argomenta in quel passo, ma il testo greco non ha l'intenso valore libertario celebrato da Machiavelli: parla di morte combattendo, non di morte in gabbia (anzi "in catene"). Ma questo, forse, è un tratto più comune e diffuso, e probabilmente si potrà trovare in altre fonti (forse in Virgilio, *Georg.* 1, o in Plinio) o magari si può pensare ad un contributo personale dell'autore.

Ancora: nella n. 137, per commentare l'inizio del cap. 8 (991B)³⁰, Indelli cita (insieme a due passi de *La Circe* del Gelli) i vv. 94-102 del cap. VIII dell'*Asino* di Machiavelli:

²⁹ "Tu vedi come i combattimenti delle bestie tra loro e contro voi uomini siano privi di trucchi e artifici, e come siano una difesa con manifesta e nuda fiducia nella forza vera; e senza il richiamo di una legge né per paura di un'accusa di diserzione, ma fuggendo per natura la sconfitta, esse resistono fino all'estremo e conservano l'invincibilità: infatti, anche quando siano sopraffatte fisicamente non sono sconfitte né cedono nello spirito, ma muoiono combattendo" (trad. Indelli).

³⁰ "Pur essendo così spregevoli e incontinenti relativamente ai desideri di cui ho parlato, si può dimostrare che gli uomini sono molto inferiori alle bestie per temperanza ancor più nei desideri necessari: quelli relativi al mangiare e al bere... Innanzi tutto, per ogni specie animale c'è un solo cibo appropriato (μία τροφή σύμφυλός ἐστι) per alcuni l'erba, per altri... ecc." (trad. Indelli).

La nostra specie altro cibâr non cura
 che 'l prodotto dal ciel senz'arte, e voi
 volete quel che non può far natura. 96

Né vi contenta un sol cibo, qual noi,
 ma, per me' sodisfar le 'ngorde voglie,
 gite per quelli infin nei regni Eoi. 99

Non basta quel che 'n terra si ricoglie,
 ché voi entrate a l'Oceano in seno,
 per potervi saziar de le sue spoglie. 102

A mio avviso l'espressione del v. 97 ("Né vi contenta un sol cibo, qual noi") può ricordare la $\mu\acute{\iota}\alpha$ τροφή di Plutarco: altrimenti il tema di Machiavelli dei grandi viaggi per contentar le voglie dell'uomo non c'è in Plutarco. Fa pensare a diversi altri passi famosi di classici latini, ma non mi sembra particolarmente plutarcho. A me sembra che l'accento ai "regni Eoi" ricorra in Orazio (*epod.* 2.50) e il tema, tipicamente diatribico, ricorra anche altrove in Orazio. Non solo: ma mi sembra che compaia varie volte nella *Naturalis Historia* di Plinio, ove s'incontrano spesso cenni e 'tirate' di riprovazione moralistica per il lusso e l'avidità degli uomini (9.117 ss.; 12.78 e 84 e 88³¹; 13.20 ss. e 91 ss.).

Se aggiungiamo che leggendo il poemetto dello storico si trovano per la caratterizzazione degli animali svariate coincidenze con espressioni dell'opera di Plinio e alcune anche delle *Naturales Quaestiones* di Seneca (lo stesso Indelli ne segnala molte nel suo commento), possiamo concludere che Machiavelli ha preso, sì, lo spunto inventivo da Plutarco, ma lo ha arricchito di elementi di altra provenienza classica (specialmente pliniana).

Vorrei quindi concludere che non bisogna esagerare l'importanza dell'opera plutarcho per il poemetto di Machiavelli. L'*Asino* nasce come progetto scherzoso (e divertito) di incrociare la *Divina Commedia* con l'*Asino d'oro* di Apuleio: infatti il protagonista ha una sua guida nel viaggio, un suo Virgilio che gli è "duca" (come dice Dante), anzi "duchessa" (come si dice al primo verso del capitolo 3). In altre parole, ha una sua Beatrice, ma è addirittura una serva di Circe. E questo è certamente un elemento da parodia della *Commedia* dantesca, un rovesciamento polare: tanto è vero che la duchessa del poeta per prima cosa gli offre una bella cenetta d'intrattenimento, descritta con versi esila-

³¹ Celebre la singolare tirata contro chi va fino in India per avere il pepe in 12.29.

ranti, caratterizzati da comicità irresistibile³². Non solo, ma la cenetta si conclude addirittura a letto, con gioie ampiamente descritte “perché tacendo / un gran piacer non è piacer intero” (cap. IV, vv. 86-87).

In altre parole, la donna angelicata di Dante diventa la serva Fotide di Apuleio, che nell’*Asino d’oro* regala al protagonista (quando è ancora uomo) focose notti d’amore (libro 2.26 s.).

Per di più, non bisogna dimenticare che la parte composta da Machiavelli è solo l’inizio dell’introduzione al poema: la programmata metamorfosi del poeta in asino non è ancora avvenuta quando la composizione s’interrompe. Il protagonista, quando incontra il “porcellotto grasso”, è ancora uomo, naturalmente. Bisogna quindi supporre che Machiavelli avesse in mente un ampio sviluppo del poema, con trasformazione del protagonista in asino (probabilmente ad opera di Circe, o della sua serva): ma, dopo l’inserzione dell’episodio di ispirazione plutarca, lo scrittore abbandonò il suo progetto e si dedicò ad altre più nobili imprese (nel 1518 infatti esce la *Mandragola*, commedia capolavoro).

La *Circe* di Giovan Battista Gelli³³ è invece una lunga opera in prosa perfettamente compiuta e con amplissime riprese dal dialogo di Plutarco, programmaticamente confessate già nella *Lettera dedicatoria* anteposta all’opera, rivolta a Cosimo de’ Medici, duca di Firenze³⁴. È però egualmente un’opera profondamente originale, perché si tratta di dieci dialoghi diversi di cui sono protagonisti Ulisse e Circe più undici animali differenti: due (Ostrica e Talpa) discutono con Ulisse nel primo

³² Cap. IV, vv. 22-31:

“E prima troverem da collezione, ché so bisogno n’ hai forse non poco, se di ferro non è tua condizione;	24
e goderemo insieme in questo loco”.	
E detto questo, una sua tovaglietta apparecchiò su un certo desco al fuoco.	27
Poi trasse d’ uno armario una cassetta, détrovi pane, bicchieri e coltella, un pollo, una insalata acconcia e netta,	30
e altre cose appartenenti a quella.	

³³ Per notizie dettagliate sulla vita e le opere di G. B. Gelli vd. Piscini 1999, 13-18.

³⁴ Per il testo de *La Circe* e della *Lettera dedicatoria* vd. Sanesi 1964; cf. anche Tisconi 1967 e Corona Alesina 1969.

dialogo; e altri nove discutono con lui nei dialoghi successivi (Serpe nel 2°, Lepre nel 3°, Capro nel 4°, Cerva nel 5°, Leone nel 6°, Cavallo nel 7°, Cane nell'8°, Vitello nel 9°, Elefante nel 10°). Tutti gli animali sono in realtà uomini trasformati in bestie dalla maga Circe, ma tutti rifiutano di tornare ad essere uomini e ne motivano ampiamente le ragioni. Solo l'ultimo, l'elefante, che era precedentemente un filosofo, di nome Aglafemo, accetta per ragioni filosofiche e teologiche e, tornato uomo, prorompe in un caldo e possente inno al Creatore che ha fatto dell'uomo la creatura più perfetta in terra. E con quest'inno (e con la fuga dall'isola di Circe) si chiude l'opera³⁵.

Possiamo dunque concludere brevemente che in quest'opera il Gelli riprese ampiamente e dichiaratamente il dialogo plutarco, cercando addirittura di completarlo e di recuperarlo, nel finale, a gloria di Dio e dell'uomo. Di certo il Gelli trasse l'idea dei dialoghi dalla trovata di Machiavelli di 'rifare' il dialogo plutarco in una nuova opera. Qualche critico trova strano che il Gelli non ricordi in nessun punto della *Lettera dedicatoria* il poemetto di Machiavelli, cui certamente deve qualcosa. A mio avviso le ragioni sono intuibili. Anche sei anni prima, scrivendo la commedia *La sporta* (1543), il Gelli prese spunto dagli abbozzi lasciati da Machiavelli e non si sentì in dovere di citarlo: in realtà attingevano ambedue all'*Aulularia* di Plauto. A smascherarlo fu però Anton Francesco Grazzini, detto il Lasca, che scrisse (parlando del Varchi):

E in questa parte ha somigliato il Gello
che fece anch' egli una commedia nuova
ch' avea primo composto il Machiavello.

Forse in entrambi i casi al Gelli sembrava poco quello che doveva al Machiavelli. Ed inoltre, possiamo aggiungere, probabilmente nella dedica a Cosimo de' Medici riteneva più opportuno richiamarsi a Plutarco, ma non menzionare il grande storico dei tempi suoi, notoriamente avversario dei Medici.

In seguito, scrivendo la commedia *L'errore* (1556), confessò invece apertamente che l'argomento era lo stesso trattato da Machiavelli nella

³⁵ Ciò non salvò il Gelli da problemi con l'Inquisizione. *La Circe*, pubblicata nel 1549, fu tradotta in spagnolo nel 1551, ma fu messa all'Indice in Spagna nel 1559; nell'Indice italiano apparve nel 1590. Invece l'altro dialogo del Gelli, *I capricci del bottaio*, pubblicato nel 1546, fu messo all'Indice già nel 1554: cf. Piscini 1999, p. 17.

sua *Clizia* (entrambe dipendevano dalla *Casina* di Plauto). E questo conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, che il Gelli trasse abitualmente spunti dalle opere poetiche di messer Nicolò di derivazione classica.

FORTUNA E CARATTERE DA MENANDRO A PLUTARCO
 CON UNA NOTA TESTUALE
 SU ALCUNE CITAZIONI DI MENANDRO IN PLUTARCO

Abstract. Plutarch severely criticizes the opinion on fortune held by both Stoics and Epicureans, and – while taking these two positions as ideological extremes – repeatedly refers to *Tyche* seen as a force acting in opposition to man’s virtues. He thus falls back on the Peripatetic doctrine and often quotes Menander, who also studies the way fortune affects the attitudes of his characters. In particular, two quotations from Menander (at *De fort. Rom.* 318D and *Quaest. conv.* 3.6, 654D) deserve special attention, not least in view of their importance for establishing Plutarch’s own text.

Vorrei premettere che basta scorrere l’indice delle sue opere conservate e il sommario delle sue opere perdute (il cosiddetto Catalogo di Lampria)¹, per avere chiaro che Plutarco era critico e fieramente avverso sia agli Epicurei che agli Stoici². E sappiamo che entrambe queste scuole cercavano, in maniera diversa, di sminuire o annullare l’importanza della *tyche*, cioè dell’influenza che l’evento fortuito, la fortuna intesa come caso, può avere nella vita dell’uomo. Non c’è necessità ch’io mi dilunghi in proposito.

Vorrei solo ricordare, rapidamente, la preziosa testimonianza di un contemporaneo di Plutarco, l’epicureo Diogene di Enoanda, che in un bel frammento della sua iscrizione, fa riferimento ad una lettera di Epicuro (fr. 72 Smith = 73 Cas.)³ col racconto del suo naufragio: Epicuro finisce naufrago in mare in piena tempesta e, quando sembra destinato a sfracellarsi contro le rocce alte di un’isola a forma di tamburo, un’ondata più forte lo butta invece più in alto, direttamente

* La prima stesura fu presentata all’Università di Paris Ouest - Nanterre La Défense (Paris X), al Convegno Plutarco dei giorni 26-27 novembre 2009, e poi pubblicata da F. Frazier - D. Ferreira Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra: CECH- Universidade de Coimbra, 2010, 239-249.

¹ Naturalmente il primo riferimento va ancora alle pagine di Ziegler 1965, 79-85.

² Mi sia concesso di rimandare ancora ad un contributo del mio maestro, Barigazzi 1990, p. V ss. Si veda però l’intero volumetto edito a cura di Italo Gallo nel 1988.

³ Smith 1993; cf. Casanova 1984.

sull'isola, salvandolo. Osserva dunque che il caso (τὸ αὐτόματον) a volte porta a compimento il meglio (o la cosa sperata: il testo è qui molto lacunoso) e quindi non bisogna trascurare la sorte (τύχη è l'ultima parola del frammento). La sorte esiste, si afferma: nel fr. 71 Smith (72 Cas.) si precisa però che ἡμῖν δύναται συναντᾶν ἢ τύχη,

“la sorte può imbattersi in noi e farci del male, ma per poco (σπανίως): infatti non ha materia, come il fuoco, cui attaccarsi. Epicuro dunque, guardando a queste cose, non volle togliere del tutto la sorte dalle cose – infatti sarebbe stata cosa audace e non degna della grandezza di un filosofo mentire su una cosa così chiara e apertamente palese a tutti –, ma [le sottrasse]⁴ non poche cose né piccole. Infatti, come volendo confrontare sempre la disposizione d'animo del saggio agli eventi del caso, attribui tanta forza ad essa (e poco alla sorte, giustamente) che osò dire: «Per piccole cose incide la sorte sul saggio; le maggiori e più importanti le amministra e le ha sempre amministrate il ragionamento» (il λογισμός)⁵.

Questa è in pratica una citazione di una *Kyria doxa* di Epicuro, la *R. Sent.* 16, ma si può anche rinviare ad un famoso passo dell'*Epistola a Meneceo* (§ 134) in cui il filosofo proclama che il saggio epicureo non pensa che la *Tyche* sia un dio, come fa la gente⁶, ma nemmeno la reputa inesistente: può essere principio e causa di grandi beni e grandi mali⁷.

Sull'altro versante, vorrei invece citare un brano delle *Quaest. Conv.* (9.5, 740D), dove Lampria (fratello di P.) sensatamente osserva:

“Bada che è assurdo cercare la ragione delle cose casuali. Infatti se la sorte risulta rientrare in una qualche logica, non avviene più per fortuna né casualmente, ma per una certa predestinazione e provvidenza.”

ὄρα δὴ, μὴ τῶν κατὰ τύχην αἰτίαν ζητεῖν ἄλογόν ἐστιν. ἂν γὰρ ἔν τιτι λόγῳ φαίνεται γεγονῶς ὁ κληρὸς, οὐκέτι γίνεται κατὰ τύχην οὐδ' αὐτομάτως, ἀλλ' ἕκ τινος εἰμαραμένης καὶ προνοίας.⁸

⁴ La congettura è mia.

⁵ La traduzione è presa dalla mia citata edizione di Diogene, 1984, p. 312 s.; per una interpretazione leggermente diversa del testo vd. quella di Smith 1993, p. 401 e 518 ss.

⁶ *Tyche* non compare nei poemi omerici, ma è divinizzata in Esiodo (*Theog.* 360), Archiloco (fr. *16 W.), Pindaro (*Ol.* 12.1 e fr. 41 S.-M.) ecc. Cf. in proposito Becchi 2001, 111 s.

⁷ Si veda anche l'essenziale commento di Arrighetti 1973, p. 544 e 550.

⁸ Per testo e traduzione francese si veda l'edizione Belles Lettres di Frazier - Sirinelli 1996 (tome IX.3).

Questa, ovviamente, è una obiezione contro gli Stoici. Infatti sappiamo bene che gli Stoici vedevano nella *tyche* una manifestazione della *pronoia*, cioè della grande infallibile Intelligenza che regge il mondo⁹. Per loro gli uomini comuni possono restare smarriti constatando come i beni e i mali vengano distribuiti ‘apparentemente’ a casaccio, ma il sapiente sa che esilii, malattie e rovine economiche procedono da superiori necessità: chi riuscirà a rendersi ragione di questi eventi, e ad accettarli intellettualmente, riuscirà anche a sopportarli fisicamente e spiritualmente. A rigore, *tyche* e *pronoia* divina sono per loro la stessa cosa, in quanto quella è manifestazione di questa. La *pronoia* divina include perciò tutto, compresa la *pronoia* umana: “Anche se si vuole intendere ‘previdenza’ umana, quale aspetto della sapienza – scriveva già Barigazzi¹⁰ –, c’è sempre una connessione con la divinità, che è *logos* supremo, e di esso partecipa anche l’uomo”.

Ebbene, tenendo fermi questi due punti di riferimento, si può dire nel complesso che invece Plutarco studia molto la *tyche*, la osserva, la analizza, puntando a cogliere l’importanza che essa può avere per mettere in evidenza – per contrasto – le virtù dell’uomo, che sono sempre varie e molteplici (non una, come volevano gli Stoici). La sorte mette così in evidenza il *tropos*, ovvero le capacità dell’uomo di reagire alla *tyche*, superandola o subendola.

In questo modo egli ritorna sostanzialmente al Peripato, risalendo a monte dell’epicureismo e dello stoicismo: ritorna a Teofrasto e a Demetrio Falereo, riprendendo una tematica che è pienamente menandrea. Non per caso Plutarco cita spessissimo Menandro¹¹: come lui il comico studia ripetutamente le ripercussioni che la *tyche* ha sul carattere dei vari personaggi. È stata ampiamente osservato che le sue commedie sono proprio costruite sulla *tyche* e sul gioco che essa ha sul *tropos*, cioè sul carattere dei vari personaggi¹². Analogamente avviene nelle *Vite* di Plutarco, che possono essere guardate come una galleria di ritratti studiati nella contrapposizione tra *tyche* e *tropos*.

Certo, il problema non è così semplice a definirsi. In Menandro, quando la *Tyche* viene in scena (nell’*Aspis*, vv. 97-148, presentandosi come *theos prologizousa*) per illustrare la propria capacità assoluta di

⁹ Si veda *SIF* II 1106-1186 e cf. in proposito Pohlenz 1967, I, 193-200.

¹⁰ Barigazzi 1984, 264-286 = 1994, 303-330 (in part. 310).

¹¹ Cf. *supra*, il mio Scritto n° 4, p. 39 ss.

¹² Vogt-Spira 1992.

intervenire nei fatti umani a piacer suo, finisce per comportarsi in modo opposto al suo nome, sia perché mostra di provare simpatia per i buoni e antipatia per i cattivi (e invece la *Tyche* non dovrebbe avere sentimenti), sia perché mostra di avere in mente un piano preordinato (ma ciò che è preordinato non è più τύχη nel senso di τὸ τυχόν, bensì πρόνοια, che potrebbe allora anche essere pensata come ἀνάγκη ο εἰμαρμένη)¹³.

Per quanto riguarda Plutarco, Simon Swain, in un articolo sul *De fortuna Romanorum* di vent'anni fa, rilevava che Plutarco nei *Moralia* distingue con cura la provvidenza dal caso, mentre nelle *Vite* usa *tyche* promiscuamente, per indicare sia il caso sia la “guiding force” che amministra il mondo¹⁴. Secondo Swain – che sul concetto di *tyche* e provvidenza in Plutarco tornò, nello stesso anno, anche in un altro articolo¹⁵ – ciò si spiega con il fatto che nelle *Vite*, che non sono scritti teorico-tecnici, Plutarco si è sentito libero di non usare una terminologia rigorosa. Condivido solo in parte l'essenza di questa spiegazione: è importante aggiungere che anche nelle *Vite*, che pure sono vite di eroi, di condottieri, di uomini di statura tragica, Plutarco può, sì, parlare di una “providence combatting the ἀρετή of virtuous men”¹⁶, ma non insiste mai in modo unilaterale sul ‘dark side’ della *tyche*, né utilizza mai lo schema ‘alfieriano’ del personaggio generoso iniquamente perseguitato dal fato avverso. In questo, nella relativizzazione di *tyche*, il Plutarco delle *Vite* non è troppo diverso dal Plutarco dei *Moralia*. Se è giusto dire che nel Plutarco dei *libelli* si riflettono concezioni ellenistiche, non sarebbe altrettanto giusto dire che nel Plutarco storico-biografo si riflettano quelle classiche. Anche da questo punto di vista la produzione plutarchea si presenta tendenzialmente unitaria.

Plutarco conosce l'inaffidabilità della *tyche*, ma conosce anche un valido sistema di contrappesi, primo fra tutti la *aretè*. La σύγκρισις fra *Tyche* e *Aretè* (personificate) è sottesa a due fra i più importanti scritti che il Nostro abbia dedicato all'argomento, il già ricordato *De fortuna Romanorum* e il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*. Nel primo

¹³ Analogamente, nella *Samia* (163 s.) si afferma che “il caso è un dio, a quanto sembra, e salva molte situazioni nascoste” (ταυτόματόν ἐστιν ὡς εἰσὶν θεὸς / σώζει τε πολλὰ τῶν ἀοράτων).

¹⁴ Swain 1989a, 504-516: 506.

¹⁵ Swain 1989b, 272-302.

¹⁶ Swain 1989b, 282.

scritto¹⁷ Plutarco sostiene che l'impero romano si è formato soprattutto per fortuna¹⁸, nel secondo opuscolo (che in realtà sono due) argomenta che l'impero di Alessandro si è formato soprattutto per virtù. Sintetizzando, la virtù da sola può non bastare alle grandi imprese, ma neppure la *tyche* ha potere su tutto. *Tyche* e *Aretè* si sono eccezionalmente alleate per creare la grandezza di Roma, ma per il resto sono nemiche giurate, e di pari forza¹⁹.

Nell'uomo *physis* e *phronema* sono altri formidabili contrappesi alla fortuna (cf. *De frat. am.* 484D μετριότης τοῦ φρονήματος, *Pomp.* 53.7 οὕτως ἡ τύχη μικρόν ἐστὶ πρὸς τὴν φύσιν). Riproponendo un motivo topico della diatriba cinico-stoica, occasionalmente Plutarco si avvicina un po' alla posizione epicurea e sostiene che solo una piccola, trascurabile parte di noi è esposta ai capricci della sorte. Ne fa fede il classico esempio di Stilpone, perfettamente padrone di sé anche nella disgrazia della famiglia e della patria (*De tranq. an.* 475C-D)²⁰. Plutarco comunque non è così astratto da credere che ciascuno di noi possa elevarsi a tali altezze. Anche se privo della magnanimità di Stilpone, l'uomo può contrastare efficacemente la *tyche* per mezzo della εὐβουλία, che ci mette in condizione di comprendere i mutamenti di fortuna fin dal loro primo manifestarsi. La sorte, dice Plutarco, comincia col μικρόν, e solo in progresso di tempo questo μικρόν diventa qualcosa di μέγα²¹. Ciò non implica un ritorno al 'classico' fatalismo, al sentimento dell'inutilità di ogni sforzo, alla deresponsabilizzazione dell'uomo. Al contrario

¹⁷ Che Barigazzi 1994, 309 definiva tout court una "orazione". Per una rassegna delle varie posizioni critiche sulla cronologia del *De fortuna Romanorum* si veda ora Raimondi 2005, 217-248: spec. 218 e note 4-5.

¹⁸ Illustra bene questa relazione la vicenda di Romolo in 320B: delle fortune di Romolo fu la *Tyche* a gettare le fondamenta, anche se poi fu senz'altro la *Aretè* ad innalzare il resto della costruzione.

¹⁹ Il testo dice: πάνυ πρὸς ἀλλήλας ἀεὶ πολεμοῦσι καὶ διαφέρονται (316E): l'irriducibilità dell'inimicizia è espressa da πάνυ, che spesso viene omissso nelle traduzioni, ma che ha invece un suo preciso ruolo: *Tyche* e *Aretè* sono in guerra *specialmente* l'una contro l'altra.

²⁰ Cf. in proposito il commento di Pettine 1984, 640 s. e 240 ss. (comm. a 468A).

²¹ Il concetto è illustrato con didascalica chiarezza in *Ag. et Cleom.* 48.8 (*Cleom.* 27.8): ἀλλ' ἢ τὰ μέγιστα τῶν πραγμάτων κρίνουσα τῷ παρὰ μικρόν τύχη τηλικαύτην ἀπεδείξατο ῥοπὴν καιροῦ καὶ δύναμιν... ("Mais la Fortune, qui décide des plus grandes affaires en un instant, fit voir alors l'influence et le pouvoir du moment critique...", trad. di Flacelière - Chambry 1976). Per la sorprendente coincidenza in proposito tra Plutarco e Polibio (2.70.2) vd. il commento di Marasco 1980, II, p. 567 ss.

contiene un messaggio di ottimismo: le piccole innocue dimensioni in cui la *tyche* inizialmente opera ci consentono di intervenire in tempo: cf. 281E-F, ove si afferma che occorre προσέχειν τοῖς πράγμασι καὶ μὴ καταφρονεῖν διὰ μικρότητα τῶν ἐντυγχανόντων. E qui si faccia attenzione: Plutarco rovescia il classico *topos* della imprevedibilità della *tyche* e lo rimpiazza con un'idea che potrebbe essersi modellata, coscientemente o no, sul paradigma epicureo della continuità piccolo-grande (dalla deviazione minima di un corpo piccolissimo si producono masse cosmiche). Questo nesso probabilmente non può essere provato, ma neppure escluso, specie se si considera il curioso fatto che nel *De fortuna Romanorum* il costituirsi della potenza romana, che l'opera di *Tyche* fa emergere progressivamente da un ribollente e caotico disordine, viene paragonato appunto (317A-B) al formarsi di aggregati di particelle (la parola che Plutarco usa è σώματα). Questa comparazione, dice a giusta ragione Françoise Frazier, solleva “la formation de l'empire à une dimension quasi-cosmique, tendent à la confondre avec la terre entière”²²; ma è comunque significativa la scelta, fra i tanti possibili, del modello democriteo-epicureo. Si noti, ancora, che la comparazione è immediatamente preceduta da una citazione da Democrito (B 148 DK).

Secondo Plutarco, però, sono i nostri τρόποι e i nostri ἦθη a filtrare gli effetti della *tyche*: se noi conosciamo noi stessi e i nostri limiti, niente può veramente coglierci impreparati. Stando alla concezione classica, non c'è difesa contro l'insulto della sorte²³, mentre a parere di Plutarco solo le cose precedentemente indebolite vengono colpite dalla *tyche* in modo rovinoso (*An vitios. ad inf.* 499D). Anche il teatro menandro insegna che talvolta è proprio il favore della sorte che ci nuoce. Nella parte iniziale dell'*Aspis*, Davo sostiene che una prolungata fortuna si volge prima o poi in disgrazia²⁴. L'inizio del discorso lascia presagire

²² In Frazier - Froidefond 1990, 24.

²³ Si ricordi, per non dir altro, il pindarico Τύχα φερέπολις (fr. 39 S.-M.), trasmesso proprio da Plutarco (*De fort. Rom.* 322C). Per l'evoluzione della concezione di *Tyche* nell'antichità (oltre ai classici scritti di Diano 1967³ e 1952, 84) vd. Kajanto 1981, 525-558. Quest'ultimo segnala giustamente che la *Tyche* è importante in Sofocle e più in Euripide, ma diventa “a dominant figure in the literature of the Hellenistic period” (526 s.). Cf. Becchi 2001, 111 s.

²⁴ Si tratta naturalmente di un vecchissimo principio (basti ricordare i celebri aneddoti su Creso e su Policrate in Erodoto, 1.30-34 e 3.40-43), ma si noti come è ora

una riedizione del vecchio motivo dell'ira o dell'invidia divina contro gli ἄγαν ὄλβιοι, ma subito dopo si capisce che Davo va a parare in ben altra e ben più laica direzione: la εὐτυχία fa nascere in noi una fiducia eccessiva (che, secondo Davo, ci porta a καταφρονεῖν)²⁵, mentre colui a cui le cose vanno talvolta male (ὁ πταίσας τι: chi ha preso qualche "colpo") risulterà molto più pronto ad affrontare i cambi repentini di fortuna quando questi verranno (vv. 27-28).

Mi sembra qui opportuno ricordare che riflessioni analoghe a quella sviluppata da Davo esistevano anche sulla carriera di Alessandro Magno, che è una delle figure-chiave della discussione antica sulla *tyche*. Nel trattato *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* Plutarco insiste sul motivo della *aretè*, ma altri, appunto, avevano insistito soprattutto su quello della *tyche*. Fra costoro vi è ad esempio Curzio Rufo, il quale, attingendo certamente da storici di impostazione peripatetica e quindi ostili ad Alessandro²⁶, scriveva che quest'ultimo, *cum plurimum virtuti debuerit, plus debuisse fortunae, quam solus omnium mortalium in potestate habuit* (10.5.35)²⁷. Curzio Rufo osserva peraltro che la *tyche*, quando è troppo favorevole, sortisce effetti distruttivi sul carattere. Cocolando Dario²⁸, la *tyche* ne prepara la rovina, rendendolo incapace di reagire alle circostanze avverse. E brutti scherzi gioca anche ad Alessandro, il quale si incapriccia di Rossane perché, *inter obsequia fortunae*, ha perso la capacità di tenere a freno le passioni (8.4.24).

Per ragioni di tempo io non voglio entrare troppo in questa tematica, già ampiamente studiata e trattata da grandi specialisti, alcuni dei quali

applicato nella vita comune di tutti i giorni, non solo al mondo degli eroi e dei grandi personaggi del passato.

²⁵ Men. *Aspis*, v. 30.

²⁶ La questione delle fonti curziane è notoriamente complessa e non è questa la sede per trattarne in modo dettagliato (per una panoramica si veda in particolare Atkinson 2009, 19-32). È certo comunque che tra queste fonti non ne mancarono di peripatetiche, tant'è vero che secondo alcuni (cf. Billows 2000, 286-307: 298) uno dei primi autori, se non addirittura il primo, ad impostare un confronto fra virtù e fortuna in Alessandro Magno fu Demetrio Falereo nel Περὶ τύχης (dietro tale confronto non ci sono dunque solo i dibattiti fasulli delle scuole di retorica ellenistiche, come sembra credere Atkinson 2009, 170). Si veda lo studio specifico di Mensching 1963, 274-282.

²⁷ Sulla difficoltà di armonizzare questa opinione con altre precedenti (in cui era stata piuttosto la virtù di Alessandro ad affiorare) cf. e.g. Tarn 1948, II, 100.

²⁸ Così Curzio Rufo su Dario III: *erat Dareo mite ac tractabile ingenium, nisi etiam naturam plerumque fortuna corrumperet* (3.2.17).

sono qui presenti. Voglio invece andare a due casi specifici, a due citazioni menandree di cui mi preme discutere valore e significato.

1. Nel *De fortuna Romanorum*, che – come ho già accennato – è una preziosa declamazione dedicata proprio al tema se sia stata rilevante la fortuna per i grandi del mondo romano, nel cap. 4, 318CD si legge:

La Fortuna, dopo aver preso e levato Cornelio Silla dagli amplessi dell’etera Nicopoli, lo innalza al di sopra dei trionfi sui Cimbri e dei sette consolati di Mario con investiture di comandi assoluti e dittature. Silla si spacciava apertamente, in virtù delle sue imprese, come figlio della Fortuna, proclamando con le parole dell’Edipo di Sofocle «Mi ritengo figlio della Fortuna», e in lingua latina era chiamato *Felix*, ma per i Greci scrisse così: «Lucio Cornelio Silla *Epafrodito*». Anche i trofei che si trovano presso di noi, a Cheronea, per le guerre mitridatiche, recano questa iscrizione. E giustamente: infatti non «la Notte», come dice Menandro, gli portò «il più di Afrodite», bensì la Fortuna.²⁹

Per brevità, riporto in greco solo il testo delle ultime righe:

καὶ εἰκότως· «πλεῖστον γὰρ Ἀφροδίτης» οὐ «Νύξ» κατὰ Μένανδρον,
ἀλλὰ Τύχη μετέσχηκεν.

È facile riconoscere che Plutarco allude qui all’inizio del *Misoumenos*, vv. A1-2:³⁰

ὦ Νύξ, σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος
μετέχεις θεῶν κτλ.

“O Notte, (io ti invoco) perché davvero massima la parte di Afrodite tu hai tra gli dei”,

ovvero – come si ricava anche dai versi che seguono – “tu hai parte di Afrodite più che di tutti gli altri dei”, ‘sei il tempo in cui le attività volute e presiedute da Afrodite sono le più importanti e frequenti, rispetto a quelle protette da tutte le altre divinità’³¹.

Ora c’è da osservare che in Plutarco la citazione menandrea è impiegata con un adattamento piuttosto singolare dal punto di vista linguistico. Anzitutto il verbo usato, μετέχειν, è lo stesso, ma in Menandro

²⁹ La traduzione è mia, ma deve molto a quella di Forni 1989, 51.

³⁰ Non più fr. 739 Körte (né fr. 789 Körte-Thierfelder), come annotano – anche di recente – alcuni commentatori di Plutarco!

³¹ Se ne veda testo e traduzione nell’edizione italiana di Ferrari 2001, 335 o in quella inglese di Arnott 1996, 256 s. Nella classica edizione oxoniense di Sandbach questo brano compare solo nella *Appendix* dell’edizione più recente (1990², p. 351).

ha il significato di “partecipare” o “avere parte” in senso proprio, mentre in Plutarco è volto in accezione per così dire ‘causativa’ di “partecipare” ad altri, cioè di dare o “procurare” parte di qualcosa ad altri. La Fortuna, non la Notte gli ha fatto avere la parte massima di Afrodite. E poi, soprattutto, l’espressione centrale, *πλεῖστον Ἀφροδίτης*, non è impiegata in senso proprio: chiaramente il testo non allude soltanto all’amore e alla sessualità, come avviene in Menandro, ma è volta ad un senso più ampio, che definirei traslato, perché significa in pratica piuttosto “il massimo dei godimenti, delle soddisfazioni” in tutti i campi possibili. Fu infatti la fortuna del successo politico a portare a Silla le più grandi soddisfazioni, non la cortigiana Nicopoli: e pertanto, secondo Plutarco, fu la Fortuna a portargli i maggiori godimenti, non la Notte. Ovvero: Silla si chiamò Epafrodito, “protetto di Afrodite”, perché ne ebbe la protezione sempre, non solo di notte.

L’interpretazione è confermata da un passo della *Vita di Silla* (34.3-4), in cui Plutarco racconta che dopo la cerimonia di trionfo Silla

prese la parola in assemblea (davanti al popolo) celebrando egualmente le sue fortune e le sue virtù, e alla fine chiese (anzi ordinò) di essere chiamato Fortunato (*Εὐτυχής*): infatti questo vuol dire propriamente il latino *Felix*. Ma egli stesso scrivendo ai Greci si dava il titolo di Epafrodito, e presso di noi così c’è scritto sui trofei: «Lucio Cornelio Silla Epafrodito». ³²

Si può notare che qui Plutarco spiega meglio la sua battuta. *Felix* significa Fortunato: in greco andrebbe tradotto con la parola *Eutychés*. Invece Silla si fece chiamare *Epafrodito*, cioè “protetto di Afrodite”. E perciò lo scrittore ci fa una battuta tagliente: protetto da Afrodite non solo di notte, ma sempre. Per lui il massimo potere di Afrodite non lo portò la Notte, come diceva Menandro, ma la Fortuna.

2. Con l’occasione, vorrei segnalare che gli stessi versi menandrei sono ripresi da Plutarco in un altro brano egualmente interessante.

Nelle *Quaest. conv.* 3.6 (654D) si discute se abbia ragione o no Epicuro, che sconsigliava di far l’amore di notte, dopo il banchetto serale: a lui si contrappone il parere di Menandro, ricordando che secondo il

³² La traduzione è mia, ma deve molto a quella di Flacelière - Chambry 1971, p. 280. Sull’importanza che Silla attribuiva alla fortuna si insiste molto nel cap. 6 della sua *Vita* (5-13).

commediografo di notte spetta ad Afrodite addirittura il primato su tutti gli dei. Dice il testo:

Σκοπῶμεν οὖν, εἰ δοκεῖ, πότερον ἐμμελῶς καὶ προσηκόντως ὁ Ἐπίκουρος <ῆ> παρὰ πᾶν δίκαιον ἀφαιρεῖ τὴν Ἀφροδίτην τῆς νυκτός· <ῆς> καὶ τὸ **πλεῖστον** αὐτῇ θεῶν μετεῖναι φησιν ἐρωτικὸς ἀνὴρ Μένανδρος· **αἰνίττεται** γάρ, οἶμαι, καλῶς παρακάλυμμα τῆς ἡδονῆς τὸ σκοτός προθεμένους ταῦτα πράσσειν καὶ μὴ διὰ φωτός κτλ.³³

Tradurrei: “Riflettiamo dunque (se vi sembra il caso) se Epicuro ragiona in modo appropriato e conveniente, oppure contrario ad ogni giusta norma, quando toglie Afrodite alla notte: (...) Menandro, esperto d’amore, dice che ad essa va addirittura il suo primato tra gli dei. Infatti dice per enigma (?), credo, che opportunamente gli uomini fanno queste cose (cioè l’amore) mettendo il buio a copertura del piacere e non vogliono, incontrandosi di giorno, eliminare la vergogna dagli occhi e dar forza al vizio e a ricordi vivaci, con cui si eccitano nuovi desideri.”

Ho tradotto tutto il periodo, ma ci sono varie cose da precisare. È chiaro che Plutarco allude ancora all’inizio del *Misoumenos*, ma è evidente che si tratta di una parafrasi, come mostrano l’uso della terza persona al posto della prima e l’impiego di μετεῖναι a fronte di μετέχειν. Non c’è quindi ragione di correggere κράτιστον dei codici in πλεῖστον, come fa l’edizione francese accogliendo la vecchia congettura di Wyttenbach. È vero che Menandro diceva πλεῖστον (lo hanno confermato i papiri): ma qui il testo dato dai codici plutarchei è κράτιστον e non è il caso di correggere per imporre il testo ‘giusto’ di Menandro. Plutarco cita a memoria e la variazione del superlativo in κράτιστον è di certo dovuta all’implicita connessione etimologica col sostantivo κράτος, il potere.

Chiarito questo, è ovvio che la congettura <ῆς>, aggiunta al testo tradito da Fuhrmann (e già proposto da Doehner, secondo P. A. Clement)³⁴ è superflua: anzi, può confondere. Dato che si conosce il testo di Menandro, è chiaro che il passo significa precisamente che il primato di Afrodite tra gli dei (τὸ πλεῖστον Ἀφροδίτης) appartiene alla notte (μετεῖναι αὐτῇ i.e. τῇ νυκτί). Invece, se si introduce il relativo <ῆς>, questo sembra riferirsi piuttosto a νυκτός e provoca un equivoco

³³ Il testo proposto è quello di Fuhrmann 1972, ma ho evidenziato due parole che intendo discutere, perché – come segnala l’apparato dello stesso editore – nel primo caso la lezione tramandata è κράτιστον, nel secondo ἐνετέθη.

³⁴ Clement - Hoffleit 1969.

ridicolo (la maggior parte della notte spetta ad Afrodite!). Il codice Viennese T (in pratica *codex unicus*: tutti gli altri codici ne derivano)³⁵ ha semplicemente καὶ τὸ κράτιστον: secondo me non c'è niente da correggere. Tutt'al più, se si sente la mancanza di una congiunzione, si può congetturare <ὥς> καὶ (oppure καὶ <γὰρ>) “perché...”³⁶: “perché Menandro dice che a quella (la notte) appartiene addirittura il suo primato tra gli dei”. Il possessivo “suo” (cioè “di Afrodite”) è semplicemente sottinteso.

Un problema del tutto particolare si pone col periodo seguente. Fuhrmann (e con lui Teodorsson)³⁷ accetta la correzione αὐνίττεται di Doehner e pensa che il soggetto sia Menandro. E questo è di certo sbagliato. Così si crea una lunga testimonianza su Menandro (anzi, una sua interpretazione) che è assolutamente infondata: il testo menandro non dice nulla del genere (e noi ora conosciamo perfettamente i primi 45 versi della commedia). In realtà il verbo tramandato dai codici plutarchei è ἐνετέθη, che è sicuramente corrotto. A mio avviso, o si tenta di recuperare un aoristo passivo con soggetto ταῦτα πράσσειν (ad esempio συνετέθη di Bernardakis o ἐνενοήθη di Wilamowitz) o, se proprio si vuole, si ricorre al presente impersonale ἐνδέχεται (“si ammette”), non certo ad αὐνίττεται. A mio avviso la congettura più probabile è ἐνομίσθη, perché ritengo che il senso sia addirittura ovvio: è sempre stato usuale e legale (conforme ai νενομισμένα ἔθη, direbbe un poeta tragico come Eschilo e Sofocle)³⁸, si è sempre usato – e Plutarco aggiunge: credo giustamente (οἶμαι καλῶς) – far sesso nascondendo il piacere col buio, e non di giorno, incontrandosi alla luce del sole, rinunciando al pudore e concedendo troppo alla vista.

Non ho dubbi che questo sia il senso perché qualcosa di molto simile si dice in Clemente Alessandrino³⁹ e in altri passi di Plutarco: in particolare in *Sept. sap.* 158F (ἀφροδισίων δὲ νύκτα καὶ πολλὸν προβάλλονται σκότος), mentre nel trattato *Non posse suaviter vivi sec. Epi-*

³⁵ Come ha dimostrato Hubert 1971, p. xi-xx; cf. Fuhrmann 1972, p. xxvii-xxxiv; Irigoien 1992, p. 24 ss.; Chirico 2001, p. 80-83.

³⁶ La congiunzione ὥς può essere caduta per aplografia dopo νυκτός; lo stesso per γὰρ dopo καὶ (le due parole sono graficamente simili).

³⁷ Teodorsson 1989, 359.

³⁸ L'espressione τὰ νενομισμένα ἔθη ricorre in *schol. Aesch. Pers.* 859.

³⁹ Clem. *Paed.* II 22.6 πάλαι μὲν ἄνθρωποις σωφρονοῦσιν ἐπικάλυμμα ἡδονῆς νύξ ἦν σιωπωμένη (cf. *Paed.* II 99.3 τὸ σκότος αὐτοῖς ἐστὶ προκάλυμμα τῶν παθῶν).

curum 1089A si ricorda che persino i Cirenaici, “che pure hanno bevuto allo stesso calice” (cui ha bevuto Epicuro), riconoscevano che l’amore va fatto di notte, col buio, perché le immagini dell’azione non abbiano a provocare ulteriore eccitazione attraverso la vista.

Un piccolo esempio di quanto ci sia ancora da lavorare sul testo di Plutarco⁴⁰.

⁴⁰ Per altre note sul testo di *Quaest. conv.* 3.6 vd. *infra*, lo Scritto n° 12.

MENANDER IN PLUTARCH:
A CONJECTURE FOR EROS (FR. 791 K.-A.)

Devoted to “Padre Brenk”

It is with great esteem and friendship (not without a touch of wistfulness) that I dedicate these pages to Frederick Brenk, as I recall a long and friendly discussion on the subject of love with him and two common friends who have left us – professor Adelmo Barigazzi, my unforgotten teacher, and his beloved wife Giulia – which took place long ago, during a small conference on Plutarch held at Athens, in June 1987, at the dinner table, in a part of town where Aristotle’s voice could once be heard.

Plutarch’s fr. 134 Sandbach¹, preserved by Stobaeus (IV 20.34) as part of a lost work, *Περὶ ἔρωτος* (not included in Lamprias’ Catalogue), contains the unqualified statement that the unifying motif of all of Menander’s plays is love, seen as the one pervading element of each one². In fact, Plutarch goes as far as defining this playwright *θιασώτης τοῦ θεοῦ καὶ ὀργιαστής*, that is a participant in the *thiasos* and the mysteries of Eros, the god of love: so, according to Plutarch, Menander is a companion of Eros who is at one with him, and therefore enabled to speak in his name. This is why Plutarch expressly states that he will take the playwright as his guide and helper in his research (*συμπαράλαβωμεν εἰς ζήτησιν*), also considering that the latter expressed himself in a rather philosophical way concerning this state of mind (*ἐπεὶ καὶ λελάληκε περὶ τοῦ πάθους φιλοσοφώτερον*). This appears to be an important programmatic statement concerning the whole work, about which, unfortunately, very little is known.

In the sequel, Plutarch substantiates this statement by referring to a remarkable instance of Menander’s expertise in the field of love. He is

* This paper was included in the volume by L. Van der Stockt - F. Titchener - H. G. Ingenkamp - A. Pérez Jiménez (eds.), *Gods Daimones Rituals Myths and History of Religions in Plutarch’s Works. Studies Devoted to Prof. Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society*, Málaga - Logan (Utah), I.P.S., 2010, 119-124.

¹ I refer to the Loeb edition, Sandbach 1969. He is also the author of the more conservative Teubner edition (Sandbach 1967).

² On this theme see *supra*, Scritto nr. 4 (p. 39 ff.) and also Scritto nr. 6 (p. 61 ff.).

a specialist and scientific interpreter of Eros: he has attained a fine and correct (εὖ καὶ ὀρθῶς are the words which appear, as a conclusion, seven lines before the end of the fragment) understanding of love's physiology, pathology and development. This is made apparent by eight verses of his, in which the causes of falling in love are carefully investigated (Menander, fr. 791 K.-A.)³. Plutarch quotes them in full and discusses them at length.

τίνι δεδούλωνταί ποτε;
 ὄψει; φλύαρος· τῆς γὰρ αὐτῆς πάντες ἄν
 ἥρων· κρίσιν γὰρ τὸ βλέπειν ἴσην ἔχει.
 ἀλλ' ἡδονὴ τις τοὺς ἐρῶντας ἐπάγεται
 5 συνουσίας; πῶς οὖν ἕτερος ταύτην ἔχων
 οὐδὲν πέπονθεν, ἀλλ' ἀπῆλθε καταγελῶν,
 ἕτερος <δ'> ἀπόλωλε; καιρός ἐστιν ἢ νόσος
 ψυχῆς· ὁ πληγεὶς δ' ἴεισω δὴ† τιτρώσκεται.

Franco Ferrari's Italian translation runs as follows:

Che cosa incatena gli innamorati? La bellezza? Sciocchezze! Altrimenti tutti amerebbero la stessa ragazza, visto che gli occhi sono soliti giudicare con lo stesso criterio. Forse li attira il piacere dell'intimità? E allora com'è che dopo un incontro uno non prova niente e se ne va facendosi beffe di lei e un altro invece si sente morire? Che l'anima si ammali d'amore dipende dalle circostanze: resta ferito chiunque venga colpito al momento opportuno.⁴

Several points, however, need to be clarified.

First of all, the last verse is corrupt and its healing appears to be very difficult. We shall return to this later.

In this passage, from an unknown play, an equally unknown character asks himself why men fall in love: is the cause to be sought in what meets the eye (ὄψεις)? No: if it were so, all would fall in love with the same woman. In sexual pleasure? No, because after making love to a woman some react with scorn, some fall desperately in love.

Plutarch wholly agrees with Menander's way of arguing, as shown in the sequel of the fragment, where he confirms that love is inspired neither by beauty (ὄψεις) nor by sex (συνουσία): these are merely the initial circumstances giving rise to love (its ἀρχαί), but the real strength and root of passion resides elsewhere (ἡ δὲ ἰσχὺς καὶ ρίζωσις τοῦ

³ PCG VI.2, (ed. R. Kassel - C. Austin, Berlin 1998), 378 f.

⁴ Ferrari 2001, 639.

πάθους ἐν ἑτέροις). Plutarch, however, considers the poet's treatment of the problem to be superficial and hardly correct (ἢ δ' ἀπόδειξις ἐλαφρὰ καὶ οὐδ' ἀληθής)⁵: it is not true that if what meets the eye – *i.e.* beauty – were all-important, everybody would fall in love with the same woman. Some people are able to perceive beauty better than others, painters in particular, just as perfumes are better appreciated by those who are trained in the field, *i.e.* the makers of perfumes; the same applies to musicians as far as harmony and singing are concerned, or to cooks, when it comes to food; and it seems to be the case that some men are obsessed with sex (or specialized in it).

But aside from this clarifying interlude on Menander's method of argument (apparently following a Socratic-Platonic mold), which Plutarch cuts short in the following paragraph (ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐάσωμεν), it is clearly reaffirmed that Menander was right in everything else. He spoke well and correctly (εὖ καὶ ὀρθῶς): falling in love, which amounts to a disease of the soul, is nothing but a *καῖρός*, that is the mere chance of a moment. This is fully explained by Plutarch in the sequel. Menander's text still adds that whoever is smitten by love is wounded "right inside" (or this seems to be implied by the transmitted text, εἴσω δὴ – a reading, however, which is certainly corrupt, as also shown by the meter⁶); but Plutarch does not dwell on this.

While analyzing these two lines it is necessary to proceed slowly and carefully, since the text is brimming with problems. The last sentence is corrupt; and the preceding one has been misunderstood (see, *e.g.*, Sandbach's translation: "This disease comes when the heart is ready"). I believe that no doubt should be entertained as far as the meaning is concerned: the disease of love is the matter of a moment, of chance, of the right time (*καῖρός*); Plutarch's comments, in fact, are a crucial help for the understanding of Menander's meaning. He so argues at the end of the passage: "it is necessary that the party affected by love and the party causing it meet at the same time and place in a certain disposition

⁵ This is one of the few instances in which Plutarch takes the liberty to correct a statement by Menander; but a mere detail is concerned. Two more instances are found at *De aud. poet.* 33EF = *Praec. ger. reip.* 801C, and at *De tranq. an.* 474B. Every time these are only small 'philosophical' corrections in no way marring Plutarch's great esteem of the playwright, who remains, in his eyes, a supreme authority on the subject of love.

⁶ Cf. the edition by K.-A. The reading is undoubtedly banal and entails a broken spondee in the fourth place.

of mind, for the arousing factor is powerless (ἄκυρον) if a passive disposition is lacking. In other words, it is the matter of seizing (εὐστοχίας ἐστὶ) an opportunity (καιροῦ) which puts together at their top level (ἐν ἀκμῇ) what by nature is able to inspire love and someone ready to be affected by it”.

Taking the cue from this explanation of Plutarch’s, which punctually illustrates Menander’s first statement (namely, that “love is a καιρός), Sandbach tried to heal the last sentence of the playwright’s fragment by inserting the words εἰς ἀκμῆν. This, however, only proves that Sandbach did not understand this passage – as confirmed by his translation mentioned above. The previous attempts at correction may confidently be dismissed⁷. In my opinion, the last sentence has not been explained by Plutarch. His comments end with the discussion of love as καιρός, or product of chance.

These lines by Menander are deemed so important for the definition of love that Plutarch quotes them again at *Amat.* 763B, where he profusely comments upon the power of Eros, the god – the real responsible for falling in love, since love is θεοληψία, *i.e.* “divine possession” or “divine intervention”. In support of this statement Plutarch once more resorts to Menander, and quotes the last two lines of the same fragment. This text was believed for a long time to contradict the points made in Plutarch’s fragment 134 S.⁸: Francesco Becchi⁹ is to be credited with offering a reliable – and in my opinion definitive – explanation, according to which the text from the *Amatorius* includes a series of rhetorical questions whose meaning must be taken as unambiguously positive, and does not mean “we understand Menander”, but rather “we learn from Menander”. This is unequivocally confirmed by LSJ: “μ. τί τινοῦς learn from...”¹⁰.

For clarity, I will quote the whole passage with the new punctuation; I will actually use two question marks, to make my point stand out more clearly.

⁷ The following may be listed: εἰς ὃ δεῖ Wytttenbach, εἰς ὃδὶ G. Hermann, εὐστοχία Jacobs, οἶδεν ἤτι Papabasileios, οὖν ἐκόν Post (and Helmbold), εἴσεθ’ ἤτι Wilamowitz (and Hubert); εἰς ἐκόν appears in Sandbach’s apparatus, attributed to Post. In his 1967 Teubner edition Sandbach printed †εἴσω δῆ in the text, as still rightly done by K.-A.

⁸ Cf. Frazier 2003, 63-87.

⁹ Becchi 2006, 81-92.

¹⁰ Cf. LSJ *s.v.* (I); examples follow from Pindar, Aeschylus, Sophocles (and “etc.”).

Amat. 763B: καὶ μὴν ταὐτὸ σῶμα πολλοὶ καὶ ταὐτὸ κάλλος ὀρῶσιν,
εἴληπται δ' εἷς ὁ ἐρωτικός· διὰ τίν' αἰτίαν; οὐ γὰρ μανθάνομέν γέ που
τοῦ Μενάνδρου λέγοντος; οὐδὲ συνίεμεν;

καιρός ἐστὶν ἢ νόσος
ψυχῆς, ὁ πληγεὶς δε <... ...> τιτρώσκεται·
ἀλλ' ὁ θεὸς αἴτιος, τοῦ μὲν καθαψάμενος τὸν δ' ἐάσας.

Here is my translation:

In truth many see the same body and the same beauty, but one only, the amorous person, is subjugated by it (*it should be stressed that the theme is the same as in fr. 134 S.*). Why? Don't we, at least to a certain extent, learn it from Menander's words? And don't we understand them?

«The disease of the soul is the matter of a moment,
but the one who is smitten... (*lacuna*) is wounded.»

But the god is responsible, who smites one and passes over another.

In my opinion Plutarch clearly avows that the poet has fully grasped the mechanics of falling in love; not only that: he believes that everybody can attain the same understanding by reading in his verses that «the disease of love is the matter of a moment, but the one who is smitten...»; Plutarch's addition, however, credits the god with the real cause, in that he smites one and spares another.

In this text there is a *lacuna* of six letters before τιτρώσκεται, so that it offers no help for the restoration of the correct reading in Menander's verse. The French editor of the *Erotikos*, R. Flacelière¹¹, completes the verse by inserting the intolerable εἶσω δὴ found in Stobaeus' manuscripts, and offers an impossible translation¹². Becchi does not proceed beyond an improbable conjecture (ἐκ θεοῦ), in that he connects the verse with Plutarch's words that follow. In my opinion, however, we can find a solution if we remark that by resuming his argument with the adversative ἀλλά Plutarch introduces a small correction (or addition) to the poet's explanation, and I believe that in this sentence the philosopher finally offers what he considers to be the correct explanation of a phenomenon which Menander had correctly intimated and described, but hardly adequately explained. By contrast, Plutarch's dialogue insists on the point that sex – which falls into the sphere of Aphrodite –

¹¹ Flacelière 1980.

¹² He translates: “Cette maladie est une crise de l'âme; / celui qu'elle atteint porte une blessure interne”. Frazier 2003, 73 follows him. But καιρός cannot be referred to the soul: see Becchi 2006 on this.

greatly differs from the sentiment of love, which can only arise when the god Eros comes to the scene¹³.

The problem posed by the lacuna in Menander's verse, then, is still a puzzling, but perhaps not a totally insoluble one. It must be avowed that only a felicitous papyrological finding could provide an incontrovertible solution. Yet, after so much reflection upon the text, a possible solution seems to offer itself. I believe that what must be sought in this verse is not the god or the *akmé*, but rather a word related to the psychological sphere: in other words, I think that it was natural for the poet to explain that, though being affected by the disease of love is the matter of a moment, the disease itself is indeed psychological, that is... pertaining to the soul! Ψυχῆς is the only word in need of an explanation. Consequently, I would think of a (very simple) conceptual integration such as "but whoever is smitten is wounded in the heart", and suggest the conjecture εἰς τὸ κῆρ. As compared with other proposals I have considered, this one seems to me to be paleographically close to the transmitted εἶσω δῆ, metrically correct, and linguistically plausible, as made apparent by the parallel in Xenophon, *An.* 2.5.33 τετρωμένος εἰς τὴν γαστήρα. Actually, the more I think about it, the more I find it likely, as it seems very possible that in Stobaeus' tradition εἶστο may have been hastily read εἶσω and then 'completed' with the addition of δῆ in lieu of κῆρ (κ/δ exchange?), whereas in the *Amatorius* tradition the difficulty of reading simply resulted in a lacuna.

In fact, Plutarch adequately clarifies Menander's lines. Love is a disease of the soul and falling in love is the matter of a moment: those that fall ill, are smitten at the heart, but the only culprit is the God Eros, who strikes many people's heart, while ignoring the rest.

¹³ Cf. Barigazzi 1988, 99.

PLUTARCO Y LA HELENIZACIÓN DE LA HISTORIA ROMANA:
LA VIDA DE RÓMULO

En lo que respecta a cómo Dionisio de Halicarnaso y Plutarco relatan los orígenes de Roma, los investigadores modernos suelen distinguirlos de forma muy nítida: es opinión muy difundida que – como con razón ha escrito Barbara Scardigli¹ – Dionisio es “ganz griechisch orientiert” y apunta sobre todo a presentar a los proto-romanos como gentes de stirpe griega (*AR* 1.61-62)², mientras Plutarco opta por una posición más intermedia, más proclive a reconocerle a Roma una independencia étnica y cultural³.

Yo no veo una diferencia sustancial entre los dos autores. No creo que el filohelenismo y el helenocentrismo de Plutarco sean menos fuertes que los de Dionisio, más bien pienso que son menos ostentosos e ‘ingenuos’. En los dos pueblos electos, el griego y el latino, Plutarco no sólo ve igualdad de gloria y de méritos, sino también una auténtica unidad cultural y espiritual que surge *ab initio*⁴; por lo que cuando Roma y Grecia entran en contacto físico, éste será simplemente un re-encuentro, un re-conocimiento. Según Jones: “the *Parallel Lives* do not

* Ponencia presentada en la *XXIII Semana de Estudios Romanos*, realizada en Viña del Mar (Chile), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, entre el 29 de Septiembre y el 3 de Octubre del año 2008. Publicada en «Semanas de Estudios Romanos» (Valparaíso) 15, 2010, 167-181.

¹ Scardigli 1979, 17.

² Cf. e.g. Gabba 1963, 188; Musti 1970, 12, e Musti 1985, 76, que habla de una inquebrantable fe dionisiana en una “grecidad étnica y política de Roma y de los latinos en un contexto cultural y étnico no-griego”. Para el helenocentrismo de Dionisio cf. también Duff 1999, 302 y Vanotti en Bettalli - Vanotti 2006, 235.

³ Así Vanotti 2006, 224-225. Quiero dejar claro desde el principio que el filohelenismo y el filorromanismo no se pueden medir según lo mal o lo bien pintados que estén los distintos Rómulos en los relatos de Dionisio y de Plutarco. Como ha remarcado Jones 1971, 93, tanto Dionisio como Plutarco forman parte de la corriente favorable a Roma; pero ante versiones diferentes, Plutarco refleja tanto la versión buena como la mala (si bien suele preferir la buena) y Dionisio sólo la buena (en el breve texto de Puiggali 1984, 93-96, se pueden leer unas consideraciones agudas sobre el Rómulo dionisiano y el plutarqueo, sobre todo referido a la presunta apoteosis).

⁴ Que el biculturalismo de Plutarco era de tracción helénica es totalmente obvio: cf. Geiger 1981, 85-104, pág. 93, artículo útil porque ofrece una reseña de material biográfico y anecdótico griego y latino presente en los *Moralia*.

reveal a cleavage between Greeks and Romans, but rather their unity”⁵. La sutil operación que Plutarco lleva a cabo en la *Vida de Rómulo* es sugerir que esta unidad, este ‘feeling’ no es un fruto que ha madurado a lo largo de los siglos, sino un dato paradigmático y a-histórico.

En un libro de hace algunos años, Tim Duff escribió que “a los romanos de Plutarco se les mira desde una posición helenocéntrica: Plutarco utiliza modelos políticos y éticos griegos a la hora de proponer la estructura conceptual con la que se describe la conducta romana y el estándar respecto al cual se juzga”⁶. Con estas palabras Duff se refiere a las biografías ‘históricas’ de Plutarco: yo creo que podrían ser también válidas para las biografías de los personajes ‘míticos’, en particular para el arquetipo de todos los héroes romanos: el fundador Rómulo.

Para demostrarlo basta con citar algunos pasajes y episodios de la *Vida de Rómulo*.

1. Los sabinos y el rapto de las mujeres.

Plutarco dice que los sabinos vivían en aldeas esparcidas por las colinas y sin fortificar, ya que por ser colonos de los espartanos⁷, se sentían suficientemente protegidos por su innato valor. Pero estos sabinos, aun siendo “en gran número y muy guerreros” (*Róm.* 16.1), reaccionan al rapto de sus mujeres de forma tímida y floja. Inmediatamente después del ultraje de los romanos, los sabinos no atacan con la furia que cabría esperar, sino que piensan arreglarlo con la típica *Dorica simplicitas*, sin derramamiento de sangre⁸; por lo que envían a embajadores con “proposiciones equitativas y moderadas”. Ni siquiera la negativa a estas peticiones – a todas luces una negativa humillante – tiene el poder de empujar a los ofendidos a encararse con los romanos. Sólo Acrón, rey de Cenina, les ataca, además él solo (siendo por supuesto derrotado), mientras “todos los demás” tomaban tiempo para deliberar y prepararse (16.2). Más tarde una coalición formada por las ciudades de Fidenas, Crustumno y Antemna⁹ decide entrar en guerra (17.1). Y Rómulo

⁵ Jones 1971, 109.

⁶ Duff 1999, 302

⁷ La tradición sobre el origen espartano de los sabinos es aceptada también por Dion. Hal. *AR* 2.49.4-5.

⁸ Para los sabinos la *pietas* era un tópico, también porque el etnónimo derivaba de σέβεσθαι: cf. Deschamps 1983.

⁹ En realidad no se trata de ciudades sabinas, aunque Plutarco finge que lo son. Frascchetti 2002 (en las págs. 45 y sigs.) confunde la primera guerra (contra Cenina)

vuelve a vencer. Sólo ahí los “demás sabinos”, los que quedan, deciden intervenir al mando de Tito Tacio (17.2). Puesto que las fuerzas de Tacio y las de Rómulo están más o menos igualadas, al lector le resulta imposible no pensar que si los sabinos hubiesen reaccionado antes, y todos juntos, habrían ganado muy fácilmente. Sin embargo por culpa de la indecisión, los del bando de Rómulo pudieron sacar provecho del esquema de la lucha Horacios-Curiacios, sin tener que provocarlo siquiera.

Cabría preguntarse: ¿por qué los sabinos reaccionan tan tarde?¹⁰ Según Wiseman el “retraso de los sabinos fue (...) artísticamente necesario para que sus hijas pudieran engendrar hijos de los romanos antes de que llegara la prueba de fuerza” (“before the showdown came”)¹¹. Pero más que como necesidad artística, esta lentitud se explica como hecho genético-cultural: los sabinos son dignos colonos de los espartanos (*ápoikoi*, 16.1), no sólo porque se niegan a defenderse con murallas macizas sino, y sobre todo, porque su característica es la de ser “belicosos y lentos” al mismo tiempo. Este dato lo explica todo: la información sobre la consanguinidad de sabinos y espartanos no es una menudencia de la antigüedad, sino el elemento *dinámico* y estructurador de todo el relato. De esta forma, la ciudad mestiza que nacerá como consecuencia del rapto tendrá un *côté* ateniense (cuyo guía es un personaje que recuerda a Teseo)¹² y un *côté* espartano; en la Roma arcaica

con la segunda (contra Fidenas, Crustumno y Antemna), ya que (repetidas veces) trata como un único bloque Antemna, Cenina y Crustumno (pág. 46). En realidad Cenina ataca primero y *sola*.

¹⁰ Fraschetti 2002, 46, no sé porqué, habla de un retraso aparente, cuando es auténtico.

¹¹ Wiseman 1983, 446. En la pág. 447 Wiseman observa que las sabinas se dirigen a ambos contrincantes, pero en realidad deberían dirigirse sólo a sus compatriotas: Rómulo no necesitaba que le convencieran para unirse con los sabinos, pues unir los dos pueblos era uno de los objetivos por los que se había movido. Por tanto es *ad pathos augendum* que las sabinas dirigen su discurso a ambos ejércitos enfrentados.

¹² El enfrentamiento Atenas-Roma, profundamente arraigado en el imaginario antiguo (Plutarco empareja a las dos ciudades incluso alusivamente, *e.g.* en *De fort. Rom.* 320B y *De gl. Ath.* 350A-B: cf. Fuhrmann 1964, 84-85 n. 2) es el enfrentamiento de una *polis* y de un imperio, por tanto un enfrentamiento asimétrico. Pero en el fondo Atenas estaba acostumbrada: se había enfrentado a Persia sola (según cierta propaganda) y sola contra Macedonia. Es muy acertado lo que Lamberton 2001, 68 deduce de la vinculación Teseo-Rómulo: “in this [*sc.* de Plutarco] Greek world rethought in terms not of art but of action, Athens stands in a position analogous to that of Rome

el ADN es definitivamente griego, pero no se trata de una grecidad cualquiera, sino de la grecidad que pertenece a las dos ciudades electas y reinas, ora amigas ora enemigas pero eternamente hermanas y ‘compañeras de yugo’, como las definió el propio Plutarco en una celebre imagen de la *Vida de Cimón*¹³.

2. Mujeres y justicia.

El episodio donde las mujeres sabinas detienen la guerra entre Rómulo y Tacio¹⁴ se puede definir sin ambages una escena de tragedia¹⁵. En primer lugar lo es desde un punto de vista ‘técnico’. La entrada de las mujeres se anuncia con el lenguaje grandilocuente y sobreexcitado que caracteriza la entrada de los *nuntii* en el teatro: (19.1) “un espectáculo muy tierno y un encuentro que no puede describirse con palabras”¹⁶). Las recién llegadas toman asiento entre dos alas formadas por la multitud, como si se colocaran en la ‘orquesta’ de un teatro enorme. Y el discurso que pronuncian juntas, en coro, es una auténtica lección de derecho como cabría encontrar en una *epideixis* sofisticada o en una tragedia de Eurípides. Al principio el discurso se puede atribuir a todas (“decían”, 19.4), y luego, según la intercambiabilidad habitual entre coro y corifeo, sólo a Hersilia (19.7).

Como las heroínas eurípideas, las mujeres sabinas dejan para el final la moción de los afectos (el arma de los débiles, la más femenina), y retan a los hombres en el plano de la *dikaiologia* y de la *parrhesia*, es decir del debate sobre la justicia y la libertad de expresión (19.3)¹⁷. Actuando de esta forma ellas centran sus razonamientos desbordantes sobre uno de los temas clásicos del pensamiento filosófico griego de los

in the empire”: y luego, pág. 76: “the only substantial reason for their juxtaposition lies in the factitious equation of the ‘two most illustrious cities’, of which Romulus ‘founded’ (*ektise*) the one and Theseus ‘assembled’ (*synoikise*) the other”. Sobre la vinculación Teseo-Rómulo cf. también Stadter 1988, 284. Las dos figuras míticas se reunirán en la representación del emperador Adriano, refundador de Roma y de Atenas: cf. Haley 2005, 975.

¹³ Imagen extraída de Ión de Quíos, como el propio Plutarco señala en *Cim.* 16.1.

¹⁴ Para este rol, bastante común para las figuras femeninas de Plutarco, cf. Guerra López 2005, 607-616, en particular págs. 610 y 612.

¹⁵ Sobre la presencia de una historiografía trágica en Plutarco véase la amplia reseña bibliográfica de Candau Morón 1991, 21-26, pág. 23 n. 6.

¹⁶ Una expresión similar se repetirá en 27.6 (κρείττονα λόγου).

¹⁷ En la traducción de Vanotti (2006, 327) los dos importantes términos se omiten.

siglos V y IV a.C.: la relatividad de la justicia. Y argumentan que el no actuar, la *ameleia* (19.5), no por ser un no-acto es una culpa menor: es una *prodosía* (una traición) en sí misma. Los sabinos negligentes y los romanos raptadores son culpables “a partes iguales”. Y si el no-acto se convierte tardíamente en acto, no por ello se repara el daño, sino todo lo contrario, lo aumenta y lo exaspera¹⁸.

Como es natural y lógico, en esta *rhexis* el rol de corifea se asigna a Hersilia, no sólo porque es la mujer del jefe, sino también por su peculiar estado civil, ya que antes de casarse con Rómulo había sido la esposa de un sabino, por tanto era la única entre las mujeres raptadas que había vivido su condición de matrona, su plenitud de mujer, en los dos pueblos que ahora luchan por ella. Hersilia posee el germen de la nueva ciudad, aun antes de que ésta nazca, y simboliza sus futuros e inevitables destinos.

– Para cerrar este episodio, quisiera hacer hincapié en un detalle importante. Plutarco, que de por sí es muy sensible a todo lo relacionado con cuestiones ‘feministas’¹⁹, atribuye esta sensibilidad también a los del bando de Rómulo, a quienes una vez perpetrado el rapto parece que les devora la ansiedad de reparar, de compensar ese daño con actos tanto concretos como simbólicos²⁰. Por lo que la única ley, entre todas las que promulgó Rómulo, que Plutarco considera necesario comentar profusamente, es, curiosamente, la que reglamenta el divorcio. Una ley que, de examinarla a fondo, resulta ser muy protectora y ‘garantista’ de las mujeres: aun sin entrar en detalles²¹, es seguramente más cercana al mundo de Plutarco que al de Rómulo.

¹⁸ Hersilia termina diciendo que si los sabinos recuperan a sus hijas, éstas volverán a ser prisioneras, en griego αιχμάλωτοι (cap. 19). No hay que excluir que Plutarco quiera resemantizar el término, que etimológicamente significa “tomadas con la lanza”, prisioneras de guerra “de sus mismos consanguíneos”.

¹⁹ Sobre este tema es importante Nikolaïdis 1997, 27-88, sobre todo pág. 39 en el cap. 15, origen del grito “¡Talasio!”.

²⁰ El rapto es solemnizado y ritualizado, por tanto es reivindicado, y no olvidado: cf. 15.5 (el grito “¡Talasio!”); 15.6 (la costumbre de cruzar el umbral del tálamo llevando la novia en brazos); 15.7 (el pelo de la novia ‘peinado’ con la punta de una lanza).

²¹ Para una reseña de las opiniones críticas sobre este pasaje véase Pérez Jiménez 1988, 3-10.

3. Degeneración y modelos constitucionales.

Normalmente Plutarco demuestra tener prejuicios en favor de los personajes de quienes escribe sus biografías²², pero no ofrece un retrato idealizado de nadie²³. Por tanto también en el retrato de Rómulo hay luces y sombras²⁴.

Una de estas sombras, la más inquietante, figura en el cap. 26, dedicado al tema de la degeneración de la monarquía en tiranía. Plutarco no se detiene a examinar las causas de esta degeneración, sino que las presenta como un fenómeno casi natural y universal para los que de repente tienen que ejercer un imperio absoluto y solitario, como es el caso de Rómulo después de la muerte de Tito Tacio. De Rómulo-tirano Plutarco no menciona ni los crímenes ni ninguna otra clase de ilegalidad; sin embargo insiste en los signos exteriores, en los símbolos, en la vestimenta²⁵.

En la *synkrisis* (es decir en la *Comparación* de las dos *Vidas*), Plutarco afirma que tanto Teseo como Rómulo degeneraron, pero de forma opuesta: aquél en el sentido de la democracia y éste en el sentido de la tiranía. Las *synkriseis* de Plutarco se fundamentan (y no podría ser de otro modo) en las antífrasis y en las simetrías, pero a veces resultan artificiosas y forzadas²⁶. En el caso de Teseo y Rómulo, por ejemplo, al fin y al cabo la degeneración de uno no difiere mucho de la del otro.

²² Para la benevolencia de Plutarco con Rómulo cf. Hale 1985, pág. 8.

²³ Como es notorio, no querer idealizar es una característica general de la biografía plutarquea, que está dispuesta a utilizar tanto la alabanza como el reproche (*epainos* y *psogos*) por tanto, desde este punto de vista, indistinguible de la historiografía: cf. Gentili - Cerri 1978, 7-27.

²⁴ Cf. Scheithauer 2000, 495-513, pág. 512. Al fin y al cabo la absoluta eticidad no siempre es un valor, y un seguidor de Platón no puede ignorarlo. En la *Republica* al gobernante se le admite que engañe a sus súbditos, o que sacrifique la felicidad de una parte de ellos en aras de la felicidad del todo. De esta manera también Rómulo miente, mata y rapta. Sin llegar a tanto, también otros estimadísimos personajes plutarqueos se portan (aunque lo hacen por el bien) de forma reprochable: cf. Lavery 1974, 369-381, pág. 378 y sigs.

²⁵ Una lista de características tiránicas que se inspiran en la tradición griega se encuentra en Poucet 2000, 253. De estas características, que aparecerán en Tarquinio el Soberbio, el Rómulo plutarqueo comparte sólo algunas, que en definitiva no son las más graves.

²⁶ J. Geiger con razón está convencido de que la comparación entre los dos miembros de la pareja objeto de la biografía, sale mejor cuando no hay una *synkrisis* 'oficial': "Plutarch's art of comparison is sometimes most dominant where it is only implied rather than given a separate section in the book" (Geiger 1988, 256).

Teseo ‘abre’ al pueblo cediéndole (eso parece) una parte de sus prerrogativas²⁷; Rómulo no le cede ni una pizca de su poder, pero también él busca una relación directa con el pueblo (en contraposición con el senado)²⁸.

Pero en el relato de la degeneración de Rómulo aparece una parte sonrojante, que los estudiosos y los comentaristas suelen dejar de lado. Es el primer párrafo del cap. 27:

“Cuando en Alba por muerte de su abuelo Numitor le correspondió a él el reino, puso el poder en común con intención de hacerse popular, y cada año elegía un gobernador para los Albanos. De esta forma quiso enseñar a los principales de Roma también que buscaran un orden político sin un rey y autónomo, a la vez mandando y siendo mandados”.

Puesto que nos encontramos en medio de una reseña de actos tiránicos, también la renuncia al trono de Alba tendría que ser una consecuencia tiránica, o en cualquier caso negativa. Ampolo despacha el problema diciendo que “la extraña idea de un Rómulo forjador del régimen republicano y filodemocrático que aquí se manifiesta, se justifica en el marco de su política antisenatorial”²⁹.

En realidad el léxico ‘positivo’ utilizado en este pasaje da pie a otra explicación. Los nombres de Rómulo, de Licurgo, de Ciro etc. se utilizan a menudo para reunir, y sincronizar, hechos e instituciones que en realidad se dieron en períodos de tiempo que son mucho más largos que la vida de un hombre. Por tanto es posible que Plutarco haya querido hacer de la Roma arcaica un ‘laboratorio’, una síntesis de toda la historia romana³⁰, y de Rómulo el primer inventor, o el primer experi-

²⁷ También para Plutarco monarquía y democracia son compatibles: la una genera a la otra: cf. Teixeira 1995, 142 y sigs.

²⁸ Se trata de la típica decisión del tirano-demagogo. Efectivamente en el cap. 27.1 a Rómulo le llamará “demagogo”. Para demagogía y tiranía en Plutarco cf. Wardman 1974, 49 y sigs. Larmour 1988, 368 sigue a Plutarco al decir que Teseo y Rómulo “deviated from the proper form of monarchy – Theseus in the direction of democracy, Romulus towards tyranny; that is to say, they acted like a demagogue and a despot respectively”; pero Larmour olvida que ‘demagogo’ le llama también a Rómulo (¡en el cap. 27.1 que acaba de mencionar!). Y el sentido de ‘demagogo’ aquí es sin duda negativo (y no ‘neutro’, como a veces ocurre: e.g. en *Praec. ger. reip.* 800E).

²⁹ Ampolo (- Manfredini) 1988, 225. Frascetti 2002 no aporta nada: a partir de la pág. 93 habla mucho de la degeneración de Rómulo pero no dice nada del *affaire* de la sucesión en el reino de Alba.

³⁰ Ampolo 1988, págs. xx-xxxi menciona el tópico del evolucionismo de Roma, que se plasma y se organiza lentamente, a través de los siglos, repartiendo sus con-

mentador, de aproximadamente todas las variedades políticas existentes: él fue rey y creador del senado, luego diarca, y luego también rey, y luego rey tiránico-popular; una figura “proléptica” como la definió sugestivamente Domenico Musti³¹. Ante el problema de la sucesión de Alba, Rómulo introdujo tanto la dictadura como el sistema de turno en los cargos, siendo por tanto el padre del principio de la alternancia³², que es democrático por naturaleza.

4. La muerte del rey.

Plutarco ofrece dos versiones sobre la muerte de Rómulo. La primera sostiene que los senadores, cansados de sus persecuciones, le despedazaron y la segunda sin embargo sostiene que fue arrebatado por los dioses todo entero³³, es decir en cuerpo y alma, durante una tormenta muy violenta³⁴. Y

“cuando luego, desvanecida la tormenta y restituida la luz, el pueblo volvió a reunirse en el mismo lugar, todos buscaban y deseaban ver al rey; pero los principales no se lo permitían, ni les daban lugar para enteresarse por eso, sino que los exhortaban a venerar a Rómulo, como arrebatado a la mansión de los Dioses, y convertido, de buen rey que había sido, en un dios benéfico para ellos” (27.8).

quistas sociales, culturales e institucionales a lo largo de muchas generaciones. Plutarco – dice Ampolo – sigue esta tendencia, ya que los ‘inventos’ atribuidos a Rómulo no son tantos. Al contrario, hay quien piensa que Plutarco ha concentrado en Rómulo el mayor número posible de primeros casos (cf. Flacelière 1993³, 52; Frascchetti 2002, 79 y 91): es el fenómeno que Poucet llamó ‘romulización’ (cf. Poucet 1981, 673 y 2000, 349).

³¹ Musti 1981, 23-44, pág. 41.

³² La alternancia seguramente no incluye el vulgo. En Alba se instaurará por tanto una república de los optimates, es decir una ‘democracia’ buena. Según Classen 1963, 457, la leyenda de Rómulo y Remo no es de época regia, sino republicana; puede que se difunda en el siglo IV. De ser así, esta apariencia de ‘democraticidad’ en Rómulo puede ser el residuo de esta época.

³³ En la tradición posterior ésta es la versión que prevalece y que servirá de modelo a Mario, Pompeyo (cf. Burkert 1962, 357-358), César y Augusto (cf. Scott 1925; Maddoli 1988, 572, y sobre todo Porte 1981, págs. 337-338), y también emperadores como Adriano (cf. Haley 2005).

³⁴ Catenacci 1996, 254 n. 50 escribe que la desaparición de Rómulo se produjo “durante un eclipse acompañado de una tormenta feroz”, pero no es exacto. El texto plutarqueo sí dice que la luz del sol se desvaneció, pero por la propia tormenta, no por el eclipse (cf. también Ov. *Fast.* 2.492-509).

Por último, para disipar cualquier residuo de duda, llegó al foro el noble Julio Próculo, que contó que Rómulo se le había aparecido por la calle y le había revelado que había ascendido entre los dioses y que él mismo se había convertido en un dios (28.2-3)³⁵.

Puede que a alguien le recuerde a la muerte de Edipo en *Edipo en Colono* de Sófocles: pero Plutarco no se sale de la esfera humana, recelando del mito. Para ser más exactos, Plutarco pone tres ejemplos de este tipo de apoteosis: el de Aristeas, el de Cleomedes (cf. Paus. 6.9.6-7) y el de Alcmena.

Plutarco habría podido mencionar otros ejemplos, como el de Semíramis (Diod. 2.20.1), o el de Amilcar cartaginense, que mientras hacía unos sacrificios, supo de la derrota de su ejército en la batalla de Imera, se dejó caer en el fuego y desapareció (Herod. 7.166); o como el de Heracles, que en el monte Eta se arrojó a la pira, y desapareció (Diod. 4.38.3-4).

Pero sobre todo Plutarco podría haber citado el caso de Empédocles, cuya misteriosa muerte fue objeto de estudio por parte de muchísimos autores: Heráclides Póntico, Hipoboto, Hermipo, Timeo y por último Diógenes Laercio, que nos ofrece el testimonio más extenso y pormenorizado (8.67-69)³⁶. Es posible que Plutarco no citara el caso de Empédocles no porque no le conociera (cosa que creo imposible), sino porque evidentemente no daba crédito a la tradición de su apoteosis³⁷.

³⁵ Cf. Paratore 1993, 1084-85, que por lo que se refiere a la entrada en escena de Julio Próculo detecta similitudes impresionantes entre el relato de Plutarco y el de Livio 1.16.6-7 (que evidentemente procedían de una fuente común). Como destaca Poucet 1985, 191-192, y Poucet 2000, 246, la propia epifanía de Rómulo en forma divinizada es un elemento griego.

³⁶ También en el caso de Empédocles la tradición se bifurca. La versión más racionalista afirma que el filósofo, deseoso de que le creyeran un dios, se arrojó al Etna para que no encontraran su cadáver. Pero el truco no funcionó, porque el volcán en erupción devolvió una de las sandalias de bronce que se solía poner Empédocles (Diog. Laert. 8.69). Según otra versión, Empédocles se elevó *realmente* a la dignidad de dios, y la apoteosis tuvo lugar en una noche de fiesta. Un testigo que se había despertado oyó una voz potente que llamaba a Empédocles, y a la mañana siguiente Empédocles desapareció. El discípulo Pausanias mandó buscarlo pero luego dio orden de suspender la búsqueda, diciendo que el maestro se había convertido en un dios (Diog. Laert. 8.68). Sobre la muerte de Empédocles cf. Bidez 1894 (1973), 38 y sigs.; Wright 1981, 16; Kingsley 1995, 233 y sigs. y 250 y sigs.; Bollansee 2001, 102.

³⁷ No se comprende, sin embargo, que los investigadores modernos no mencionen a Empédocles ni siquiera en artículos o capítulos dedicados expresamente a la muerte

Por otro lado está claro que Plutarco no cree en la desaparición sobrenatural de Rómulo: siendo platónico prefiere pensar que cuerpo y alma tienen cada uno su propio destino. El debate, que sigue con una referencia al fr. 118 D.-K. de Heráclito sobre el alma “seca”, mejor que la húmeda, también imprime un fuerte sello de grecidad a la biografía del primero de los romanos.

Conclusiones.

Los estudiosos de la *Vida de Rómulo* muy a menudo han apelado a la mismísima herencia indoeuropea, al folklore nórdico y el tripartidismo arcaico estudiado por Dumézil³⁸ etc., y han subestimado demasiado el elemento griego³⁹, que sin embargo les proporcionó material de primera calidad a los que Poucet llamó “les fabricants de la pseudo-histoire des origines”⁴⁰: un elemento pues que, en mi opinión, es casi omnipresente. De hecho a los pasajes anteriormente examinados se les puede añadir otros.

No mencionaré por supuesto las grecizaciones más patentes, como por ejemplo la costumbre arraigada de sustituir nombres propios de las divinidades latinas por nombres griegos: ni hablaré de la investigación inicial, típicamente helenocéntrica, sobre el nombre Rhome (caps. 1-2)⁴¹, ni de la asimilación del rol de Fáustulo al de Mitrdates en la

y a la apoteosis de Rómulo: es el caso de Scott 1925, 99-100; Flacelière 1948, 94 y sigs.; Edlund 1984, 401-408; Poucet 1985, 211 y sigs. y 289-290; Briquel 1986, 15-35; Ampolo 1988, 337. Sólo Burkert 1962, en una nota (362 n. 34), comenta el episodio del filósofo de Agrigento.

³⁸ Cf. Poucet 1985, 171 y sigs.; Poucet 1994, 97; Briquel 1986, 19; Poucet 2000, 375 y sigs., y Fasciano-Kastor 1996, 7-43, y Frascetti 2002, 41 y 91.

³⁹ En el comentario de Ampolo, por ejemplo, los paralelismos griegos se señalan con mucha parsimonia. No hay más que dos casos. En la pág. 321, en los caps. 42-44, el investigador señala que el acuerdo según el cual Rómulo dio su nombre a la ciudad y Tacio se lo dio a los habitantes de su madrepatria, “recuerda en parte a las costumbres griegas sobre la fundación de colonias”. En la pág. 336 escribe que el despiece de Rómulo recuerda a los héroes griegos como Orfeo, Penteo, Dioniso, etc.

⁴⁰ Poucet 1985, 213.

⁴¹ Sobre el personaje cf. Martínez-Pinna 1997, 79-102, sobre todo pág. 84. Ampolo 1988, 268 señala que el filón grecizante del étimo de ‘Roma’ y de la genealogía de Rómulo en la época de Plutarco se había agotado. Pero Plutarco compensa dándole una capa de grecidad a todo el telón de fondo. Deremetz 1990, 63 dice que la función de todas las etimologías de ‘Roma’ es la “de rattacher la fondation de Rome à une préhistoire qui se déroule dans le milieu grec”.

historia de Ciro relatada por Heródoto, ya señalada por Ampolo⁴². Pero querría dedicar algunas palabras a unos puntos relevantes, sin seguir un orden exacto.

– Por ejemplo, en 9.3 Plutarco cuenta que “tan pronto como la ciudad empezó a construirse, se edificó un templo para que sirviera de refugio para todos los fugitivos... y decían que a todos les garantizaban el asilo en virtud de un vaticinio del oráculo de Delfos”. El cuento aparece en Livio (1.8.5) y en Dionisio (*AR* 2.15.4) también, pero en los dos falta la referencia al oráculo délfico. Este adjetivo parece un añadido del propio Plutarco: se trata de un añadido pequeño, pero muy importante para establecer un vínculo más de la nueva ciudad con el mundo griego⁴³: si la ciudad que nace pide oráculos de Delfos, claro está que es una ciudad griega; y el vínculo entre Rómulo y Delfos determina una semejanza más entre Rómulo y Teseo, cuyas relaciones con el oráculo de Delfos son frecuentes (*Thes.* 3.5, 5.1, 18.3, 24.4-5, 26.5).

– En 24.5 se relata que Rómulo trajo de Cameria un botín de guerra que incluía una cuádriga de bronce, que consagró a Efesto junto con una estatua que le representaba en el momento en que se hacía coronar por la diosa Victoria. Aunque los comentaristas no lo noten, esta coronación de Rómulo forma parte de un *topos* muy difundido en el mundo griego: se trata – utilizando la terminología de Bowie⁴⁴ – de una metáfora de la apropiación del poder, que una simbólica mujer divina otorga al héroe: Cratea en el caso de Periandro, Atenea en el caso de Pisistrato y *Basileia* (es decir Realeza) en el caso de Pisetero (en los *Pájaros* de Aristóphanes)⁴⁵.

⁴² Cf. Ampolo 1985, 222

⁴³ Cf. Larmour 1988, 362-363; Jones 1971, 89.

⁴⁴ Bowie 1993, 164-165.

⁴⁵ Al tema de la mujer divina se suma muy a menudo el tema del carro (cf. Borghini 1992, 31-35). Puesto que en 24.5 se habla de una cuádriga, es natural imaginar que Rómulo puso su estatua y la de la Victoria *sobre* la cuádriga. Ampolo 1988, 153, y luego Fraschetti 2002, 90, traduce el pasaje de Plutarco: “con el resto del botín de Cameria llevó una cuádriga de bronce. La colocó en el santuario de Vulcano y ahí mandó colocar una imagen suya en el momento de ser coronado por la Victoria”, ese “ahí” podría referirse a la “cuádriga de bronce” y no al “santuario de Vulcano”. Pero Dion. Hal. *AR* 2.54.2 dice claramente que la estatua *no* fue colocada en la cuádriga, sino al lado de ella.

– En 25.7 Plutarco afirma que con el grito ritual “¡sardianos de venta!” (“Sardians for sale!”)⁴⁶, lanzado después de la victoria sobre Veyes, aludía al antiguo origen asiático de los etruscos. No creo que cometo ninguna barbaridad si pienso que la decisión de Plutarco (cf. *Quaest. Rom.* 53, 277CD) de explicar *Sardianòi* como “habitantes de Sardes” pueda reflejar la voluntad de entender la lucha contra Veyes como un episodio más de la lucha del mundo civil (Roma y Atenas juntas) contra Oriente.

– En el cap. 23 se relata la muerte de Tacio, que se debió – cuidado – a motivos personales y no políticos⁴⁷. El escenario del proditorio asesinato es una fiesta. Rómulo se queda solo, y lo que había sido una diarquía se convierte en una monarquía, que luego adquirirá rasgos tiránicos. ¿Sería demasiado afirmar que construyendo este relato Plutarco pensaba en el *excursus* sobre Hípias e Hiparco del libro VI de Tucídides?⁴⁸ Yo no creo que sea demasiado afirmar que estos elementos de similitud sirven por un lado para ‘imitar’ la historia de Atenas, y por otro para incluir también el tiranicidio entre las experiencias ‘obligatorias’, entre las enfermedades infantiles e inevitables de la ciudad helénica, exactamente como el miasma del cap. 24 y la consiguiente pestilencia⁴⁹.

– En 20.6 se relata que “ejercitándose Rómulo, arrojó desde el Aventino su lanza, que tenía de cornejo el asta: clavóse la punta profundamente...” etc. Ampolo observa que el gesto “parece indicar una ocupación del territorio del enemigo mediante el valor mágico y simbólico de la lanza”⁵⁰. A mí me parece oportuno señalar la similitud entre este pasaje y *Praec. ger. reip.* 820E (y cf. *De Herod. mal.* 858B y *Diog. Laert.* 16.7), donde se cuenta que Pítaco, a quien habían invitado

⁴⁶ Sobre el grito *Sardi venales* cf. también *Aet. Rom.* 277C-D.

⁴⁷ Sin embargo la versión de Dionisio de Halicarnaso es distinta, pues retrata a Tacio como a un tirano: cf. Frascchetti 2002, 88.

⁴⁸ A los hijos de Pisistrato hace referencia Poucet 2000, 254 n. 38, pero hablando de Tarquinio el Soberbio.

⁴⁹ Sobre la pestilencia de 24.1 Ampolo remite inevitablemente a *Edipo Rey*. Pero no hay que ignorar a Herod. 4.149, donde la peste azota *dos* ciudades. En 24.3 los habitantes de Cameria atacan a los romanos *antes* de que acabe la peste (Plutarco lo dice claramente: 24.3), convencidos de que van a encontrar escasa resistencia (y evidentemente convencidos también del origen divino y por tanto ‘selectivo’ del *miasma*, ya que no temen enfermar).

⁵⁰ Ampolo 1988, 325.

a adueñarse de la cantidad de tierra que quisiera, “tomó tanta tierra como la que recorrió la jabalina que había lanzado”. Éste es un gesto de apropiación tradicionalmente griego.

Paul Drossart afirmaba que el objetivo de Plutarco en la *Vida de Rómulo* era “annexer Rome à la communauté culturelle du monde grec”⁵¹. En realidad, el que quiere ‘anexionar’ es a todas luces Dionisio de Halicarnaso más que Plutarco. Pero escribiendo las biografías de dos figuras legendarias como Teseo y Rómulo, donde la libertad de seleccionar los datos, de retocarlos o “inventarlos” era incomparablemente mayor⁵², donde por una vez la severa disciplina del documento podía dejar cierta libertad a la evasión, a la novela, a la creatividad sin constricciones, Plutarco se marca un objetivo más atrevido, más radical, “aún más militante” que en las demás *Vidas*: demostrar que la pertenencia de Roma a esta “communauté culturelle du monde grec” no era una etapa de la evolución de la ciudad, sino un dato que había adquirido “al nacer”.

Una elocuente demostración de todo esto es la noticia de Zenódoto de Trecene, según la cual Rómulo puso a sus hijos un nombre latino y otro griego, llamando *Prima* a la chica y *Aolio* al chico (14.8). Por supuesto Plutarco no sabe si puede fiarse de Zenódoto de Trecene, pero en cualquier caso decide citar la opinión, probablemente según la teoría psicologista de siempre que sostiene que no son merecedores de atención sólo los resultados objetivos, sino también los que le “convienen” al carácter del personaje⁵³.

⁵¹ Extraigo esta consideración, que Drossart dejó inédita, de Deremetz 1990, 62 n. 20, que por su parte añade: “Plutarque accomplit l’assimilation de cet événement – la naissance de Rome – dans un système de pensée et de référence grecs et tend à montrer que l’élucidation d’un fait, la Romanité, ne peut se réaliser que par son intégration dans la Grecité” (pág. 62).

⁵² Consideración similar en Larmour 1988, 362: la mayor ‘libertad’ hacia los datos históricos hace que la pareja Teseo-Rómulo sea más paradigmática que las demás.

⁵³ Cf. Lombardi 1996, 91-102, sobre todo pág. 91, sobre Plut. *Sol.* 27.1. Sobre los nombres de la prole de Rómulo, producto de juegos de palabras, cf. Wiseman 1983, sobre todo pags. 451-452. Sobre Aolio cf. también Peruzzi 1969, 126-158, pág. 147.

Resumen. Se analizan y comentan unos pasajes de la *Vida de Rómulo*, para demostrar que Plutarco también – como Dionisio de Halicarnaso, pero de manera meno ostentosa e ‘ingenua’ – es un escritor helenocentrico, que suele presentar de Romulo y de los proto-romanos los elementos que los revelan como gente de estirpe griega y representantes de una auténtica unidad cultural y espiritual que siempre a existido entre los dos pueblos.

Abstract. Analysis and commentary of some passages from the *Life of Romulus*, in order to show that Plutarch too – as Dionysius of Halicarnassus, but in a less striking and ‘naïve’ way – is a hellenocentric writer, who aims to present, about Romulus and the early Romans, the elements that reveal them as people of Greek origin, belonging to a real cultural and spiritual unity, which existed between the two peoples since their origins.

CITATIONS DE MÉNANDRE
DANS LES OUVRAGES DE PLUTARQUE:
TEXTE ET INTERPRÉTATION

Abstract. Plutarch's quotations from Menander are very numerous: a complete scan reveals their importance and the spiritual affinities between the two writers. Philological checking, when possible, proves that Plutarch often quotes from memory; therefore, though he is an invaluable source, in that he records much that would otherwise be lost, the textual correctness of his quotations can hardly be taken for granted. Most of all, no quotation by Plutarch should be corrected to make it agree with Menander's text as known from other sources (*e.g.* papyri). This is confirmed by the analysis of a dozen quotations from Menander in Plutarch's writings conducted here, and provides a criterion not to be neglected in the establishment of the *Moralia's* text.

Key-Words: Textual philology, Plutarch's text, Menander's text, Literal quotation, Quotation from memory, Paraphrastic quotation, Text and interpretation.

La critique récente a déjà amplement expliqué que Plutarque aimait extraordinairement Ménandre¹: il le préférerait décidément à Aristophane pour plusieurs raisons, qu'il avait exposées en détail dans l'oeuvre *Aristophanis et Menandri comparatio* (dont malheureusement nous n'avons que des *excerpta*); de plus il le considérait tellement approprié pour le symposium qu'il adfirmait que c'était plus facile d'imaginer un banquet sans vin que sans Ménandre².

Moi aussi je me suis occupé, maintes fois, de la familiarité que Plutarque avait avec les comédies de Ménandre et de la grande affinité idéologique entre eux³.

Aujourd'hui je ne voudrais pas commenter encore une fois la fréquence des citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque, mais considérer au contraire la qualité des textes ménandriens qu'on lit

* Relazione tenuta a Paris IV Sorbonne, al Convegno Plutarcheo dei giorni 13 e 14 settembre 2007, e pubblicata in «Ploutarchos» n.s. 8, 2010-2011, 51-66.

¹ Je me réfère en particulier aux travaux de Zanetto 2000, 319-333 et de Imperio 2004, 185-196.

² Comme il dit en *Quaest. conv.* 7, 712B.

³ Vd. *supra*, Scritto n° 4 (p. 39 ss.) et n° 6 (p. 61 ss.).

chez Plutarque, parce que je crois que cela sera utile pour mieux comprendre la connaissance qu'il avait de Ménandre, "le préféré de Plutarque entre les auteurs comiques", pour emprunter les mots de Konrad Ziegler⁴.

Ziegler pensait que "les fragments d'auteurs comiques qu'on trouve seulement dans les biographies (...) devraient dériver presque sans exception de précédentes biographies de caractère scientifique": quoique cette affirmation puisse paraître au premier abord discutable, en effet l'observation résulte enfin fondée: pour Ménandre la remarque peut être même renversée. Tandis que dans les *Vitae* Ménandre est presque absent (on y trouve seulement une citation⁵), dans les *Moralia* il y en a abondance: il y a 52 citations (de 40 fragments en tout) et pour 20 fragments Plutarque est le seul témoin.

Pour la présentation de ma recherche j'ai préparé un tableau synoptique des citations ménandriennes chez Plutarque, en ordre ménandrien (pas plutarquien). Pour plus de commodité, le tableau est ici proposé dans la page en regard. Au premier lieu j'ai placé les fragments des comédies les plus attestées dans les papyrus, et par conséquent insérées dans le tome VI.1 de Kassel et Austin (pas encore publié). Pour ces fragments l'édition la plus récente et disponible est celle Loeb de W. G. Arnott⁶. De là l'on prend les premières 13 citations. A suivre les fragments de tradition indirecte, selon la numérotation progressive de K.-A.⁷, divisés en fragments de comédie connue et de comédie inconnue (en commençant du n. 23 de mon tableau, qui est le fr. 500 K.-A.).

Or, nous sommes reconnaissants à Plutarque, qui nous a sauvé jusqu'à 21 fragments de Ménandre autrement inconnus⁸: mais, pour les buts de ma recherche, l'intérêt va plutôt à ces fragments qui sont cités par lui et par d'autres auteurs, ou (mieux encore) retrouvés sur des papyrus. Ou mieux, à vrai dire on peut distinguer trois cas:

- a) les fragments cités deux (ou trois) fois par Plutarque en ouvrages différents;

⁴ Ziegler 1965, 336.

⁵ Ziegler y comptait trois citations et Zanetto deux: mais deux sont seulement des allusions et même douteuses.

⁶ Arnott 1979, 1996, 2000.

⁷ Kassel - Austin 1998.

⁸ Comme j'ai déjà dit, ce sont 20 dans les *Moralia* et un dans les *Vitae*. Dans mon tableau ils sont signés avec un astérisque (en alternative, le nombre des sources).

1. <i>Dis ex.</i> fr. 4	[<i>Cons. Ap.</i>] 34, 119E	(6) M (st)	
2. <i>Epir.</i> fr. 9	<i>De tranq. an.</i> 17, 475B	(4) M (st)	
3. fr. 9	<i>De exil.</i> 1, 599C	(5) sn st	
4. <i>Theoph.</i> fr. 1.18-19	<i>Qu. conv.</i> 9.5, 739F	(1+3) sn st	
5. <i>Kithar.</i> fr. 1	<i>De tranq. an.</i> 3, 466B	(2) + P.Turner st	
6. <i>Kithar.</i> fr. 2.2-3	<i>De cup. div.</i> 4, 524E	(2) M (st)	
7. <i>Kolax</i> fr. 2.3-4	<i>De adul.</i> 13, 57A	(2)	
8. <i>Kolax</i> fr. 3	<i>De adul.</i> 13, 57A	*	
9. <i>Kolax</i> fr. 10	<i>De adul.</i> 13, 57A	* sn st (Hes.)	
10. <i>Mis.</i> A1-2	<i>Qu. conv.</i> 3.4, 654D	(4) + P.IFAO, P.Oxy	
11. A1-2	<i>De fort. Rom.</i> 4, 318D		
12. A4-5	<i>De cup. div.</i> 4, 525°	* + P.IFAO	
13. A10-12	<i>De cup. div.</i> 4, 524F	* + P.IFAO	
14. fr. 111.1 K.-A.	<i>De aud. poet.</i> 13, 34C	(6) M (st)	<i>Demiourgos</i>
15. fr. 129.1 K.-A.	<i>De garr.</i> 22, 513E	(3) sn st	<i>Epikleros(A?)</i>
16. fr. 163 K.-A.	<i>De aud. poet.</i> 4, 19A	* M	<i>Thais</i>
17. fr. 219.4-7 K.-A.	<i>De tranq. an.</i> 11, 471B	(4) sn st	<i>Kybernetai</i>
18. 219.4-6 K.-A.	<i>De virt. et vit.</i> 2, 100E	"	
19. fr. 256.4 K.-A.	<i>De tranq. an.</i> 19, 476D	(3) M st	<i>Xenologos</i>
20. fr. 362.7 K.-A.	<i>Praec. ger. r.</i> 5, 801C	(3) M st	<i>Hymnis</i>
21. 362.7	<i>De aud. poet.</i> 12, 33E	sn st	
22. fr. 416 K.-A.	<i>De adul.</i> 17, 59C	* M	<i>Pseuderacles</i>
23. fr. 500.1-3 K.-A.	<i>De tranq. an.</i> 15, 474B	(6) M st	
24. fr. 598 K.-A.	<i>Alex.</i> 17.7	* M st	
25. fr. 599 K.-A.	<i>De aud. poet.</i> 4, 21C	* M st	
26. fr. 600 K.-A.	<i>De aud. poet.</i> 4, 21C	(2) M st	
27. fr. 601 K.-A.	<i>De aud. poet.</i> 6, 25A	* M st	
28. fr. 602.1-18 K.-A.	[<i>Cons. Ap.</i>] 5, 103C	* + P.Oxy (602.1-30) M st	
29. fr. 603 K.-A.	<i>De tuend. san.</i> 20, 133B	* M st	
30.	<i>Qu. conv.</i> 7.3, 706B	* M st	
31.	<i>Sept. sap. conv.</i> 16, 159D		
32. fr. 604 K.-A.	<i>De virt. mor.</i> 10, 450C	* M st	
33. fr. 605 K.-A.	<i>De frat. am.</i> 3, 479C	* M st	
34. 605.4	<i>De am. mult.</i> 1, 93C	* M st	
35. fr. 606 K.-A.	<i>De frat. am.</i> 20, 491C	* M st	
36.	<i>De am. mult.</i> 6, 95D	* sn st	
37. fr. 607 K.-A.	<i>De laude ips.</i> 21, 547C	* M st	
38. fr. 608 K.-A.	<i>De laude ips.</i> 22, 547E	* M st	
39. fr. 609 K.-A.	<i>Qu. conv.</i> 4.3.1, 666EF	* M st	
40. fr. 610 K.-A.	<i>Qu. conv.</i> 4.6.2, 671F	* M st	
41. fr. 611 K.-A.	<i>De esu carn.</i> 1.6, 995E	* M st	
42. fr. 612 K.-A.	<i>Non posse su.</i> 21, 1102B	* M st	
43. fr. 631.4-6 K.-A.	<i>De superst.</i> 7, 168D	(2) – (1-6 Porph.)	
44. "	" 10, 170C	– "	
45. fr. 670 K.-A.	<i>De comm. not.</i> 34, 1076C	(2) M st	
46. fr. 750 K.-A.	<i>De laude ips.</i> 21, 547B	(2) sn st	
47. fr. 791 K.-A.	fr. 134 Περὶ ἔρωτος	* M st (7-8 2x)	
48. 791.7-8	<i>Amat.</i> 18, 763B	M st	
49. fr. 838.6 K.-A.	<i>Stoic. absurd.</i> 4, 1058C	(3) sn st	
50. fr. 842 K.-A.	<i>De tuend. san.</i> 11, 128A	(2) sn st	
51. fr. 874 K.-A.	[<i>Cons. Ap.</i>] 32, 118C	(2) –	
52. fr. 875 K.-A.	<i>Cons. Ap.</i>] 32, 118C	(2) sn st	
53. fr. 889 K.-A.	<i>Plat. Qu.</i> 1, 999E	(4) M st	

- b) les fragments cités par Plutarque et par d'autres auteurs;
- c) les fragments cités par Plutarque et retrouvés sur des papyrus.

Dans les trois cas, la comparaison philologique nous permet de comprendre que Plutarque cite souvent par coeur, de mémoire, sans contrôler avec une précision scolaire ou pédantesque ses citations.

Comme je ne peux pas parler de tous, j'ai dû choisir. Et j'ai cherché à choisir les exemples les plus intéressants, justement pour illustrer par des exemples les différentes typologies.

Je voudrais commencer, pour simplicité, des citations n. 35 et 36 de mon tableau. Naturellement, je fais toujours référence au texte et à l'apparat de Kassel et Austin.

Le fr. 606 K.-A. est cité deux fois par Plutarque: en *De frat. am.* 20, 491C et en *De amic. mult.* 6, 95D. Dans le premier passage le vers est donné comme ménandrien, sans le titre de la comédie; dans le second il n'y a pas de nom (sn), et pas de titre (st). Le vers est d'ailleurs inconnu: par conséquent la citation plutarquienne est précieuse.

Mais il faut concentrer l'attention sur le texte cité. En *De frat. am.* l'écrivain dit:

le bel mot de Ménandre, fort juste, que personne aimant n'est content d'être négligé, nous rappelle et nous apprend à nous prendre soin de nos frères etc. (τὸ δὲ Μενάνδρειον ὀρθῶς ἔχον, ὡς «οὐδεὶς ἀγαπῶν αὐτὸς ἀμελεῖθ' ἠδέως»...)⁹.

On peut se demander, du moins à première vue, si ὡς est un mot prosaïque de Plutarque, ou bien un mot poétique de Ménandre. La métrique fait en tout cas des difficultés.

En *De amic. mult.* ce mot manque et donc il n'y pas de problème: la citation est οὐδεὶς γὰρ ἀγαπῶν αὐτὸς ἀμελεῖθ' ἠδέως¹⁰. Mais nous y trouvons la nouveauté d'un γὰρ en seconde place. La métrique dit que ça va mieux (il y a un tribraque au second pied, et puis encore au quatrième: c'est un trimètre parfait) et par conséquent on doit reconnaître ici la leçon juste pour Ménandre (choisie évidemment par K.-A.). On peut observer que γὰρ joue bien même dans le contexte plutarquien, où les vers sont cités pour confirmer l'argumentation exposée au sujet de

⁹ Je me rapporte à l'édition française de Dumortier - Defradas 1975, à la teubnerienne de Pohlenz - Sieveking 1972² et à l'édition Loeb de Helmbold 1970 (1929); mais j'ai utilisé aussi l'édition italienne commentée de Postiglione 1991.

¹⁰ L'édition de référence est celle de Sirinelli 1989; de plus la teubnerienne de Paton - Wegehaupt - Pohlenz - Gärtner 1993² et l'édition Loeb de Babbitt 1962 (1928).

la πολυφιλία: “car...”¹¹. On peut en tirer que Plutarque a inséré les deux fois la citation dans son contexte, en l’adaptant à la structure de son discours: la première fois il a éliminé le γάρ qui le dérangeait, tandis que la seconde fois il l’a mis parce qu’il pouvait l’utiliser en plein. La citation a une allure dégagée, n’est pas soucieuse de respecter le vers de Ménandre. C’est la métrique seule qui nous dit que γάρ est nécessaire. Mais assurément cela ne signifie pas que γάρ doit être remplacé aussi dans le passage du *De frat. am.*: aucun éditeur ne l’a jamais fait.

Voyons maintenant un cas semblable, mais un peu plus complexe. Je me réfère aux citations nn. 17 et 18 de mon tableau. Le fr. 219 K.-A. est composé de 7 vers qui sont édités comme ça:

οἷοι λαλοῦμεν ὄντες, ὃ τρισάθλιοι
 ἅπαντες οἱ φυσῶντες ἐφ’ ἑαυτοῖς μέγα·
 αὐτοὶ γὰρ οὐκ ἴσασιν ἀνθρώπου φύσιν
 οὗτος μακάριος ἐν ἀγορᾷ νομίζεται,
 5 ἐπὰν δ’ ἀνοίξη τὰς θύρας, τρισάθλιος·
 γυνὴ κρατεῖ πάντων, ἐπιτάττει, μάχεται ἄει.
 ἀπὸ πλειόνων ὀδυνᾷτ’, ἐγὼ δ’ ἀπ’ οὐδενός.

Pour la précision¹², les premiers 5 vers proviennent de Orion, *anthol.* 8.9, qui les écrit tous de suite, sans interruptions, comme vers de la comédie Κυβερνήται, “Les timoniers”, sans aucune indication d’auteur; Jean Stobée (3.22.11) cite les vv. 1-3 comme un morceau des *Timoniers* de Ménandre; Plutarque en *De tranq. an.* 11, 471B cite les vv. 4-7 sans nom et sans titre, tandis que Themistios (*or.* 32, 357D) cite les vv. 4-5. Nous savons donc qu’il s’agit de vers des *Timoniers* de Ménandre par deux sources (Orion et Stobée), mais les trois premiers vers sont joints aux autres seulement par Orion et les philologues ont remarqué de puis longtemps qu’il s’agit de deux morceaux différents, séparés (Meineke). Il suffit de suivre le sens dans une simple traduction à la lettre¹³:

Comme nous sommes, et pourtant nous bavardons! Oh, trois fois malheureux tous ceux qui se gonflent de soi! Car ils ne connaissent pas la nature humaine <...> Lui, à la place il est considéré heureux, mais dès qu’il ouvre la porte de sa maison, il est trois fois malheureux: sa femme

¹¹ Le texte dit que “en obliger un seul en en froissant beaucoup est désolant” (trad. de Sirinelli) et fait suivre comme support la citation ménandrienne.

¹² Evidemment je vais utiliser les données de l’apparat critique de Kassel -Austin 1998.

¹³ J’ai trouvée utile la traduction italienne de Ferrari 2001, 611.

commande sur tout, donne les ordres, fait toujours une bataille. Lui, il doit souffrir pour plusieurs raisons, moi pour aucune.¹⁴

Plutarque – je disais – en *De tranq. an.* 11, 471B¹⁵ cite les vv. 4-7; en *De virt. et vit.* 2, 100E¹⁶ il rapporte seulement les vv. 4-6. Eh bien, son apport est précieux parce qu'il a les deux fois ἀγορᾶ (come Themistios), tandis que Orion a ἀγοραῖς (qui peut être jugé une faute banale, due aux nombreux pluriels qu'on rencontre dans ce passage); mais au vers 5 la situation est plus difficile. En *De tranq. an.* on lit ὅταν comme chez Themistios, tandis que en *De virt. et vit.* on trouve ἐπάν, comme chez Orion. On peut se demander: comment est-il possible que Plutarque soit en contradiction avec soi-même? Ici le philologue, s'il veut établir le texte de Ménandre, doit choisir d'après le principe de la *lectio difficilior* et donc il va choisir ἐπάν: ὅταν devrait être seulement le fruit de deux différentes banalisations, même indépendantes l'une de l'autre. Mais personne ne doit uniformiser (ou normaliser) le deux variantes chez Plutarque: il peut citer comme il veut; il n'a pas le devoir d'être précis et exact jusqu'à l'obsession. Très probablement il faisait la citation de mémoire, et il n'était pas obligé d'aller contrôler le texte de Ménandre sur les manuscrits (ou sur l'original!).

A suivre, dans le *De tranq. an.* On trouve τὴν θύραν, comme on lit chez Themistios (qui néanmoins donne une paraphrase du vers) et comme Ménandre dit en *Dysc.* 427 et 454, mais dans le *De virt. et vit.* on trouve le pluriel τὰς θύρας, comme chez Orion et comme en *Aspis* 303. Ici c'est vraiment difficile de faire le choix pour le texte de Ménandre: peut-être on peut favoriser le pluriel, parce qu'il est soutenu par Orion (et peut-être moins fréquent dans l'usage de la langue). Dans les deux textes de Plutarque nous avons deux variantes et nous devons les garder bien: l'écrivain peut citer de mémoire et il n'a pas de devoirs d'uniformité ou de cohérence. Nous non plus, nous n'en avons aucun: si nous décidions de supprimer des variantes, nous aurions aplati le texte, limé des aspérités, mais aux prix de changer les mots de l'écrivain et de détruire sa spontanéité. Nous avons donc le devoir de garder le texte comme il sort de la tradition manuscrite de Plutarque.

¹⁴ Pour l'interprétation du fragment cf. Gomme - Sandbach 1973, 697 s.

¹⁵ Voir le texte dans les éditions citées à la note 9.

¹⁶ Voir le texte dans l'édition Belles Lettres de Klaerr 1989 et cf. les autres éditions citées à la note 10.

Stobée (*Ecl.* 4.34.54), qui cette fois le cite comme vers du *Kitharistès* de Ménandre. D’ici on tire l’attribution de tout le fragment à cette pièce. Les vv. 11-13 sont connus seulement du P.Turner, mais – sans le support des citations indirectes – le texte n’est pas trop compréhensible. Eh bien, si nous observons la double citation de Plutarque dans le passage du *De tranq. an.*, nous pouvons faire quelques remarques considérables. Plutarque cite d’abord les vv. 1-5, et sa citation permet de comprendre que au v. 3 le texte est ἄνω κάτω (“se retourner dans le lit, en tout sens”, même si plusieurs manuscrits ont ἄνω καὶ κάτω) et pas ἀνύκτω comme on lit dans les manuscrits de Stobée (c’est une *vox nihili*). Ce qui suit révèle au mieux comment Plutarque travaille avec le texte de Ménandre. Le passage du *De tranq. an.* (3, 466A) dit¹⁹:

Τοὺς μὲν γὰρ ἀφορισμένως ἓνα βίον ἄλυπον νομίζοντας, ὡς ἔνιοι τὸν τῶν γεωργῶν ἢ τὸν τῶν ἠιθέων ἢ τὸν τῶν βασιλέων, ἱκανῶς ὁ Μένανδρος ὑπομιμνήσκει λέγων· «ᾧμην – καθεύδειν» (vv. 1-5). εἶτα προδιελθὼν, ὡς καὶ τοὺς πλουσίους ὁρᾷ ταῦτά πάσχοντας τοῖς πένησιν· «ἄρ’ ἐστι, φησί, συγγενές – συγκαταγηράσκει βίῳ» (vv. 8-10).

A ceux qui croient qu’il y ait une seule forme de vie particulièrement sans soucis, comme quelqu’un croie que soit celle des paysans ou des célibataires ou des rois, Ménandre le rappelle assez²⁰ lors qu’il dit: «Je croyais, Phantias, que les riches, n’étant pas contraints d’emprunter de l’argent, ne pleuraient pas pendant la nuit, ni disaient hélas se retournant dans tous les sens, mais qu’ils jouissaient d’un doux sommeil, bien agréable». Mais après, continuant, puisqu’il voit que les riches sont en proie aux mêmes soucis que les pauvres, «Est-ce que, il dit, le chagrin est naturellement connexe avec la vie?²¹ Car il est compagnon de la vie de volupté, il est à côté de la noble existence, et il vieillit auprès de la vie indigente».²²

¹⁹ Je donne le texte de Dumortier - Defradas 1975 et je renvoie aux éditions déjà citées à la n. 9. De plus, c’est utile de consulter l’édition italienne commentée par Pettine 1984; et cf. aussi la traduction italienne de Pisani 1989.

²⁰ C’est erronée ici la traduction de Emidio Pettine (et celle de Pisani); c’est discutable celle de Dumortier - Defradas.

²¹ La phrase est interrogative, comme déjà indiqué dans le texte de Pohlenz - Sieveking 1972², suivi par Dumortier - Defradas 1975 et par tous les éditeurs cités (y compris K.-A.), et pas affirmative, comme le voudrait Ferrari 2001, p. 309.

²² Le P.Turner permet – peut-être – d’ajouter la phrase: “Aucun être humain ne vit sans douleurs” (v. 11).

Eh bien, maintenant on a compris bien que Plutarque cite les premiers 5 vers (ou mieux: 4 et demi); après il fait une paraphrase des vers suivants, et enfin il cite les vv. 8-10. L'expression de liaison entre les deux citations n'est pas de la prose plutarquienne quelconque: l'écrivain adapte le texte ménandrien avec une adhérence extraordinaire: ses mots *ὡς καὶ τοὺς πλουσίους ὁρᾷ ταῦτὰ πάσχοντας τοῖς πένησιν* reprennent et rangent dans un ordre différent les mots de Ménandre *καὶ τοὺς μακαρίους* (v. 6) *ὁρῶ πονοῦντας ... ἐμφορῆν* (v. 7), et *τοῖς πένησιν* reprend *τῶν πτωχῶν* du v. 5. C'est-à-dire, Plutarque maîtrise le texte ménandrien tellement bien que, pour ne pas trop alourdir sa citation (qui va être trop longue), il la coupe et la change, faisant alterner citation, paraphrase, et encore citation.

De l'ouvrage *De adulatore et amico* viennent (au moins) trois citations ménandriennes²³. Il s'agit des cas n. 7, 8 et 9 dans mon tableau, qui proviennent du même passage (*De adul.* 13, 57A), où l'on trouve les trois citations dans l'espace de peu de lignes. L'écrivain parle du flatteur et donne quelques exemples de son procédé²⁴:

... ἐὰν μὲν εὐπαρύφου τινὸς ἢ ἀγροίκου λάβηται φορίνην παχεῖαν φέροντος, ὄλω τῷ μυκτῆρι χρῆται, καθάπερ ὁ Στρουθίας ἐμπεριπατῶν τῷ Βίαντι καὶ κατορχούμενος τῆς ἀναισθησίας αὐτοῦ τοῖς ἐπαίνοις «Ἀλεξάνδρου πλέον / τοῦ βασιλέως πέπωκας» καὶ «γελῶ τὸ πρὸς τὸν Κύπριον ἐννοούμενος». Τοὺς δὲ κομψότερους ὁρῶν ἐνταῦθα μάλιστα προσέχοντας αὐτῷ καὶ φυλαττομένους τὸ χωρίον τοῦτο καὶ τὸν τόπον οὐκ ἀπ' εὐθείας ἐπάγει τὸν ἔπαινον, ἀλλ' ἀπαγαγὼν πόρρω κυκλοῦται καὶ «πρόσεισιν, οἷον ἀσοφητὴ θρέμματος» ἐπιπαύων καὶ ἀποπειρώμενος.

... s'il rencontre un homme hautain ou un paysan vêtu d'une grosse pelisse, il se sert de tout persiflage, comme Stroutias raillant Bias et se moquant de sa stupidité par des éloges: «tu a bu plus que le roi Alexandre» et «Je ris en pensant au coup du Cypriote». Mais s'il voit des gens plus fins, qui lui prêtent beaucoup d'attention et qui observent le terrain et le lieu, il ne fait pas son éloge directement, mais, en commençant de

²³ Quelques autres vers de comédie, cités anonymes, pourraient en réalité procéder de la même pièce: par exemple, le fr. adesp. 712 K.-A. Cf. Di Florio 2005, 140.

²⁴ Je vais suivre le texte de l'édition française de Sirinelli 1989 (et je renvoie aux autres éditions rappelées à la note 10), mais je vais m'en écarter dans les dernières lignes, où je préfère mettre en évidence la troisième citation, comme on fait dans l'édition italienne de Gallo - Pettine 1988.

loin, tourne autour d'eux et «s'approche comme si sans bruit un petit animal» il voulait toucher et chercher à prendre.²⁵

On peut bien comprendre que, avec la première citation, on a les vv. 3-4 du fr. 2 du *Kolax*²⁶, car le même passage est cité par Athénée (10, 434BC), qui nous reporte cinq vers et ajoute qu'ils viennent du *Kolax* de Ménandre (et puis les vv. 1-2 sont cités de nouveau par Athénée en 11, 477E, où il répète qu'ils sont des vers du *Kolax* de Ménandre).

Nous pouvons donc faire la comparaison entre les deux citations et comprendre que Plutarque cite ces vers avec beaucoup d'assurance et de rapidité, en imaginant que tout le monde sait qu'il s'agit du *Kolax* ménandrien: pour lui la citation devrait être assez claire avec l'usage des noms Stroutias et Bias. C'est-à-dire, il considère naturel que tout le monde se souvienne de cette scène et, si quelqu'un ne la connaît pas, ou ne s'en souvient pas, tant pis pour lui. C'est le principe de la littérature savante. Encore: si nous regardons mieux le texte, nous voyons que Plutarque, en vérité, cite Ménandre avec un peu de liberté: car il emploie les mots de Ménandre en ordre bouleversé. Les manuscrits de Plutarque ont tous de commun accord: Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως πλέον πέπωκας, tandis que Athénée donne Ἀλεξάνδρου πλέον / τοῦ βασιλέως πέπωκας. La métrique dit qu'Athénée cite avec soin: c'est donc Plutarque qui n'a eu pas de soin. Dans un cas de ce genre, est-ce qu'on a le droit de corriger le texte donné par tous les manuscrits de Plutarque et de rétablir la métrique et la forme de Ménandre? Même si tous les éditeurs le font, j'ai beaucoup de doutes à cet égard, et je voudrais au moins signaler le problème.

Une autre querelle s'impose avec la citation qui vient ensuite, γελῶ τὸ πρὸς τὸν Κύπριον ἐννοούμενος: le texte transmis est γέλῳτι πρὸς τὸν Κύπριον ἐνηθούμενος. La double correction est de Cobet, mais elle n'est pas certaine (Dübner a tenté aussi ἐκθανούμενος, "je ris jusqu'à mourir"). Assurément le texte des manuscrits n'a pas de sens, mais de cette manière on va corriger le commencement et la fin de la phrase: on risque de la récrire.

Si la correction est juste, la traduction doit être: "je ris en songeant à l'histoire du Cypriote" et il y a là une référence à une histoire prover-

²⁵ J'ai utilisé la traduction de Sirinelli 1989 et celle de E. Pettine dans Gallo - Pettine 1988.

²⁶ J'emploie, comme toujours, la numérotation de Arnott (mais c'était le fr. 2 aussi dans l'édition de Sandbach).

biale (ou plaisanterie) du Cyprïote: cf. Gomme-Sandbach, *Commentary*, 419-422 (et Ter. *Eunuchus* 419-422). Autrement dit: “je ne ris pas de toi, mais d’autres”. Mais il est possible aussi que la référence soit au βούξ Κύπριος du proverbe (qui, notamment, est si stupide qu’il est σκατοφάγος). Et on sait que Ménandre faisait mention de ce proverbe dans son *Kolax* (fr. 6 Arnott).

La troisième citation (fr. 10 Arnott = fr. 6 Sandbach) présente un autre petit problème. Le vers qu’on a péniblement recouvré

πρόσεισιν, οἶον ἀποφητὶ θρέμματος

est un bon trimètre iambique complet, mais il se soutient, pour la syntaxe, sur des verbs prosaïques (ἐπιψαύων καὶ ἀποπειρώμενος), qui semblent être de Plutarque: est-ce qu’ils peuvent être la paraphrase de verbs de Ménandre? De plus, on doit observer que le vers peut être attribué au poète parce que Hesych a la glosse ἀποφητὶ qui, avec beaucoup de probabilité, se rapporte au *Kolax* de Ménandre²⁷. On a l’impression que ce passage soit entièrement une paraphrase de vers méandriens²⁸.

Pour conclure, je voudrais donner un coup d’oeil rapide aux citations du *Misoumenos* (nn. 10-13 de mon tableau). En *QC* 3.6, 654D, on rappelle que Ménandre, un homme expert d’amour (ἐρωτικὸς ἀνὴρ) disait que durant la nuit c’est à Aphrodite que va la primauté même entre les dieux: καὶ τὸ κράτιστον αὐτῇ θεῶν μετεῖναι φησιν²⁹.

C’est tout à fait facile à comprendre que Plutarque fait allusion ici au commencement du *Misoumenos*, où l’on dit:

ὦ Νύξ, σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος
μετέχεις θεῶν (A1-2).³⁰

²⁷ Cf. Gomme - Sandbach 1973, 433.

²⁸ Et pas une réminiscence platonicienne, comme voudrait Sirinelli 1989, 285.

²⁹ Le passage présente plusieurs problèmes de texte, mais cette expression est de toute manière sûre: voir le texte dans l’édition teubnerienne de Hubert 1971, dans celle Loeb de Clement - Hoffleit 1969, et dans l’édition italienne de Chirico 2001, 166. Au contraire l’édition française de Fuhrmann 1972, 132 accepte la correction de Wyttenbach τὸ πλεῖστον. Pour le commentaire au passage cf. Teodorsson 1989. Je me suis déjà occupé de ce lieu dans le *Scritto* n° 6 (p. 62 ss.).

³⁰ Pour le texte du *Misoumenos*, outre qu’à l’édition d’Arnott 1996, je renvoie aussi au texte donné dans l’appendice de Sandbach 1990², 351-355, et à l’édition déjà citée de Ferrari 2001, 335 ss.

La correspondance entre κράτιστον... θεῶν μετεῖναι chez Plutarque et πλεῖστον ... μέρος / μετέχεις θεῶν chez Ménandre est tout à fait claire et peut assurer qu'on a ici une paraphrase de ces vers: ce n'est donc pas le cas de corriger τὸ κράτιστον des manuscrits de Plutarque en τὸ πλεῖστον, pour rendre l'expression plus semblable au vers (comme voulaient Wyttenbach et Fuhrman). L'écrivain cite de mémoire et paraphrase, et τὸ κράτιστον est une variation familière, du langage commun, certainement due aussi à la connexion étymologique implicite avec κράτος, le pouvoir.

On trouve une belle allusion aux mêmes vers A1-2 du *Misoumenos* en *De fort. Rom.* 4, 318D,³¹ où Plutarque se livre à un véritable trait d'esprit, en disant que la Fortune avait enlevé Sylla des bras de la courtisane Nicopolis et l'avait élevé sur les triomphes de Marius: donc c'est la Fortune qui lui porta le πλεῖστον Ἀφροδίτης, pas la Nuit!³². Ici donc l'adjectif de Ménandre *Mis.* A1 est rapporté exactement, mais il y a un curieux emploi figuré de l'expression du poète, pour signifier "les satisfactions les plus grandes", "les plaisirs les plus grands", ou "les plus nombreux". On a donc ici une nouvelle interprétation, une véritable réinterprétation du passage de Ménandre: de plus, c'est une interprétation libre et arbitraire, presque populaire, car le superlatif πλεῖστον n'est plus rapporté au génitif θεῶν, mais est réduit à la valeur d'une métaphore pour signifier seulement la quantité la plus grande des jouissances. Peut-être – je dirais – c'est une interprétation drôle, pas sérieuse, presque convenable au banquet.

De plus, les vers *Mis.* A4-5 sont cités en *De cup. div.* 4, 525A d'une manière qui fait disputer. Mais pour cette raison il faut éclaircir quel est le texte exact des vers de Ménandre d'après les papyrus les plus récents. Arnott (comme Sandbach et puis Ferrari) les a publiés comme ça:

ἄρ' ἄλλον ἄνθρωπόν τιν' ἀθλιώτερον
 ἐόρακας; ἄρ' ἐρῶντα δυσποτμώτερον;

³¹ L'édition préférable est celle de Frazier - Froidefond 1990; mais il faut voir aussi l'édition Teubner de Nachstädt 1971 (1935) et celle Loeb de Babbitt 1972 (1936).

³² C'est significatif l'usage gênant des guillemets dans les éditions modernes (même chez Frazier - Froidefond): ... καὶ εἰκότως: «πλεῖστον γὰρ Ἀφροδίτης» οὐ «νύξ» κατὰ Μένανδρον, ἀλλὰ τύχη μετέσχηκεν. Au contraire, on doit relever que Ménandre, en réalité, utilise exactement les quatre mots de Plutarque (y compris γὰρ), mais dans un ordre divers, et donc les guillemets doivent être omis, en écrivant seulement: οὐ Νύξ, κατὰ Μένανδρον, ἀλλὰ Τύχη.

En réalité en A4 le texte doit être ἀνθρώπων τιν' : c'est la leçon donnée de commun accord par les papyrus de Ménandre et par les manuscrits de Plutarque³³. Je crois qu'il s'agit d'une faute dans l'édition 1990 de Sandbach³⁴, répétée malheureusement par Arnott et puis par Ferrari³⁵.

Eh bien, suivant les éditeurs récents de Plutarque³⁶, ces vers sont cités en *De cup. div.* 4, 525A dans la forme suivante:

Ἄπολλον, ἀνθρώπων τιν' ἀθλιώτερον
 ἐόρακας; ἄρ' ἐρῶντα δυσποτμώτερον;

A vrai dire, tous les manuscrits plutarquiens ont au début de A5 ἐόρακας, qui est la forme usuelle dans la *koinè*, et donc on doit la considérer comme une banalisation du texte ménandrien (qui est métriquement correct seulement avec ἐόρακας). Et, au début de A4, Ἄπολλον n'est pas la leçon de tous les manuscrits: une branche de la tradition (exactement ΣC²) a au contraire τίνα ἄλλον. Cette leçon doit être considérée une variante précieuse: et, en effet, c'est en se servant d'elle que le grand Handley³⁷, après la découverte du P.IFAO 89, qui contient le début de la comédie, conjectura que les premiers mots du vers A4 étaient ἄρ' ἄλλον avant que le P.Oxy. 3368 (O19) venait le confirmer pleinement.

En tout cas, néanmoins, le texte conservé par les manuscrits de Plutarque offre des variantes que doivent être considérées avec beaucoup d'attention: vraisemblablement l'auteur cite de mémoire et, dans son souvenir, il y introduit une variation involontaire. Telle doit être considérée τίνα ἄλλον pour ἄρ' ἄλλον. Au contraire le vocatif Ἄπολλον devrait être jugé un véritable *lapsus*, c'est-à-dire une petite faute de mémoire. Car la première scène de la comédie se déroule la nuit, d'hiver, sous la pluie (en italien on dit: "era una notte buia e tempe-

³³ Et comme on lit aussi chez Sandbach 1972.

³⁴ Ce n'est pas la seule: au v. A10 au lieu de ἐστιν on doit lire naturellement ἐστιν et dans la page en regard (p. 350) les sigles O19, O20, O21 renvoient à *P.Oxy* 3532, 3533, 3534 (la même chose dans les pages de l'introduction, p. XV): les numéros corrects sont *P.Oxy.* 3368, 3369, 3370. Dans l'édition d'Arnott (et dans celle de Ferrari) les numéros sont justes.

³⁵ Le singulier ἀνθρώπων avait été conjecturé par S. A. Naber («*Mnemosyne*» 8, 1880, 417), mais c'est une banalisation du texte transmis. Cf. aussi J. Diggle, «*Eikasmos*» 18, 2007, 249-250.

³⁶ Je cite le texte de l'édition teubnerienne de Pohlenz - Sieveking 1972², de l'édition française de Klaerr 1974 et de celle Loeb de De Lacy - Einarson 1984 (1959).

³⁷ «*ZPE*» 6, 1970, 97-98.

stosa”, une expression presque proverbiale), et le soldat Thrasonidès s’adresse à la Nuit personnifiée, non pas à Apollon: et Plutarque le sait bien, comme c’est attesté par le trait d’esprit sur Sylla qu’on vient de citer. C’est probable, donc, qu’il s’agit d’une faute de lecture et transcription de ἄρ’ ἄλλον, qui a eu lieu dans la tradition du texte de Plutarque³⁸. Certes, si l’on fait de ce vers une invocation à Apollon, on va en donner une interprétation plus forte et générale. Phoebus-Apollon est le dieu du Soleil: il est le dieu qui voit tout dans le cours de son voyage dans le ciel, durant la journée (lorsqu’il est beau). Donc “Apollon, a-tu vu un homme plus malheureux (que moi)?” serait une amplification forte du texte ménandrien.

Néanmoins, je ne crois pas que cette leçon de Plutarque doive être considérée une véritable variante textuelle pour Ménandre: à moins que l’on veuille penser à une variation volontaire au texte de Ménandre, pour avoir un distique plus fort, à citer isolément, séparé de son contexte (nocturne), comme il arrive souvent dans la tradition des sentences de Ménandre. Mais cela nous emmènerait trop loin.

Encore, les vv. A10-12 du *Mis.* sont cités par Plutarque dans le même ouvrage, peu de lignes auparavant (*De cup. div.* 4, 524F/525A), où il cite un exemple de folie d’amour: celui qui

ἐν τοῖς Θρασονίδου κακοῖς ἐστίν·
παρ’ ἐμοὶ γάρ ἐστίν ἔνδον, ἔξεστιν δέ μοι,³⁹
καὶ βούλομαι τοῦθ’ ὡς ἂν ἐμ μανέστατα
ἐρῶν τις, οὐ ποιῶ δέ.

c’est à dire: celui qui “se trouve en proie aux maux de Thrasonidès (qui disait): «Oui, je l’ai chez moi, là-dedans; et c’est possible pour moi l’avoir⁴⁰. Et je désire ça comme le plus furieux des aimants, mais je ne le fais pas»⁴¹.

³⁸ Je pense que aussi les divers superlatifs (peut-être suggérés par le génitif ἀνθρώπων) au lieu des comparatifs (qui sous-entendent ἐμοῦ) sont des variations erronées dans la tradition du texte. Je pense la même chose pour la variante ἔρωτα pour ἐρῶντα dans la famille θ (qui n’est pas toujours mentionnée dans les apparats). J. Diggle (cité à la n. 35) est d’avis différent.

³⁹ C’est le texte donné par la Loeb, qui accepte la correction de Reiske. Au contraire le texte des éditions Belles Lettres et Teubner est à rejeter pour les raisons exposées à la page suivante.

⁴⁰ τὴν ἐρωμένην ἔχειν est dit au vers précédent.

⁴¹ Ferrari 2001 traduit: “Sì, lei è dentro, in casa mia, e potrei averla – e quanto lo vorrei! – perché sono follemente innamorato, eppure ci rinuncio”.

Il faut d'abord remarquer que Plutarque cite les maux de Thrasonidès et les vers suivants sans dire qu'il parle de la comédie *Misoumenos* de Ménandre: c'est-à-dire, il la donne pour bien connue. Il pense que la citation soit assez claire avec le seul emploi du nom de son protagoniste. Cela est fréquent chez Ménandre: auparavant, par exemple, nous avons rappelés des fragments du *Kolax* cités avec les noms de Strouthias et Bias qui en sont les personnages. C'est, on a dit, le principe de la littérature savante: tout le monde connaît (ou devrait connaître) cette pièce et cette scène.

Pour les vers, il faut prêter beaucoup d'attention: les manuscrits de Plutarque ont seulement ἔξεστί μοι, n'ont pas δέ, qui est une conjecture de Reiske. Deux papyrus déjà cités, le P.Oxy. 3368 (O19) et le P.IFAO 89, ont donné τε, qui est assurément la leçon juste pour Ménandre. Le texte transmis par Plutarque n'est pas métriquement correct (et plusieurs manuscrits ont même ἔνδον ἔνδον, indice que quelques copistes ont remarqué la boiterie du vers ou la difficulté métrique): il faudra donc accepter qu'il y a là une ancienne chute de la conjonction (τε ou δέ). Sûrement on ne doit pas corriger le texte, en simplifiant le leçon transmise ἔξεστι en ἐστι, et puis répéter ἔνδον, comme le voulait Wilamowitz (et Pohlenz-Sievekings l'acceptaient). On ne devra non plus tenter une conjecture improbable comme ἐν δ' οὐκ ἔστι μοι, proposée par Defradas et acceptée dans l'édition Belles Lettres par Robert Klaerr et Yvonne Vernière.

Dans l'ensemble, je voudrais observer aussi que dans ce passage du *De cup. div.* Plutarque cite d'abord les vv. 10-12 et après les vv. 4-5. L'écrivain suit donc le fil de sa pensée, pas l'ordre des vers dans la comédie.

En conclusion, je voudrais dire seulement, pour brièveté, que les citations de Ménandre chez Plutarque sont toujours précieuses pour nous, puisqu'il a sauvé plusieurs fragments autrement inconnus, et parce qu'il est un témoin important de la fortune du poète dans les siècles de l'empire: mais on ne peut jamais jurer sur l'exactitude de son texte. Dans plusieurs passages qu'on connaît aussi grâce aux citations d'autres auteurs (ou parfois grâce à une autre citation par lui-même), on a constaté qu'il cite de mémoire, avec quelques imprécisions, libertés (ou nonchalance); parfois il emploie la paraphrase aussi. Et pourtant, pour les passages de Ménandre qu'on connaît mieux par une autre source,

chez Plutarque on ne doit jamais corriger le texte donné par les manuscrits. Ce serait une grave altération de la tradition plutarquienne et des données historiques et objectives de son témoignage. L'érudition de Plutarque est précieuse même pour ses petites libertés de citation.

LA HORA DEL AMOR (*QUAEST. CONV. 3.6*):
PLUTARCO Y LA TRADICIÓN
(LITERARIA Y FILOSÓFICA)

Abstract. Plutarch, *Table Talks* 3.6 is an important source of information about what Epicurus, in his *Symposion*, as well as the Stoic Zeno and the Pythagorean Clinias (in philosophical works now equally lost), had to say on this peculiar question, which is also addressed in other classical texts, both in prose (Xenophon) and in poetry (Homer, Menander). A philological analysis of the passage deals with a number of problems posed by the transmitted text, leading to new proposals and improvements, as well as to a better appreciation of Plutarch's anti-Epicurean stance (pursued by using to his best advantage the opening lines of Menander's *Misoumenos*).

Plutarco es nuestra fuente principal por lo que se refiere a testimonios y fragmentos del *Simposio* de Epicuro. Lo cita en *Adversus Colotem* (1109E-1110A), lo menciona en el proemio de las *Quaestiones convivales*, y después, en el sexto problema del libro tercero de la misma obra (653B ss.), relata una animada (y divertida) discusión sobre un discurso insólito que se encontraba en el *Simposio* de Epicuro: “Cuándo es el momento de hacer el amor” (περὶ καιροῦ συνουσίας)¹.

Yo voy a centrarme un poco en esta narración porque el texto no se halla en buen estado² y desgraciadamente aún no está bien redactado en las ediciones recientes (incluso en la italiana del *CPM*, perjudicada por errores de vario tipo)³. Es oportuno tener ante los ojos el texto de la edición Belles Lettres de Fuhrman (1972)⁴.

* Relazione tenuta all'Università di Siviglia e pubblicata 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 2009*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2011, 317-325.

¹ Para un cuadro general de este tema (y cuestión) en el ámbito de las argumentaciones anti-epicúreas de Plutarco vd. Barigazzi 1988.

² Hubert 1971 ha demostrado que todos los códices de esta obra son apógrafos del códice de Viena T, que es de baja calidad y tiene muchas lagunas, pequeñas y grandes. Cf. también Irigoín 1992, 24 ss.

³ Chirico 2001.

⁴ Fuhrmann 1972. Cf. también el comentario de Teodorsson 1989.

Este ‘problema’ de las *Charlas de sobremesa* se compone de cuatro capítulos: se trata de una discusión que se desarrolla en tiempos y lugares imprecisos, y en tres momentos diferentes. En un primer momento algunos jóvenes, que (como dice el texto) acababan de empezar sus estudios sobre los antiguos discursos, criticaban duramente a Epicuro por haber introducido en su *Banquete* un discurso que no era ni hermoso ni necesario: cuál era el momento apropiado para hacer el amor. Sostenían que era una vergüenza que un hombre más bien anciano hablara de un tema como aquél en la mesa, en presencia de jovencitos, y discutiera si se debía hacer el amor antes o después del banquete.

Aquí quiero puntualizar una pequeña cuestión, tal vez innecesaria para muchos, pero probablemente útil para otros. Cuando se habla de banquete, es decir de δεῖπνον, entre los Griegos, lo que se entiende, sin ningún género de dudas, es la cena, el banquete de la tarde, que comienza cuando ésta se acaba y continúa hasta bien entrada la noche⁵. Nunca se hace referencia, ni se alude, a la comida del mediodía, al almuerzo, que tanto gusta a los italianos. En el mundo griego (así como en Estados Unidos y en otros muchos lugares de la tierra) cuando llega el mediodía, todos toman el *áriston*, un rápido tentempié que a todas luces no puede confundirse con el *deipnon*.

Pues bien, a la indignación de los jóvenes frente a la cuestión planteada en el *Banquete* de Epicuro – hacer el amor antes o después del banquete – algunos contestan a la ligera, citando, seguramente con una sonrisa, la autoridad de Jenofonte que al final de su *Banquete* (9.7) afirma que después de éste, los hombres casados, montados a caballo, corren a ver a sus mujeres para estar con ellas (“los solteros juraban que se iban a casar y los casados, a lomos de sus caballos, corrían a ver a sus mujeres para estar con ellas”). En otras palabras, algunos oyentes indican sonriendo que la cuestión no existe: una fuente literaria autorizada como Jenofonte atestigua que todo el mundo hace el amor después del banquete.

Pero a este respecto hay una pequeña cuestión en el texto plutarqueo. El códice de Viena (T), que prácticamente es *codex unicus* para el texto (los otros son *codices descripti*, son derivados de él), está maltrecho y plagado de errores, y presenta aquí la lección οὐχί seguida de una laguna de 4-5 letras antes de ἐφ’ ἵππων: los editores suelen añadir οὐχί

⁵ Cf. Flacelière 1983, 214.

πεζοὺς ἀλλ' (Wytttenbach, Bernardakis, Fuhrman) o bien οὐχὶ βάδην ἀλλ' (Hubert, Castiglioni, Chirico), que básicamente tienen el mismo significado: el texto diría que los casados, al final del banquete, van a ver a sus mujeres y salen corriendo a caballo, no van andando. Seguramente es mérito de Teodorsson el haber recuperado la vieja pero correcta conjetura de Doehner (1864): no procede añadir semejante particular picaresco en el pasaje plutarqueo. Hay que completar el texto simplemente como ὄχου[μένους] ἐφ' ἵππων, “montados a caballo”: οὐχὶ es la corrupción de la primera parte del verbo, y la segunda parte ha sido omitida por el copista porque carece de sentido. En otras palabras, la frase de Plutarco no pretende bromear sobre el hecho de que van a caballo en lugar de ir andando, sino que se limita a citar el pasaje de Jenofonte en el cual se cuenta que, después del banquete, los casados cogen el caballo y van corriendo a sus casas para abrazar a sus mujeres.

Resumiendo, el primer tiempo de la discusión acaba de esta manera: el problema no existe, dicen unos: el amor – con el célebre testimonio tradicional de Jenofonte – se hace, por lo general, después del banquete.

Pero la discusión no acaba aquí, pues irrumpe un médico llamado Zópiro, que nosotros no conocemos de otra manera⁶; al parecer aprecia a Epicuro y ha leído bien su *Banquete*⁷. Él protesta enérgicamente objetando que en primer lugar los jóvenes no han leído atentamente el *Banquete*, porque en este punto Epicuro no habla de este tema en la mesa, sino después de comer, mientras acompaña a los jóvenes a dar un paseo (εἰς περίπατον) y lo hace para convencerles de que tienen que contenerse y les pone en guardia, porque el acto sexual es siempre fuente de riesgo⁸, especialmente después de comer⁹. Como se puede ver, la defensa que el hombre hace de Epicuro es precisa y relevante. Y

⁶ Para intentos de identificar este Zópiro con Zópiro de Gordio (Frigia) o de Gortina (Creta), que es mencionado por Escribonio Largo (172), vd. el citado comentario de Teodorsson 1989, p. 350.

⁷ Para los fragmentos de esta obra de Epicuro vd. Usener 1887, frs. 57-65, fr. 61; Arrighetti 1973, fr. 21.

⁸ Cf. Epicur., fr. 62 Us.: συνουσίη ὤνησις μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δ' εἰ μὴ ἔβλαψε (cf. Gal., p. 371 K.).

⁹ Quiero defender μάλιστα en el texto (no por las razones alegadas por Giangrande 1988, 91-92, sino porque διατιθέντος supone el adverbio ἐπισφαλῶς, a deducir del precedente ἐπισφαλοῦς): el acto es siempre peligroso, pero sobre todo es arriesgado para los que lo hacen después de comer y beber.

no sólo eso, sino que añade otra observación personal: dicha puntuación era necesaria para no faltar a la verdad, pero aunque Epicuro hablara de ello en la mesa, es siempre mejor hablar de estas cosas entre conocidos y amigos – y en el banquete – que ante la presencia de cualquier tipo de hombres, y de día. Y en este caso particular, siempre será mejor hablar en un diálogo llamado *Banquete*, como hizo Epicuro, en lugar de hacerlo en un verdadero tratado de filosofía, como hizo Zenón en su *República*. Y con esto nos enteramos de que los Estoicos hablaban de este problema incluso entre cuestiones filosóficas, y conocemos otra noticia sobre la *República* de Zenón de Citio, el fundador del Estoicismo¹⁰.

(Nos hallamos, así, en el cap. 2). Al oír estas palabras, los jovencitos callan intimidados por ‘el sermón’ de Zópiro, mientras que los demás, en cambio, le piden que cuente bien los discursos de Epicuro al respecto. El médico les contesta que no se acuerda de los detalles, pero que cree que Epicuro temía los “ataques” (no los daños como a menudo se traduce¹¹, sino los ataques de apoplejía, ictus, infartos y similares) que pueden derivar de las relaciones sexuales por la excitación de los cuerpos que llegan a trastornarse y a confundirse en aquel acto. De hecho, incluso el vino, por lo general, especialmente puro (*akratos*), que es fuerte y produce trastornos (produce mareos), altera la condición del cuerpo¹².

Pues bien, continúa Zópiro, relatando el discurso de Epicuro, “si cuando se halla en ese estado, nuestro organismo no encuentra sosiego ni sueño, sino más excitación para la actividad sexual – trastornados y agitados los elementos que por naturaleza atan el cuerpo y lo mantienen unido – corre el riesgo de sufrir las consecuencias, como sacudido desde

¹⁰ Para los fragmentos de la *Politeia* de Zenón de Citio, fundador del Estoicismo, vd. *SVF* I, frs. 259-271. El pasaje de Plutarco aparece como fr. 252. Sobre este tema vd. Baldry 1959, 3-10; Pohlenz 1967, 276-279; Babut 1969, 224.

¹¹ Cf. e.g. Barigazzi 1988, 93; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2000, s.v. πληγή (“i turbamenti prodotti dal coito”). El hablante es un médico y, por lo tanto, se debe entender la palabra en sentido médico, como equivalente de πληγμός en Alex. Trall. 12 (II, p. 579, 25 Puschmann).

¹² Podría parecer implícito el consejo de no beberlo puro, o acaso también una referencia a la última parte del banquete, al postre, cuando hay más probabilidades de que se beba el vino más puro, es decir una bebida alcohólica fuerte, como toque final o digestivo.

sus cimientos”¹³. Zópiro, que es médico, añade que “De hecho en esas condiciones, ni el semen corre bien, pues hay un estrechamiento por la hinchazón de la tripa, y sale con esfuerzo y mezclado con otros elementos. Por eso Epicuro (ὁ ἀνὴρ) afirmaba que estas cosas había que hacerlas con el cuerpo en calma y una vez acabada la digestión de la comida, incluidos los flujos que van a salir y la expulsión, antes de que el cuerpo reclame más alimentos. “Alguien – va a concluir Zópiro – podría confrontar este razonamiento de Epicuro con la opinión de los médicos. De hecho la ocasión diurna, cuando la digestión ya ha acabado, es más segura. En cambio, el acto erótico después del banquete no está fuera de riesgo, pues no sabes si, al no haber digerido la comida, puedes incurrir en una indigestión por la agitación y los brincos del acto sexual, por lo que el daño sería doble”.

Una simple observación. Según el comentario de Teodorsson, el daño sería doble porque así se arruina la digestión y también el acto sexual (que fracasa). Yo no creo que esta interpretación sea necesaria: el acto sexual (ha dicho Epicuro) es siempre dañino: si arruina la digestión también, el daño será doble.

Y aquí (nos encontramos en el cap. 3) interviene Olímpico¹⁴, afirmando que a él le gusta mucho el dicho del pitagórico Clinias¹⁵, el cual a quien le preguntase cuándo había que ir con una mujer, él respondía: “Cuando tengas más ganas de sufrir daño”. (Esta sentencia, tradicional del pitagorismo, es atribuida directamente a Pitágoras por Diodoro y Diógenes Laercio¹⁶). De hecho, añade Olímpico, también Zópiro acaba por argumentar que el acto sexual acarrea contraindicaciones e inco-

¹³ Yo creo que no es necesario integrar οἶκον. La metáfora está ya clara también sin esa palabra: es suficiente el adjetivo precedente ἀνέδραστον (acertada conjetura de Doehner).

¹⁴ Acaso es el mismo personaje que se encuentra en el *Ser. num. vind.* (549B-D, 560A), donde sostiene opiniones que Plutarco no comparte: puede ser un conocido más joven que Plutarco (Teodorsson).

¹⁵ Clinias de Tarento, contemporáneo de Platón, es conocido sobre todo porque disuadió a éste de quemar las obras de Demócrito (D. L. ix 40). Se sabe muy poco de él: los fragmentos se leen en los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels y Kranz (54 A 1-6).

¹⁶ Aunque en forma algo distinta: vd. D.S. x 9.4; D. L. viii 9. La opinión ‘sabia’ (o ‘puritana’) de Pitágoras está atestiguada también por Aristóxeno (fr. 39 W.: μήτε τροφῆς μήτε μέθης πλήρη τοῖς γυναιξίν εἰς τὸ γεννᾶν ὀμιλεῖν), y por Iambl., *VP* 209-211. Empédocles también tenía una opinión análoga: cf. Dodds 2003, 203, n. 123-124.

modidades en cualquier momento. Entonces, tenía razón el gran Tales¹⁷ porque, cuando su madre le decía que tenía que casarse, él antes le contestaba que aún no era tiempo, y al cabo de un tiempo le contestaba que ya no era tiempo. De igual manera, concluye Olímpico, para la hora del amor sería conveniente decir: cuando nos acostamos, aún no es tiempo y cuando nos despertamos, ya no es tiempo.

Así finaliza la segunda parte de la discusión, con una postura crítica hacia el sexo, decididamente contraria al sexo practicado al acostarnos.

Con el cap. 4 reacciona Soclaro: es un amigo fraternal de Plutarco, tal vez un poco más anciano que él, que aparece en distintas *Charlas de sobremesa* y en el *De sollertia animalium*¹⁸. Soclaro en seguida arremete duramente contra Olímpico diciendo que éstos son temas de atletas, de jugadores de cótabo y de grandes comedores de carne, o al menos, así es como se suele entender el texto plutarqueo. Y en este punto quiero dar mi contribución concreta y original a la exégesis del pasaje. Yo no veo cómo estas tres indicaciones puedan referirse a un solo tipo de hombre. En mi opinión, con razón Fuhrman (p. 132, n. 3) confiesa que no entiende, y sospecha que hay una corrupción en el texto. Para mí está claro que la reacción de Soclaro sigue dos direcciones distintas: las últimas consideraciones (ταῦτα) que hizo el ingenuo Olímpico, están bien para los atletas, a quienes se les puede también aconsejar una abstinencia sexual total; por el contrario, los discursos anteriores pronunciados por Zópiro y que se remontan a Epicuro, pueden aplicarse a los jugadores de cótabo, que acaban borrachos por la noche, o a quienes comen grandes cantidades de carne, que al final de la noche es lógico que terminen reventados; pero en el caso de las personas presentes, seguramente estas observaciones están fuera de lugar (οὐκ ἐν δέοντι).

¹⁷ Dichos de Tales, el gran filósofo de Mileto, eran relatados por Dídimos (fr. IV 4.4, p. 372-374 Schmidt), que probablemente fue una de las fuentes de Plutarco para esta obra. Se encuentra esa anécdota también en Diog. L. i 26 y Stob. iv 22.58. En la *Vida de Solón* (6) Tales demuestra a éste que quien tiene hijos no puede ser feliz (porque siempre los puede perder).

¹⁸ Se encuentra aquí y en otras cuatro *Quaest. conv.* (2.6, 5.6, 6.8, 8.6), y después en *Soll. anim.* 7 (964D). Probablemente se trata de Lucio Mestrio Soclaro de Queronia, que (como Plutarco) tomó su nombre romano gentilicio de L. Mestrio Floro: fue su huésped, así como Plutarco (*Quaest. conv.* 5.7). Sobre este personaje vd. Ziegler 1965, 63-64; Babut 1981, 51-58; Teodorsson 1989, 245-245 (com. a 2.6, 640B); Caiazza 2001, 349-350.

Por lo tanto supongo que ταῦτα se refiere a los discursos recientes de Olímpico, y que después hay una laguna: puede ser que se haya perdido un segundo pronombre, como τᾶλλα δέ o τὰ πρότερα δέ, antes de παντάπασιν: más probablemente ha caído sólo una ἤ – una haplografía muy simple –. De hecho, Zópiro hablaba de la gente ya alterada por el vino puro (653F); e incluso después, en 655B, Soclaro reiterará que las observaciones de Epicuro son válidas sólo para el que quiera practicar sexo cuando esté borracho o lleno hasta reventar, empachado. La objeción de Soclaro es, por lo tanto, muy simple: estas recomendaciones están bien para los atletas (a los que tal vez les pueda beneficiar la abstinencia absoluta)¹⁹; o son válidas para quien se empacha en los banquetes, bebiendo y comiendo demasiado (a éstos les convendrá la abstinencia en el final de la velada). Pero no es nuestro caso, afirma él: al contrario, aquí hay jóvenes recién casados que han de cumplir con su deber conyugal (la expresión recoge de memoria un verso homérico, *Od.* 11.246)²⁰, y – añade – nosotros, más ancianos, aún no hemos bajado la bandera, antes bien, invocamos una vez más a Afrodita para que mantenga alejada la vejez, como canta el poeta del *Carmen popolare* 872 Page²¹. Por eso – concluye Soclaro – será mejor reflexionar al respecto, para entender si Epicuro hace bien o hace mal, apartando a Afrodita de la noche, mientras que, al contrario, un experto en amor como Menandro afirma que de noche a Afrodita le corresponde nada menos que el poder máximo entre los dioses.

Esta proposición alude sin duda al comienzo del *Misoumenos* de Menandro (fr. A 1-2), pero la simple expresión que conservan los códices (o, si se quiere, el códice de Viena T) o ha sido objeto de duda o ha sufrido las correcciones de distintos editores por razones cuanto menos especiosas. Ahora, tras el descubrimiento del P. Oxy. 3368 (y del P. IFAO 89), disponemos del texto exacto de los primeros 45 versos del

¹⁹ Muchos lo creían: cf. Plat., *Lg.* 840a; Clem. Al., *Strom.* 3.50.4. Pero (como hoy, por otra parte) no era opinión compartida por todos: vd. el comentario de Teodorsson 1989, *ad loc.*

²⁰ La expresión empleada por Plutarco (φιλοτήσια ἔργα τελεῖσθαι) es un hemistiquio hexamétrico, creado de memoria a partir de *Od.* 11.246 (ἐτέλεσσε θεὸς φιλοτήσια ἔργα, referido al dios Posidón que seduce a Tiro, hija de Salmoneo).

²¹ De dicha oda Plutarco, en este pasaje, es el único testigo (por otra parte, Plutarco es la única fuente para ocho *Carmena Popularia*: PMG, frs. 21-28 Page). A. Diehl (*Anth. Lyr. Gr.* ii 29) propuso atribuirlo a Alcmán.

Misoumenos menandro²², por lo que estamos seguros de que las palabras de Plutarco contienen una clara alusión a los dos primeros versos de aquella comedia, en que el enamorado Trasónides, estando fuera de casa en plena noche (y bajo la lluvia), pronuncia estas palabras:

¡Oh Noche, yo te invoco porque entre los dioses tú eres el que posee más amplia parte en los secretos de Afrodita y porque casi siempre en el arco de tu tiempo se suscitan palabras y pensamientos de amor! ¿Has visto alguna vez a un hombre más afligido que yo, a un amante más desdichado?

He seguido (aprovechado) la traducción de Ferrari²³, pero hay algo a precisar. El texto menandro dice seguramente que de noche, entre las actividades deseadas y protegidas por los dioses, las de Afrodita son las más frecuentes (*pleistoi*, adjetivo que por otro lado se repite en anáfora justo después, cuando se añade que las conversaciones sobre este tema y las ansias de amor son los argumentos de los que más se habla por la noche).

Si observamos los primeros dos versos, a los que hace referencia Plutarco, hay que notar que en el texto menandro (que deriva de un papiro) figura *πλεῖστον*, y en el plutarqueo figura *κράτιστον*. Ahora bien, a mí me parece evidente que aquí Soclaro (y Plutarco también) cita de memoria, o mejor, reproduce en paráfrasis la expresión de Menandro, como ocurre más veces en las obras plutarqueas, y, sinceramente, no creo que sea el caso de corregir el superlativo *κράτιστον* de los códices de Plutarco sustituyéndolo por el menandro *πλεῖστον*, como lo hacen Wyttenbach y Fuhrman. El sentido del pasaje menandro se mantiene plenamente en la expresión de Plutarco que, insisto, es una paráfrasis: ¿o habría que hacer que coincidan también *σὺ... μετέχεις θεῶν*, como dice Menandro, y *αὐτῇ θεῶν μετεῖναι*, como se lee en nuestro pasaje?

Esa misma expresión menandrea se repite en otra obra de Plutarco a modo de agudeza: en el *De fortuna Romanorum* (318D) se lee que fue la Fortuna y no la Noche quien le trajo el *πλεῖστον Ἀφροδίτης* a Sila. Y

²² Vd. las ediciones de Sandbach 1990³ (*Appendix*, p. 351 ss.), de Arnott 1996, y de Ferrari 2001.

²³ “O Notte – io ti invoco perché fra i celesti tu hai più larga parte nei segreti di Afrodite e perché quasi sempre nell’arco del tuo tempo si destano parole e pensieri d’amore – hai mai visto un uomo più afflitto di me, un amante più sventurato?” (Ferrari 2001, p. 335).

aquí se puede ver que Plutarco utiliza la lección menandrea correcta, *πλεῖστον*, seguramente con significado traslaticio. Sin embargo en el pasaje de las *Quaestiones convivales*, en una cita hecha de memoria, encontramos la variante coloquial *κράτιστον*, que se debe probablemente a la conexión etimológica implícita con *κράτος*, el poder.

Aclarado este punto, es obvio que la conjetura *ἦς* de Clement, aceptada por Fuhrman, seguramente es innecesaria: mejor dicho, confunde. Dado que se conoce el texto de Menandro, es claro que el pasaje significa precisamente que el primado de Afrodita (*τὸ πλεῖστον Ἀφροδίτης*) pertenece a la noche (*μετεῖναι αὐτῆ, i.e. τῆ Νυκτί*): pero, si se pone el relativo *ἦς*, eso se refiere más bien a *νυκτός* y provoca una equivocación chistosa (¡la mayor parte de la noche pertenece a Afrodita!). El códice T ofrece simplemente *καὶ τὸ κράτιστον*: no hay nada que corregir. Al límite, en el caso de que se echara en falta una conjunción, se podría conjeturar *ὥς...* “porque...”: “porque Menandro dice que a ella (la noche) pertenece hasta el primado (*sc.* de Afrodita) entre los dioses”.

Un problema muy curioso es el que se plantea en la oración siguiente. Fuhrman (y Teodorsson también)²⁴ acepta la corrección *αἰνίττεται* de Doehner y piensa que el sujeto sea Menandro. Pero de ser así, se crea un largo testimonio sobre Menandro (¡cinco renglones!) que no tiene ningún fundamento: el texto menandreo no dice nada de eso. En realidad el verbo de los códices es *ἐνετέθη*, y seguramente está corrompido. Aquí o se trata de recuperar un aristo pasivo con sujeto *ταῦτα πράσσειν* (por ejemplo *συνετέθη* de Bernardakis o *ἐνενοήθη* de Wilamowitz) o se supone el presente impersonal *ἐνδέχεται* (“se admite”). Según mi opinión, la conjetura más probable es *ἐνομίσθη*, porque yo creo que el sentido está claro: siempre ha sido usual y legal (han sido *νενομισμένα ἔθη*, diría un poeta trágico)²⁵ – creo que acertadamente (*καλῶς*), añade el hablante – que los hombres practican sexo escondiendo el placer en la oscuridad, y no de día, mirándose con la luz del sol, desafiando el pudor y haciendo demasiadas concesiones a la vista. Y a propósito de la vista, la más aguda de las sensaciones, se cita a Platón²⁶.

²⁴ Teodorsson 1989, 359.

²⁵ Pienso particularmente en Esquilo y Sófocles. La expresión *τὰ νενομισμένα ἔθη* se encuentra en *Sch. Aesch. Pers.* 859.

²⁶ Plat., *Phdr.* 250d.

No tengo dudas de que el sentido es éste, porque algo muy parecido se dice en Clemente de Alejandría²⁷ y en otros pasajes de Plutarco: en particular en *Sept. sap. conv.* (158F) y en el tratado *Non posse suaviter* (1089A), donde se recuerda que hasta los Cirenaicos, “que también bebieron del mismo cáliz” (del que bebió Epicuro), reconocen que hay que hacer el amor por la noche, en la oscuridad, para que las imágenes del acto no provoquen mayor excitación a través de la vista.

Por lo tanto, concluye Soclaro, es mejor hacerlo de noche, es decir al fin de la velada. Homero, el poeta por excelencia, nunca hizo yacer a ninguno de sus héroes ni con sus esposas ni con ninguna concubina, de día. La única excepción – añade – es Paris, en el tercer canto de la *Iliada*: pero es el ejemplo de un hombre lujurioso; no el ejemplo de un hombre honrado, sino de un loco adúltero. El sentido común indica que practicar el sexo después del banquete no entraña riesgos ni es dañino (al contrario, deja satisfechos y trae la calma)²⁸, a no ser que uno acabe borracho como una cuba o a punto de reventar. Siempre y cuando – aclara – uno mantenga “la mente lúcida” (παρεστώσης τῆς ψυχῆς) y tal vez “pasado un rato” (διὰ χρόνου, 655B). Hacerlo por la mañana, nada más despertarte, como el gallo, te debilita y te vas impuro al trabajo. Lo verdaderamente importante es evitar relaciones íntimas cuando se está ocupado en los negocios. Y al trabajo diurno es bueno ir puros y bien descansados después de un largo sueño restaurador²⁹.

Esa es la conclusión de Soclaro, y – absolutamente – Plutarco la celebra y transmite con su aprobación.

Yo también creo que es una buena conclusión. Pero, sin embargo, yo sé que

en Sevilla y en Managua,
capital de Nicaragua,
si la sangre no es agua
todo el día se hace el amor.

²⁷ Clem. Al., *Paed.* 2.22.6, 2.99.3.

²⁸ Pero mi conjetura es ἀπογαλ[ηνίζων], no ἀπογαλ[ηνίσας] (Wytttenbach). Evidentemente es el placer que trae la calma: el aoristo es absurdo. La calma sigue luego.

²⁹ Sólo Epicuro, añade Soclaro, no tenía ni negocio ni trabajo.

PLUTARCH AS APOLLO'S PRIEST AT DELPHI

It is well known that Plutarch was Apollo's priest at Delphi: this is seldom mentioned in his own works, but it has often been discussed by several scholars in his large bibliography. I have no new documents about this matter to add to what has been said, for instance, by Ziegler in his monograph¹ and by Burkert in his lecture at the 1995 Conference in Salerno devoted to Plutarch and religion². I only wish to refer briefly to the few passages in which Plutarch tells about his activity as Apollo's priest – and to the inscriptions which confirm his activity at Delphi – with the object to gain a better understanding of other passages in his works, particularly of one in the *The E at Delphi*.

It is not my intention to refer to the whole content of the three Delphic dialogues (*The E at Delphi*, *Oracles at Delphi no longer given in verse*, *The obsolescence of oracles*), nor will I add the fourth one, the *On the delays of divine vengeance* (and the other theological writings which have been lost, but whose titles are recorded in what is known as Lamprias' Catalogue). I only wish to consider the two passages in which Plutarch explicitly refers to his activity as Apollo's priest at Delphi, namely *An seni gerenda sit respublica* 17, 792F, and *Quaest. conv.* 7.2, 700E, in conjunction with the Delphic inscriptions *Syll.*³ 829A and 842-843, in order to shed new light on other Plutarchean passages, first of all *The E at Delphi* 1, 385A.

The text affording more information is undoubtedly the first one.

In chapter 17 of the work *Whether an old man should engage in public affairs* Plutarch is discussing whether political activity should be given up in old age, and he answers his interlocutor's argument with this analogy:

Καὶ μὴν οἴσθ' ἂν τῷ Πυθίῳ λειτουργοῦντα πολλὰς Πυθιάδας· ἀλλ' οὐκ ἂν εἴποις ἴκανά σοι, ὦ Πλούταρχε, τέθυται καὶ πεπόμπευται καὶ κε-

* La prima stesura di questo contributo fu presentata all'Università di Groningen (Facoltà di Teologia e Studi Religiosi) al Convegno su Plutarco dei giorni 2-5 giugno 2010. È stata pubblicata nel volume di L. Roig Lanzillotta - I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston: Brill, 2012, 151-157.

¹ Ziegler 1965.

² Burkert 1997, 11-28.

χόρευται, νῦν δ' ὄρα πρεσβύτερον ὄντα τὸν στέφανον ἀποθέσθαι καὶ τὸ χρηστήριον ἀπολιπεῖν διὰ τὸ γῆρας”.

Now, surely you know that I have been serving the Pythian Apollo for many Pythiads (or *quadriennia*), but you would not say: “Plutarch: you have done enough sacrificing, marching in processions, and dancing in choruses, and now that you are older it is time to put off the garland and to desert the oracle on account of your age”.³

This passage is useful for dating the work, which was probably written in Hadrian’s time, namely about 120 CE; it lets us know that Plutarch was one of the Delphic priests for a long time: according to Burkert⁴ the words “many Pythiads (i.e. *quadriennia*)” mean “about twenty years” and the passage is an important source for the Delphic ritual, of which Plutarch was officiant and eye-witness. For example, the sacrifice he is alluding to is certainly the one preliminary to the consultation of the Delphic oracle: the πρόθυσις, which was performed by one of Apollo’s two priests⁵. From this passage Burkert draws the conclusion that Plutarch was able to perform it “with a great financial expenditure” contributing “with his personal estate too”. Now, it is clear that it was a “liturgy” (as confirmed by the verb used by Plutarch), but I doubt that the priestly service at Delphi was performed at the priests’ own expense. It is true that in the classical age, at Athens and elsewhere, the public liturgies were performed at the expense of a rich citizen, that is it was a form of taxation: but the word “liturgy” underwent a long evolution in antiquity (and in the history of religions)⁶. In my opinion we should rather think that religious service at Delphi was probably paid for either by the pilgrims who came to consult the oracle or by the Delphic organization.

Apart from this, Plutarch himself confirms in another passage that the Pythian Apollo’s priests were two (in office at the same time). At *Quaest. conv.* 7.2 (700E) he relates that, in a “table-talk” in Delphi, during a banquet, some of his friends (τινες... τῶν ἐταίρων) asked him for the second time a question that was raised during the communal

³ Translation by H. N. Fowler 1969 (1936).

⁴ Burkert 1997, 12.

⁵ See Flacelière 1961, 59; Roux 1976, 82. I owe this reference to Cuvigny’s notes (1984, 105).

⁶ See the entry λειτουργέω (et sim.) in G. Kittel & G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Ital. ed., VI, Brescia 1970, 589-634 (H. Strathmann).

readings from Plato⁷. Plutarch says with a smile he had good advocates for refusing to oblige:

Εἶχον μὲν οὖν ἄρνούμενος οὐ φαύλους συνηγόρους, Εὐθύδημον τὸν συνιερέα καὶ Πατροκλέα τὸν γαμβρόν, οὐκ ὀλίγα τοιαῦτα τῶν ἀπὸ γεωργίας καὶ κυνηγίας προφέροντας.

I refused the request, and got no mean support from Euthydemus, my colleague in priesthood, and Patrocleas my son-in-law, who cited a good number of similar phenomena out of their experience in farming and hunting.⁸

It is not my intention, now, to investigate who these people were, because their identification is questionable⁹. Suffice it to point out that Plutarch is referring to his colleague in a free and easy way: Εὐθύδημον τὸν συνιερέα. He does not wish to flaunt his priestly office, nor does he want to hide it.

Everybody knows that archaeologists have found the inscription which was placed at the base of a statue of the emperor Hadrian, erected by the Amphictyonic council under Plutarch's direction. The text is in Dittenberger, *Syll.*³ 829A, and says:

Αὐτοκράτορα Καίσαρα, θεοῦ Τραϊανοῦ Παρθικοῦ υἱόν, θεοῦ Νέρβα υἱόν, Τραϊανὸν Ἀδριανὸν Σεβαστὸν τὸ κοινὸν τῶν Ἀμφικτυόνων, ἐπιμελητεύοντος ἀπὸ Δελφῶν Μεστρίου Πλουτάρχου τοῦ ἱερέως.

The emperor Caesar, son of the god Trajan Parthicos (*i.e.* conqueror of the Parthians), grandson of the god Nerva, Trajan Hadrian August: the Amphictyons' community (erected) through the Delphic cares of the priest Mestrios Plutarch.

All this is very interesting, but here I only wish to point out that the erection of the statue was deliberated by the community of the Amphictyons (τὸ κοινόν) under the control and direction of Plutarch, who is called Mestrios Plutarch, that is with his Roman name, and is qualified as Delphic priest. Clearly he is the curator, the Amphictyonic delegate (ἐπιμελητής), in charge of the execution of the Amphictyons' deliberation, in his capacity of Delphic priest.

⁷ Namely, what sort of person was called by Plato "horn-hard" (*kerasbolos*) or "obdurate" (*ateramon*).

⁸ Translation by E. L. Minar (1961).

⁹ See Frazier - Sirinelli 1996, 211.

Thanks to this inscription, we understand better *Syll.*³ 843, where two inscriptions are recorded: the first one (A) shows an elegiac couplet written on the base of a herm of Plutarch, carved in Pentelic marble, which was erected in the Amphictyonic synedrion (near the Thermopylae: see Hdt. 7.200), by Delphians and Chaeroneans together. The text says:

Δελφοὶ Χαιρωνεῦσιν ὁμοῦ Πλούταρχον ἔθηκαν
τοῖς Ἀμφικτυόνων δόγμασι πειθόμενοι.

Delphians and Chaeroneans together put up Plutarch's statue
in obedience to the Amphictyons' decrees.

Probably it is a statue erected in Plutarch's memory just after his death.

Similarly, another herm portraying Plutarch (B) – found headless – was erected in Chaeronea by Philinos (a friend of Plutarch's whom we meet in *Quaest. conv.* 1.6.1).

Other inscriptions, recorded in Dittenberg, *Syll.*³ 844, concern Plutarch's offspring: we find the name Autoboulos in A and B, but the first is probably Plutarch's grandson (or grand-nephew), not his son; the second one is Plutarch's sixth descendant.

These documents, in my opinion, make it easier to understand many passages in Plutarch's works. I am not referring to the three (or four) "Pythian Dialogues", but to passages of other works. For reasons of space, I can discuss only three here.

First of all I wish to make a short reference to *An seni* 785C, where Plutarch states that nobody is forced to leave the Amphictyons' chairmanship, when old, and devote himself to agriculture. Probably, Plutarch is referring to someone among his friends and colleagues, or maybe to himself.

Secondly, I wish to refer to *On Isis and Osiris* (378D), where Plutarch says:

διὸ τῶ μὲν εἰς τὸ χρηστήριον ἐνταῦθα κατιόντι παρεγγυῶμεν ὅσια φρονεῖν, εὐφημα λέγειν· οἱ δὲ πολλοὶ γελοῖα δρῶσιν ἐν ταῖς πομπαῖς καὶ ταῖς ἑορταῖς εὐφημίαν προκηρύττοντες, εἶτα περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν τὰ δυσφημώτατα καὶ λέγοντες καὶ διανοοῦμενοι.

We exhort anyone who comes down to the oracle, here, to think holy thoughts and to speak words of good omen. But the mass of mankind act ridiculously, because they proclaim the use of words of good omen

in their processions and festivals, but they both say and think the most unhallowed thoughts about the very gods.¹⁰

Clearly, we may recognize in these words the sermonizing tone of the Delphic priest and his dissatisfaction for the shabbiness of the daily reality of which he was eye-witness at Apollo's temple. Plutarch is speaking with great plainness, and takes it for granted that everybody knows he is Apollo's priest at Delphi, and for this very reason entitled to give advice and admonishment to people consulting the oracle. Please notice the painful distinction in the text. The Delphic priests recommend purity of speech and thought to all who descend, one at a time (hence the singular τῷ κατιόντι and the preverb κατά), into the underlying cave to consult the Pythia, whereas during the ceremonies and festivities the mass of the pilgrims behave foolishly (γελοῖα): while loudly reciting the formulas of the *euphemia*, they in fact disgracefully disregard it. The disappointment of Plutarch the priest is quite apparent.

Thirdly and lastly, I wish to tackle the problems posed by the text of *The E at Delphi* 385A, where Plutarch comes to the issue concerning the meaning of the great E situated up in front in Apollo's temple at Delphi¹¹ and lets us know that the question had already come up in his school. Here is the transmitted text, as given in the Loeb edition by F. C. Babbitt (1962):

πολλάκις οὖν ἄλλοτε τὸν λόγον ἐν τῇ σχολῇ προβαλλόμενον ἐκκλίνας ἀτρέμα καὶ παρελθὼν, ἔναγχος ὑπὸ τῶν υἰῶν ἐλήφθη ξένοις τισὶ συμφιλοτιμούμενος, οὓς εὐθὺς ἐκ Δελφῶν ἀπαίρειν μέλλοντας οὐκ ἦν εὐπρεπὲς παράγειν οὐδὲ παραιτεῖσθαι, πάντως ἀκούσαι τι προθυμωμένους.

This is his translation:

On many other occasions when the subject had been brought up in the school I had quietly turned aside from it and passed it over, but recently

¹⁰ Here the translation is mine. I do not like the translation by Babbitt 1962, 159: "For this reason we give instructions to anyone who comes down to the oracle here to think holy thoughts and to speak words of good omen. But the mass of mankind act ridiculously in their processions and festivals in that they proclaim at the outset the use of words of good omen, but later they both say and think the most unhallowed thoughts about the very gods".

¹¹ Not on the pediment of the temple, as some scholars write (see Ferrari 2010, at 71 and n. 2, p. 74), but inside the temple, in first position closest to the god, as Plutarch writes (ἐν προεδρίᾳ παρὰ τῷ θεῷ).

I was unexpectedly discovered by my sons in an animated discussion with some strangers, whom, since they purposed to leave Delphi immediately, it was not seemly to try to divert from the subject, nor was it seemly for me to ask to be excused from the discussion, for they were altogether eager to hear something about it.¹²

There is no problem in the manuscript tradition of the text, and the translation is excellent. Nevertheless, all subsequent editions have changed text and interpretation, unanimously accepting the correction *συμφιλοτιμουμένων*, suggested by Paton in 1893.

It has been accepted, of course, by Sieveking in the new Teubner edition, which is part of the complete edition by Paton-Pohlenz-Sieveking¹³, but it has also been accepted by Flacelière (in his *Belles Lettres* edition)¹⁴. It is supposed in Lozza's Italian translation¹⁵ and it appears again in Moreschini's edition with commentary in the *Corpus Plutarchi Moraliū*¹⁶.

The meaning they get from the text so corrected is this: "recentemente fui costretto dai miei figli, che insistevano insieme con alcuni stranieri etc." (Moreschini)¹⁷ or "ieri fui vinto dall'insistenza dei miei figli, che volevano compiacere ad alcuni stranieri in procinto di lasciare Delfi" (Lozza)¹⁸. Flacelière translated: "je ne pus échapper aux instances de mes fils jointes à celles de certains étrangers". The strangest instance is Vincenzo Cilento's¹⁹: he retained the manuscript text, *συμφιλοτιμουόμενος*, and translated: "vi sono stato costretto dai miei figli, a gara con alcuni stranieri"²⁰.

Now, according to Moreschini's commentary (p. 24), Paton's correction "è necessaria per evitare la contorta spiegazione di Hirzel"²¹,

¹² Babbitt 1962 (*Plutarch's Moralia*, V), 201.

¹³ Paton - Pohlenz- Sieveking, Leipzig 1972.

¹⁴ Flacelière 1974, 4-5.

¹⁵ Vd. Del Corno - Lozza 1990.

¹⁶ Moreschini 1997.

¹⁷ English translation: "recently I was forced by my sons, who insisted, together with some strangers".

¹⁸ English translation: "yesterday I was prevailed upon by the insistence of my sons, who wanted to please some strangers who were about to leave Delphi".

¹⁹ V. Cilento 1962.

²⁰ English translation: "I was forced by my sons, in competition with some strangers".

²¹ Hirzel 1963 (1895), II, p. 202 and n. 1.

that is “it is needed to avoid the far-fetched explanation given by Hirzel”, namely that the news had been brought to Athens by Plutarch’s sons and therefore Sarapion could have been asking Plutarch to send him the “Pythian dialogues”.

I admit that Hirzel’s supposition is probably ill-founded and whimsical, but I do not think this should impel us to correct the text. Quite the opposite, I see strong reasons to reject the correction.

First of all, there is a strong linguistic reason. Actually the main verb ἐλήφθην means neither “fui costretto” (I was forced), nor “fui vinto, convinto” (I was prevailed upon, persuaded), but rather “I was caught, surprised, discovered, found” (ital.: fui colto, sorpreso, scoperto, trovato) – in the active form it means: to catch, take by surprise, find, come upon –, as anyone can gather from the common dictionaries, e.g. the classic LSJ or the *Greek-Italian dictionary* by F. Montanari, who refers to Hdt. 2.89.2, Antipho 1.3 etc., and then adds Soph., *Tr.* 808 (βουλευσασ’... καὶ δρῶσ’ ἐλήφθης, “you were surprised intriguing and committing such crimes”), and Lys. 13.66 (ἐλήφθη μοιχός, “he was caught in the very act of adultery”). Furthermore, I would like to point out that, in this meaning, the verb is usually accompanied by the predicative participle (in Acc. with the active form: to catch s.o. doing s.th.; in Nom. with the passive form: to be found doing s.th.). Clearly, Plutarch is simply surprised by his sons, who are arriving at Delphi unexpected.

In the second place, I would like to draw attention to the fact that, as made clear by what follows, Plutarch is not prevailed upon by his sons: actually he is persuaded by the insistences of the strangers, who – before leaving – want to hear some answer at any cost (πάντως ἀκοῦσαί τι προθυμουμένους).

As for the participle, I remind that the verb συμφιλοτιμέομαι means “to compete”, not “to please” (nor “to insist”). And I cannot imagine a competition ... in insistence between sons and strangers.

Rather, if we keep in mind that in Delphi Plutarch is carrying out his duties as Apollo’s priest, it is obvious that he feels himself obliged to give some kind of answer to a theologically important question posed by a group of pilgrims who are about to leave. I find it very likely that the priest Plutarch, when asked in great haste by “some strangers who were on the point of leaving”, should describe himself as quickly enumerating, with them, and almost in competition (συμφιλοτιμούμενος), the several explanations that had been proposed for the

“Delphic E”. In that moment he is taken by surprise by the arrival of his sons, whom he knows to be interested in the subject: so he does not like (is ashamed) to avoid the problem once more, and thus to disappoint the expectations of people who wish to hear him talk about it. Therefore, he has them seated all along the temple and starts a long discussion with all of them. So, when he reflects about the situation, both the subject and the place remind him of a similar discussion which was held by Ammonius and others, including himself, many years earlier, when he was young, “in the time when Nero came to Greece”.

Therefore I find Paton’s correction to be illogical and harmful: in my opinion it is obvious that Plutarch, as a professor, could avoid answering certain questions in his school; but – as Apollo’s priest at Delphi – he could not do so, both for good manners and because of his priestly duty. The mention of his sons’ sudden arrival needs not cause any astonishment on the grounds that “it is not supported by what is said later on” (as Hirzel thought). This detail explains why Plutarch, who has avoided this subject up to now, goes as far as writing about it at this time. His sons too have heard the recent Delphic discussion and perhaps have reported it to others. There is no more reason to avoid the subject: quite the opposite, it will be better to give friends, first of all Sarapion, an account of the “great” discussion about it held by Ammonius many years before. Actually it should not escape us that the discussion reported in this work is not the recent one, held by Plutarch with group of pilgrims and his sons, but the old discussion, held in 67 CE by Ammonius and others, including a Plutarch who was young and full of enthusiasm for mathematics. Surely the old Plutarch remembers it all with a little bit of nostalgia and, no doubt, with a smile on his face.

Naturally, the real meaning of the Delphic E has been a great problem at all times, and continues to be one up to now.

LA GIUSTIZIA NEL *GRILLO* E LA CONCLUSIONE DEL DIALOGO

Abstract. The dialogue lacks a section on justice – one of the four virtues according to Plato and Aristotle (justice, fortitude, prudence and temperance). Several scholars believe the work to be incomplete, with the final part being lost; possibly, though, the author may have intended the work to end as we have it, and given up following through with his paradoxical argumentation.

Mi sono occupato altre volte del dialogo *Bruta animalia ratione uti*, detto anche *Gryllus*, prima¹ per precisare l'ambientazione per così dire mitica, cioè il suo riferimento ad Omero (la situazione è quella di *Od.* 12.142, non quella di *Od.* 10.135-399, come si dice di solito), poi² per chiarire che l'Ulisse del dialogo presenta caratteri e motivi valorizzati nella tragedia greca del V secolo. Oggi vorrei richiamare la vostra attenzione sull'ultima pagina del dialogo e sul vecchio, vecchissimo problema se il dialogo sia concluso e perfetto così com'è, oppure se il finale sia andato perduto nel corso della tradizione.

Entrambe le opinioni sono già state autorevolmente sostenute da vari studiosi: ma questo incontro, in cui si parla specificamente dell'importanza della giustizia nelle opere di Plutarco, può essere a mio avviso la sede più adatta per una nuova riflessione in proposito.

Come è noto, si tratta di un dialogo mitico – un caso unico nel *corpus* plutarcoo – in cui Ulisse prega Circe di concedere che i Greci che si trovano presso di lei, trasformati in animali, possano riprendere le sembianze umane e ritornare con lui in Grecia. Circe dichiara di acconsentire a condizione che accettino gli interessati: a tal fine, ella ridà la parola ad uno di essi, un certo Grillo, ora trasformato in maiale, e si allontana

* Relazione tenuta all'Università di Coimbra, al Convegno Plutarcoo dei giorni 16-17 giugno 2011, pubblicata in J. Ribeiro Ferreira - D. Ferreira Leão - C. A. Martins de Jesus (eds.), *Nomos. Kosmos & Dike in Plutarch*, (*XII International Congress of the "Réseau Thématique Plutarque"*), Coimbra: CECH & Universidad, 2012, 181-189.

¹ Nella relazione fatta all'incontro di Lille (ripresa *supra*, Scritto n° 1); ma vd. anche lo Scritto n° 2.

² Nella relazione tenuta al Convegno di Madrid, riproposta *supra*, come Scritto n° 5 (p. 51-60).

(cap. 1). Subito Grillo dichiara che la vita degli animali è migliore di quella degli uomini e, di fronte alle perplessità di Ulisse, si dichiara pronto a dimostrarlo. Nel cap. 3 (986F) egli dichiara di voler cominciare proprio dalle virtù per cui gli uomini ritengono di essere superiori agli animali, e cioè giustizia, assennatezza, coraggio e tutte le altre (δικαιοσύνη καὶ φρονήσει καὶ ἀνδρεία καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς); e passa quindi ad argomentare che l'anima degli animali è più adatta a produrre tali virtù, poiché le produce senza bisogno di ordini e insegnamenti.

Per la precisione, egli lo dimostra anzitutto (cap. 4) per il coraggio (ἀνδρεία), poi per i due campi in cui si manifesta il φρονεῖν, e cioè prima (A) per la σωφροσύνη (cap. 5), cioè per la temperanza, o autocontrollo, la capacità di controllare con la mente gli istinti e le voglie, in particolare la cupidigia, la smania di lusso e di profumi (cap. 6), la bramosia e le perversioni in campo sessuale (cap. 7), e infine la smodatezza nel mangiare e nel bere (cap. 8).

Segue (B) la trattazione della φρόνησις, ossia dell'intelligenza, intesa anche come capacità di apprendere le arti e le diverse abilità, come ad esempio l'arte medica (cap. 9) e le altre abilità che dimostrano capacità intellettuali e mnemoniche (cap. 10): e anche in queste varie forme di sapienza, egli argomenta, gli animali risultano superiori agli uomini.

A questo punto Ulisse obietta che però agli animali manca la θεοῦ νόησις, la percezione che esiste la divinità (meglio che la "conoscenza di Dio"), e Grillo gli dà una risposta bruciante (992F): εἰτά σε μὴ φῶμεν, ὃ Ὀδυσσεῦ, σοφὸν οὕτως ὄντα καὶ περιττὸν Σισύφου γεγόνενα; "Allora non dovremmo neppure dire che tu, Ulisse, così saggio e straordinario come sei, sei nato da Sisifo?". E così il dialogo si chiude bruscamente (o resta interrotto).

La spiegazione più facile è quella data già da Ziegler 1965, 131: "Grillo ha appena cominciato a rispondere, ma qui si interrompe il testo... certo per una perdita secondaria. Seguivano indubbiamente altre osservazioni come in *De soll. anim.* 22 e 35-36, e verosimilmente la dimostrazione della δικαιοσύνη degli animali concludeva il dialogo, e Ulisse si dichiarava persuaso".

Questa osservazione è stata variamente ripetuta, variata o ridotta, con spiccata differenziazione tra filosofi e letterati: anzi, si può dire che non c'è un altro punto dell'opuscolo in cui la differenza di lettura dei 'filosofi' e dei 'letterati' venga fuori con altrettanta chiarezza. I primi hanno osservato che il dialogo non può finire senza una trattazione della

δικαιοσύνη: particolarmente categorici in proposito erano già Usener 1887, p. LXX (“libello nunc mutilato”), Dierauer 1977, 191, e Russell 1993, 348, ma anche Becchi 1993, 63.³ Incerti (o per lo meno problematici) sono, fra gli editori, sia Helmbold 1957 che Indelli 1995, mentre Hubert 1954 mette indicazione di lacuna con tre asterischi. Oltre tutto – si osserva in genere – la trattazione è stata annunciata nel cap. 3 (come s’è visto all’inizio): vd. in particolare Fernández Delgado 2000, 175.

I ‘letterati’ invece obiettano che con il duro scambio di battute sulla θεοῦ νόησις (percezione o nozione degli dei) il dialogo tocca l’apice della tensione ideologica e dialettica, e che ogni altro finale diverso da questo riuscirebbe fatalmente fiacco e opaco. Ad esempio, Helmbold non segna lacuna finale e annota che è ingegnosa l’interpretazione di Reiske, che si può riassumere così: se chi non conosce dio non possiede la ragione, allora tu difficilmente puoi essere detto figlio di Sisifo!⁴ Il sottinteso, naturalmente, è che Sisifo era notoriamente ateo, come si argomentava nella tragedia di Crizia intitolato appunto *Sisifo*, di cui abbiamo un lungo frammento proprio sulla tematica centrale che “gli dei sono soltanto un’utile invenzione” (*TrGF* 1, F 19 Snell). Anche Fernández Delgado 2000, 171 osserva che il brusco e inatteso finale fa da *pendant* con l’inizio *ex abrupto*.

Ora, non c’è dubbio che in un trattato serio sulle virtù dell’uomo è addirittura ovvio che non può mancare la giustizia. Ho già illustrato nell’incontro di Málaga⁵ che la quadruplici divisione delle virtù proposta da Platone nel IV libro della *Repubblica* (sapienza, coraggio, temperanza, giustizia), ripresa e definita da Aristotele nell’*Etica Nicomachea* (nella *Metafisica* e in altre opere), è di fondamentale importanza in tutta la tradizione successiva. Le quattro virtù platoniche furono riprese anche nel pensiero cristiano e denominate “cardinali” da Sant’Ambrogio e poi ridefinite con maggiore spessore teorico da San Tomaso d’Aquino, che, riprendendo proprio la tradizione aristotelica, distingue nell’ordine le quattro virtù cardinali, cioè ‘cardini’ dell’etica umana (giustizia, forza, prudenza, temperanza), inferiori solo alle virtù teologali, che sono tre (fede, speranza, carità). Ebbene – tornando al nostro opuscolo – il maiale Grillo sa benissimo che, se vuol dimostrare la superiorità degli animali sugli uomini, deve parlare anche

³ Vd. anche Becchi 2000 e Becchi 2001; e cf. Barigazzi 1992.

⁴ Vd. Helmbold 1957, 532-533, nota *a* in calce al testo.

⁵ Vd. *supra*, Scritto n° 7 (p. 71-82).

di giustizia: anzi, soprattutto di giustizia. Non per caso, nel cap. 3 la pone in prima sede – nell’ordine: giustizia, assennatezza, coraggio e poi tutte le altre (cf. *supra*, p. 150). Come virtù “cardinale”, cioè cardine dell’etica, la giustizia non può mancare.

Ancor di più: in un serrato confronto tra animale e uomo, non può mancare una trattazione di quel delicato problema che è la giustizia *relativa* tra uomo e animale. Non per caso, ma per ovvia necessità, nell’altro dialogo plutarco sugli animali, il cosiddetto *De sollertia animalium*, la discussione tra due persone vere e reali (Autobulo e Socraro, rispettivamente padre e amico di Plutarco) sul tema importantissimo “se e quanto gli animali siano forniti di intelligenza e di raziocinio” (per usare ancora le parole di Ziegler 1965, 125) porta ben presto (nei primi capitoli) a prendere posizione sul fatto che gli animali hanno intelligenza e ragione, ma non l’aspirazione alla perfezione, cioè la virtù; e si afferma che gli uomini superano gli animali nella facilità dell’apprendere, nell’acume, nel senso di giustizia e nel buon senso comune, mentre gli animali possono essere superiori in grandezza, velocità, acutezza della vista e dell’udito; inoltre fra gli animali è importante l’amore per i figli, ma senza che sia dato loro il vero scopo di questo amore, che è la giustizia (cap. 4). Ma non per questo, si dice al cap. 7, si può – come fanno Stoici e Peripatetici – negare la ragione agli animali per riservare il concetto della giustizia e del diritto sociale al mondo umano, né si deve escludere un rapporto di giustizia e diritto verso gli animali. E questo, naturalmente, è un tema importante, non solo del *De sollertia animalium*, dove si osserva che servirsi degli animali non è ingiustizia di per sé, ma lo diviene se ce ne serviamo in modo cattivo, incurante o crudele (cap. 7)⁶, ma anche in un apposito trattato, egualmente plutarco, che va sotto il titolo di *De esu carniū*, purtroppo conservato in modo incompleto e lacunoso, diviso in due parti⁷, cui sono comunque da riferire anche alcuni frammenti plutarcoi περὶ σαρκοφαγίας attestati da Porfirio⁸. Il tema è in parte ripreso da Plutarco

⁶ Ziegler 1965, 128. Vd. in proposito la Introduzione di Giuseppina Santese, in Inglese - Santese 1999, 15 ss. e 23 ss.

⁷ Il testo è edito nel vol. XII della Loeb (Helmbold 1957). Ma vd., più di recente Inglese - Santese 1999; e cf. Magini 2001.

⁸ Fr. 193 Sandbach (vol. vii, p. 119-122 nell’edizione Teubner; vol. xv, p. 352-261 nella Loeb). Si veda quanto scritto in proposito da Del Corno, nella Introduzione a Magini 2001, 37 ss.

anche in un passo delle discussioni riassunte ed esposte nelle *Quaestiones Convivales* (II 3)⁹.

Ebbene, in base a queste considerazioni sembrerebbe chiaro, palese, quasi ovvio che l'opera è incompleta, anzi largamente incompleta, come pensava Ziegler. In proposito però io userei una maggiore prudenza e farei piuttosto un altro tipo di riflessioni.

Il dialogo *Gryllus* non è un trattato serio, espositivo, dimostrativo: è una esercitazione retorica, divertente e divertita. Non dobbiamo trasformarlo in un trattato a tesi filosofica. È un dialogo mitico, del tutto fittizio, e il protagonista è un personaggio a sorpresa, assolutamente inverosimile, e sostiene una tesi retorica, paradossale: chi parla è Grillo, un maiale, e non Plutarco. È una tesi provocatoria.

Io osserverei nel testo due particolari importanti, finora – a mio avviso – non valorizzati abbastanza. Anzitutto il maiale Grillo ha annunciato fin dall'inizio che è pronto a parlare di tutte le virtù, a partire proprio dalla giustizia e a dimostrare la superiorità degli animali in tutte quante le virtù. Poi, per abilità dialettica (o, se vogliamo, sofistica), è partito dalla ἀνδρεία per sottolineare addirittura che gli animali sono i veri ἄνδρες, non gli uomini, che non sanno nemmeno più che cosa sia il coraggio. A mio avviso, è chiaro e scontato che il maiale ha intenzione di parlare di tutte le virtù, ed ha lasciato alla fine la giustizia, perché è l'argomento fondamentale nella contrapposizione fra animali e uomini. Ma – e qui interviene la seconda osservazione, che non deve sfuggire nella lettura del testo – è Ulisse che nella discussione, impaziente di sottrarsi alla fiumana argomentativa di Grillo, nel tentativo di fermarla e batterla in maniera decisa, interrompe l'esposizione del maiale e getta in campo, all'improvviso, un argomento che dovrebbe a suo avviso troncare la discussione. È l'obiezione che, al di là delle virtù umane caratterizzanti, che noi chiamiamo "cardinali", ci sono altre virtù, che riguardano la percezione del divino: in termini platonici e plutarchei, c'è la θεοῦ νόησις; in termini aristotelico-tomistici potremmo dire che si accenna alla prima delle virtù teologali (fede, speranza, carità). Ovvero: l'uomo è superiore agli animali perché ha nozione che esistono gli dei. Su questo tutti sembrerebbero d'accordo: anche Epicuro diceva che tutti hanno una κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις (Epic., *Ep. ad Men.* 123 ss.).

⁹ Vd. Caiazza 2001; Teodorsson 1989, 210-232.

Ma non è su questo che vorrei soffermarmi: vorrei invece ripetere che è Ulisse a deviare e fermare il discorso, non Grillo. Dunque è Ulisse che taglia corto e interrompe la dimostrazione prevista o prevedibile, e già programmata.

Naturalmente bisogna chiedersi perché. Ovviamente Ulisse è un personaggio, non una persona reale: dunque bisogna chiedersi perché l'autore gli fa dire questo, cioè perché gli fa interrompere la fiamma della dimostrazione. E questa – per me – è la base della soluzione dei nostri problemi nell'interpretazione del dialogo plutarco. Evidentemente Plutarco vuole che il suo dialogo rimanga un 'divertissement' limitato, e non diventi un lungo trattato dimostrativo, completo ed esaustivo. A mio avviso, qui si tocca il punto qualificante dell'opera: Plutarco non vuole qui arrivare alla questione centrale, nevralgica, importantissima, se c'è la giustizia *fra* gli animali, e nemmeno all'altra, egualmente campale per lui, quale sia la giustizia *verso* gli animali (di cui si parla nel *De esu carnium*). E quindi fa intervenire proprio il protagonista del dialogo, Ulisse, a dare una svolta decisiva alla dimostrazione, imponendo un drastico taglio: al di là delle virtù classiche, c'è l'intuizione teologica! Ciò che manca nel dialogo, cioè il duplice ampio discorso sulla giustizia tra gli animali e verso gli animali, è dunque omesso volontariamente dall'autore, non caduto "per una perdita secondaria" nella tradizione del testo. Questa a me sembrerebbe una conclusione di cui possiamo sentirci abbastanza sicuri.

C'è però da fare una postilla. L'obiezione di Ulisse, indubbiamente brusca e maligna, è respinta con una battuta feroce, non con una argomentazione sofisticamente elaborata e rifinita. La battuta è così tagliente che non è immediatamente chiara nella sua cattiveria, ma è stata ormai adeguatamente spiegata (da Reiske e gli altri)¹⁰. Atei sono piuttosto certi uomini, non gli animali: ad esempio proprio quel Sisifo che una certa tradizione, maligna, presenta come padre reale di Ulisse per affermare e spiegare la grande intelligenza ed astuzia di lui. La battuta si spiega con riferimento ad una versione del mito sicuramente post-omerica, forse risalente ai *Cypria* (secondo Jouan 1966, 279, n. 5), ben attestata nella tragedia, sia in Eschilo (fr. 175 Radt: *Armorum iudicium*) che in Sofocle (*Ai.* 190, *Phil.* 417, 625, 1311; fr. 567 Radt: *Syndeipnoi*)

¹⁰ Cf. *supra*, p. 151 e n. 4.

e in Euripide (*IA* 524 e 1362; *Cycl.* 104). Ed è una versione del mito ripresa e annotata come curiosità antiquaria dallo stesso Plutarco in *Quaest. Gr.* 43, 301D,¹¹ dove si spiega che secondo alcuni Anticlea concepì Ulisse perché violentata da Sisifo appena prima del suo matrimonio con Laerte: Ulisse era dunque intelligente e astutissimo per motivi genetici. A questo allude pesantemente Grillo: o non è vero che è “seme” di Sisifo (cioè non è intelligente), oppure dimentica che proprio il padre naturale a lui attribuito da certuni era notoriamente ateo. La battuta è tagliente, fortemente offensiva, e tronca quindi il discorso.

Dopo, non si può immaginare che Ulisse si dichiari convinto, come pensava Ziegler: piuttosto sarà offeso, arrabbiato o furente. Fosse irascibile come Achille, lo potrebbe uccidere all’istante; o forse, più probabilmente, si può immaginare che interrompa qui il suo tentativo di convincerlo e parta senza di lui.

Pertanto, alla luce di queste considerazioni, io non parlerei né di parte mancante perché perduta, né di argomentazione compiutamente e adeguatamente terminata. Di certo l’autore ha concluso bruscamente la sua opera volontariamente, per non portare fino all’assurdo (e alla noia) il suo gioco paradossale. Egli ha esposto a lungo il pensiero di Grillo, ispirato alla tradizione del cinismo¹², sfruttando anche elementi epicurei¹³, e persino stoici¹⁴, anche se vari elementi rivelano la preparazione platonica dell’autore¹⁵, creando un ‘pastiche’ filosofico che è

¹¹ Editto nel vol. IV della Loeb (Babbitt 1972).

¹² Che la fonte principale sia cinica è ammesso concordemente dalla critica: vd. e.g. Hirzel 1895, II 128 ss.; Ziegler 1965, 132; Dierauer 1977, 187 ss.; Indelli 1995, 25; Santese 1999, 44, note 115-116, e p. 49; Fernández Delgado 2000, 172, 176, 180; per un indice dei motivi cinici vd. Bergua Caverio 1991, 13-15.

¹³ La componente epicurea è stata variamente valutata. Secondo Usener 1887, p. Lxx ss. essa percorrebbe il dialogo da un capo all’altro (“argumenta omnia, et saepe quidem verbo tenus, ex Epicuro philosophia petita sunt”). La critica recente ha molto attenuato tale giudizio: Indelli 1995, 22 si limita a rilevare nel dialogo una “presenza di materiale epicureo e venature antiepicuree”; Becchi 2000, 218, n. 103, afferma che “nel *Bruta animalia* vi è ben poco di epicureo – al di là di espressioni abbastanza generiche e comunque non riferibili in modo esclusivo ad una precisa scuola di pensiero”.

¹⁴ Vd. F. Dümmler, nella recensione agli *Epicurea* di Usener, ristampata in Dümmler 1901, 316-318. Che l’opera sia rivolta contro gli Stoici è opinione di Ziegler 1965, 131-4; cf. Babut 1969, 62 ss.; Santese 1999, 44, n. 116.

¹⁵ Ad esempio, la distinzione tra i vari tipi di ἐπιθυμίαι è certamente epicurea (cf. *Ep. ad Men.* 127.8), ma anche platonica (*Resp.* 558d-559c; *Phaedr.* 254a-d). L’esem-

eufemistico chiamare eclettico o sincretistico (in proposito magari mi soffermerò un'altra volta): ma non ha mai presentato veramente la voce di Ulisse. Di certo né l'autore né il lettore possono realmente condividere l'opinione di Grillo: questa può far sorridere in vari punti per la sua arditezza e per la sua stravaganza, ma alla fine si deve capire che l'autore ha lasciato al lettore il compito di proseguire nel cammino della riflessione in vista di una possibile conclusione. Come il suo maestro Platone, anche Plutarco si riserva di approfondire l'argomento e tirare le conclusioni nell'ambito dell'insegnamento orale svolto all'interno alla sua scuola. Come si può rispondere a Grillo, lo dovranno dire gli alunni – o forse anche i lettori stessi –, preparando una argomentazione seria, da opporre come adeguata *antilogia*.

In questa opera, certamente retorica (che molti ritengono giovanile¹⁶, perché fresca, divertente, inattesa, sorprendente, piena di bravura retorica), l'autore non vuole dimostrare una tesi seria, filosofica, coerente con tutto il suo pensiero complessivo di filosofo, ma solo proporre una provocazione retorica, un divertimento sofisticato se vogliamo, una tesi paradossale, che dev'essere funzionale ad una vera riflessione filosofica sul tema della virtù animale.

pio della scrofa di Crommione (987F) riporta a *Lach.* 196d-e, dove è citato lo stesso animale; 988B-C, dove si afferma che gli uomini affrontano pericoli solo per evitare rischi peggiori, può essere confrontato con *Phaed.* 68d-69e; il passo di 989C, dove è implicita l'idea che le città di mare sono particolarmente esposte alla corruzione dei costumi, può essere accostato a *Plat. Leg.* 704d-707c; e in generale le osservazioni sugli effetti dell'irruzione delle ἐπιθυμίαι esterne nell'anima, che evocano l'immagine della città invasa da un esercito straniero, riportano sicuramente alla nota tematica della *Repubblica*. Senza aggiungere, naturalmente, che tutta la tematica della discussione sulle virtù è spiccatamente di matrice socratico-platonica.

¹⁶ Cf. Ziegler 1965, 133; Bergua Caverio 1991, 17; Helmbold 1957, 490; Indelli 1995, 21; Barigazzi 1992, 301. Ma forse, in definitiva, ha ragione Fernández Delgado 2000, 181, che è totalmente scettico sulla cronologia di tutte le opere zoologiche di Plutarco.

LA VITA DI TESEO
E LA TRADIZIONE LETTERARIA

La *Vita di Teseo*, contrapposta da Plutarco alla *Vita di Romolo* fin dall'inizio (1.4), ha un carattere spiccatamente erudito: contiene ben 63 citazioni di autori letterari anteriori. È di gran lunga quella che ne presenta di più: la *Vita di Romolo* ne ha 26, quella di *Numa* 41 (più 5 citazioni da oracoli, epigrammi e canti popolari)¹. È dunque uno scritto dottamente preparato ed elaborato².

Tra le citazioni letterarie, diverse sono fatte – come sempre in Plutarco – per abbellimento retorico, cioè per adornare l'esposizione, con valore puramente formale. In altre parole, servono per ricordare una notizia in modo dotto ed elegante, impiegando (ad esempio) gli aulici termini con cui si esprimeva il grande padre Omero: hanno una funzione esornativa, chiaramente destinata a tenere alto il livello culturale della esposizione³. Al contrario – in questo caso particolare – molte citazioni hanno invece una precisa funzione di testimonianza per le imprese narrate: lo scrittore infatti rivela chiaramente di avere il problema delle fonti di informazione e della loro attendibilità. In questo ambito il saggio Plutarco distingue nettamente le testimonianze dei poeti da quelle degli storici, prendendo sempre con grande prudenza le testimonianze poetiche e accettando invece con fiducia le informazioni tratte da prosatori. Il suo metodo di lavoro è ispirato ad un principio generale di verisimiglianza che fa ripensare al metodo di indagine di Tucidide e di Ecateo⁴.

* Relazione tenuta nella Sala Comparetti dell'Università di Firenze (Facoltà di Lettere e Filosofia), nel Convegno Plutarco dei giorni 13 e 14 settembre 2012: inclusa in A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze: FUP 2013, 9-18.

¹ Cf. Ampolo (- Manfredini) 1988, p. XLII s.

² Oltre al commento di Ampolo (- Manfredini) 1988, si veda Flacelière 1957; Bettalli - Vanotti 2006.

³ Ad es. la citazione di Eschilo in *Thes.* 1.4, di Omero in 2.1, di Esiodo e Aristotele in 3.4, di Simonide in 10.2 ecc., ma anche quella di Eschilo in *Rom.* 9.6 ecc.

⁴ Un metodo molto diverso – come è stato notato – da quello che egli assume, per esempio, nelle *Questioni greche*, in cui il $\mu\theta\omega\delta\epsilon\varsigma$ è serenamente accolto, anche laddove si parla di episodi e personaggi non meno $\mu\theta\omega\delta\epsilon\varsigma$ di Teseo: cf. Preston 2001, 115-116.

Anzi, la prudenza metodica verso i poeti è così forte in lui che spesso non cita la fonte precisa della tradizione letteraria, ma basa il suo racconto su un verbo impersonale: “dicono” o un suo sinonimo. Laddove non ci sono dubbi o smentite da parte di fonti più attendibili, il racconto procede spedito: altrimenti, per corroborare il racconto, vengono addotte testimonianze di storici (per lo più attidografi)⁵. Testimonianze di poeti compaiono solo per rammentare varianti.

Pur sulla base di queste modalità il racconto di Plutarco, specie per la prima parte della *Vita di Teseo*, risulta basato sul mito quale esposto nelle tragedie (sia conservate che perdute) e, tra queste, un posto di rilievo spetta naturalmente a quelle di Euripide⁶. S’aggiunga che per una parte non piccola di questa narrazione occhieggia la memoria dell’*Ecale* di Callimaco, senza che il nome di questo poeta venga mai detto espressamente. Qualcosa del genere, seppure in tono minore, si può dire anche per la lirica corale, in particolare per Bacchilide, che è spesso ripreso senza essere citato. Ma mi sia consentito di centrare il mio discorso in particolare sulla tragedia.

Già nel cap. 1 è evidente che Plutarco sa bene di dover fare i conti con la tragedia⁷: afferma infatti che, mentre altrove nella composizione

⁵ Per un prezioso assemblaggio delle notizie attidografiche su Teseo vd. Harding 2008, 52 ss.

⁶ Per l’importanza delle citazioni della tragedia nelle opere di Plutarco vd. Di Gregorio 1976; Di Gregorio 1979 (su Eschilo e Sofocle) e Di Gregorio 1980 (su Euripide). Per altra bibliografia vd. Magnelli 2005, 215 n. 1. Non è ozioso ricordare (con le parole di Di Gregorio) che, tra i tragici, in Plutarco “il prediletto (...) è Euripide, citato molto più di Eschilo e Sofocle messi insieme, e al quale il Nostro ha anche dedicato uno scritto andato perduto” (Περὶ Εὐριπίδου, Cat. Lamp. 224). Sulla estesissima presenza euripidea in Plutarco, specie nei *Moralia*, si veda anche Calderón Dorda 2009, nonché Carrara 2008. Per l’elenco delle citazioni è ancora utile consultare Helmbold - O’Neil 1959. Per essere chiari: io ho contato finora 360 citazioni euripidee in Plutarco, ma sono sicuro che un uso esperto del *TLG* elettronico darebbe una cifra superiore.

⁷ La presenza della tragedia emerge in maniera evidente anche se consideriamo Teseo unitamente al suo *comparandus* Romolo, che non ha una sua propria tradizione letteraria. Mentre Romolo vira in direzione della tirannide, Teseo prefigura il monarca ‘costituzionale’ (*Comp.* 2.1): è il modello del Teseo dei tragici, fondatore ideologico della democrazia, benché non irreprensibile – come il suo omologo dorico Eracle – dal punto di vista dei comportamenti. È una raffigurazione compatta, tanto letteraria

delle *Vite parallele* ha sempre cercato il racconto verisimile e basato sui fatti, adesso tratterà di “fatti prodigiosi e materia per tragici”, perché “li abitano poeti e mitografi, e non c’è più né credibilità né certezza”⁸. I termini usati (τερατώδη καὶ τραγικά) non lasciano dubbi in proposito.

Eppure, afferma subito dopo, “ci sia consentito di sottomettere l’elemento mitico, purificato, alla ragione e di fargli prendere sembianze di storia” (1.5). Il criterio metodico è così sommariamente indicato: si tratta di vagliare il racconto mitico sottomettendolo alla ragione (λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι), in modo che possa prendere l’aspetto di storia (λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν). In altre parole, si potrà ripetere il racconto del mito se regge all’esame della ragione: sarà accettato quando non sia in contrasto con il credibile ed il verisimile. Anche senza soffermarci molto su queste frasi, che sono state ampiamente indagate dalla critica⁹, è chiaro che a tutti ritorna in mente Tucidide: la mancanza di conoscenza chiara e sicura (σαφήνεια) di cui parla qui Plutarco (1.3) ricorda il σαφῶς εὔρεῖν di Tucidide (1.1, cf. 1.22.4) e la diffidenza verso le versioni poetiche, che ricorre più volte nella *Vita di Teseo* (1.1, 2.3, 28.1, 29.4-5) fa pensare alla celebre critica di Tucidide al μυθῶδες (1.21.1 e 22.4). È chiaro però che Plutarco non intende riprendere e seguire (o discutere) il modello tucidideo: vuole semplicemente affermare che conosce bene i limiti e le possibili obiezioni nei confronti della credibilità della storia mitica. E sa bene che la tradizione degli storiografi greci, da Ecateo in poi, è quella di applicare la linea del razionalismo e il metodo della riduzione del meraviglioso al verisimile.

Tuttavia – si presti attenzione – egli aggiunge che “anche nelle tradizioni meno degne della tragedia c’è qualcosa che serve a trovare la verità” (2.3). Qui la traduzione è mia, perché di solito i nostri traduttori preferiscono rendere con “tradizioni dall’apparenza meno poetica”¹⁰, ma non per caso il testo offre uno splendido e significativo τραγικῶς. L’av-

quanto iconografica: cf. e.g. Morris 1992, 336 ss.; per la ‘continuità’ del Teseo plutarco con l’arte figurativa cf. Von den Hoff 2010, 300-315.

⁸ Qui e altrove, ove non altrimenti indicato, uso la traduzione di (Ampolo-) Manfredini 1988.

⁹ Cf. Ampolo (- Manfredini) 1988, p. XI ss.; Wardman 1971, 254 ss.; Piérart 1983; Pelling, *Plutarch and Thucydides*, in Pelling 1992, 10 ss.; Calame 1999; ma l’elenco della bibliografia qui potrebbe essere davvero lunghissimo.

¹⁰ Così traduce (Ampolo -) Manfredini 1988, ma anche Traglia (- Barigazzi) 1992 va su questa via (“da chi sembra raccontare i fatti in una forma niente affatto poetica”).

verbo riprende con precisione il τραγικά di 1.3 e conferma che la base di riferimento di Plutarco è prevalentemente la tragedia.

Infatti la narrazione parte, subito all'inizio (cap. 3), con due personaggi rilevanti nella tragedia e nella lirica corale: Eretteo e Pelope. Tutti i nostri commenti ricordano naturalmente la celeberrima *Ol.* 1 di Pindaro: io non dimenticherei piuttosto l'*Eretteo* di Euripide, una tragedia per noi perduta ma famosa nell'antichità e ben nota a Plutarco, dato che la cita in (almeno) cinque opere diverse, riportandone quattro frammenti, che – come spesso succede nel Cheronese – risultano a tratti citati a memoria¹¹. Non solo, ma appena dopo (3.4) la citazione emerge palese: dice infatti che Euripide definendo Ippolito “discepolo del virtuoso Pitteo” dimostra la fama di cui Pitteo godeva. Il rimando è naturalmente all'inizio dell'*Ippolito* di Euripide (v. 11), che anche noi conosciamo benissimo.

In 3.5 la narrazione di Plutarco assume un respiro decisamente più ampio: il verbo diventa impersonale (“raccontano”) e il riferimento è rivolto chiaramente al passo della *Medea* (vv. 663-688), dove Egeo

¹¹ Sono i frammenti 369, 360, 360A e 362 Kannicht (fr. 10, 12, 13, 16 Sonnino). Si scrive spesso che, a volte, i testi poetici di Plutarco derivano probabilmente da “raccolte antologiche tarde” (cf. Di Gregorio 1980, 55; Cozzoli 2001, 15; Carrara 2009, 14 s.; Sonnino 2010, 249). Ora, questo rilievo non deve trarre in inganno: è vero infatti che la tragedia all'epoca di Plutarco è spesso recitata, cantata o rappresentata in esecuzioni “parziali, limitate a passi celebri” (Di Gregorio 1980, 63); ed è vero anche che la tradizione papiracea ha conservato vari esempi di testi tragici in raccolte antologiche (cf. Carrara 2009). Ma l'importanza delle raccolte antologiche e delle ‘ripetizioni orali’ non può far concludere che Plutarco conoscesse ben “poche tragedie euripidee” per “conoscenza diretta” (Sonnino 2010, 298). Il Cheronese nei suoi scritti cita Euripide un numero infinito di volte (almeno 360) e ne consiglia vivamente le opere ai giovani, insieme a quelle di Pindaro e di Menandro (*Quaest. Conv.* 7, 706D: e che alluda a letture, non a rappresentazioni, è assicurato dal lessico usato: ἐκείνων γραμμάτων ἀναμνησκόμενοι καὶ παραβάλλοντες ᾠδὰς καὶ ποιήματα καὶ λόγους γενναίους). Questo conferma che le opere di Euripide già al suo tempo sono più spesso lette e studiate di quanto siano rappresentate. I ripetuti errori di Plutarco nelle citazioni euripidee si spiegano adeguatamente, non perché egli dipenda da fonti cattive, ma perché la grande familiarità con quei testi gli consentiva citazioni a memoria e riferimenti ‘disinvolti’. Il fidarsi della memoria – come è noto – a volte induce in errore. Tanto per fare un esempio, è probabile – per non dire evidente – che Plutarco ha commesso un *lapsus*, scambiando *Eretteo* e *Cresfonte*, quando cita il fr. 362 Kannicht = 16 Sonnino: cf. Sonnino 2010, 297 s. Nelle pagine di Di Gregorio ricordate alla n. 6 sono indicati con perizia molti altri casi di citazioni sbagliate per una causa che io chiamerei ‘eccesso di confidenza’.

afferma di essere venuto lì, a Trezene, per comunicare a Pitteo l'oracolo di Apollo. Lo *schol.* Eur. *Med.* 679 spiega adeguatamente la cosa e riporta proprio i due versi dell'oracolo citati qui nella *Vita di Teseo*. Qualcuno ne potrebbe ricavare che Plutarco conoscesse bene non solo la tragedia euripidea, ma (addirittura) anche i suoi commentatori. Ma il discorso da fare è decisamente più ampio: tutto il pubblico di Euripide conosceva bene quella tradizione, visto che il poeta ne aveva trattato in una tragedia anteriore, intitolata *Egeo*, perduta, composta poco dopo il 450¹². E – si può aggiungere – forse ne aveva trattato anche Sofocle, che pure aveva composto una tragedia intitolata *Egeo*¹³. Questo mito fu dunque un tema prediletto, reso famosissimo dalla tragedia, come conferma anche l'arte figurativa di quel periodo¹⁴.

In 3.6 si racconta che “Egeo lasciò la spada e i sandali nascosti sotto un grosso masso”, e lo disse alla sola Etra. Qui sulla tradizione della tragedia si inserisce per noi un tratto diverso, perché la nostra memoria poetica va subito all'*Ecale* di Callimaco, dato che i fr. 9-12 Hollis¹⁵ (= 235-237 Pfeiffer) trattano proprio di questo. È doveroso tuttavia rilevare che il nome di Callimaco non compare nel testo: come se l'autore temesse di squalificare il suo racconto citando il poeta. Non solo, ma appena dopo, al cap. 5, Plutarco ricorda la tradizione secondo cui Teseo andò a Delfi ad offrire al dio i suoi capelli; però – precisa – si rase solo la parte anteriore del capo: un tipo di taglio dei capelli che da lui prese il nome di “taglio alla Teseo”. Anche nell'*Ecale* se ne parlava, ma noi non sappiamo i particolari (abbiamo solo i fr. 14 e 15 Hollis = 361 e 281 Pf.)¹⁶.

L'impressione che se ne ricava è che Plutarco incroci la memoria poetica di tradizioni diverse: e, se non ci sono differenze, varianti o particolari inverosimili, la sua narrazione scorre senza sollevare problemi.

¹² Per la datazione della tragedia *Aegeus* vd. Webster 1965, 519 s.; Webster 1966, 112-120 (in part. 116); Webster 1967a, 77-80 e 105 s.; Jouan - Van Looy 1998, 3; Kannicht 2004, I 152.

¹³ *TrGF* IV, fr. 19-25 (Radt 1999, 123-126).

¹⁴ Cf. Webster 1967b; Trendall - Webster 1971; Brommer 1982.

¹⁵ Hollis 2009; cf. D'Alessio 2007, I, 281 s.; Asper 2004 (fr. 190 e 193).

¹⁶ D'Alessio 2007, I, 282 s.; fr. 195 e 196 Asper.

Dal cap. 6 ha inizio un lungo racconto (che giunge fino al cap. 14), che riguarda la gioventù di Teseo e in particolare la sua prima impresa: si potrebbe intitolare “da Trezene ad Atene e Maratona”. Segue poi, nei capitoli 15-23, l’impresa cretese con l’uccisione del Minotauro. Per questioni di tempo mi soffermerò soltanto sul primo racconto, che – a mio avviso – deve molto sia alle tragedie di Euripide che a Callimaco (anche se l’autore non lo dichiara): la cosa diventa più evidente man mano che – tramite i papiri – sappiamo un po’ di più sull’Euripide perduto e sulla perduta *Ecale* callimachea.

Nel cap. 6 Plutarco accenna alla tradizione che “Pitteo aveva fatto spargere la voce che fosse figlio di Posidone”: gli interpreti ricordano naturalmente Bacchyl. 17.58 ss. e tante altre fonti¹⁷ in cui si illustrava che Teseo era in realtà figlio di Posidone e non di Egeo (e per questo era un eroe e particolarmente forte)¹⁸.

Oltre a questo, io osserverei che – a partire precisamente da 6.2 (“Quando Teseo... allora Etra...”) – Plutarco riprende ed amplia una precisa tradizione di racconto: Etra lo accompagna al masso, gli rivela il segreto della sua nascita e gli ordina di “far vela” per Atene. Il particolare è importante: dovrebbe fare la via del mare, traversando con una nave il golfo Saronico. Teseo si rifiuta e percorre a piedi la via di terra per Atene, passando per la Corinzia e l’Attica, che libera da una serie di briganti e malfattori. La tradizione è di certo antica, dato che è già nota a Bacchyl. 18.18 ss., che dà un elenco di imprese compiute da Teseo (nel ‘classico’ numero di sette)¹⁹. Naturalmente bisognerà risalire all’antica *Teseide*, probabilmente dell’epoca di Pisistrato²⁰: anzi, forse ce ne furono addirittura due: una più arcaica, un’altra ateniese²¹. Ma secondo me c’è da sospettare anche una qualche reminiscenza dell’*Ecale* di Callimaco, dato che c’è coincidenza per la spada e i sandali nascosti sotto il masso (nei già ricordati fr. 14 e 15 Hollis)²² e anche per le lotte di Teseo con Scirone e con Cercione, di cui si tratta nei fr. 59-

¹⁷ In particolare Strabone (8.6.14) e Pausania (1.27.8; 2.30.6 ecc.). Cf. in proposito Ampolo (- Manfredini) 1988, 202 s.; Herter 1973, in part. 1056; Brommer 1982, 149.

¹⁸ Cf. Brelich 1958, 127-129 (2010, 308 ss.).

¹⁹ La serie ‘canonica’ comprendeva le lotte con Perifete, Sinide, la scrofa di Cromione, Scirone, Cercione, Procuste e (dopo la sosta in Atene) il toro di Maratona. Cf. Ampolo (- Manfredini) 1988, 203; Nilsson 1986, 54-55.

²⁰ Cf. Huxley 1969, 116 ss.; Nilsson 1986, 59; Davies 2001.

²¹ Cf. Hollis 2009, 5 con ampia bibliografia. Si veda anche West 2003, 24-25.

²² Cf. n. 13.

62 dell'*Ecale*²³ (oltre che, ovviamente, per la lotta col toro di Maratona). Con ogni probabilità Cercione è responsabile della morte dei due figli di Ecale e forse anche del marito, e questo genera una particolare comunanza di interessi tra Ecale e Teseo²⁴. La vecchietta probabilmente crede che Cercione sia ancora vivo (ne parla infatti con odio tremendo nel fr. 49 Hollis, v. 8 ss.) ed invece Teseo lo ha già eliminato: con ogni probabilità la rivelazione porterà in lei commozione, generando gratitudine ed affetto per il giovane 'vendicatore'.

Nel cap. 12.2 abbiamo una svolta importante della narrazione. Teseo giunge in Atene "nell'ottavo giorno del mese Cronio, che ora chiamano Ecatombeone"²⁵. Il riferimento sembra ad una fonte precisa ed autorevole, ma non viene indicata. Si dice che "trovò la situazione pubblica in preda ai disordini e alla discordia, e anche Egeo e la sua casa privatamente erano travagliati. Viveva infatti con lui Medea che, esule da Corinto, aveva promesso ad Egeo di guarirlo con filtri dalla sterilità". Nell'*Ecale* callimachea compariva esattamente questa situazione, come attestano i frammenti 3 e 4 Hollis²⁶; e il fr. 7²⁷ assicura che vi si presentava proprio il riconoscimento di Teseo da parte di Egeo, espresso attraverso un dialogo particolarmente significativo ("Fermo, figlio, non bere!"). Per di più, nel cap. 14, raccontando l'impresa del toro di Maratona, Plutarco si lascia andare ad un'espressione inequivocabile, per non dire eloquente: "Ecale e i racconti leggendari (τὸ περὶ αὐτὴν μυθολόγημα) che riguardano la sua ospitalità sembra che non siano del tutto privi di elementi veritieri" (14.2). Qui l'allusione all'*Ecale* di Callimaco sembra del tutto trasparente. Si può notare tra l'altro che il criterio adottato in questo caso da Plutarco non è quello della verisimiglianza, ma quello della etiologia (come dire: l'esistenza del rito garantisce la fondatezza del mito). Egli scrive a riprova significativa: "infatti i demi

²³ Per la precisione, trattano di Scirone i fr. 59-61 Hollis (296, 245, 306 Pf.: cf. D'Alessio 2007, I, 311-313; fr. 236-238 Asper) e si riferisce alla "palestra" di Cercione il fr. 62 Hollis (cf. D'Alessio 2007, I, 312 s.; fr. 239 Asper). Per l'insieme cf. Ampolo (- Manfredini) 1988, 210; Herter 1973, 1075-1077; Brommer 1982, 19 ss.; D'Alessio 2007, I, 305. Per un'interpretazione 'politica' delle imprese di Teseo vd. Calame 1990, 223-226 e 421-424.

²⁴ Cf. Barigazzi 1992.

²⁵ Ampolo (- Manfredini) 1988, 213.

²⁶ Fr. 364 e 232 Pf. (185-6 Asper). In proposito si veda anche Hollis 1993.

²⁷ Fr. 233 Pf. (188 Asper).

circostanti, riunendosi alle Ecalesie, facevano sacrifici a Zeus Ecalio e onoravano Ecale...” e fa seguire un ampio racconto che sembra proprio di stampo callimacheo, ma alla fine – quasi a sorpresa – l’attendibilità della narrazione viene garantita, o comunque rinforzata, con l’autorità di Filocoro (“come ha raccontato Filocoro”).

Di qui spesso i critici traggono la convinzione che proprio Filocoro deve essere stato la fonte di Callimaco²⁸. Ora Filocoro è lo storico più citato da Plutarco e ciò fa pensare ad un uso diretto da parte sua²⁹. Qualche studioso però³⁰ suppone che il materiale dei 17 libri della *Atthis* di Filocoro (morto verso il 260) sia giunto a Plutarco attraverso gli *Attikà* di Istro, scolaro di Callimaco, o addirittura attraverso una *Epitome* dell’età di Pompeo³¹. Istro in effetti è citato una volta sola nella *Vita di Teseo* (34.3).

Ora, al di là di queste dotte ipotesi sulle fonti di Plutarco, che sono sempre state un campo di battaglia privilegiato tra critici (con battaglie che di solito non portano mai a nulla), a me sembra che sia più utile considerare che questi vari attidografi sono tutti posteriori al V secolo e presuppongono quindi l’ampia fioritura della tragedia, verso la quale hanno svolto precisamente lo stesso lavoro di ricerca e di controllo che noi troviamo attestato in Plutarco. La funzione è proprio quella di appurare la verità storica attraverso il controllo di verisimiglianza della tradizione mitica.

Ebbene, se andiamo a controllare la tradizione mitica relativa a Teseo, Egeo e Medea in Atene, troviamo che la tappa principale, più macroscopica è proprio nella tragedia. Noi sappiamo che di questo mito si occupò Sofocle, nella tragedia *Egeo*³², ma fu soprattutto Euripide a dedicargli grande spazio ed attenzione. Dopo lo splendido lavoro fatto di recente prima da Jouan e Van Looy³³ e poi da Kannicht³⁴, noi ci rendiamo conto meglio di quanto importante può essere stato l’*Egeo* di Euripide, un dramma da collocare subito dopo le *Coefore* di Eschilo³⁵,

²⁸ Cf. Pfeiffer 1949, 227, in apparato; Hollis 2009, 6-7, con bibliografia. Per i frammenti di Filocoro si veda ora la raccolta commentata di Costa 2007.

²⁹ Cf. Flacelière 1957, 7-8.

³⁰ Vd. in particolare Gilbert 1874; cf. Costa 2007, 16 e 166-176 (spec. 175 s.).

³¹ Ampolo (- Manfredini) 1988, p. XLVI.

³² Cf. n. 13.

³³ Jouan - Van Looy 1998-2003.

³⁴ Kannicht 2004

³⁵ Secondo Webster 1967a, 77-80.

cioè di poco posteriore al 450 a.C., una tragedia di certo rilevante anche per l'iconografia del mito, specie nei numerosi vasi attici di quell'epoca³⁶.

Il *Teseo* di Euripide era invece di epoca successiva (è attribuibile con verisimiglianza agli anni venti, dato che ne fece parodia Aristofane nelle *Vespe*, rappresentate nel 421) e trattava del mito cretese, cioè dell'avventura cretese di Teseo e il Minotauro. Questa tragedia euripidea sembra molto rilevante per Plutarco nei cap. 15-20, dove Plutarco parte proprio dal *τραγικώτατος μῦθος* e dalla citazione di Euripide (15.2), ma poi deve destreggiarsi a fatica tra la pluralità delle notizie fornite dai vari attidografi (Filocoro, Ellanico, Ferecide, Demone, Clidemo)³⁷ – e prende quindi le distanze dalla stessa versione euripidea a proposito del Minotauro, insistendo che nei teatri tragici dell'Attica si continua a parlare male ingiustamente di Minosse, che fu invece re e legislatore autorevole (16.3). Qui la variante positiva è attribuita addirittura ad Aristotele (*Costituzione dei Bottiei*)³⁸.

Concludendo queste mie brevi considerazioni, vorrei perciò segnalare la mia impressione di lettura che la grande pluralità delle fonti di cui ha tenuto conto Plutarco sia funzionale ad arricchire o a smentire occasionalmente la gloriosa tradizione mitica che la tragedia e la poesia narrativa hanno reso immortale: e che le tracce dell'*Egeo* di Euripide e dell'*Ecale* di Callimaco emergano sempre più chiare man mano che conosciamo meglio i frammenti di queste due opere purtroppo perdute. Questo spiega, almeno in parte, perché Plutarco privilegia nettamente la giovinezza di Teseo, seguendo la traccia di queste due opere fino al cap. 16 e dedicando poi i capp. 17-23 al mito cretese (ove s'intravede la traccia del *Teseo* di Euripide) e lasciando alle altre imprese solo i capitoli finali 24-36. E lì spicca, al cap. 28, la drastica critica al poeta

³⁶ Forse più di quanto sia valutato da Servadei 2005, 29 ss. e 56 s. Cf. Trendall - Webster 1971, 72; Brommer 1982, 137-139; Mills 1997, 234-245.

³⁷ I vari attidografi trasmettevano ovviamente dettagli disparati, ma dovevano essere assolutamente compatti nel rimarcare il nesso fra Teseo e la democrazia; un nesso che, forte già nel V sec., diventò fortissimo nel IV: cf. e.g. Strauss 1993, 112 ss.

³⁸ *Thest.* 25.2-3. In generale, Plutarco attribuisce ad Aristotele un'interpretazione 'popolare' di Teseo e della sua costituzione (e addirittura un'inclinazione di Teseo verso la massa) che sembra una semplificazione forse eccessiva: cf. Ampolo (-Manfredini) 1988, 238 s. (che rimanda a *Athen. Pol.* 41.2).

della *Teseide* a proposito di Antiope e Ippolito: la sua versione è ritenuta una palese invenzione mitica (περιφανῶς ἔοικε μύθῳ καὶ πλάσματι). Al contrario, egli afferma che le vicende si debbono essere svolte così come narrano sia gli storici che i tragici, perché tra loro non c'è discordanza (ἐπεὶ μηδὲν ἀντιπίπτει παρὰ τῶν ἱστορικῶν τοῖς τραγικοῖς, οὕτως ἔχειν θετέον ὡς ἐκεῖνοι πεποιήκασιν ἅπαντες). Anche qui, un evidente recupero dei tragici e, in sostanza, di Euripide.

RILIEVI SULLE CITAZIONI DI EURIPIDE IN PLUTARCO

All'amico Carles Miralles settuagenario

Abstract. A systematic investigation of his quotations from Euripides reveals Plutarch's thorough familiarity with many of the Athenian's plays, which he was able to quote currently, often from memory, sometimes incurring a few minor slips. He often adapts the quote to his own prose context; sometimes he resorts to scholarly allusion, taking for granted his readership's familiarity with the original text and its ability to grasp and appreciate the humor entailed by a small variation. This point is plain enough, as far as preserved tragedies are concerned. The investigation is more difficult about his quotations from lost tragedies. In some cases, the peculiarity of the quotation is due to problems in the transmission of Plutarch's text. In one case, however, a slip on Plutarch's part can hardly be denied – not for the quote in itself, but because of his attribution to the wrong play.

Keywords: Plutarch, Euripides' quotations, text, variants.

Nella bibliografia critica relativa ad Euripide si legge a volte che le citazioni testuali del grande tragico che s'incontrano nelle opere di Plutarco sono spesso inattendibili perché lo scrittore di Cheronea dipende da "raccolte antologiche tarde" e "di poche tragedie euripidee... manifesta una conoscenza diretta"¹. Ora, è vero che all'epoca di Plutarco la tragedia (oltre ad essere rappresentata) a volte era recitata e cantata in esecuzioni parziali, limitate a passi celebri²; ed è anche vero che la tradizione papiracea ha conservato esempi di testi tragici selezionati in raccolte antologiche³, usate naturalmente nella scuola⁴, ma io credo che

* Incluso nel volume a cura di E. Vintrò - F. Mestre - P. Gomez (eds.), «*Som per mirar*» (I) *Estudis de filologia grega oferts a Carles Miralles*, Barcelona: UB, 2014 (pp. 281-298). I due volumi furono solennemente presentati a Miralles per il suo "giubileo" nell'Aula Magna della Universitat de Barcelona il 30 settembre 2014.

¹ Sonnino 2010, 249 e 298, che rimanda a Di Gregorio 1980, 63; De Wet 1988; Cozzoli 2001, 15.

² Cf. Calderón Dorda 2009, 34-35.

³ Cf. Carrara 2009, 100-129.

⁴ Cf. Pordomingo 2007, 255-296; Pordomingo 2013, 51-108.

la cosiddetta “inattendibilità” o imprecisione di varie citazioni euripidee in Plutarco si possa e si debba spiegare in tutt’altro modo, e in particolare con la grande familiarità che il Cheronense aveva con le opere del tragediografo da lui prediletto.

Chi ha dimestichezza con i suoi testi sa bene che Plutarco, sia nelle *Vite* che nei *Moralia*, cita spesso fonti poetiche. Non è un vezzo stilistico: la cultura letteraria, in particolare poetica, fa parte della sua immensa preparazione di base. Del resto, è ben noto a tutti che egli si occupò ampiamente anche del grande problema dell’importanza pedagogica della poesia.

Ampi studi sono stati fatti sull’importanza delle sue citazioni di Omero, Esiodo e la tradizione epica⁵; sulla sua predilezione per Menandro rispetto ad Aristofane⁶; sulle sue preferenze nel campo della poesia alessandrina⁷. Per limitarci qui all’importanza delle citazioni della tragedia nelle opere di Plutarco, è giusto rimandare alle pagine di Di Gregorio 1976 e, dettagliatamente, a quelle di Di Gregorio 1979 (su Eschilo e Sofocle) e Di Gregorio 1980 (su Euripide), e poi a quelle recenti di Calderón Dorda 2009. Ma è molto importante e significativo ricordare che, tra i tragici, – per dirla ancora con le parole di Di Gregorio – “il prediletto [...] è Euripide, citato molto più di Eschilo e Sofocle messi insieme”, e a lui “il Nostro ha anche dedicato uno scritto andato perduto” (Περὶ Εὐριπίδου, n. 224 nel Catalogo di Lampria).

Mi sia consentito riportare qualche dato. Secondo i vecchi conteggi di Helmbold e O’Neil⁸, Plutarco cita nelle sue opere una cinquantina di volte Eschilo, un centinaio di volte Sofocle, poco più di cinquanta volte l’amato Menandro, e addirittura trecentosessanta volte Euripide. Se qualcuno crede che Plutarco – il quale, ripeto, scrisse anche un’opera specifica su Euripide – conoscesse di lui solo antologie e citazioni “di seconda mano”, e poche tragedie per “lettura personale” o “conoscenza diretta”, a parer mio è fuori strada.

La tendenza nasce forse dalle ricerche di Di Gregorio, che – applicando un metodo alquanto sbrigativo – ritiene di aver dimostrato che Plutarco conosceva “direttamente”, per averli “letti personalmente”

⁵ Cf. Bona 1991; D’Ippolito 2004; Bréchet 2005. Per Esiodo vd. Pérez Jiménez 2004.

⁶ Vd. *supra*, Scritto n° 4.

⁷ Magnelli 2005.

⁸ Helmbold - O’Neil 1959, 30-33.

sette tragedie di Eschilo, nove di Sofocle, quindici di Euripide (di cui tre con qualche dubbio)⁹. Ora, questo dato, anziché evidenziare una grande preparazione culturale, come a qualcuno potrebbe sembrare¹⁰, gli fa concludere che Plutarco conosceva *solo* quelle tragedie, cioè *ignorava le altre*; e quindi ne riportava citazioni attingendole alle sue fonti, cioè “di seconda mano”, senza controllarne l’esattezza testuale.

A me sembra che il metodo sia scorretto e le conclusioni arbitrarie. Se è provato che egli ricorda e cita correttamente sette tragedie di Eschilo, questo dato dimostra *solo* la sua conoscenza positiva di sette tragedie, e niente altro. Se si rileva che, nelle opere conservate, Plutarco non cita mai l’*Oresteia* (né *Agamennone*, né *Coefore*, né *Eumenidi*), questo non dimostra che Plutarco non le conosceva. La mancanza di citazioni non dimostra ignoranza. Il critico deve trovarne le ragioni. Oltre tutto, possiamo aggiungere, in quattro passi¹¹ (non considerati naturalmente dalla critica) Plutarco fa *allusione* all’*Oresteia* e questo – a ben riflettere – basta a demolire una conclusione frettolosa.

Per Euripide – io credo – si possono fare osservazioni analoghe. Il fatto che nelle opere conservate di Plutarco non si citino mai *Elena* e *Reso*, non significa che non le conosceva. Il fatto stesso che noi abbiamo conservata solo una parte delle opere di Plutarco rende il dato inutilizzabile. Ma, quand’anche le avessimo tutte, la mancanza di citazione non dimostra ignoranza: può essere una semplice casualità, oppure può essere frutto di scelte dovute a gusto, valutazione, senso dell’opportunità, moda o altro ancora.

Se io non ho mai citato Dante o Manzoni nei miei scritti, questo non significa che li ho mai letti.

Il metodo che “ci ha portato a limitare la conoscenza personale di Plutarco ai seguenti drammi” (segue l’elenco)¹² è sicuramente erraneo, perché impiega argomenti *ex silentio* – casuali o variamente motivabili – come prove positive d’ignoranza. Pertanto, la pretesa di definire “il quadro delle letture euripidee fatte dal Nostro nell’originale” (*ibid.*) a me sembra velleitaria e fuori luogo.

⁹ Di Gregorio 1980, 76-77.

¹⁰ Basti infatti una semplice domanda retorica: quanti dei nostri attuali professori universitari (di prima fascia) hanno letto trentuno tragedie?

¹¹ *Ag.* 265 in *De cur.* 521D; *Ag.* 848 in *Cons. Ap.* 118C; *Ch.* 295 in *Amat.* 756E; *Ch.* 631 in *Amat.* 755C.

¹² Di Gregorio 1980, 76

D'altro lato, l'esigenza di distinguere "la citazione di prima mano da quella di seconda" è ovviamente un sogno del critico (e dell'insegnante).

Nel caso di Euripide, a me sembra un programma impossibile a realizzarsi (o comunque mal posto). Mi spiegherò subito distinguendo – naturalmente – le citazioni da tragedie conservate da quelle provenienti da drammi perduti.

1. Tra le 360 citazioni (circa) di Euripide che infiorano il *Corpus Plutarcheum*, oltre 160 derivano da tragedie conservate. Qui noi possiamo controllare l'esattezza delle sue citazioni e rilevare le varianti e/o gli errori. Ma, se la citazione è corretta, con quale metodo si può affermare fondatamente che una citazione dalla *Medea* è fatta di seconda mano e non di prima? Solo col metodo del sospetto. La filologia classica ci ha insegnato che solo la coincidenza in errore può dimostrare un collegamento, non la coincidenza in lezione giusta.

Se abbiamo le prove che Plutarco conosceva il testo della *Medea* (e considerava questa tragedia fra le più rappresentative del teatro greco: *De gloria Ath.* 349A), solo il sospetto può far pensare che egli abbia trovato la citazione nella sua fonte (o in una delle sue fonti). La cosa è macroscopica anche perché io non ho le sue fonti, e quindi non lo posso dimostrare *de facto* – anzi, io non so nemmeno se egli ha avuto una o più fonti, quali fossero e fino a che punto le sfruttasse. I ragionamenti dei critici si basano su sospetti, indizi o supposizioni che, appena elencate, portano poi alla drastica affermazione: "è attestato in maniera inequivocabile"¹³.

Anche se si riesce ad appurare che citazioni della *Medea* comparivano in Crisippo, questo non dimostra che Plutarco debba a Crisippo la citazione.

Inoltre, è stato osservato che, laddove incontriamo versi famosi o sentenziosi o già divenuti proverbiali in antico, questi non dimostrano, di per sé, conoscenza diretta della tragedia: ma, ovviamente, non per questo ne dimostrano l'ignoranza. Può darsi benissimo che una lettura (o una conversazione o uno spettacolo) gli abbia suggerito la citazione (o anche risvegliato la memoria): ma non per questo la sua conoscenza della *Medea* diventa indiretta.

¹³ Di Gregorio 1979, 19.

Un altro esempio ben noto: molte sono le citazioni provenienti dall'*Oreste*. È una delle tragedie più citate da Plutarco: la seconda per numero di citazioni, dopo le *Fenicie*¹⁴. Ma – è stato osservato – sono spesso di carattere sentenzioso e proverbiale: quindi Plutarco può averle conosciute di seconda (o terza) mano. Non solo, ma la maggior parte dei versi citati deriva da un brano molto noto (vv. 311-371), riguardante la malattia e il modo di confortare il malato: questo ha fatto sospettare che Plutarco conoscesse solo quel passo, per citazione altrui o tramite una raccolta antologica. Qui è stato lo stesso Di Gregorio a dimostrare che basta leggere un brano del *De cohibenda ira* (454D) per rendersi conto che Plutarco “aveva familiarità... con il testo del dramma”¹⁵, anche se non possiamo escludere che trovasse la citazione già nelle sue fonti. Ovvero: anche dopo la dimostrazione che Plutarco conosceva bene il testo dell'*Oreste*, non riusciamo a liberarci dal sospetto che però... avesse copiato... anche se non sappiamo da chi.

Ora, è a mio avviso evidente che noi non ci libereremo mai del “sospetto del professore”, anche perché non sappiamo se Plutarco aveva di volta in volta una, due o più fonti, e non possiamo dire fino a che punto le sfruttasse. Ma, dato l'enorme numero delle citazioni euripidee in Plutarco, noi non possiamo spingerci troppo in là col sospetto. Plutarco non è uno scolaro solitamente impreparato che qui esibisce cultura sospetta...

Ma – è stato osservato – Plutarco si lamenta che a Cheronea manca una vera biblioteca (*Dem.* 2.1; *E ap. Delph.* 384E). L'osservazione non vale certo per gli autori maggiori, che ogni uomo di cultura aveva in casa, in particolare chi – come Plutarco – aveva studiato ad Atene e continuava a frequentare Atene e le altre città (Roma compresa). Plutarco aveva di certo una ricca biblioteca personale, come ha confermato di recente un grande convegno internazionale¹⁶.

È stato poi osservato che “nell'antichità la consultazione non agevole del *volumen* papiraceo distoglieva dalla citazione di prima mano”¹⁷

¹⁴ Calderón Dorda 2009, 36.

¹⁵ Di Gregorio 1980, 68.

¹⁶ Tenuto a Pavia nel mese di giugno del 2002: per i relativi *Atti* vd. Gallo 2004.

¹⁷ Di Gregorio 1980, 79.

e quindi facilitava la citazione “di seconda mano”, cioè ripresa dalle proprie fonti prosastiche.

Questa osservazione è giusta e preziosa solo nella prima parte: tale difficoltà facilitava la citazione a memoria, non la citazione “di seconda mano”, perché anche questa richiede pur sempre l’impiego di un secondo *volumen* (oltre a quello su cui si sta scrivendo).

Io direi che è ora di rovesciare l’impostazione e riconoscere semplicemente che Plutarco aveva una grande conoscenza di Euripide e delle sue tragedie. Lo conosceva così bene, suppongo, perché lo aveva studiato a scuola, naturalmente nelle antologie; perché ne aveva letto e riletto i molti drammi (tutti? Come minimo i 12-15 indicati da Di Gregorio)¹⁸; perché li aveva visti più volte a teatro, in versione integrale o forse anche parziale; perché ne aveva sentito ripetutamente brani recitati anche a banchetto; perché ne aveva trovato tante citazioni in tante opere altrui. Le fonti della cultura di un uomo dotto sono sempre molteplici, per non dire sterminate. Pretendere di scoprire la fonte di una citazione è come mettersi alla foce di un grande fiume, prendere un campione d’acqua e pretendere di riconoscere da quale fonte proviene.

Vediamo invece dove è piuttosto il problema, ricorrendo a qualche esempio pratico. Il problema più rilevante è che Plutarco presenta spesso lezioni singolari, divergenti dal testo delle tragedie che noi abbiamo: dobbiamo quindi chiederci se tali varianti derivano dall’edizione che egli aveva nella sua biblioteca o provengono da fonti secondarie occasionali.

Senza dilungarmi, per ragioni di spazio, in un’analisi dettagliata di molti esempi, vorrei segnalare che, a mio avviso, la spiegazione non va cercata né nella prima direzione, né nella seconda, ma piuttosto nella memoria di Plutarco e nella grande familiarità che egli aveva con i testi di Euripide. Egli li conosceva così profondamente che di solito non andava a controllare al momento nell’edizione scritta (che pur aveva nella sua biblioteca) il testo dei versi euripidei che citava (per qualunque motivo li citasse). Quindi il merito o la colpa delle varianti che troviamo non va né al suo testo né alle sue fonti, ma alla sua memoria. Io conosco molti fiorentini colti che conoscono a memoria tutta la *Divina Commedia* e la citano frequentemente nella conversazione: e – ho notato –

¹⁸ Plutarco ne cita cinquanta “de una u otra manera”, come scrive Calderón Dorda 2009, 39.

spesso vi introducono piccole varianti (involontarie o no), singolari, inattese, erronee o addirittura innovative.

Passiamo ad un esempio euripideo. Plutarco, in *De adul.* 52B cita in questo modo “i versi di Fedra” (E. *Hipp.* 218-219):

πρὸς θεῶν, ἔραμαι κυσὶ θωύξαι
βαλιαῖς ἐλάφοις ἐγχριμπτόμενος
“Per gli dèi, bramo aizzare i cani con grida,
inseguendo le cervi screziate” (trad. E. Pettine)¹⁹.

Invece il testo euripideo tràdito è il seguente:

βαλιαῖς ἐλάφοις ἐγχριμπτόμεναι.
πρὸς θεῶν ἔραμαι κυσὶ θωύξαι

Chi parla è sì Fedra, ma dice: “Accompagnatemi al monte: andrò nella foresta e tra i pini, dove cagne da caccia corrono *inseguendo le cervi screziate. Per gli dèi, io bramo aizzare i cani con grida...*”.

È evidente che Plutarco ha fatto una inversione tra i due versi ed ha attribuito il participio all’uomo anziché alle cagne. Barrett supponeva che Plutarco conoscesse i versi con la variante ἐγχριμπτόμενα, femminile riferito a Fedra²⁰: ma questa è una supposizione indebita, certamente arbitraria. È evidente che Plutarco ha ritoccato volutamente i versi euripidei per adattarli al caso suo: è un piccolo gioco dotto e sottile, un tocco di *humour* con cui lo scrittore ammicca ai suoi lettori, dando per scontato che tutti coglieranno l’arguto adattamento. Calderón Dorda si chiede se può trattarsi di un errore del copista o di “un fallo en la memoria del propio Plutarco”²¹. Ma, evidentemente, questo non può essere né un semplice errore del copista, né un *lapsus* nella memoria di Plutarco. Qui si deve cogliere la deliberata volontà di ritoccare versi molto famosi, che tutti conoscono, per farne un piccolo gioco verbale che i lettori dotti apprezzeranno: un gioco verbale con cui vuol sorridere dell’adulatore. Infatti Plutarco ha semplificato l’immagine, attribuendo l’inseguimento non ai cani, ma direttamente al protagonista: che non è Fedra, come ci si aspetterebbe, ma l’adulatore stesso. Per sottinteso, ovviamente, l’adulatore viene ad essere paragonato a Fedra e alla sua follia.

Qui siamo dunque di fronte non ad una variante erronea, ma ad un uso volontariamente raffinato. Chiaramente Plutarco conosce benis-

¹⁹ Gallo - Pettine 1988, 59.

²⁰ Barrett 1964, 202.

²¹ Calderón Dorda 2009, 44.

simo il testo di Euripide e dà per scontato che anche il suo pubblico lo conosca altrettanto bene.

Che la diagnosi sia giusta è confermato dal fatto che la citazione ricorre esattamente eguale, solo leggermente più breve (forse per un maggiore effetto), in *De soll.* 959C, dove Autobulo afferma di desiderare (ποθεῖν), come la Fedra di Euripide,

κυσὶ θούξαι
βαλιαῖς ἐλάφοις ἐγχριμπτόμενος.

Qui la versione arguta della citazione è diventata un tocco di autoironia con cui il vecchio Autobulo (il padre di Plutarco) sorride di sé e del fatto che, nonostante la sua età avanzata, si sente tutto infiammato di entusiasmo per la caccia, bramando *lui stesso* aizzare i cani inseguendo le cervi screziate.

Faccio un secondo esempio, ancora dall'*Ippolito*. Al v. 102 il testo euripideo propone:

πρόσωθεν αὐτήν ἀγνὸς ὦν ἀσπάζομαι.

Chi parla è naturalmente Ippolito che – quando il Servo gli indica la statua di Ciproide – gli risponde: “Io sono casto e la saluto da lontano”.

Plutarco, in *Max. cum princ.* 778A, cita il verso così:

ἄπωθεν ἀγνὸς ὦν ἀσπάζεται.²²

Ora questa citazione plutarchea può apparire a prima vista inquietante perché inizia con la variante ἄπωθεν (invece di πρόσωθεν) che s’incontra anche in un florilegio gnomico euripideo (*gV*), che contiene 158 versi dell'*Ippolito*. Ma il modo in cui Plutarco introduce la citazione dimostra con sicurezza che l’autore conosce bene il contesto drammatico da cui proviene. Del resto, è ampiamente dimostrato che egli conosce benissimo il testo dell'*Ippolito*. Piuttosto, la citazione porta segni evidenti di come Plutarco impiega le citazioni poetiche. Li enumero in ordine d’importanza:

1. Plutarco, rispetto al verso euripideo, omette αὐτήν. Dunque non gli importa di citare il verso intero: non gli interessa la precisione filologica. Rispetta però la metrica.

2. Invece di ἀσπάζομαι scrive ἀσπάζεται: dunque adatta il verso alla parafrasi che ne sta facendo, raccontando che Ippolito “abbraccia” da

²² “Jaloux de sa pureté, il la salue de loin” traduce M. Cuvigny (1984).

lontano Afrodite. Questo, del resto, avviene spesso in Plutarco, e non solo per i versi euripidei: la citazione è sempre riferimento disinvolto, al servizio dell'esposizione in corso.

3. Dice ἄπωθεν "da lontano", invece di πρόσωθεν, che però ha lo stesso significato, perché i due avverbi sono equivalenti, metricamente intercambiabili ed hanno una tradizione poetica pressoché eguale. Chiaramente Plutarco ha citato a memoria e non ha trascritto il testo da un altro *volumen*.

Altri casi più complessi sono discussi da Calderón Dorda 2009, il quale ha giustamente concluso, da un lato, che "la maggior parte delle citazioni sono di prima mano e senza alcun intermediario" e, dall'altro, che "c'è sempre la possibilità che gli errori siano dovuti a citazione fatta a memoria da parte di Plutarco" (p. 54).

Anche se non tutte le sue argomentazioni mi convincono appieno, le sue conclusioni rafforzano la mia convinzione che la causa delle singolarità nelle citazioni sono imputabili ad eccessiva fiducia di Plutarco nella propria memoria e a mancato controllo del testo scritto.

Un altro piccolo esempio dimostrerà che non sempre la memoria di Plutarco è fonte d'errore.

Nella *Vita di Nicia* (5.7) Plutarco cita *IA* 449-450, che la tradizione euripidea²³ riporta così:

προστάτην γε τοῦ βίου
τὸν δῆμον ἔχομεν τῷ τ' ὄγλῳ δουλεύομεν.

"Invero come guida della vita
abbiamo il popolo e siamo schiavi della folla".

Plutarco, parlando di Nicia in modo commosso, afferma: "E davvero la vita di Nicia era tale, che egli avrebbe potuto dire per se stesso le parole di Agamennone:

«προστάτην δὲ τοῦ βίου
τὸν ὄγκον ἔχομεν τῷ δ' ὄγλῳ δουλεύομεν»

«Come guida della vita
abbiamo la grandezza, ma siamo schiavi della folla»".

La citazione plutarchea presenta una piccola preziosa variante: ὄγκον anziché δῆμον che, insieme al semplice δ(έ) che segue, restituisce al passo tutta la drammaticità altrimenti perduta. Plutarco dimostra qui

²³ Stockert 1992, 107 e 330 s.

di conoscere molto bene il testo euripideo e anche di aver capito il senso profondo del dramma di Agamennone: e tutti gli editori moderni di Euripide²⁴ preferiscono in *IA* 450 la bella lezione da lui attestata, sicuramente *lectio difficilior* rispetto al testo banalizzato della tradizione medievale.

2. Nel *Corpus Plutarcheum* s'incontrano inoltre quasi 200 citazioni di versi provenienti da 36 tragedie di Euripide che sono andate perdute. Il primo pensiero che a me viene è che noi dobbiamo essere molto grati a questo grande scrittore antico che, chiaramente entusiasta di Euripide, ci ha salvato tante notizie e tanti versi altrimenti sconosciuti. Altri studiosi, invece, hanno messo in evidenza piuttosto che in tutti questi casi noi non abbiamo la possibilità di controllare direttamente sul testo l'esattezza o la precisione delle citazioni di Plutarco.

Ovviamente, date le singolarità che a volte si trovano nelle citazioni dalle tragedie conservate, occorrerà avere prudenza per le citazioni dalle tragedie perdute: ma la diffidenza mi sembrerebbe esagerata.

Di certo noi abbiamo il dovere di confrontare le sue testimonianze e le sue citazioni con quelle a noi fornite da altri autori. Del resto, un intenso lavoro filologico ha permesso di fare diverse precisazioni in proposito, ma qualche volta la critica è giunta anche a conclusioni un po' singolari. Mi sia concesso fare solo qualche esempio.

Del *Cresfonte* noi abbiamo oggi un certo numero di frammenti (fr. 448-459 Kannicht) anche grazie ad alcune recenti scoperte papiracee²⁵; ma tra le testimonianze e le citazioni antiche che hanno permesso di identificare i versi appena ritrovati, occupano un posto preminente proprio quelle che derivano da opere conservate nel *corpus Plutarcheum*²⁶. Anzi, proprio le testimonianze fornite da Plutarco – in particolare sui

²⁴ Cf. e.g. Diggle 1994, *ad loc.*

²⁵ P.Oxy. 2458 e P.Mich. 6973 per il fr. 448 Kn.; P.Fayum Coles per il fr. 449 Kn.; P.Köln 398 per il fr. 453 Kn. (di cui Kannicht 2004 tiene conto negli *Addenda et corrigenda*, p. 1161-63). In proposito vd. Harder 1985, 2-122; Cropp, in Collard - Cropp - Lee 1997, 1.121-146; Jouan - Van Looy 2000, 257-287.

²⁶ Infatti nel *De aud. poet.* 36F cita i vv. 4-6 del fr. 449 Kn. (in *Quaest. conv.* 1.2, 615D cita solo il v. 6); nel *De esu carn.* 2.5, 998E cita il fr. 456 Kn. (non altrimenti noto); in *De cap. ex inim. util.* 90A cita il fr. 458 Kn. (non altrimenti noto); mentre nella *Cons. ad Apoll.* (di dubbia autenticità) si citano prima (110B) il fr. 450 Kn. (non altrimenti noto) e poi (110C) il fr. 454 Kn. (non altrimenti noto).

fr. 450 e 456 Kn. (= Nauck²) – hanno convinto persino Di Gregorio²⁷ che “per i particolari precisi che ci forniscono sul contesto... presuppongono una conoscenza non superficiale della tragedia, da annoverare quindi tra quelle con le quali il Nostro aveva dimestichezza”. Ma – si aggiunge come fiore speciale, addirittura incredibile – “il dramma in questione gli è però divenuto tale non tanto in seguito ad una sua lettura personale quanto per la visione diretta di una o più scene teatrali, come mi sembra ci sia lecito desumere dal passo del *De esu carniū*”.

A me sembra che questo riveli una volontà inguaribile di sminuire in ogni modo le conoscenze che Plutarco aveva di Euripide: infatti anche qui si arriva a sospettare che egli abbia visto solo una rappresentazione, e che la rappresentazione fosse parziale e non integrale. In realtà, il passo discusso²⁸ parla chiaramente di tragedia, di teatro, di pubblico e di azione, non di una singola *rhesis* o di una recita privata: nulla ci autorizza a sminuire o ad eliminare la notizia di una rappresentazione pubblica dell'intero dramma, tanto efficace da coinvolgere l'intero pubblico presente in teatro. Per di più, Plutarco non solo ci dà notizia della rappresentazione e del suo successo, ma ne riporta anche diversi brani: prova evidente che la tragedia gli è piaciuta, ne ha cercato il testo, lo ha riletto, imparato e poi lo ha ripetutamente citato nelle sue opere (più di qualsiasi altro autore antico). Si può pensare, come minimo, che la visione della tragedia rappresentata sia stata per lui uno stimolo alla lettura o rilettura del dramma²⁹.

Un discorso a parte meritano le citazioni plutarchee dall'*Eretteo* di Euripide. Questa tragedia, per ragioni difficili da definire, non ebbe una grande fortuna nei secoli, anche se recentemente si sono trovati frammenti di un papiro (P. Sorb. inv. 2328), attribuito alla metà del iii sec.

²⁷ Di Gregorio 1999, 63.

²⁸ *De esu carn.* 2.5, 998E σκόπει δὲ καὶ ἐν τῇ τραγωδίᾳ Μερόπην ἐπὶ τὸν υἱὸν αὐτὸν ὡς φονέα τοῦ υἱοῦ πέλεκυν ἀραμένην καὶ λέγουσαν
 ἴψνητέραν δὴ τήνδ' ἐγὼ δίδωμί σοι | πληγὴν ἴ
 ὅσον ἐν τῷ θεάτρῳ κίνημα ποιεῖ, συνεχροθιάζουσα φόβῳ, καὶ δέος μὴ φθάσῃ τὸν ἐπιλαμβανόμενον γέροντα καὶ τρώσῃ τὸ μειράκιον. κτλ. Sull'interpretazione del passo (e sulla corruzione presente nel verso citato) vd. Inglese - Santese 1999, 227-228; Kannicht 2004, 492 (ad fr. 456 Kn.).

²⁹ Del resto anche Di Gregorio 1980, 79, quasi a smentire se stesso, nelle conclusioni mette il *Cresfonte* tra le tragedie che “il nostro autore ha accostato direttamente”.

a.C., che conteneva l'intero dramma³⁰. In epoca successiva, è difficile seguire le tracce della sua tradizione. I frammenti a noi giunti per tradizione indiretta sono conservati grazie a citazioni di Licurgo, Plutarco, Stobeo (soprattutto) ed altre fonti più tarde, lessicografiche e/o gnomologiche. Sono 23 in tutto (fr. 349-369B Kn.).

L'oratore Licurgo (*In Leocr.* 100) ne riporta un lungo brano (precisamente l'intera *rhexis* di Prassitea ad Eretteo: fr. 360 Kn. = fr. 12 Sonnino) e si dà per scontato che avesse davanti a sé un'ottima edizione del testo dell'intera tragedia³¹.

Plutarco invece ne cita solo brevi frammenti in cinque passi delle opere conservate.

Nella *Vita di Nicia* (cap. 9) dà notizie di fondamentale importanza per la datazione della tragedia, che proprio in base alle sue informazioni viene datata all'anno 423/22,³² e ne cita un verso (il v. 1 del fr. 369 Kn. = fr. 10 Sonnino). L'intero frammento è citato dallo Stobeo e consta di 6 versi. Notiamo, *en passant*, che le edizioni moderne scelgono al v. 1 la lezione conservata da Plutarco, preferibile a quella dello Stobeo. Dato il carattere delle notizie riportate, si ritiene che Plutarco dipenda da una fonte storica e, per lo più, si pensa che la sua fonte sia Timeo³³.

In *Praecepta ger. reip.* 809D cita un verso pronunciato ancora da Prassitea (fr. 360A Kn. = fr. 13 Sonnino), che lo Stobeo riporta solo in parafrasi.

In *De exilio* 604D-E cita i vv. 7-10 del fr. 360 Kn. (= 12 Sonnino), cioè della *rhexis* di Prassitea (riportata per intero da Licurgo). Qui, al v. 9, Plutarco presenta varianti discutibili rispetto al testo riportato da Licurgo (come vedremo, alcuni le accettano e altri no).

Costituisce un grosso problema filologico il fatto che Plutarco riporta, a seguire, altri cinque versi che il testo di Licurgo non ha. Molto si è discusso (e si continua a discutere) se siamo di fronte ad un brano della

³⁰ Cf. Carrara 2009, 35-39.

³¹ Si ricordi tra l'altro che Licurgo, oratore e uomo politico ateniese, tutelò con provvedimenti legislativi il testo dei tre grandi tragici facendone depositare negli archivi una copia ufficiale, probabilmente nel 334 a.C. La notizia è riportata in Ps.-Plut., *Vita X orat.* 7, 841F. Cf. Carrara 2009, 16.

³² Cf. Carrara 1977, 13-17; Sonnino 2010, 27-34; hanno espresso dubbi su questa datazione, sulla base di considerazioni metriche, Cropp - Fick 1985, 78-80; cf. Jouan - Van Looy 2000, 98-99; Kannicht 2004, 394.

³³ Cf. Sonnino 2010, 29-32.

stessa tragedia oppure ad un passo di un altro dramma. Kannicht riporta questi versi come fr. 981 *incertae sedis*. In ogni caso – rileviamo – non può essere una semplice continuazione dello stesso brano: chi parla qui è un uomo (e non Prassitea).

In *De adul.* 63A si citano i vv. 18-20 del fr. 362 Kn. (= fr. 16 Sonnino), attribuendoli a Merope (ἡ μὲν τραγικὴ Μερόπη παραινεῖ). Il lungo frammento (34 versi in tutto) è citato varie volte nello Stobeo: è attribuito esplicitamente all'*Eretteo* ed è sicuramente pronunciato dallo stesso Eretteo. Plutarco si è chiaramente sbagliato, ma molto si discute tra i filologi sulla natura dell'errore.

Tra l'altro in *De Alex. fort.* 337F Plutarco cita i vv. 29-31 dello stesso frammento, questa volta completamente senza nomi (né di personaggio, né di tragedia, né d'autore)³⁴.

Sulla base di questi dati è ben difficile argomentare che Plutarco si valga qui di una conoscenza diretta di questa tragedia. Non per questo, però, possiamo parlarne con l'aperto disprezzo nei suoi confronti espresso ripetutamente da Sonnino 2010, che a tratti sembra arrivare alla diffamazione. In particolare, non è vero che egli “è impreciso nelle citazioni” (*Indice dei nomi* e p. 297), né che “usa per le sue citazioni repertori antologici” con “versi gravemente alterati” (249). E non è neppure vero che il testo riportato da Licurgo debba “essere assolutamente preferito a quello di Plutarco” (249): il filosofo cita solo quattro versi dei cinquantacinque riportati da Licurgo e le differenze si hanno solo in tre parole del v. 9, dove si può comunque discutere quale sia la variante migliore. Sonnino e Carrara preferiscono il testo di Licurgo; Austin e Jouan - van Looy quello di Plutarco; Kannicht sceglie ὁμοίως da Plutarco e διαφοραῖς ἐκτισμέναι da Licurgo. (Ovvero, le varianti si discutono sempre ad una ad una: non esistono fonti ottime e fonti squalificate). Una notazione è in ogni caso opportuna: le raccolte antologiche che Plutarco può avere usato sono comunque antiche, di età ellenistica, e quindi materiale di certo prezioso e rispettabile. A noi piacerebbe parecchio averne molte di più.

In realtà, nelle citazioni in questione noi dobbiamo affrontare due problemi gravi, ma di natura completamente diversa.

³⁴ Plutarco cita spesso versi di tragedia senza indicare il titolo del dramma e anche senza il nome dell'autore: in questo campo resta ancora parecchio da fare per la ricerca.

In *De exilio* 604D-E, a mio avviso, siamo di fronte ad un guasto nella tradizione manoscritta di Plutarco. Dopo i quattro versi tratti dalla *rhesis* di Prassitea (vv. 7-10 del fr. 386 Kn. = fr. 12 Sonnino), a me sembra che semplicemente sia caduto un καί, con cui lo scrittore staccava la prima dalla seconda citazione (come accade in 603D, dove ben tre citazioni poetiche sono staccate l'una dall'altra con un semplice καί)³⁵. Non c'è dubbio infatti che i versi successivi non sono un ampliamento e una continuazione della *rhesis* di Prassitea, ma una citazione diversa, staccata da quella. Nel primo di questi versi compare infatti il vocativo "donna" (γύναι)³⁶, che ci garantisce sul cambio di locutore: chi parla è adesso un uomo, non più Prassitea.

Molti studiosi se ne sono ben accorti, da tempo, da Grotius e Nauck fino a Kannicht, e dividono accuratamente i due frammenti³⁷. Se n'è accorta l'edizione Teubner, sia di Bernardakis (1891) che di Sieveking³⁸, e riporta i frammenti separando i primi quattro versi tra virgolette e aprendone altre per i versi successivi. Viceversa, sembra che non se ne siano accorti in genere gli altri editori plutarchei, che continuano a considerare i versi un frammento unico³⁹ oppure riportano il

³⁵ Per maggiore chiarezza, trascrivo qui l'intero passo in maniera corretta: *De exilio* 604D-E: τίς γὰρ εἶρηκε τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος ἐγκώμιον τοιοῦτον οἶον Εὐρυπίδης;

ἢ ἤ πρῶτα μὲν λεῶς οὐκ ἐπακτὸς ἄλλοθεν,
αὐτόκτονος δ' ἔφουμεν· αἱ δ' ἄλλαι πόλεις
πεσσῶν ὁμοίως διαφοραῖς ἐκτισμέναι
ἄλλαι παρ' ἄλλων εἰσὶν εἰσαγώγιμοι.' (fr. 360.7-10: *Erechth.*)

<καί>

ἔει δὴ πάρεργον χρῆ τι κομπάσαι, γύναι,
οὐρανὸν ὑπὲρ γῆς ἔχομεν εὖ κεκραμένον,
ἴν' οὐτ' ἄγαν πῦρ οὔτε χεῖμα συμπίτνει·
ἃ δ' Ἑλλάς Ἀσία τ' ἐκτρέφει κάλλιστα, γῆς
δέλεαρ ἔχοντες <τῆσδε> συνθηρέομεν' (fr. 981: *inc. fab.*)

ἄλλ' ὁ ταῦτα γράψας εἰς Μακεδονίαν ᾗχετο καὶ παρ' Ἀρχελάω κατεβίωσεν.

³⁶ A dire il vero, il testo dei codici plutarchei ha γυναικες, ma γύναι è correzione già dello Stephanus assolutamente convincente (imposta dalla metrica).

³⁷ Per le difficoltà nella costituzione del testo dei due frammenti basti rimandare all'apparato critico di Kannicht 2004, *ad loc.*

³⁸ Nell'edizione di Paton - Pohlenz - Sieveking 1972, 525.

³⁹ Cf. Hani 1980, 162; De Lacy - Einarson 1984, 553. Questi ultimi, in nota, ritengono che Plutarco abbia fatto un brano unico di due passi diversi, confondendo i suoi appunti. A mio avviso, la confusione è stata fatta dai copisti (e da una parte dei filologi moderni), non da Plutarco.

testo diviso in due parti, evidenziate con le virgolette di separazione, ma poi lo traducono come un brano unico⁴⁰.

Anzi, proprio il fatto che il vocativo sia γύναι può far pensare che, a partire di qui, siano parole di qualcuno che parla a Prassitea e possa rivolgersi a lei in questo modo semplice e diretto: forse addirittura suo marito Eretteo. La congettura è stata formulata per la prima volta da Hartung (1843) e riproposta per ben due volte da H. J. Mette⁴¹: si pensa ad un discorso di Eretteo in ‘risposta’ a quello della moglie. Del resto, anche Wilamowitz⁴² suggeriva che, in ogni caso, potrebbe trattarsi di versi appartenenti ancora all’*Eretteo*. A questa considerazione pare però opporsi la metrica, a quanto ha osservato Zielinski⁴³: e Kannicht sembra d’accordo⁴⁴. Ora Sonnino contesta l’applicazione del calcolo statistico delle soluzioni metriche per la datazione di testi frammentari⁴⁵: ma non prende nemmeno in considerazione la possibilità che il fr. 981 Kn. possa provenire dall’*Eretteo*.

Il secondo problema grave riguarda la citazione plutarchea dei vv. 29-31 del fr. 362 Kn. nel *De adul.* 62A con la didascalia ἡ μὲν τραγικὴ Μερόπη παραινῆι: ora, noi sappiamo con sicurezza, grazie alle ripetute citazioni dello Stobeo, che sono versi della tragedia *Eretteo*, pronunciati dallo stesso re Eretteo. La conclusione è una sola: Plutarco, citando a memoria, si è sbagliato. Diversi critici hanno cercato di sminuire il suo sbaglio cercando di trovare come si possa spiegare la nascita dell’errore, ricorrendo ad ipotesi strane e lambiccate. A me sembra che questa sia filologia superflua. Si tratta di riconoscere semplicemente che la sua citazione è sbagliata: i versi in questione provengono dall’*Eretteo* e non dal *Cresfonte*. Non è il caso di inseguire la congettura che anche una delle figlie di Eretteo si chiamasse Merope: quand’anche fosse così, i versi citati non li pronunciava lei, ma Eretteo in persona⁴⁶. Un *lapsus*

⁴⁰ Caballero - Viansino 1995, 65.

⁴¹ Mette 1967, 114, e Mette 1981-1982, 119.

⁴² Wilamowitz 1880, 228.

⁴³ Zielinski 1925, ii 235.

⁴⁴ Cf. Kannicht 2004, 972-973 (ad fr. 981).

⁴⁵ Sonnino 2010, 33.

⁴⁶ Analogamente, è inutile raffrontare la regina Prassitea dell’*Eretteo* con Merope del *Cresfonte*, come fa Sirinelli 1989, 288: la battuta citata è di Eretteo, non di una donna.

occasionale dovrebbe soltanto far sorridere e non dovrebbe togliere più di tanto ai meriti di chi ha dimostrato ripetutamente di conoscere molto bene un numero veramente alto di tragedie euripidee.

ARE WOMEN COLDER OR HOTTER THAN MEN?
(*QUAEST. CONV. 3.4*)

The *Table Talks*, or *Quaestiones Convivales*, are one of Plutarch's so-called 'minor' works, though they comprise no less than nine books. In the preface the author addresses Sosius Senecio¹, a friend and associate of Trajan's. He dedicates the first three books to him (he repeats the dedication in all the six remaining books, thus extending it to the whole work) and states that, complying with Sosius' wishes, he has written down the most interesting conversations he happened to witness at the dinner table, thus following in the wake of Plato, Xenophon, Aristotle, and others. It is quite clear, then, that Plutarch is fully aware of engaging in a genre endowed with a long and illustrious tradition, whose most famous specimen is none other than Plato's *Symposion*. The extent to which the work actually reflects real conversations (at Sosius', in Rome or in Greece, or at Plutarch's, or elsewhere) is a matter of dispute, and the same is true as far as the influence of literary models is concerned. Even a cursory reading reveals the plain and almost bald character of the work's prose, which hardly contains any description or explication. For this reason E. Graf² believed it was really based on personal memories, perhaps supported by notes taken at the time. By contrast, K. Hubert³ stressed the relevance of literary sources for each of the questions discussed, which led him to uphold the work's basically literary character. Later scholars, starting with Hirzel⁴ and Ziegler⁵, tried to reconcile the two opposite views in favor of an intermediate position. Surely, the hasty and bald style suggests derivation from notes taken at earlier times, then resumed and published between 100 and 120

* A first version of this paper was presented at the Katholieke Universiteit Leuven (Plutarch Conference, 19-20 September 2013), and then published by M. Meeusen - L. Van der Stockt (eds.), *Natural Spectaculars. Aspects of Plutarch's philosophy of nature*, Leuven University Press 2015, 75-85. Warm thanks to my friend and colleague Aldo Setaioli for translating my paper from the Italian into English.

¹ *Q. Sosius Senecio*, though Plutarch constantly writes Σόσσιος.

² Graf 1888, 57-70.

³ Hubert 1911, 170-187.

⁴ Hirzel 1895, 224-226.

⁵ Ziegler 1965, 295-297.

A.D. This, at least, is Ziegler's authoritative opinion (p. 297). The dedication of all the books to Sosius Senecio points indeed to this time, as he was a close friend of Trajan's and a consul in the years 99, 102, and 107 A.D.⁶

The work was well-known in antiquity. It was used by Macrobius, who in the seventh book of the *Saturnalia* literally followed some of the *Table Talks*, never acknowledging Plutarch's authorship⁷. It was also occasionally employed by Gellius, Athenaeus, Aelianus, Clemens of Alexandria, and Psellus. The title, however, does not appear in the so-called *Lamprias Catalogue*. The work has come down to us practically through a single manuscript, the *Vindobonensis Gr.* 148, usually referred to as T (10th or early 11th century), from which twelve more manuscripts have been copied, which are useful for some parts of the Vienna manuscript which were lost after the several transcriptions.

However, in view of the fact that the text offered by the *Vindobonensis* is hardly accurate, marked as it is by lacunae and mistakes, producing an edition of the work is anything but easy, witness the fact that, though today several editions are at the scholars' disposal⁸, all are hardly satisfactory at times. My inquiry concerning the fourth question of the third book may be a case in point.

Before we proceed to discuss this text, one point should be clarified. In the preface to the second book Plutarch calls *symptomikà* the talks concerning the rules and habits prevailing in the symposium, whereas *symposiakà* refers to talks of any kind occurring at the dinner table. All

⁶ Cf. Ziegler 1965, 68-69.

⁷ On Macrobius' reception of Plutarch's *Quaestiones convivales* (3.10), see Aldo Setaioli's contribution to Leuven conference (Setaioli 2015, 9-112).

⁸ Namely, the Teubner edition by Hubert 1971 (1938¹); the Loeb, by Clement - Hoffleit 1969: the former edited books 1-3, the latter books 4-6 (later on books 7-8 were edited by E. L. Minar, book 9 by F. H. Sandbach). Today the Belles Lettres edition by Fuhrmann (1972) is generally regarded as the most authoritative. Its text has been followed by Teodorsson, in his commentary (1989), whose second volume appeared in 1990, followed by the third in 1996. The edition in the series *Corpus Plutarchi Moraliū*, published at Naples, is still ongoing: so far four volumes of unequal worth have appeared (vol. I, by A. Scarcella, 1998; vol. II, by E. Caiazza, 2001; vol. IV, by A. Scarcella, 2001); vol. III, by Irene Chirico (2001), is unreliable, marked as it is by mistakes of all sort.

questions debated in the third book are *sympotikà*, though the fourth and the tenth fall almost astride the distinction established by Plutarch.

The first and the second question are discussed during one and the same symposium, which takes place at Athens, in the house of the musician Eraton, at an undisclosed time. The discussion is led by Ammonius, and Tryphon, Plutarch, and “other youths” also take part in it: it can be safely dated to the years between 66 and 70 A.D. The first questions debated are: (1) whether the use of flower wreaths, rather than laurel wreaths, is appropriate during the symposium (the question is posed by Ammonius, and the answer is offered by the physician Tryphon); this gives rise to a further question (2): whether the nature of ivy is cold or hot (it is solved by Tryphon: ivy is cold. Its cooling effect explains why it is worn around the temples by drinkers).

Questions 3, 4, and 5 belong in another symposium, which took place “among friends”, at an unspecified place and time. The participants include Apollonides Tacticus, Athryitus, Florus, Sulla, and Plutarch. None of these characters is presented to the reader, so to speak: this suggests that these questions may be based on the author’s personal memories; and of course Plutarch relates the discussion in the first person.

Question 3 is raised by Florus (very probably the Lucius Mestrius Florus who was Plutarch’s friend and protector, and was instrumental in his acquisition of Roman citizenship, with the name of *Mestrius Plutarchus*)⁹: why women scarcely get drunk, whereas old men do so very quickly?¹⁰ The answer is provided by Sulla¹¹.

Question 4 is closely connected with the preceding one: are women, by nature, colder or hotter than men? It is raised by Apollonides; Athryitus offers a solution, but is sternly refuted by Florus. The latter, however, leaves it to Plutarch to establish whether wine is by nature cold or

⁹ Cf. Ziegler 1965, 66-67; Teodorsson 1989, 32-33.

¹⁰ In the title of πρόβλημα γ’ Fuhrmann accepts Defradas’ correction μάλιστα in lieu of the transmitted τάχιστα. This is a way to ‘improve’ the title-writer’s formulation as though the latter were a present-day schoolboy. True, in the second line of Plutarch’s text we do find μάλιστα, but this is hardly a reason why the title-writer should have repeated the word. His text deserves respect too.

¹¹ This Sulla has obviously nothing to do with the Roman dictator. Sextius Sulla, of Carthage, is an endowed with sound culture, who also appears at *Quaest. Conv.* 2.3 and 7.7 and 8, and also in the *De facie in orbe lunae*. For a general survey of Plutarch’s friends see Ziegler 1965, 41-77.

hot – the point debated in question 5 (raised, then, by Florus, but solved by Plutarch himself).

It should be remarked that Macrobius changes the order of the questions: question 5 is debated first (*Sat.* 7.6.1-13), followed by question 3 (*Sat.* 7.6.14-21), and then by question 4 (*Sat.* 7.7.1-12).

Question 4 of the third book, then (like question 10), is not strictly ‘symptotic’, though it is closely related to the symposium: surely it is hardly foreign to it. The point debated, in fact, is *not* whether women are hotter or colder than men from the sexual point of view – a question that might appear intriguing and was sometimes raised in the Greek poetical tradition (Hesiod, Alcaeus, Aristophanes, etc.). Rather, the point at stake is both more general and more connected with the symposium. Question 3 explains that women scarcely get drunk because their temperament is humid by nature (τὴν κρᾶσιν ὑγρὰν ἔχουσιν: so the text at 650B4): for this reason, when wine gets into a body rich in moisture, it loses its strength by slowly becoming diluted and watered down. There’s more: Aristotle himself reportedly explained that those who drink at one draft, gulping down the wine without breathing¹², do not get drunk, since they absorb and directly excrete it: and – so Sulla explains – this is how women usually drink; most of all, they expel wine more rapidly, since they have more channels leading out of the body and excrete more liquids¹³. Their body is more porous, and is more apt to expel liquids: it is cleaved by more “cuts”. At 650C5 the verb τετραμῆσθαι is employed in reference to the female body: Teodorsson (p. 329) contemplates the possibility that Naber’s old correction τετραῆσθαι may be right¹⁴; but this correction is hardly necessary, nor, in all probability, is it appropriate. As it is, the text refers to grooves, ducts, or channels through which wine quickly flows out, and therefore does not cause drunkenness. Chirico’s explanation (p. 234) is wrong: the female body is not “spongy”, it is “porous”. What is “spongy” is rather the body of old men. They are both dry and spongy, and so they become drenched

¹² Not “tracannando” (“quaffing”), as translated by I. Chirico, but “gulping down without savoring”. This is an ancient technical expression, recorded even in the *Suda* s.v. ἀμυστί (lit. “without closing one’s mouth”).

¹³ The reference is apparently to urine, but sweat, menstruation, lactation, and tears may also be intended.

¹⁴ Obviously from τετραίνω, “to pierce”, “to drill”.

with wine and easily get drunk (as explained on section D). By contrast, women have more ducts and channels, and so they hardly ever get drunk¹⁵.

Let us now finally come to the text of question 4.

So, then, spoke Sulla: he explained that women are moist and porous, whereas old men are dry and spongy (and therefore get drunk).

Apollonides Tacticus (that is ‘ephebe trainer’)¹⁶ declares himself persuaded by Sulla’s explanation, but asks for further clarifications as to why women are cold by nature, so cold, in fact, to nullify even the effect of wine, which is hot (or “even of the hottest wine”), and to expel and excrete (ἀποβάλλειν, 650F) the part of wine which affects or strikes the head, thus setting it afire.

At this point reading is slowed down by a small textual problem: whereas ἄκρατον is not preceded by the article, πλῆττον is (τὸ πλῆττον). Bernardakis and Fuhrmann corrected to θερμὸν ὄντα τὸν ἄκρατον, that is “wine, which is hot”¹⁷. But, it should be asked, is wine hot or cold? The problem will be dealt with later on (in question 5), but it has already been hinted that wine is probably cold by nature, even though it warms people up. For this reason I do not believe that a premature, and basically wrong, statement should be introduced into the text. It is surely better to take it as it is, stressing the meaning given by the absence of the article: women are able to render ineffective, or rather to dull or to deaden even “a very hot wine” (and maybe καὶ before θερμότατον, as proposed by Hubert in the apparatus, would be in place too). And, most of all, it is necessary to render ἀποβάλλειν with “expel” or “excrete”: it is an obvious allusion to micturition (and similar excretions) as more abundant in women than in men.

Thus, the question seems to have found its solution and to be completely answered.

But the physician Athryitus of Thasos – the name may be questionable, but it is found only here, and should not be distorted, as in the

¹⁵ The idea that women may drink less, or that the ἐταῖραι, or *entraineuses*, may only pretend to drink, is not taken into consideration.

¹⁶ It should be noted that Plutarch does not say anything about this character. For the attempts at identification, a reference to Teodorsson 1989, 331 may suffice.

¹⁷ Cf. also Teodorsson 1989, 332.

Belles Lettres edition¹⁸ – introduces new elements providing the cue for further discussion. He remarks that, according to some, women are not colder, but hotter than men; and that according to others (like Plutarch himself) wine is not hot, but cold. The argument is thus turned upside down. We know nothing about this Athryitus – obviously not a fictitious character, but rather an occasional guest –, but certainly his words function as the motivation for a decisive turn meant to state and define the traditional view supported by Plutarch.

There is hardly any doubt, in fact, that the questions at stake were well known in the Greek literary and philosophical tradition: the commentaries to the work (Teodorsson's, but also Fuhrmann's and Chirico's notes, though the latter's are often defective) have already amply discussed Plutarch's statement that Aristotle (fr. 108 Rose) had studied the reasons why old men get drunk rapidly (τάχιστα) in a lost work entitled *περὶ μέθης*¹⁹. They also pointed out that this work by Aristotle is repeatedly quoted in Athenaeus (who remarks that young people get drunk rather soon), while in *Gp.* 7.34.2 the comparison is between women and old men.

In view of this, we may limit ourselves to a short reference to Aristotle's remark (*PA* 648a = DK 28 Parmenides A52) according to which "Parmenides states that women are hotter than men (...), Empedocles says the opposite". At *GA* 765b Aristotle argues that male animals are hotter than females – an opinion on which he had also dwelt shortly before (*GA* 765a) to stress the fact that in human beings the difference between males and females is to be sought precisely in their natural

¹⁸ I can hardly understand Fuhrmann's choice to give credit to Reiske's old suggestion by correcting the name to Ἀουῖτος. This results in attributing a Roman name to a physician from Thasos and unnecessarily distorts the transmitted text. The corruption (or banalization) of Ἀθρύτιτος to Ἀουῖτος might be understood, but the opposite is hardly envisageable. Actually the reading Ἀθρύτιτος given by T is perfectly acceptable, and was rightly defended by both Hubert and Clement: the river Ἄθρυς flows through Thrace according to Herodotus (4.49), and it might have given rise to a personal name. The fact that at 651E the name is corrupted to λούιτε in T is hardly meaningful: it only shows that the copyist was not able to recognize this uncommon name (an exotic, certainly not Roman, one). Irene Chirico gives the name the Italianized form "Atrito" – an excessive adaptation.

¹⁹ Plutarch and Athenaeus often quote Aristotle's *Symposium* with this title: see Aristotle, frs. 99-110 Rose. Cf. Laurenti 1987, 58-642.

heat. In particular, Ps.-Aristotle, *Pr.* 4.25, 879a opposes men, as dry and hot, to women, as moist and cold.

We might say, then, that in this discussion Plutarch and his friends take the opportunity to clarify the correct interpretation of some teachings of Aristotle's. Actually, he carefully separates from the question at hand the tricky problem concerning wine, which will be treated later by itself, also resorting, in part, to Epicurus' opinion. In this discussion, instead, he opposes the wrong interpretation of Aristotle's views, upheld by Athryitus, to the correct one, lively defended by Florus²⁰.

As a matter of fact, in ch. 2 Athryitus argues that "they think" (*scil.* "some", the same subject as with the preceding ἡγοῦνται, rather than an indefinite impersonal) that women are hot for five different reasons:

1. Because of the softness of their skin. They argue that in women heat consumes the residual part of nourishment (and therefore they are not hairy).

2. Women have so much (hot) blood that, if they did not have their period, it would burn and consume them.

3. Reportedly, the burners of corpses usually place one woman every ten men, in order to favour combustion.

4. The hotter the body, the readier to give life; consequently, women are hotter than men, since girls are ready to give life before boys.

5. Usually women withstand winter cold better than men, even with scant clothing.

As easily noticeable, this is a heap of hackneyed and partly far-fetched observations, at the center of which stands a case – perhaps taken from mythical 'geography' or supposedly handed down from antiquity – which seems to be meant to impart ethnological or traditional 'authority' to the whole. These are basically groundless arguments or false interpretations of the Aristotelian tradition²¹, which Florus will

²⁰ Cf. Sandbach 1982, 244, who thinks that Plutarch is drawing from a lost collection of *Problemata* put together in an Aristotelian milieu (which is to say that he favors a literary source). Teodorsson 1989, 339 refers to Aristotle, fr. 221 Rose (and to Athenaeus 434F, who also seems to go back to Peripatetic circles).

²¹ It is not by chance that Teodorsson 1989, 333-334 is able to find Aristotelian parallels for each of Athryitus' arguments. By contrast, his comments on Florus' 'corrections' appear to be surprisingly hasty.

easily reverse and refute. In chapter 3 he makes it absolutely clear that Athryitus' opinion may be totally reversed by means of his very arguments. He then proceeds to take up each one, but in a reversed order:

5. Women withstand the cold better than men, because the similar can bear the similar (cf. Aristotle, *GC* 323a–324a).

4. Florus' answer is twofold:

4a. It is not true that women acquire fertile seed (σπέρμα) before men: all they do is to provide matter and nourishment to man's seed (cf. Aristotle, *GA* 729a: men provide εἶδος and ἀρχὴ τῆς κινήσεως, women σῶμα and ὕλη). Here Fuhrmann has greatly improved the text, which is corrupt in T (the verb is missing), by supplying <δοκεῖ>, already suggested by Paton. I rather think the negative μή would become more understandable by writing μή <νόμιζε>²² προγεγονέναι: “do not think that women acquire fertile seed *before* men, due to their cold nature, but that they only offer nourishing matter to men's seed”. Aristotle never openly uses the term σπέρμα in reference to women, and neither does Plutarch, *pace* Teodorsson (and Chirico too)²³.

4b. Women stop being fertile before men.

3. Women's bodies burn better because they have more fat, which is the coldest component. This is perhaps the weakest argument: possibly it is Athryitus' personal idea. Aristotle, *PA* 672a and Ps.-Aristotle, *Pr.* 8.4, 887b seem to hold a different opinion: τὸ γὰρ λιπαρὸν θερμόν.

²² Florus addresses Athryitus with an imperative at the end of the chapter too (πυθοῦ).

²³ Teodorsson 1989 correctly quotes Aristotle, *GA* 728a (ἀδυναμία γάρ τοι τὸ θῆλύ ἐστι, τῷ μὴ δύνασθαι πέττειν ἐκ τῆς τροφῆς σπέρμα (...) διὰ ψυχρότητα τῆς φύσεως) and other Aristotelian passages from which it can be gathered that women's contribution to giving life can hardly be called σπέρμα: it can be said, at most, that ἔστι γὰρ τὰ καταμήνια σπέρμα οὐ καθαρὸν ἀλλὰ δεόμενον ἐργασίας. Quite surprisingly, though, Teodorsson adds that Plutarch unhesitatingly applies the term to women, and refers to *Quaest. conv.* 647B (where it is stated that rue (τὸ πήγανον) damages the σπέρμα “and is extremely dangerous for pregnant women”: that is to say that it is harmful both to men and to pregnant women) and to *De Is. et Os.* 374F (where the point debated is precisely whether women's seed is δύναμις and ἀρχή in the proper sense, or merely ὕλη and τροφή γενέσεως; that is, Aristotle's opinion is only made the object of discussion). In my opinion, a greater cautiousness is in order. Chirico closely follows Teodorsson, and in her comment to 647B (p. 221, n. 75) concludes that in Plutarch “il termine σπέρμα ... altrove designa l'ovulo femminile (cf. 651C)” – which is obviously wrong.

2a. Menstruation does not depend from plenty of blood, but from tainted blood, which is expelled due to its weakness and discarded for lack of heat.

2b. The shivers experienced by women during their period confirms that this blood is cold and inert (ἄπεπτον).

1a. The hot parts of the body are hairy: women have less hair, because they are colder than men. Smoothness of skin is caused by cold, which compacts surfaces, as stated by Aristotle (*GA* 783a).

1b. A further confirmation: if a man sleeps with a woman, whether he touches her or not, he gets dirty from the ointments she uses, because the male body is hotter and more dilated, and therefore more capable to draw things to itself.

This last remark seems to be somewhat tongue-in-cheek: it sounds more jocular than serious. This too confirms, in my opinion, that these are real observations made at the time; they are not answers to capital problems of human physiology, but rather particular arguments, at times facetious, which may be put forward as an addition to a serious and systematic approach. Even Florus' remarks, we may conclude, are not to be taken too seriously: they are probably nothing more than "a typical example of discussion held at drinking parties", as observed by Teodorsson in his commentary (p. 337).

Before we conclude, I would like to point out two different textual problems, the first one more serious than the second.

In Athryitus' speech, at 651B (ch. 2), his third argument is thus stated:

τρίτον τοῦτο τὸ περὶ τὰς ταφὰς αἰ<ρεῖ θερμοτέε>ρα τὰ θήγεια τῶν ἀρρέων εἶναι· λέγεται γὰρ ὑπὸ τῶν σκευωρουμένων ἴτὰ μὲν ἴ συντίθεσθαι παρὰ δέκα νεκροὺς ἀνδρῶν ἓνα γυναικὸς κτλ.

In the first line a six/seven-letter lacuna has been brilliantly filled out by Stephanus, who has been followed by all editors. In the next line the words are meaningless, and have been marked with the *crux* by Hubert, Fuhrmann, and Chirico, while Clement's Loeb text has τὰ νομιζόμενα (as proposed by Hubert in the apparatus); others tried various corrections: τάδε, ταῦτα, τὰ τοιαῦτα, and the like. None seems satisfactory, because, in all likelihood, οἱ σκευωρούμενοι simply designates those

who dispose of corpses²⁴, and is used as a noun: it seems therefore unlikely that it should govern an accusative.

However, as remarked by Fuhrmann (p. 124 and n. 4), there is a further, and worse, debasement of the text. It occurs in the third of Athryitus' arguments, which seemingly introduces in the text an element of ethnographical mold, harking back to the tradition of the *mirabilia* handed down in exotic tales, purporting to transmit geographical or antiquarian lore. The text may be translated even leaving the words aside: "they say that those in charge of the disposing of corpses place one female dead body near ten of men, and burn them together, because women's flesh has something resinous and greasy in it, and therefore makes the burning of the other corpses easier".

Syntactically, nothing is missing in the sentence. I would like to point out that, from the very first reading, it seems hardly possible for ὑπὸ τῶν σκευωρουμένων to be taken as governed by λέγεται (which should rather be understood as impersonal): given the matter described, it should probably be construed as functioning as agent governed by συντίθεσθαι. As a consequence, in my opinion, συντίθεσθαι is not a middle, as upheld by Teodorsson²⁵, but rather a passive verb, as confirmed by the presence of an agent we just pointed out.

In my opinion a determination of time or space of ampler or lesser compass has fallen off. Clearly, the observation does not refer to a situation contemporary with Plutarch's speakers, since at their time the dead were interred, but to a period in which they were incinerated. It may refer to the past recorded by epic poetry, in which case a single adverbial expression may be missing, such as "of old" (πρῶτα μὲν?); or it may point to foreign customs from far away lands, where incineration is practiced. The present infinitive συντίθεσθαι drives me to favor the latter alternative. One might think of the exotic customs of India, though the speaker Athryitus being from Thasos suggests an allusion to the peoples of nearby Thrace. One could then try something like κατὰ

²⁴ The terms σκευωρέω and σκευωρία are found several times in Plutarch (cf. LSJ s.v.) in the sense of "scheming" or "inspecting", and "surveillance", "constant care", "careful watch": the etymology (σκευός and ὄραω) suggests that watchmen, wardens, and, generally, people in charge of the task in question are meant here.

²⁵ Teodorsson 1989, 334 believes that "the active συνεξάπτειν shows that συντίθεσθαι is middle"; in my opinion, however, the passage from the active to the passive, implying a change of the grammatical subject, is absolutely normal in the spoken language (and in the prose intending to mirror it).

μὲν <Ἰνδοῦς or κα>τὰ μὲν <Σιντούς. A third hypothesis may be more satisfactory. The reference might be to particular moments or situations recorded in history; for example “during epidemics” (κα>τὰ μὲν <λοιμοῦς)²⁶: a clear allusion to Thucydides’ report of the plague at Athens. This would better explain the numbers: “a woman every ten men”. The *cruces* will of course remain in the text, but this hypothesis might be suggested in the apparatus²⁷.

The last, minor textual problem may follow. At the end of ch. 3, that is at the end of the question, something is surely missing after ἔλκοντος. The text as it is (651E) can hardly stand:

ἀναπίμπλονται γὰρ αὐτοὶ τοῦ χρίσματος ἐν τῷ συγκαθεύδειν, κἂν μὴ θίγωσι μηδὲ προσάψονται τῶν γυναικῶν, διὰ θερμότητα καὶ μανότητα τοῦ σώματος ἔλκοντος

“men become infected with the ointment during their sleep, even if they do not touch or get in contact with the women, because their body draws (it) to itself due to its heat and porousness”

In my opinion, the final absolute genitive actually hangs in the air, since the object of ἔλκοντος is missing: “since their body, due to its heat and porousness, draws to itself (...)”.

In T the text of the next question immediately follows (εἰ ψυχρότερος τῆ δυνάμει ὁ οἶνος), though some *recentiores* mark a lacuna. One line may have fallen off, as Wytttenbach thought. Or maybe only an accusative is missing. My hypothesis is that only τὸ ψυχρότερον has fallen off. It is based on the idea that the opposites attract each other; and this single word would reaffirm the general assumption that men are hotter than women – a word whose disappearance may be due to haplography, given the title of the next question (εἰ ψυχρότερος).

The conclusion we may draw, then, is that Plutarch has intended to record in these pages a real discussion he happened to witness, during

²⁶ I do not think that the μὲν *solitarium*, with no correlated δέ, poses any real problem. The clause with δέ may be easily supplied through the implication that now the usage has changed (*i.e.* incineration is not practiced any more). On the μὲν *solitarium* see Denniston 1954², 380-384.

²⁷ Hubert and Fuhrmann record in the apparatus Pohlenz’s conjecture τὰς ἐν <μεγάλους λοιμοῖς πυρκαϊάς> (governed by σκευωρουμένων), which is conceptually close to my proposal.

which some minor questions about women and wine had found answers and explications involving references to scientific works belonging in the Aristotelian tradition. Nevertheless, in spite of Sullas' authoritative opinion, the physician Athryitus from Thasos tried to uphold the old opinion – going as far back as Parmenides – that women's bodies are hotter than men's. The opposite view, vigorously defended by Florus, is undoubtedly the correct one.

Plutarch's expression is brisk and to the point, with hardly any literary elaboration. Unfortunately the text that came down to us is marred by several lacunae and faulty readings. At times, it is not presented in a satisfactory way in any of the editions currently used.

QUAESTIONES CONVIVALES:
COMPOSIZIONE E FONTI, TRADIZIONE E RIPRESE

Abstract: The *Quaestiones Convivales* may be considered a ‘minor work’, but it contains no less than nine books, in which Plutarch, following in the wake of Plato, Xenophon and others, collected in written form the most interesting learned conversations that took place during banquets. Since early times scholars have tried to determine whether this work mirrors conversations really held at the table and to what extent it was influenced by literary antecedents. A painstaking philological reading allows a glimpse into Plutarch’s method and leads to the conclusion that the several books should be dated at different times.

Keywords: *Table Talks*, Philosophical tradition, *Hypomnemata*, Collection, Dating, Imitations.

Le *Conversazioni a tavola* o *Quaestiones Convivales* sono un’opera per così dire ‘minore’ di Plutarco, ma composta di ben nove libri. È lo scritto più lungo del *corpus Plutarcheum*. Nell’introduzione l’autore scrive a Sosio Senecione, consigliere di Traiano (*Sosius* in latino¹: in greco si usa sempre la forma Σόσσιος, con doppio sigma, forse per questioni di pronuncia). A lui dedica e manda i primi tre libri (poi agghiuverà via via gli altri sei, dedicandogli ogni singolo libro). Qui gli scrive che, assecondando il desiderio da lui espresso, ha raccolto per iscritto la parte migliore delle conversazioni dotte avvenute a tavola, seguendo in ciò l’esempio di Platone e Senofonte, Aristotele e Speusippo, Epicuro e Pritanide, Ieronimo e Dione (discepolo e amico di Platone). È quindi chiaro che Plutarco è ben conscio di immettersi con questa scelta in una lunga e gloriosa tradizione letteraria, il cui modello più celebre è addirittura il *Simposio* di Platone. Per questo, da sempre ci si chiede fino a che punto l’opera rispecchi davvero le conversazioni avvenute (a casa di Sosio, a Roma o in Grecia, in casa di Plutarco o di

* La prima versione fu presentata al Convegno Plutarcheo di Cáceres, alla Universidad de Extremadura, e pubblicata in M. Sanz Morales - R. González Delgado - M. Librán Moreno - J. Ureña Bracero (eds.), *La (inter)textualidad en Plutarco, Actas del XII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Cáceres 8-10 octubre 2015)*, Cáceres-Coimbra: Universidad de Extremadura, 2017, 321-343.

¹ Non *Socius*, come scrive ripetutamente Vamvouri Ruffy 2012, 11 ecc. (forse uno scherzo del correttore automatico del computer?).

amici, a Cheronea o altrove) e in quale misura risenta dei modelli della letteratura anteriore².

Ad una lettura anche cursoria si nota che l'esposizione è per lo più rapida e priva di qualsiasi descrizione, presentazione o illustrazione. Perciò E. Graf (1888) era dell'opinione che si tratti veramente di ricordi personali, forse basati su appunti. Al contrario K. Hubert (1911) sottolineava piuttosto l'importanza delle fonti letterarie per ognuna delle questioni discusse e si esprimeva quindi per la sostanziale finzione letteraria dell'opera. Molti studiosi, da Hirzel (1895) a Ziegler (1949: trad. italiana 1965), hanno cercato di conciliare le due posizioni, puntando ad una soluzione per così dire intermedia. Si può pensare ad appunti (o ὑπομνήματα) risalenti ad epoca anteriore, anche giovanile, ripresi e rielaborati più tardi per la pubblicazione, forse avvenuta tra il 100 e il 120 d.C. Questa, almeno, è l'autorevole opinione di K. Ziegler³. Porta verso questa datazione la dedica di tutti i libri a Sosio Senecione, consigliere di Traiano, console nel 99 e poi nel 107⁴ (e vari riferimenti all'età matura di Plutarco, ma vi sono anche sunti di conversazioni avvenute parecchi anni prima). Tra l'altro a Sosio Senecione Plutarco dedicò anche il *De profectibus in virtute* e poi, forse, tutte le sue *Vite Parallele*: di certo le vite di *Teseo-Romolo*, *Demostene-Cicerone* e *Dione-Bruto*⁵.

Se sulla data della composizione delle *Questioni Conviviali* sembra ormai raggiunta un'opinione abbastanza concorde⁶, lo stesso non si può dire per l'altro fronte. François Fuhrmann, l'editore 'principe' dell'opera nella PUF (che è indubbiamente l'edizione più autorevole, di ri-

² Per un inquadramento complessivo dell'opera vd. in particolare Ziegler 1965, 295-299; Titchener 2011, 35-48; Klotz 2011, 161-178; Klotz 2014, 207-210.

³ Vd. Ziegler 1965, 297.

⁴ Su Q. Sosio Senecione vd. Groag 1927, 1180-93 (in part. 1188-92); Ziegler 1965, 68-69; Jones 1970, 98-104; Jones 1971, 54-57; Teodorsson 1989, 32-33; Puech 1992, 4883; Stadter 2015, 36-42.

⁵ Cf., in partic., Pelling 2002, 270; Klotz 2007, 651-652; Pelling 2011, 207-209.

⁶ La datazione considerata ormai 'classica' è offerta da Jones 1966a, 72-73 (cf. Jones 1971, 56 e 137): dopo il 99 (anno del primo consolato di Senecione) e prima del 116 (anno della morte di Senecione); cf. Klotz - Oikonomopoulou 2011, 4-5; Pelling 2011, 207, n. 3. Stranamente, Vamvouri Ruffy 2012, 12 indica gli anni 89-115 (ma senza darne una motivazione: forse un refuso di stampa?). Al contrario, Stadter 2015, 107 (cf. Stadter 1999, 490) sembra restringere la datazione agli anni 105-115, mentre Fuhrmann 1972, p. xxvi riferiva la composizione dell'opera "au cours de la 2^e décennie du II^e siècle".

ferimento)⁷ ha riproposto con forza le considerazioni su “l’aspect livresque de ses prétendues conversations” (p. xi), che lo portano a pensare a “notes prises par Plutarque sur ses lectures”⁸. Fuhrmann arriva a congetturare le precise fonti librerie dell’opera: da un lato pensa alle raccolte (perdute) di Aristosseno di Taranto, di Perseo Stoico e di Didi-mo Calcentero, e dall’altro – da un punto di vista generale – all’influenza di Platone e dell’Accademia, di Erodoto e Senofonte, gli Attidografi e la scuola ippocratica, Aristotele e le raccolte di *Problemata* inclusi nel *Corpus Aristotelicum*, Teofrasto e Dioscoride, le raccolte di fatti e detti celebri, ecc.

Il monumentale lavoro di commento svolto da Sven-Tage Teodors-son, in tre volumi⁹, prosegue decisamente in quella direzione e fornisce indicazioni preziose sulle fonti letterarie delle *Conversazioni a tavola*.

Non deve però sfuggire che queste splendide ricerche intertestuali mettono in luce le fonti delle conversazioni, delle opinioni espresse dai vari interlocutori, della cultura che caratterizza le diverse argomen-tazioni, della raffinata preparazione culturale delle varie figure del ‘cir-colo plutarco’, tutte persone colte, “professionels, grammariens et rheteurs” (come scrive la Frazier)¹⁰: non dimostrano che tali scritti siano la fonte dell’opera di Plutarco. Sono le fonti della cultura di Sosio e di Plutarco, di Lampria e di Autobulo, di Ammonio e di Boeto, e dei tanti personaggi, tutti intellettuali, dotti ed educati, che intervengono ad esprimere le loro opinioni durante i vari simposi e banchetti, sempre colti e raffinati, anche quando si svolgono tra amici, in privato.

Al contrario, la stessa dedica a Sosio, ripetuta ad ogni libro, con la riproposizione di alcuni discorsi tenuti addirittura da lui stesso e di altri ragionamenti avvenuti in sua presenza; la citazione (e il mantenimento) dei nomi reali di amici e conoscenti, con relazione più o meno ampia dei loro discorsi; la stesura a volte rapida, sommaria e frettolosa delle conversazioni, che lascia spazio (come è stato rilevato da molti studio-

⁷ Il volume IX (*Propos de table*) è uscito in tre tomi: il primo è del 1972, il secondo del 1978 (entrambi curati da Fuhrmann), mentre il terzo è uscito nel 1996, curato da Françoise Frazier e Jean Sirinelli (con la revisione di F. Fuhrmann), con un’importante “Postface” della Frazier, p. 177-207.

⁸ Fuhrmann 1972, p. xiii (ovviamente il corsivo è mio).

⁹ Il vol. I è uscito nel 1989, il vol. II nel 1990, il vol. III nel 1996.

¹⁰ Frazier 1996, 194.

si)¹¹ a ripetizioni, incongruenze, contraddizioni e negligenze – la stessa mancanza (spesso) di critica e di obiezioni personali da parte dello scrittore – depongono certamente per la storicità delle conversazioni riportate e, in generale, per le ragioni che inducono a ritenere che le *Conversazioni a tavola* siano davvero una raccolta di appunti e ‘souvenirs’, sistemati in gruppi di dieci per libro e resi noti senza una grande rielaborazione letteraria e concettuale: solo un certo numero di brani risultano – come vedremo fra poco – riveduti ed ampliati al momento della ‘confezione’ della raccolta.

L’opera è ritenuta dunque, nel suo complesso, una delle ultime di Plutarco. Il suo titolo invero non compare nel cosiddetto Catalogo di Lampria (a meno che non sia da identificare con gli *Apomnemoneumata* citati come n. 125)¹². Il testo è arrivato a noi in pratica grazie ad un unico manoscritto, il codice T (Vindobonense Gr. 148, del X secolo o dell’inizio dell’XI): da questo derivano altri dodici codici successivi, che sono copie utili solo perché alcune parti del manoscritto viennese sono andate perdute o sono state danneggiate dopo le varie trascrizioni. Siccome però il codice viennese presenta un testo poco accurato, segnato spesso da lacune e incertezze, l’edizione dell’opera non è affatto facile. Lo attesta il fatto che, malgrado oggi ci siano ormai parecchie edizioni disponibili, il testo risulta qua e là edito in maniera tuttora insoddisfacente.

Qualche attenzione editoriale è stata data (in particolare da Kurt Hubert)¹³ anche alla tradizione indiretta, cioè alle citazioni antiche, fatte da altri autori di epoca successiva. Infatti l’opera fu presto ben nota e apprezzata nell’antichità. Aulo Gellio (125-180 ca.) la conosce e la cita quattro volte¹⁴. Precisi rapporti intertestuali sono stati rilevati nei *Deipnosophisti* di Ateneo (una dozzina di brani), in Clemente Alessandrino (più nel *Pedagogo* che negli *Stromateis*), nella *Storia Varia* di

¹¹ Basti rimandare a Fuhrmann 1972, p. x-xii (che rimanda a Abramowiczówna 1960, 58, 64, 70, 76); cf. Abramowiczówna 1962, 80-88 e König 2007, 44. Anche Frieda Klotz, nonostante la sua visione culturalmente unitaria dell’opera, riconosce che “Its sprawling form has frustrated scholars, who have struggled to make sense of its unruly and seemingly illogical structure” (Klotz 2014, 208).

¹² Cf. Fuhrmann 1972, p. xxvii; sul cosiddetto Catalogo di Lampria si veda in particolare Irigoin 1987, p. ccciii-cccxviii.

¹³ Hubert 1938, 307-328; cf. p. xvii s. della sua edizione (Hubert 1971=1938).

¹⁴ Vd. in proposito Klotz - Oikonomopoulou 2011, 233-37.

Eliano (una mezza dozzina di passi), nel *De abstinentia* di Porfirio, e poi anche in Eusebio e Giovanni Lido¹⁵.

Il caso più interessante e clamoroso è quello di Macrobio (fine IV-inizio V sec.), che nel settimo libro dei suoi *Saturnali* riprende e traduce in latino un certo numero delle *Questioni Conviviali* di Plutarco senza citarlo (solo una volta ricorda il nome di Plutarco tra gli autori di *Quaestiones Convivales*, insieme ad Aristotele e Apuleio)¹⁶.

Hubert ha indagato ampiamente queste riprese o ‘ri-usi’ di Plutarco, cercando di capire se Macrobio aveva un testo migliore o più completo del nostro. Ma, anche là dove lo scrittore latino appare più chiaro o esplicito, la sua versione non risulta di alcuna utilità ai fini della costituzione del testo plutarco. Macrobio, oltre a cambiare tutti i nomi degli interlocutori e le situazioni, si permette chiaramente un certo numero di piccole libertà, aggiungendo e sottraendo.

Osservazioni analoghe sono state fatte per Michele Psello, che nel XI sec. riprende alcune delle *Questioni Conviviali* nella sua *Omnifaria Doctrina*.

Fatta questa presentazione complessiva, vorrei ora proporre alcune mie osservazioni filologiche sulla composizione dell’opera, che a mio avviso merita un’attenzione maggiore di quanta ne ha avuto finora.

Infatti, forse sullo slancio della bella “Postfazione” proposta da Françoise Frazier nel 1996, negli anni successivi ci sono stati diversi studi dedicati a valorizzare il contenuto complessivo dell’opera e alla sua interpretazione sociologica, filosofica, retorica e pedagogica. Mi riferisco in particolare, oltre alla lunga introduzione al volume di Scarcella (1998), alle pagine di König (2007) e ai vari studi inclusi nella raccolta edita da Klotz & Oikonomopoulou (2011), tra i quali si segnala in particolare la “Survey of scholarly appraisal” proposta da Frances B. Titchener¹⁷, insieme ai preziosi contributi presentati da Frieda Klotz e di Christopher Pelling¹⁸. Queste pubblicazioni, insieme al recentissimo Blackwell’s *Companion to Plutarch* (curato da Mark Beck, 2014) e allo splendido volume di Stadter 2015, hanno riportato in forte evidenza la necessità di un ritorno ad un commento storico-filologico che cerchi di

¹⁵ Cf. in proposito Irigoien 1987, p. ccxxvii ss.

¹⁶ Cf. Fuhrmann 1972, p. xxx s. (con bibliografia) e König 2007, 45 e n. 5. S’aggiunga il recente contributo di Setaioli 2015, 101 ss.

¹⁷ Titchener 2011, 35-48.

¹⁸ Klotz 2011, 161-178; Pelling 2011, 207-231.

riconoscere il tempo di composizione delle varie parti delle *Questioni Conviviali* e la particolarissima genesi di quest'opera, puntando alla datazione e alla valutazione storica di ogni singola questione (e alla spiegazione dell'origine delle contraddizioni, degli errori e delle omissioni che nell'opera s'incontrano).

Ho già detto che ognuno dei nove libri ha una sua prefazione con dedica a Q. Sosio Senecione. La prefazione (prologo o proemio) del libro I presenta in verità la prima triade di libri. Plutarco scrive infatti a Sosio (612E)¹⁹: "... mi ci sono messo, e ti mando già (ἤδη σοι πέπομφα²⁰) tre dei libri, ciascuno comprendente dieci questioni, e ti manderò presto anche gli altri, se questi ti sembrano non completamente indegni della Musa e di Dioniso". Dunque Plutarco ha concepito un'opera in tanti libri (non dice quanti saranno in tutto), ma prevede che la concluderà presto (ταχέως). La cosa è a mio avviso importante.

In questo primo proemio Plutarco fa la dedica a Sosio Senecione (612C Τὸ "μισέω μνάμονα συμπόταν", ὃ Σόσσιε Σενεκίων), partendo dal detto poetico "Odio il convitato con buona memoria" (un detto che sottintende: 'a tavola si può dire anche qualche sciocchezza'), ma prosegue affermando: "Siccome anche a te sembra giusto" (612D Ἐπεὶ δὲ καὶ σοὶ δοκεῖ...) che rimanga il ricordo dei discorsi seri fatti a tavola, come hanno testimoniato anche famosissimi filosofi, quali "Platone, Senofonte, Aristotele, Speusippo, Epicuro, Pritanide, Ieronimo e Dione Accademico, che hanno considerato degno di interesse mettere per iscritto discorsi fatti a simposio (ἀναγράψασθαι λόγους παρὰ πότον γενομένους); e – prosegue – hai espresso l'opinione (ῥήθης τε) che dei ragionamenti fatti qua e là (σποράδην), spesso a Roma da voi e da noi in Grecia, a tavola e tra i calici, noi²¹ dobbiamo raccogliere insieme (συναγαγεῖν) quelli appropriati (τὰ ἐπιτήδεια), io mi ci sono messo e già ti mando tre dei libri della raccolta: gli altri te li manderò presto".

¹⁹ Per semplicità, faccio riferimento al testo edito dalle Belles Lettres (PUF), senza riportarlo integralmente.

²⁰ Naturalmente sarebbe "ti ho mandato", ma bisogna tener conto del cosiddetto stile epistolare.

²¹ Molto interessante questo plurale! Plutarco usa spesso il cosiddetto *pluralis maiestatis* (o *modestiae*), che equivale a dire "io": ma, in questo passo, contrappone ad ἡμᾶς... συναγαγεῖν una splendida serie di singolari (πρὸς τοῦτο γενόμενος... πέπομφα... πέμψω δὲ...). Pertanto questo "noi" va inteso in senso proprio, come "noi tutti", io e i miei alunni, o forse addirittura noi del gruppo o 'circolo plutarqueo'.

Le parole usate in questo prologo sono importanti – come rilevavano già Graf, Hirzel, e la Abramowiczówna²² (con buona pace di Fuhrmann e Teodorsson²³) – e indicano con precisione i diversi momenti dell’operazione. Si parla del vecchio, tradizionale problema di “mettere per iscritto” i discorsi fatti oralmente, improvvisati a simposio (ἀναγράφασθαι λόγους)²⁴, come hanno fatto Platone e tanti altri. Due termini sono importanti: si parla dei discorsi τῶν σποράδην... φιλολογηθέντων, ben distinti (come ha appena detto) dalle sciocchezze o banalità che è meglio dimenticare. Φιλολογεῖν, è stato notato²⁵, è verbo caro a Plutarco: è un sinonimo per così dire minore (o modesto) di φιλοσοφεῖν. È l’attività più modesta (o meno pretenziosa) di chi persegue non proprio la sapienza (φίλος + σοφία), ma la ragione, cioè fa un ragionamento (φίλος + λόγος). Si parla cioè dei ragionamenti fatti a tavola, che hanno una loro serietà razionale, anche se magari non sono propriamente discorsi filosofici.

Eppure, si dirà subito e sarà ripetuto spesso, la filosofia non è così lontana, e non è affatto bandita dal simposio, anzi... al banchetto bisogna parlare φιλοσοφοῦντα μὴ δοκεῖν φιλοσοφεῖν (614A): “to philosophise without seeming to do so”²⁶.

In secondo luogo bisogna prestare attenzione ai due verbi ‘librari’ che qui vengono impiegati: ἀναγράφασθαι e συναγαγεῖν. Il primo (s’è detto) indica il classico e antico problema del mettere per iscritto i discorsi ascoltati o fatti oralmente: un problema tipico di diversi dialoghi platonici. Ma non è questo che Sosio ha suggerito a Plutarco.

A quanto dice il testo, Sosio gli ha consigliato di raccogliere insieme (συναγαγεῖν) quelli appropriati, adatti allo scopo, utili, significativi (τὰ

²² Graf 1888, 59; Hirzel 1895, II 224; Abramowiczówna 1960, 15; Abramowiczówna 1962, 85.

²³ Fuhrmann 1972, p. xi; Teodorsson 1989, 36 s.

²⁴ Il verbo non significa affatto “trascrivere”, come vorrebbe Scarcella 1998, 259 n. 15: basta consultare il dizionario *GI* di F. Montanari o il LSJ, s.v.

²⁵ In particolare da Abramowiczówna 1960, 15 (cf. 1962, 85), la quale ha acutamente osservato che Plutarco tende a ridurre la differenza tra φιλοσοφεῖν e φιλολογεῖν, e non per caso impiega proprio questo verbo anche nel finale dell’opera, nella chiusa del IX libro (748D). È quasi incredibile che Teodorsson 1989, 37 si chieda se “this was intentional” e Teodorsson 1996, 389 ripeta: “Whether this is due to accident or intention we can only guess”. È certamente una parola-chiave, che collega il prologo I e la chiusa IX nello stesso preciso messaggio ideologico e culturale.

²⁶ Pelling 2011, 212.

ἐπιτήδεια). Ha suggerito di fare una raccolta (συναγωγή²⁷) di quelli significativi: dunque una selezione. Evidentemente dà per scontato – o, più probabilmente, sa – che Plutarco li ha già messi per iscritto, almeno in parte o in appunti. Per questo Plutarco può promettere che farà alla svelta (ταχέως): deve solo fare ordine (e una scelta) tra le schede scritte che ha già, o tutt'al più rielaborare note e stesure che ha fatto in passato, in vari momenti. Leggendo l'opera risulta evidente che ci sono molte parti scritte anche parecchio tempo prima.

Anche senza correre troppo in avanti, la conferma di questa interpretazione viene subito all'inizio della prima questione del libro²⁸: πρῶτον δὲ πάντων τέτακται. Ecco un altro verbo importante: non dice 'ho scritto', 'ho composto', 'ho pensato', ma "Prima di tutte è stata messa, posta, collocata, la questione del filosofare tra i bicchieri": al primo posto nella raccolta che sta facendo ora per Sosio²⁹.

"Tu ti ricordi – attacca Plutarco (612F) – si era in Atene, alla fine del banchetto (forse a casa di Plutarco, ma non è specificato: il tono è confidenziale. Né dice quando fu: ma se Sosio deve ricordare, dev'essere in anni recenti, negli anni della loro amicizia) e – rammenta – ci si chiedeva (ζητήσεως... γενομένης) se e in che misura si possono fare discorsi di filosofia alla fine del banchetto. Fece una domanda Aristone e io risposi; intervenne poi a voce alta Cratone (cap. 2 καὶ ὁ Κράτων ἀνακραγών...) e (cap. 3: σοῦ δ' εἰπόντος...), siccome tu (Sosio) dicevi che bisognava rispondere a Cratone e sollecitavi me ad intervenire, allora io cominciai a dire..." (ἔφην ἐγὼ πρῶτον ὅτι). Il discorso di Plutarco comincia qui: ὅτι equivale al nostro due punti. Qui vanno aperte le

²⁷ Il termine συναγωγή è usato per indicare una raccolta di testi scritti già in Aristotele, *EN* 1181b7, Dionigi di Alicarnasso 2.27.3, Cic. *Att.* 9.13.3 ecc.

²⁸ *QC* 1.1, 612F. Anche qui (e in seguito) rimando semplicemente al testo delle *Belles Lettres* (Fuhrmann 1972, 15).

²⁹ Non è assolutamente immaginabile che questo sia "il primo simposio cui Pl. ha partecipato" (Scarcella 1998, 259) e non è vero che "la collocazione al primo posto, fra tutti, di questo tema... conferma che l'opera, almeno nella sua struttura, è prodotto di invenzione, non di riproduzione della realtà" (261, n. 22). Significa solo che Plutarco ha già le sue note scritte e sceglie quale porre in prima sede, quale in seconda e così via, per un migliore ordine di presentazione delle dieci questioni che ha scelto per formare questo libro. Ovviamente ha voluto mettere nella primissima sede la questione della filosofia a banchetto perché è un tema centralissimo nella sua concezione e nel suo messaggio ideologico: cf. in proposito Kechagia 2011, 87-91. Per rilevanti commenti sull'importanza della questione 1.1 vd. Klotz 2007, 657-8; Klotz 2011, 167-171; Stadter 2015, 99-101 (cf. 1999, 482-485); Setaioli 2016a.

virgolette: “A me sembra che si debba considerare la qualità dei partecipanti”. Segue poi un lunghissimo discorso di Plutarco, scritto invero piuttosto bene, elegante, nient’affatto frettoloso, che dura per tutta la questione: in tutto sono 6 pagine nell’edizione *Belles Lettres* (quasi tre pagine di Plutarco secondo la classica numerazione dello *Stephanus*: 612F-615C)³⁰.

Ora, di fronte ad uno scritto così lungo, io non mi sento di condividere il frettoloso giudizio di Teodorsson, che scrive: “the persons, places, occasions etc. mentioned in the work are certainly real, but the discussions are obviously fictive for the most part”³¹. Io sono pronto a credere che qui Plutarco abbia messo per iscritto per bene il suo discorso, magari ampliandolo o sviluppandolo meglio rispetto a quello fatto nella realtà, ma non vedo nessuna ragione per supporre che si tratti “obviously” di una finzione letteraria. Comincia con un *μὲμνησαι* (“tu ti ricordi”) che coinvolge nel discorso proprio il dedicatario dell’opera (che è una persona importante: Senecione fu questore d’Acaia negli anni 85-88, poi personaggio di primissimo piano nella storia politica romana³²), poi cita il luogo (Atene), l’occasione (la cena), i partecipanti (Aristone e Cratone, due familiari, tu ed io, senza nessun tipo di presentazione): può darsi che lo scrittore abbia abbellito nel ricordo la discussione, che l’abbia un po’ infiorata letterariamente, ma non posso ammettere che sia tutta una finzione letteraria, cioè un falso. Per sostenerlo, Fuhrmann 1972 arriva ad ipotizzare che il metodo di Plutarco implichi “la connivence de son ami et celle des autres principaux intéressés” (p. xx). A me sembra un’accusa grave e fuori luogo, o forse addirittura ridicola: richiederebbe almeno una qualche prova. A me sembra più probabile che Plutarco conti di avere la gratitudine dei suoi

³⁰ Cf. König 2007, 60: “This is the longest dialogue in the whole of the *Symptotic Questions*”. Rilevante il contributo dato da König per la comprensione che l’opera (in particolare il libro II, come anche il terzo) “aspires to unity... toward thematic connections and progressions between its different parts” (p. 61).

³¹ Teodorsson 1989, 36.

³² Per la precisione, dopo la questura in Grecia, fu a Roma tribuno della plebe dopo il 90, e pretore nel 92-94; fu poi impegnato come generale in Germania e governatore della Gallia Belgica (95-98), console nel 99, generale impegnato nelle due guerre daciche (101-103 e 105-107) e poi console per la seconda volta nel 107. È possibile che si sia ritirato in Grecia negli anni successivi. Morì con ogni probabilità nel 116. Per la carriera di Sosio Senecione vd. Jones 1971, 54-57; Puech 1992, 4883; Pelling 2011, 207, n. 3; Stadter 2014, 17; Stadter 2015, 36-39.

amici perché riscrive per bene le loro argomentazioni, dando loro statura letteraria: ma abbellire non è inventare né fingere. Partendo principalmente da quest'opera (ma anche dalle altre), prima Konrad Ziegler³³ e poi Bernadette Puech³⁴ hanno ricostruito un quadro molto dettagliato degli amici, familiari e conoscenti di Plutarco. E Philip Stadter (nel suo recente volume *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2015) ha tracciato un ottimo quadro dei rapporti di Plutarco con i suoi amici romani (Mestrio Floro e Sosio Senecione in prima fila)³⁵.

Per proseguire rapidamente il mio discorso, non mi soffermo sulle questioni 2 e 3, relative all'assegnazione dei posti a tavola, sorte durante un banchetto offerto da Timone, uno dei due fratelli di Plutarco. La questione 2 è molto lunga e ben scritta; la questione 3 è una sua breve appendice (due sole pagine). Tralascio anche la grande questione 4, su come dev'essere il presidente di un simposio, discussa in altra occasione da Cratone, familiare (forse cognato) di Plutarco, e da Teone, un suo amico (che vengono così 'presentati': cosa eccezionale). Anche questa è una questione lunga e ben esposta: ed è una tematica di importanza centrale nell'opera³⁶.

Per continuare la mia analisi passo invece alla questione 5, in cui si legge che (622C) "in casa di Sosio, cantati certi carmi saffici, si cercava di capire (ἐζητεῖτο) come mai si ripete il proverbio 'Eros rende poeta anche un ignorante', mentre Filosseno dice che anche il Ciclope 'curava l'amore con belle canzoni'. Si disse dunque che Eros ecc." (e si fanno varie citazioni). "E si disse anche (622D) che amare è come ubriacarsi ecc.". Si ricorda che anche il nonno Lampria, quando beveva, diventava creativo e ciarliero. È molto difficile che il nonno sia presente tra i invitati in casa di Sosio³⁷: piuttosto è probabilmente qualcuno (forse

³³ Ziegler 1965, 41-77.

³⁴ Puech 1992, 4831-93. Inoltre Jones, 1966a e 1971, ne ha tratto parecchi elementi utili per la datazione delle opere di Plutarco.

³⁵ Vd. il capitolo 1 del volume di Stadter 2015, 21-44, che ha un titolo molto significativo: "Friends or Patrons?".

³⁶ Per queste – e anche per le successive questioni – ovviamente rimando alle note di Furhman 1972, agli ampi commenti di Teodorsson 1989 e di Scarcella 1998. Sulla questione 1.4 rimando anche a Klotz - Oikonomopoulou 2011, 1-2; Klotz 2011, 164; Klotz 2014, 210-214; e Stadter 2015, 108-115 (in particolare a p. 111).

³⁷ Plutarco usa i verbi al passato: come rileva Teodorsson 1989, 110, è probabile che il nonno sia già morto. Cf. anche Fuhrmann 1972, p. xxv s.; Klotz 2011, 165.

Plutarco stesso) che si ricorda di lui³⁸. Nel primo capitolo di questa questione (1.5) spiccano a prima vista alcune particolarità clamorose. Si parla (anzi, si scrive) di Sosio in terza persona (sia nel cap. 1 che all'inizio del secondo) e la narrazione è straordinariamente concisa, riassuntiva. Non si ricorda il nome di nessuno dei invitati che prendono la parola. Tre verbi narrativi reggono l'intera esposizione: ἐζητεῖτο, ἐλέχθη μὲν οὖν..., ἐλέχθη δὲ καὶ. Sembra che l'autore abbia fretta. Persino il nome di Sosio appare accorciato: non Sosio Senecione, come nel Prologo, ma solo Sosio (sia nel cap. 1 che all'inizio del cap. 2). È un resoconto davvero sintetico.

Nel cap. 2, contrapposto a tutti i precedenti discorsi, troviamo quello di Sosio, che spiega la natura dell'amore partendo dalla dottrina di Teofrasto sulla musica, di cui ha appena letto il testo. Il tutto occupa poco più di una pagina plutarchea (622C-623D). Plutarco non interviene affatto, né commenta le parole di Sosio.

Ciò che mi ha colpito è la rapidità, la riassuntività dell'esposizione: concisa, frettolosa, come se fosse solo un appunto di Plutarco, desideroso di ricordare una particolare argomentazione svolta una certa sera da Sosio, dovuta alla lettura del *De musica* di Teofrasto. E l'uso della terza persona per Sosio conferma che questo non è un pezzo scritto *per* Sosio nel momento della raccolta delle *Conversazioni a tavola*, ma una pagina scritta *su* Sosio in tempo anteriore e aggiunta alle precedenti per semplice aggregazione.

Del resto, se andiamo a scorrere le questioni successive del libro I (i numeri 6, 7, 8, 9 e 10), troviamo che sono tutte esposizioni frettolose, brevi e riassuntive come la 1.5. In tutto, sono meno di 6 pagine plutarchee: da 623E a 629A.

A me sembra che si debba concludere che Plutarco ha scritto (o riscritto) apposta per Sosio Senecione il Prologo e le prime quattro questioni, ed ha aggiunto, cioè unito a queste, altre sei schede sue personali 'vecchie', completando così rapidamente la preparazione del libro I.

³⁸ Il nonno partecipa invece – vivace e anche scherzoso – a quattro questioni del libro V: per la precisione sono i numeri 5 e 6, e poi 8 e 9, ma si tratta chiaramente di brevi ricordi, ispirati da simpatia ed affetto, di conversazioni avvenute diversi anni prima. Cf. Klotz 2011, 165.

Analoghe considerazioni credo che si debbano fare sul libro II. Anche questo presenta un Prologo: ed è un prologo molto importante, cui bisogna prestare attenzione, anche più di quanto si sia fatto finora.

In 629C Plutarco fa la dedica a Sosio Senecione spiegando che, come si distinguono per pranzi e simposi le cose necessarie (vino, pane, cibo, letti e tavoli) e quelle accessorie (esibizioni canore, spettacoli ecc.), così si possono distinguere gli argomenti di conversazione a tavola: alcuni sono utili al simposio, altri adatti all'occasione³⁹. Il libro I – continua – conteneva esempi dei due tipi: del primo tipo, la questione sul filosofare durante il simposio (1.1) e se assegnare i posti a tavola (1.2) e altri; del secondo, la questione sull'amore che rende poeti (1.5) e quello sulla tribù Aiantide (1.10). Per Plutarco le prime si possono chiamare questioni simpotiche (che hanno per oggetto il simposio), le seconde (o tutte?) questioni simposiache. Il testo non è sicurissimo perché funestato di lacune, ma è già stato discusso ampiamente e non vorrei soffermarmi oggi più di tanto⁴⁰.

Io vorrei che si prestasse attenzione alla frase che segue, spesso sottovalutata. Vi ricompaiono termini che abbiamo appena visto nel primo prologo: *Σποράδην δ' ἀναγέγραπται κτλ.* Le discussioni “sono state messe per iscritto qua e là”, cioè in luoghi e tempi diversi, “e non sistematicamente, secondo un criterio stabilito, ma come ciascuna mi è tornata in mente”⁴¹. Nel primo prologo Plutarco aveva detto che sono discorsi fatti qua e là, in occasioni diverse: qui precisa che le discussioni sono state anche messe per iscritto in momenti diversi. La precisazione dello scrittore è importante, e riguarda proprio la stesura, la scrittura delle conversazioni: l'operazione è avvenuta in momenti diversi e senza un ordine o criterio prestabilito, ed è quindi ovvio che il lettore si accorgerà delle differenze che intercorrono tra un brano e l'altro. È

³⁹ Vd. in proposito Fuhrmann 1972, 67; Teodorsson 1989, 170-171; Caiazza 2001, 229-230.

⁴⁰ È uno dei brani più discussi e più citati dell'opera: cf. (e.g.) Scarcella 1998, 21-22; König 2007, 61- 62; Klotz 2014, 210-214.

⁴¹ Non credo affatto che si possa smentire questa ‘confessione’ dell'autore affermando che “It is likely that his statement is a rhetorical one” (Klotz 2011, 162). Io credo che Plutarco sia assolutamente sincero quando dice di averli scritti in tempi diversi: la sistemazione ragionata in una serie di dieci per “associative path of the sympotic conversations” (Klotz - Oikonopoulou 2011, 23) è avvenuta al momento della raccolta editoriale, non al momento della prima scrittura.

sottinteso che un criterio (tematico) c'è in ogni libro della raccolta, ma non c'è stato nell'ordine della scrittura dei 'ricordi'.

Per quanto riguarda la raccolta, è interessante anche il periodo successivo. "I lettori non si devono meravigliare se abbiamo raccolto...". Due termini in particolare mi sembrano rilevanti. La prima è τοὺς ἀναγνώσκοντας ("i lettori"): Plutarco sa che la sua opera, mandata a Sosio Senecione, è pubblicata: è una vera e propria pubblicazione. La seconda è συνηγάγομεν ("abbiamo raccolto insieme"). Come nel primo Prologo, l'opera è definita come raccolta: una raccolta selettiva (con sistemazione editoriale) di discorsi che già erano stati messi per iscritto in luoghi e in tempi diversi (σποράδην), quando gli tornavano in mente.

L'autore in 629E aggiunge una giustificazione, forse una *excusatio non petita*. "I lettori non si devono meravigliare se ho raccolto, dedicandoli a te, alcuni dei discorsi fatti in passato anche da te: infatti se apprendere non è ricordare, spesso ricordare ottiene lo stesso effetto che l'apprendere". A dire il vero l'ultima frase è stata variamente discussa dai commentatori⁴², ma credo che qui Fuhrmann abbia pienamente ragione, e che ci sia allusione alla teoria di Platone che apprendere è ricordare, formulata nel *Menone* e ripresa nel *Fedone*⁴³. Quand'anche apprendere non sia ricordare, ricordare genera sempre apprendimento. Anche i discorsi di Sosio daranno ancora insegnamenti⁴⁴.

Il prologo, invero, continua anche all'inizio della questione 1: "Dieci questioni sono state distribuite in ciascun libro: in questo la prima è quella che...". Qui compare un altro verbo importante: νενεμημένον. Il verbo νέμω è chiaramente un altro termine tecnico per indicare l'operazione della raccolta. Le questioni non vengono scritte ora, ma esistono già e vengono distribuite, divise, collocate nei vari libri.

La prima, cioè quella messa in prima sede nel libro II, è una discussione provocata in qualche modo dalla *Ciropedia* di Senofonte. Infatti, dice Plutarco (629F):

"Tu, quando ci (= mi?) ricevesti a Patrasso – siamo dunque ad un ricevimento a Patrasso, a casa di Sosio (che la critica colloca in genere

⁴² Cf. Fuhrmann 1972, 68 e Teodorsson 1989, 170-171. Invece Caiazza 2001, 231-232 non interpreta adeguatamente il passo.

⁴³ Vd. Plat., *Men.* 81c-85d e *Phaed.* 72e-77a. In proposito basti rimandare a G. Vlastos, *Anamnesis in the Meno*, «Dialogue» 4, 1965, 143-167.

⁴⁴ Ha scritto belle pagine in proposito Kechagia 2011, 81-83.

nell'anno 91 o 92)⁴⁵ –, dicesti che ti avrebbe fatto piacere apprendere di che genere e di che tipo sono le domande adatte al simposio. Dicesti: 'È un aspetto non trascurabile del saper stare insieme la conoscenza e l'osservanza della giusta misura nelle domande e negli scherzi'. E io risposi: 'Guarda che anche Senofonte... ecc.; ma se vuoi che anch'io aggiunga la mia opinione...'

Segue un lunghissimo discorso di Plutarco, che dura per 12 capitoli, 12 pagine *Belles Lettres*, 5 pagine *plutarchee* (630A-634F). Si noti che le altre 9 questioni del libro II occupano insieme 23 pagine *Belles Lettres*, meno di 10 pagine *plutarchee* (635A-644D): in media una pagina ciascuna. Dunque questo discorso di Plutarco occupa da solo un terzo del libro II.

Anche qui possiamo e dobbiamo osservare quello che si è detto per la questione 1.1: è ovvio che Plutarco ha riveduto, corretto e ampliato il discorso realmente fatto in casa di Sosio a Patrasso, probabilmente nell'autunno del 92, dato che ricorda a Sosio che c'era anche l'amico Quietò (probabilmente T. Avidio Quietò *senior*: "te lo ricordi?" aggiunge in 632A: è dunque passato qualche tempo⁴⁶). Non voglio entrare troppo nei problemi della datazione dell'episodio accennato (e del momento in cui Plutarco ne scrive): mi limito ad osservare che – a mio avviso – abbiamo qui un esempio clamoroso di discorso riveduto e ampliato, letterariamente importante: ma non per questo possiamo permetterci di affermare che sia un falso o un discorso fittizio. Plutarco ha dato dimensione letteraria ad un suo discorso occasionale, perché lo riteneva rilevante dal punto di vista contenutistico.

Se andiamo avanti nel libro II, troviamo invece relazioni in genere molto brevi di svariate discussioni sorte a tavola: anche qui, come nel libro I, io penso che si tratti di 'vecchie' annotazioni o sunti personali

⁴⁵ Cf. Jones 1966a, 72-73; Jones 1971, 22-24; Caiazza 2001, 234-235 e 265; Teodorsson 1989, 172; Pelling 2011, 207 n. 3. Al contrario, Stadter 2015, 38 n. 68, pensa piuttosto all'anno 101: ma, a mio avviso, è una datazione decisamente più difficile, per non dire improbabile.

⁴⁶ Jones 1971 e Teodorsson 1989 si chiedono se questo inciso significa che Quietò è già morto (Quietò morì tra il 98 e il 107, ma noi non sappiamo esattamente quando). Pelling 2011 ha giustamente precisato che Plutarco si chiede se Sosio ricorda l'episodio, non la persona: Quietò era malato, aveva le mani fredde e ci fu una battuta 'a rischio di gaffe'. A mio avviso però, l'inciso significa comunque che è passato qualche anno da allora. E questo, nell'insieme, porta a pensare che l'invio a Sosio della raccolta con i primi tre libri dell'opera sia databile al 99, l'anno del suo primo consolato.

inseriti o aggregati semplicemente nella raccolta. Ci sono però due eccezioni degne di nota nell'insieme del libro II: la questione 3 e la questione 10. Sono entrambe un pochino più lunghe delle altre e non sono proprio frettolose.

La questione 2.3 (lunga tre pagine Stephanus: 635E-638A) è decisamente interessante anche per le considerazioni mie di oggi. Vi si racconta di una questione classica per tutti (è nato prima l'uovo o la gallina?)⁴⁷. La discussione, dice Plutarco, è sorta "quando eravamo a pranzo da Sosio Senecione": dove? Il testo non lo dice e la curiosità ci rimane. Interviene l'epicureo Alessandro, Plutarco si schermisce e così il suo amico Silla; risponde allora Firmo, un suo parente⁴⁸ non altrimenti noto (compare solo qui), con una spiegazione che dura una pagina (636A-E). Ma – siamo al cap. 3 – "Dopo che Firmo ebbe esposto questa sua teoria, Senecione obiettò che l'ultima delle sue immagini si opponeva per prima al suo discorso" e propone una sua spiegazione, lunga una pagina e mezza (636F-638A).

Per brevità, faccio solo poche osservazioni: la stesura di questa questione – a mio avviso – non è riferibile al momento della raccolta, perché l'autore non si rivolge a Sosio usando il 'tu', ma parla di lui in terza persona. Ma non è ascrivibile nemmeno al gruppo delle relazioni frettolose, dato che vi compaiono due discorsi piuttosto circostanziati, ben esposti e direi 'ripensati'. Aggiungo che gli interlocutori sono tutti 'presentati' per chi non li conosca (o non li ricordi): Alessandro l'epicureo, il mio amico Silla, Firmo il mio parente (qualsiasi cosa voglia dire). La mia impressione è che questa sia una pagina già rielaborata da Plutarco in una fase intermedia tra la scrittura degli appunti personali e la raccolta per Sosio: direi un opuscolo breve già pronto per un omaggio occasionale (o per ogni evenienza), approntato in epoca anteriore a quella della raccolta vera e propria.

Un caso speciale mi sembra invece la questione 2.10, che è abbastanza lunga (642F-644D) ma presenta un'introduzione insufficiente, seguita da una lunga argomentazione di un certo Agia, assolutamente

⁴⁷ In proposito, oltre ai soliti commenti (in particolare di Fuhrmann 1972, 56-57 e 77 ss.; Teodorsson 1989, 210-232; Caiazza 2001, 36-47 e 305-331), vd. Ferrari 1995 e Setaioli 2016b.

⁴⁸ È definito semplicemente come ὁ γαμβρὸς ἡμῶν, cioè un parente acquisito: non può però essere un genero; forse il marito di una nipote? Così supponeva Wilamowitz: cf. Fuhrmann 1972, 56 (e 4-5); Teodorsson 1989, 215 e 42-43. Vd. Scritto n° 23.

sconosciuto (ma compare anche in 3.7, 655F, anche se Fuhrmann nega che siano la stessa persona⁴⁹). Argomenta che è meglio mangiare e bere tutti insieme conversando, senza fare le porzioni uguali per tutti: l'importante è stare insieme e parlare, e ognuno mangia quanto si sente. Un antagonista (forse Lampria, ma il nome è omissis) sostiene il contrario: era meglio fare le porzioni, come si usava un tempo; ora nei banchetti la gente non fa che arraffare e spesso arriva agli insulti. Plutarco non interviene, né aggiunge commenti. La pagina non è un semplice appunto, ma è poco di più: non sembra compiutamente elaborata. È chiaro che Agia ha ragione, ma i rilievi di Lampria (il fratello di Plutarco) sono purtroppo fondati. Sembra una pagina ritoccata dall'autore, ma non portata a termine.

Siamo così giunti al libro III, un libro in cui la raccolta è molto compatta, ben organizzata⁵⁰, ma non ha nulla a che fare con Sosio Senecione, se si eccettua la dedica.

Nel Prologo si legge infatti la dedica a lui nel primo rigo, ma si parte subito ad argomentare che l'importante nel simposio è dialogare, è parlare, è la "filologia", cioè l'amore per il ragionamento. Infatti, afferma Plutarco, τὸ βέλτιστον ἀναθαρρεῖ καὶ τὸ μουσικώτατον... ὑπὸ φιλολογίας προερχόμενον (645C): "le cose migliori e più care alle Muse prendono coraggio se portate avanti per amore del ragionamento". È certamente un motivo conduttore della raccolta plutarchea, una parola-chiave la cui importanza – a mio avviso – non è stata finora valorizzata adeguatamente⁵¹.

Plutarco prosegue così: "Per questo anch'io ho fatto per te questa terza decade di ricerche simpotiche, che ha in prima sede la questione delle corone". In effetti sono tutte questioni strettamente legate alle regole del simposio, cioè abbastanza "simpotiche", se si vuole mantenere la distinzione fatta nel prologo del libro II. Ma, soprattutto, sono molto legate concettualmente tra loro, come in un piano mentale ben preciso. Le prime due questioni si svolgono in Atene, a casa del musico Eratone, e vi domina la figura di Ammonio, il grande maestro di Plutarco. Plutarco c'è, ma sembra piuttosto giovane. Il simposio viene riferito quindi agli anni 66-70.⁵² Si discute di corone di fiori (1) e di edera (2).

⁴⁹ Fuhrmann 1972, 58.

⁵⁰ Cf. König 2007, 56-62.

⁵¹ Cf. *supra* p. 201 e *infra* p. 220.

⁵² Cf. Jones 1966b, 206-207; Teodorsson 1989, 283-284.

Le questioni 3, 4 e 5 avvengono ad un banchetto fra amici, trattano di donne e di vino, e sono avviate da Floro, che dice di aver letto il *De ebrietate* di Aristotele e ne vuol discutere. Dobbiamo supporre che si tratti di una finzione letteraria? E perché mai? Non vi troviamo assolutamente nessun elemento letterario, narrativo o informativo. Floro è ovviamente Lucio Mestrio Floro, console sotto Vespasiano, proconsole in Asia sotto Domiziano, probabilmente nell'anno 88/9 (piuttosto che nel 83/4)⁵³, legato da profonda amicizia a Plutarco (al punto che P. diventò cittadino romano col nome di Mestrio Plutarco)⁵⁴. Ma questo bisogna saperlo: Plutarco non lo dice affatto. Sembrano pagine scritte dall'autore per sé medesimo, appunti, annotazioni rapide di ragionamenti ascoltati occasionalmente.

Se cerchiamo la data di questo banchetto, dobbiamo pensare agli anni in cui Floro vive ormai ritirato in Grecia e legge molto⁵⁵. In proposito, si può ricordare che, stranamente, a Floro non è dedicata nessuna delle opere di Plutarco e per questo Ziegler pensava che Floro non fosse più in vita quando l'attività letteraria di P. giunse al suo culmine⁵⁶. Ma questo è sicuramente sbagliato: in *QC* 8.10 Floro incontra il giovane Favorino. Dunque è ancora vivo verso l'anno 110.⁵⁷ La ragione della mancanza di dediche dev'essere diversa: forse Floro è ormai ritirato a vita privata, disimpegnato e dedito alla lettura, e – si può forse congetturare – non vuole dediche.

La questione 6 (“Quando è l'ora di fare l'amore”) è suscitata da alcuni giovani che hanno letto il *Simposio* di Epicuro. Anche questa una finzione letteraria per poter attaccare Epicuro? e perché mai? Plutarco lo ha fatto così tante volte! È più probabile che sia il ricordo, forse un po' sorridente, di una discussione ascoltata in età non giovanile, ma

⁵³ La precisazione è data da Puech 1992, 4860.

⁵⁴ Sull'amicizia di Mestrio Floro, conosciuto da Plutarco già a metà degli anni 70, a Roma, vd. Stadter 2015, 8-9, 34-36, 73 ss.; cf. Jones 1971, 21-22 e 48-49; Puech 1992, 4860. Si ricordi che Plutarco e Floro furono insieme nella valle del Po, a Brescia, a visitare il campo della battaglia di Bedriaco, cui Floro aveva partecipato (cf. Plut. *Otho* 14.2 e 18.2).

⁵⁵ In vari brani delle *QC* Floro appare come un lettore impegnato: legge Aristotele in 3.3, Pirrone in 3.5, Filarco in 5.7, Platone in 8.1.2, e in 8.10 legge i *Problemi* di Aristotele (nella sua casa alle Termopili).

⁵⁶ Cf. Ziegler 1965, 67.

⁵⁷ Cf. Fuhrmann 1978, 103 e Puech 1992, 4860.

neppure... troppo senile⁵⁸. Plutarco infatti non è tra i giovani e non interviene. Chi parla a lungo è Soclaro, un amico coetaneo di Plutarco⁵⁹: e risponde ai giovani con l'equilibrio ed il buon senso di una persona matura, ma non anziana. La stessa definizione dovrà darsi di Plutarco che ascolta.

Le questioni 7, 8 e 9 si svolgono in casa del padre di Plutarco ad Atene, trattano tutte del vino con un certo tono scherzoso: sembrano tutti ricordi divertiti⁶⁰. E la n. 10, discussa a casa di Eutidemo di Sunio, riporta ad una discussione di Plutarco con un amico su un tema a lui caro, che sarà ripreso nel *De facie* 939F-940B: sugli influssi della luna, che fa imputridire la carne, anche più del sole.

Ne concludo che la raccolta del libro III ha una sua solida unità concettuale e strutturale⁶¹, ma senza alcun legame con Sosio e la sua età. Probabilmente era già pronta al momento della dedica a Sosio Senecione.

Possiamo dunque chiudere questa prima parte dell'indagine con una semplicissima considerazione cronologica. Plutarco dedica e manda a Sosio insieme i primi tre libri dell'opera, probabilmente nell'anno 99: e insieme formano una raccolta confezionata in modo rapido, utilizzando – dopo i singoli Proemi – memorie di discorsi rilevanti dal punto di vista culturale, cioè appunti presi in momenti diversi per ricordare conversazioni interessanti cui aveva assistito o partecipato. Di queste, però, alcune – particolarmente importanti dal punto di vista concettuale – sembra evidente che Plutarco le ha rielaborate con un certo impegno, sia per la lunghezza e la cura espositiva, sia per l'impegno ideologico. Azi, abbiamo rilevato addirittura tre momenti della composizione: la stesura breve, occasionale, legata alla memoria dei fatti o avvenimenti (che vanno, a quanto sembra, dagli anni 66 al 92); il momento della raccolta per Sosio, con ogni probabilità vicino all'anno 99; e – almeno per qualcuno di questi 'ricordi' – un momento intermedio di ripensamento e rielaborazione, forse più difficile da cogliere ma non per questo trascurabile.

⁵⁸ Vd. in proposito il mio Scritto n° 12 (*supra*, p. 131-140).

⁵⁹ Sulla figura di Soclaro di Titorea, arconte ed epimelete di Delfi nel 101 o 102, vd. Puech 1992, 4879-83.

⁶⁰ Cf. Fuhrmann 1972, 105.

⁶¹ Per la "impressione di coerenza" nei libri II e III vd. König 2007, 59-61.

Potrei continuare nell'analisi di tutti i libri successivi e – posso anticiparlo – arriverei a conclusioni analoghe. Mi limito ad aggiungere solo qualche rapida osservazione, funzionale alla datazione (e alla formazione) di ogni libro.

Solo un cenno relativamente al libro IV. Come tutti i libri, ha un prologo in cui Sosio Senecione è apostrofato con il 'tu': ovviamente tutti i prologhi sono scritti al momento della scelta e raccolta delle dieci conversazioni che vanno a formare il libro, ma – naturalmente – ogni libro costituisce una unità a sé e, chiaramente, viene preparato in un momento successivo. I libri si susseguono in ordine cronologico: l'indicazione è data da Plutarco stesso in ogni prologo.

Per quanto riguarda il libro quarto, presto attenzione ad una sola questione: la 4.3 è l'unica in tutti i libri dal IV al IX cui partecipa Sosio Senecione. Ma – non per caso – di lui si parla in terza persona. La pagina risulta essere un resoconto breve e frettoloso: sembra proprio un appunto, una nota forse particolarmente cara a Plutarco. Ha annotato infatti che, in occasione delle nozze di suo figlio Autobulo, partecipò al pranzo di nozze anche Sosio Senecione e intervenne a giustificare (contro le tradizionali critiche e disposizioni di legge contro il lusso) i grandi pranzi matrimoniali. Teone aggiunse allora anche qualche altra osservazione. Questi ricordi però non sono commentati in alcun modo da Plutarco: nulla più che appunti, note per non dimenticare. Il matrimonio di Autobulo avvenne probabilmente tra il 90 e il 98,⁶² anche se la data non è affatto sicura.

Tutto l'insieme del libro IV è piuttosto compatto: riguarda questioni relative al cibo e alle diete⁶³. È interessante il riferimento agli Ebrei, che evitano la carne di maiale (q. 5) e hanno festività religiose di stampo dionisiaco (q. 6). Purtroppo la questione 6 è incompleta e le questioni 7-10 mancano del tutto. Il copista di T ha rilevato che nel suo antigrafo mancava un quaternione. Conosciamo i titoli delle questioni perché nel codice erano riportati in testa al libro, come sommario.

⁶² Così Teodorsson 1990, 66; Scarcella 2001, 111: cf. Jones 1971, 25. Stadter 2015, 37 ritiene che le nozze siano avvenute quando Sosio era questore in Grecia (anni 85-88). Invece Fuhrmann 1978, 4-5 (cf. 1972, 4 e 8) pensava ad un anno dopo il 100, o anche dopo il 110 (ipotesi decisamente improbabile).

⁶³ Cf. Scarcella 2001, 7.

Non abbiamo elementi per la datazione di questo libro: ma, dato che fu messo insieme dopo i primi tre, non contemporaneamente, e Plutarco ha scritto a Sosio che intendeva fare presto (e non ci sono motivi per pensare che la promessa non sia stata poi mantenuta)⁶⁴, si può forse pensare all'anno immediatamente successivo (ma non abbiamo dati concreti per dimostrarlo)⁶⁵.

Nel libro V, riguarda Senecione solo la dedica (e, per un breve tocco iniziale, la questione 1). Nel Prologo Plutarco accenna al fatto che Sosio Senecione è ora lontano, molto lontano: e cita Omero, *Il.* 1.156-157, ove si dice che “ci sono in mezzo moltissimi monti ombrosi e il mare echeggiante”. Di certo Sosio non è più in Grecia: ma, data la molteplicità dei monti nella citazione omerica, probabilmente Sosio non è nemmeno a Roma. Si può pensare che sia al di là delle Alpi. Ora, noi sappiamo che Sosio ebbe ruoli militari in Germania e nella Gallia Belgica negli anni 95-98, ma negli anni 101-102 e 105-107 fu impegnato nelle due guerre daciche, al seguito dell'imperatore Traiano⁶⁶. Ora, giacché siamo certamente dopo il 99, bisogna congetturare che Sosio sia duramente impegnato nelle campagne di Dacia, al di là di Alpi, Balcani e Carpazi. Plutarco infatti inizia il libro V affermando di non sapere “quale è attualmente la tua opinione sui piaceri dell'anima e del corpo”, anche se “un tempo (πάλαι γε μὴν) mi sembrava che tu avessi opinioni non troppo dissimili dalle mie” in proposito (672D). Leggerei nella frase una certa sfumatura amara, come a dire che è passato diverso tempo e ora la situazione è decisamente cambiata per Sosio. Per questo ritengo che la dedica e la raccolta di questo libro possa datarsi a quegli anni.

All'inizio della prima questione, Plutarco fa un rapido accenno al passato: “c'eri anche tu, allora, con noi in Atene” (673C). Si tratta dunque di un (breve) ricordo di anni passati, connesso formalmente col Prologo (si noti il ‘tu’). La discussione avveniva ἐν φιλολόγοις, cioè tra persone di cultura, “tra amanti del ragionamento”, a casa del comico

⁶⁴ Come azzarda Dillon 2011, 208 n. 4. È vero che intanto Plutarco lavorava alle *Vite* e ad alcuni dei *Moralia*: ma le *QC* erano certamente un impegno ‘minore’, che non richiedeva gran tempo o impegno. Tuttavia, come vedremo, col libro VIII si arriva certamente al di là dell'anno 110.

⁶⁵ Fuhrmann 1978, 3, accenna alla possibilità che il libro IV sia stato ‘inviato’ insieme al libro V: ma non ci sono elementi concreti a supporto.

⁶⁶ O forse prima in Illiria e poi in Dacia: vd. Ziegler 1965, 98 e Stadter 2015, 38; cf. Teodorsson 1990, 139.

Boeto e vi partecipavano diversi epicurei. Sosio, a quanto pare, non intervenne.

Tutte le altre questioni del libro V non hanno più nulla a che vedere con Sosio e sono di età diversa, particolarmente sparse in senso temporale. Infatti la questione 2 (su un tema sicuramente interessante: sulle prove aggiuntive, poetiche e musicali, nei giochi pitici) è discussa in tre banchetti diversi assolutamente ‘recenti’: proprio durante i giochi pitici, al consiglio dell’Anfizionia (ἐν τῷ συνεδρίῳ 674E) e poi in casa dell’agonoteta L. Cassio Petrèo. Siamo probabilmente nell’anno 99 (o, al massimo, nel 103)⁶⁷. Invece la questione 5 accenna al viaggio di Plutarco ad Alessandria, avvenuto quando P. era giovane e studiava retorica a Smirne, secondo Jones⁶⁸: probabilmente nell’anno 69 o nel 70, secondo le recenti argomentazioni di Stadter⁶⁹. Al ritorno da Alessandria P. è festeggiato a Cheronea con un banchetto: e lì nascono le questioni 5 e 6. Alle discussioni partecipa anche il nonno Lampria, che interviene sia in 5 e che in 6, e poi ancora in 8 e 9. Si tratta però di note brevi.

La più lunga e curata è la questione 7, discussa a casa di Mestrio Floro⁷⁰: sul ‘fascino’ (o malocchio). E vi partecipano diversi membri delle due famiglie, di Floro e di Plutarco. Tutte le altre pagine sono piuttosto scarse e tutte legate al banchetto, alle carni, a questioni prevalentemente scientifiche. La datazione delle questioni sembra decisamente mista: mentre la seconda è un breve appunto di età ‘recente’, la settima sembra di età matura e legata a Floro⁷¹ (e forse scritta – o riscritta – ampiamente in omaggio a lui); le altre sembrano invece semplici annotazioni, parecchie anche di vecchia data. Ma di certo la raccolta del libro V è stata fatta nei primi anni del II secolo.

Lo stesso può dirsi per il libro VI, in cui domina Plutarco: l’autore, dopo il proemio con la dedica a Sosio, ha voluto riportare – a volte brevemente, a volte più dettagliatamente – diversi discorsi improvvisati

⁶⁷ Piuttosto che nel 103 o nel 107, come preferiva Fuhrmann 1978, 50: vd. Teodorsson 1990, 155-156. Per questa ragione Pelling 2011, 207, n. 3 considera l’anno 99 *terminus post quem* per la composizione del libro 5 (che potrebbe non valere per i primi tre libri): un rilievo assolutamente esatto.

⁶⁸ Così Jones 1971, 15; Teodorsson 1990, 184.

⁶⁹ Stadter 2015, 73 e 194-196.

⁷⁰ Probabilmente a Cheronea, anche se Floro aveva anche una casa alle Termopili (dove c’erano celebri terme): cf. in proposito Stadter 2015, 34-35.

⁷¹ Con riferimento agli anni in cui Floro si ritirò a vivere in Grecia: certamente dopo l’anno 90. Cf. Puech 1992, 4860.

in varie occasioni: soprattutto i suoi. Il tema dominante è la dietetica. Per le prime sei questioni, Teodorsson, nel suo commento, rileva affinità con la tradizione dei *Problemi* aristotelici e ne trae che “Plut. used collections of Προβλήματα for his work”⁷². Di certo questa è una macroscopica forzatura, perché il testo dimostra soltanto che, in alcune particolari occasioni, alla tavola di Plutarco si è discusso di alcune spiegazioni scientifiche date nei *Problemi* di Aristotele. Plutarco riferisce cioè su due discussioni, avvenute (ovviamente) a casa sua, in cui ha parlato con alcuni ospiti speciali sulla fisiologia della nutrizione (questioni 1-3) e di problemi di fisica per rinfrescare l’acqua e conservare la neve (q. 4-6). La prima discussione è fatta con un gruppo di medici, tra cui Filone, l’altra con un ospite un po’ originale (e piuttosto esigente), di cui non dà il nome ma la riferisce (per dirla addirittura con le parole di Fuhrmann) “avec une mise en scène fort joliment animée, et le personnage qui introduit le débat, même s’il reste anonyme, lui aussi, n’est pas une simple abstraction”⁷³.

Probabilmente Plutarco ha ommesso il nome del suo ospite per evitare il pericolo di una possibile ‘gaffe’, o con il dedicatario dell’opera o qualche altro sicuro lettore: per la stessa ragione, vedremo, nella q. 8 cita un filosofo famoso senza dirne il nome. A mio avviso egli scrive la raccolta per Sosio attingendo ai suoi brevi ὑπομνήματα⁷⁴: alcune pagine le amplia, qualcos’altro omette.

Il fatto che in queste sei conversazioni Aristotele viene ripetutamente ricordato, discusso e variato, dimostra solo che è la fonte (diretta o indiretta) della cultura dei commensali e delle opinioni da loro espresse, non che Plutarco dipenda da lui per la stesura delle *Questioni Conviviali* (e che queste siano – in tutto o in parte – una finzione letteraria).

Al contrario, si può addirittura congetturare che proprio queste discussioni siano all’origine del particolare interesse di Plutarco per l’argomento e di alcune singolari opinioni riprese ed esposte nell’opuscolo *De primo frigido*, uno scritto dedicato a Favorino, “composto senza dubbio nel primo decennio del secondo secolo, verosimilmente soltanto dopo il 107”⁷⁵. In questo scritto infatti, al cap. 12, 949E, per usare an-

⁷² Teodorsson 1990, 238. Cf. Sandbach 1982, 207-232.

⁷³ Fuhrmann 1978, 91.

⁷⁴ Per l’uso di *hypomnēmata* da parte di Plutarco cf. Frazier - Sirinelli 1996, 5; Van der Stockt 2004; Pelling 1995, 265-318; Stadter 2015, 128-129.

⁷⁵ Ziegler 1965, 262.

cora le parole di Ziegler “Plutarco si richiama alla testimonianza di coloro che ‘ora’ hanno passato l’inverno assieme all’imperatore sul Danubio inferiore” (ὡς ιστοροῦσιν οἱ νῦν μετὰ τοῦ Καίσαρος ἐπὶ τοῦ Ἰστρου διαχειμάσαντες)⁷⁶. Nel testo l’allusione all’amico Sosio Senezione, tornato (ed eletto console) nel 107, mi sembra evidente; e l’inverno di cui si parla è certamente quello del 106/107. La composizione del *De primo frigido* va quindi riferita con precisione al 107: e tale anno dovrà valere come *terminus post quem* per la stesura del libro VI delle *Questioni Conviviali*.

Diverse di queste pagine sono state riprese da Macrobio ed altri, e da Psello: e questo conferma che furono lette e apprezzate.

Un accenno speciale merita la questione 7, in cui emerge una feroce caricatura di Nigro, un sofista stoiceggiante di Cheronea, decisamente antipatico a Plutarco e alunno per poco tempo di un famoso filosofo⁷⁷. Plutarco omette il nome di quest’ultimo: secondo me, nel suo *hypomnema* personale il nome c’era, ma nel testo dell’opera egli l’ha omesso volontariamente, per evitare una possibile ‘gaffe’ (con Sosio o col filosofo o qualche altro probabile lettore).

La quest. 8 è discussa al banchetto pubblico offerto a Cheronea da Plutarco quando era arconte eponimo: noi non sappiamo in quale anno lo fu, ma vi accennano anche le questioni 1.4 e 2.10. Qui nell’ottava s’incontra un accenno alla bulimia di Bruto (694D-E) che verrà ripreso proprio nella *Vita di Bruto* (25.6), dove si legge: ὑπὲρ ὧν ἐν ἑτέροις μᾶλλον ἠπόρηται (“these problems have been discussed more fully elsewhere”)⁷⁸. Il rimando garantisce che la stesura del libro VI è anteriore alla *Vita di Bruto*: e – per quanto la datazione della *Vita di Bruto* sia un problema molto complesso⁷⁹ – anche questo sembra collimare con la datazione appena proposta per il libro VI.

Nel VII, dopo il proemio con la solita dedica a Sosio, primeggiano i temi legati alle regole del simposio, ma – come spesso – c’è una certa varietà, come ad evitare la monotonia. La prima questione è piuttosto

⁷⁶ Ziegler 1965, 98.

⁷⁷ M. Cuvigny, «Actes du VIII^e Congrès de l’Ass. G. Budé», Paris 1968, 565 ha ipotizzato che si tratti di Epitteto: cf. Babut 1969, 252-254 e 262-263; Fuhrmann 1978, 91-93; Teodorsson 1990, 271-2.

⁷⁸ Cf. Pelling 2011, 225.

⁷⁹ Cf. Pelling 1995, 273 ss.; Pelling 2011, 226-228. Si tenga presente che *Dione e Bruto* costituivano la XII coppia delle *Vite*: cf. Ziegler 1965, 312-316.

ampia e curata: si discute con alcuni medici l'opinione che le bevande passino per i polmoni, che ricorre anche in Platone. Alla discussione partecipa anche Floro, il grande amico di Plutarco: con ogni probabilità è il padrone di casa. In questo libro Floro interviene nelle questioni 1, 2, 4 e 6⁸⁰: a queste ultime (la 4 e la 6) partecipano anche suo figlio Lucio e suo genero Cesernio. Siamo dunque – a quanto pare – a Cheronea e Floro è già abbastanza anziano⁸¹. La questione 5 è ampia, curata e ideologicamente rilevante (sugli intermezzi musicali), così come la q. 6 (sugli inviti fatti da terzi). Tutte le altre invece sono piuttosto rapide ed essenziali. Nelle questioni 7 e 8 ritroviamo la caricatura di un sofista stoico, barbuto, che Fuhrmann non esita ad identificare per Nigro⁸², il sofista già deriso in 6.7. La cosa sembra molto probabile e conferma che qualche volta Plutarco omette volontariamente i nomi: in questo caso, forse, per ragioni di buon gusto, per non 'esagerare' con la satira.

Il libro VIII è il più decisamente filosofico ed è ampiamente percorso da tematiche platoniche⁸³. Dopo il solito prologo dedicato a Sosio, qui espressamente finalizzato alla difesa della filosofia a banchetto, si afferma che le prime due questioni sono state discusse "l'anno scorso" il giorno dell'anniversario della nascita di Platone (il 7 maggio; il 6 era l'anniversario di Socrate). È sottinteso – a quanto pare – che siamo a casa di Plutarco ed abbiamo "a look into the customary celebration of the birthdays of Socrates and Plato in the circle of intellectuals, students and friends who gathered around Plutarch at Cheronea"⁸⁴. L'indicazione "l'anno scorso" (πέρυσι, 717A) garantisce che si tratta di un avvenimento assolutamente recente (e quindi di un resoconto più attendibile⁸⁵), ma ai fini della datazione resta per noi un indovinello.

Certo nella seconda questione, curata e importante (sulla geometria in Platone) interviene autorevolmente anche Autobulo, figlio di Plutarco, e poi (in parte scherzando) Mestrio Floro. Siccome i libri dell'opera si susseguono certamente in ordine cronologico, siamo sicuramente dopo il 107 (l'anno *post quem* del libro VI): forse qualche anno

⁸⁰ Floro interviene anche in 1.9; 3.3, 3.4 e 3.5; 5.7 e 5.10; 8.1 e 8.2.

⁸¹ Floro era stato ufficiale di Otone e aveva combattuto con lui a Bedriaco (nel 69): per questo si ritiene che sia nato negli anni trenta. Cf. Fuhrmann 1972, 103.

⁸² Cf. Frazier - Sirinelli 1996, 3-4.

⁸³ Cf. Lopes 2009, 419-22; Kechagia 2011, 86-87; Braccini - Pellizer 2014, 12 ss.

⁸⁴ Teodorsson 1996, 149.

⁸⁵ Cf. Teodorsson 1996, 148.

dopo. È ovvio che il figlio Autobulo è ormai adulto ed autorevole, ma è anche significativo che vi troviamo Mestrio Floro vivo e scherzoso: questo smentisce l'opinione di Ziegler che Floro sia morto presto⁸⁶.

Tuttavia, come al solito, non tutte le discussioni sono della stessa epoca. Infatti la quest. 3 si pone a casa di Ammonio stratego per la terza volta, cioè verso la fine della sua vita (probabilmente negli anni 80-85). La sesta accenna ai figli più giovani di Plutarco, che sembrano ragazzi: dovremmo dunque essere in anni successivi.

Le questioni 7 e 8 trattano di precetti dietetici dei Pitagorici e sono discusse in un banchetto a Roma, a casa di Silla di Cartagine. Si sa che Plutarco lo conobbe durante il suo secondo (o terzo) soggiorno a Roma, negli anni 92/93⁸⁷: ma Bernadette Puech ha esposto buone ragioni per ritenere che il banchetto di queste due conversazioni si collochi dopo la caduta di Domiziano, in occasione di una ulteriore visita di Plutarco a Roma, sotto il regno di Traiano⁸⁸.

E la questione 10, come già accennato, si svolge alle Termopili, a casa di Floro, che legge i *Problemi* di Aristotele. Partecipano alla discussione Autobulo e il giovane Favorino, all'inizio di una brillante carriera⁸⁹. Dobbiamo dunque essere negli anni attorno al 110.

È quindi un libro molto filosofico come contenuti⁹⁰, preparato con ogni probabilità dopo il 110, ma che certamente utilizza note ed appunti di anni precedenti.

Il libro IX ha un prologo brevissimo, quasi telegrafico, come al solito numerato e con dedica a Sosio Senecione: l'autore spiega soltanto che il libro è tutto occupato dai discorsi fatti in Atene, a casa di Ammonio quando era stratego⁹¹, cioè capitano della milizia d'Atene, e per la festa

⁸⁶ Cf. *supra*, p. 211.

⁸⁷ Secondo Stadter 2015, 8, ci fu forse un viaggio di Plutarco a Roma nell'89 e un altro nel 92; ma è probabile che vi sia stato ripetutamente, anche all'epoca di Traiano.

⁸⁸ Puech 1992, 4878-79.

⁸⁹ Non si conosce l'anno esatto della nascita di Favorino, ma tutto fa pensare che sia nato attorno all'anno 80: vd. A. Barigazzi, *Favorino di Arelate. Opere*, Firenze 1966, 11; E. Amato, *Favorinos d'Arles. Oeuvres*, tome I, Paris 2005, 33-37.

⁹⁰ Sulla tematica del libro VIII, "letteralmente illuminato dalla filosofia" vd. Braccini - Pellizer 2014, 8-11, cf. Lopes 2009, 415-424.

⁹¹ Ammonio ebbe tre volte tale carica tra il 68 e l'85: cf. Puech 1992, 4835. Secondo Sandbach 1961, 215, il banchetto si colloca negli anni Settanta quando P. era studente ad Atene, con Ammonio capo dell'Accademia platonica. Cf. Frazier - Sirinelli 1996, 129.

delle Muse invitò i grandi maestri della città. I discorsi vanno oltre la solita decina: sono addirittura 15 e Plutarco li sunteggia tutti⁹², allegando la giustificazione che “bisogna dare alle Muse tutto quello che è delle Muse”⁹³.

Chiaramente il libro era già confezionato a sé e prescindeva dalla regola aurea dei dieci, sempre osservata nella scelta delle *Conversazioni a tavola*. Ma, per finire con il numero nove, classico perché sacro alle Muse, Plutarco decise di aggiungere anche questo alla serie della raccolta per Sosio Senecione. Per farlo, ci ha premesso un breve Prologo e un brevissimo Epilogo, di sole due righe. Ha mantenuto l’esposizione di tutte le questioni in termini brevi, da ricordo riassuntivo, ma con una sola eccezione: la 14, in cui prende decisamente la parola lo stesso Plutarco. Infatti, benché sia lasciata alla fine (come q. 15) l’argomentazione del maestro Ammonio, la questione 14 (sul numero delle Muse) è eccezionalmente lunga (è la seconda in lunghezza in tutta l’opera, dopo la questione 2.1): il dialogo è “carefully elaborated” (per usare le parole di Teodorsson 1996, 345), ci sono sette interlocutori (più che in ogni altra questione), con esposizione di parecchie opinioni diverse, e la discussione è completata da Plutarco stesso, che presenta una panoramica sulle funzioni di ciascuna delle nove Muse. Questa questione è stata chiaramente rielaborata ed ampliata, e costituisce il culmine più alto dell’intero libro.

Ma che il libro IX abbia una sua unità speciale è ribadito nelle ultime due righe del testo, che non sono soltanto la conclusione della questione 15, ma una brevissima chiusa all’intero libro e ancora una volta vi è ripetuta la dedica a Sosio. E – significativamente – l’autore termina con la parola φιλολογηθέντα: sono questi, σχεδόν (cioè sommariamente riferiti)⁹⁴, gli ultimi ragionamenti fatti allora non proprio per *filosofia*, ma per *filologia*, per amore del *logos*, per amore del ragionamento.

⁹² Purtroppo le questioni 7-11 e gran parte della sesta e della dodicesima sono andate perdute.

⁹³ Sull’importanza del libro IX vd. Klotz 2014, 214-218.

⁹⁴ Si noti la significativa espressione ταῦτα σχεδόν (“à peu près” Frazier - Sirinelli 1996, 176). Frieda Klotz 2014, 217 (cf. 210) pensa che possa significare “this was about the end” lasciando aperta “the possibility of further conversations”: ma l’avverbio è strettamente unito al pronome (segue il vocativo della dedica) e si riferisce quindi al fatto che le parole qui presentate per iscritto sono, non il testo completo delle considerazioni fatte, ma una (breve) relazione dell’autore.

IL MALINTESO DELLA NIPOTE
(PLUT. CONS. UX. 608B)

[*The Misunderstanding about the Granddaughter (Plut. Cons. ux. 608B)*]

Riassunto. L'inizio della *Consolatio uxoris* consente di capire che il messo inviato dalla moglie di Plutarco, a comunicargli la brutta notizia della morte della loro figliuola, andò prima a Tanagra e poi si avviò verso Atene, fiducioso di incontrarlo per la strada. Ma l'incontro non avvenne: e così Plutarco apprese la notizia a Tanagra *παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς*. Molti studiosi hanno osservato che questa non può essere una nipote di cui Plutarco è nonno (all'età di 40 anni o poco più) e hanno argomentato che forse può essere una nipote di cui è zio (cioè figlia di uno dei suoi fratelli); Babut ha pensato invece che potrebbe essere indicata così una nuora di Plutarco. L'articolo discute il problema e indica una nuova soluzione per l'enigma della nipote che abitava a Tanagra.

Parole-Chiave: Plutarco, *Consolatio uxoris*, Familiari, Parenti, Nipote, Nuora.

Abstract. At the very beginning of the *Cons. ux.*, we gather that the messenger sent by Plutarch's wife, to tell him about their child's death, went first to Tanagra and then left for Athens, expecting to meet Plutarch on the way. The meeting, however, did not occur, so that Plutarch only heard of the news *παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς*, when he arrived at Tanagra. Several scholars maintain that this girl can hardly be a granddaughter of Plutarch (who was about forty at that moment) and assume she might be his niece (*i.e.* a daughter of one of his brothers); Babut, instead, believes that by this Greek term Plutarch refers to one of his daughters-in-law. This paper discusses the whole problem and suggests a new explication for the misunderstanding concerning the granddaughter who lived in Tanagra.

Keywords: Plutarch, *Consolation to his wife*, Family's terminology, Relatives, Granddaughter, Niece, Daughter-in-law.

* La prima stesura di questo contributo è stata pubblicata nella rivista «Ploutarchos, n.s.» (Málaga, Logan Utah, Coimbra: I.P.S.) 16, 2019, 33-43.

Plutarco inizia la sua *Consolazione alla moglie* con una frase molto nota e ripetutamente citata (608B):

Πλούταρχος τῆ γυναικί εὖ πράττειν.

1. Ὅν ἔπεμψας ἀπαγγελοῦντα περὶ τῆς τοῦ παιδίου τελευτῆς, ἔοικε διημαρτηκῆναι καθ' ὁδὸν εἰς Ἀθήνας πορευόμενος· ἐγὼ δ' εἰς Τάναγραν ἔλθὼν ἐπυθόμην παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς.

Plutarco saluta sua moglie.

L'uomo che hai mandato ad avvertirmi della morte della bambina mi ha mancato, pare, lungo la strada e ha proseguito per Atene: così io, giunto a Tanagra, l'ho saputo da mia nipote.

Ho riportato per chiarezza la traduzione di Giuliano Pisani (2017), che è certamente la migliore delle traduzioni italiane recenti; ma anche quella di Impara - Manfredini (1991) termina con le parole “l'ho appreso da mia nipote”. Parole analoghe s'incontrano in quella di Adele Vaghi (1993) e in quella di Francesco Chiossone (2010)¹.

È doveroso però aggiungere che in italiano la parola ‘nipote’ è sempre equivoca, perché può indicare sia la nipote di uno zio che la nipote di un nonno. Lo stesso, per di più, si può dire per il latino: si veda, a titolo di esempio, la traduzione di W. Xylander (1570) “de nepte inaudivi” e quella di F. Dübner (Didot, 1841) “ex nepte inaudivi”.

Non c'è dubbio invece che il greco θυγατρίδῃ significa specificamente “figlia di figlia” e quindi indica con precisione esclusiva la nipote del nonno materno. Il termine non è mai usato in altre accezioni, come confermano il LSJ (e gli altri dizionari), i lessici antichi compatti (Hesych.: θυγατρίδῃ· ἐγγόνῃ. θυγάτηρ θυγατρός²) e anche il paziente controllo di tutte le 61 occorrenze segnalate dal *TLG*³. Sembrano dunque corrette la traduzione inglese di De Lacy - Einarson 1959 (p. 581) “I learned of it from my granddaughter” (seguita, in sostanza, da P. Warner 1971, 176, da P. Waterfield in Kidd 1992, 365, e da Sarah Pomeroy 1999, 78), quella francese di J. Hani 1980 “j'ai appris la nouvelle par ma petite fille”, e quelle spagnole di Rosa María Aguilar 1996,

¹ Queste ultime sono due (trascurabili) traduzioni-strenna, uscite rispettivamente nella Collana “Libri di una sera” (La Spiga-Meravigli, Vimercate 1993: “giunto a Tanagra, ho appreso la notizia da nostra nipote”) e da Il Nuovo Melangolo (Genova 2010: “non appena giunsi a Tanagra, appresi la notizia da mia nipote”).

² Cf. *Synagogè*, Phot., Suid., *Etym. Magn.* ecc. (s.v.).

³ Ringrazio vivamente gli amici e colleghi Augusto Guida ed Enrico Magnelli, che mi hanno ripetutamente supportato nella consultazione del *TLG* e nei relativi controlli.

313 “me enteré por mi nieta” e di Raúl Caballero 2005, 42 “por nuestra nieta”.

Tuttavia – fin dal Cinquecento – ha sempre fatto difficoltà concettuale ammettere che Plutarco, padre della bimba di due anni che è appena morta, sia al tempo stesso nonno di una nipote già adulta, abitante a Tanagra, dalla quale ha appreso la notizia. Per questo molti dei grandi traduttori ‘storici’ di Plutarco preferivano ‘tagliare’ il problema. Già J. Amyot (1572) traduceva: “Celuy que tu m’avois envoyé pour m’apporter la nouvelle de la mort de nostre petite fille, à mon advis, m’a failly par le chemin, estant allé droict à Athenes: mais arrivé à Tanagre j’en ay esté adverty”. Così la nipote spariva del tutto dal testo⁴.

Seguirono la stessa linea la traduzione di Marcello Adriani il Giovane (fatta alla fine del Cinquecento, ma pubblicata nel 1819 da F. Ambrosoli) “arrivato che fui a Tanagra, subito intesi il tutto” e quella di Ricard (1844) “j’en ai reçu la nouvelle en arrivant à Tanagre”. Ancora Bruno Snell (1948) traduceva: “... und daher habe ich erst bei meiner Ankunft in Tanagra von diesem Verlust gehört”; e M. Hadas (1957, 93) “... and consequently I learned about the child only when I arrived in Tanagra”.

La questione aveva avuto in realtà una prima svolta importante nel 1889, quando Wilamowitz, nel suo *Commentariolum Grammaticum* III (23 s.)⁵, sentenziò che era giusta l’ipotesi fatta vent’anni prima da R. Volkmann (1869, I 29), che in quel brano Plutarco usasse il termine *θυγατριδῆ* non nel consueto senso di “Enkelin”, ma in quello di “Nichte”, per indicare la figlia di uno dei suoi fratelli (Lampria e Timone), cioè una nipote di cui era zio (non nonno). La conclusione sembrò a molti inevitabile ed ebbe anche l’avallo decisivo di Ziegler, nella *RE* (1951), 651 = 1965 (tr. it.), 24 s.⁶.

Di conseguenza, diversi traduttori si pronunciarono esplicitamente in questo senso: ad esempio, O. Apelt (Leipzig 1926, II 114) traduceva

⁴ Wyttenbach (1797), annotando la traduzione latina di Xylander, sospettava che si dovesse correggere (in *μητραδελφῆς* o simili) e aggiungeva la segnalazione: “Amiotus plane omisit”.

⁵ Riproposto in *Kleine Schriften* iv (1962), 648 s.

⁶ Martin-Phillips 1978, 395, n. 5 e Hani 1980, 176 rimandano anche a W. Christ (- W. Schmid - O. Stählin), *Geschichte der Griechischen Literatur*, 2.1, München 1911⁵, 368 (= 1920⁶, 486), ma – a mio avviso – si tratta di un errore: lì non si parla della *θυγατριδῆ*.

“durch unsere Nichte”, M. Pinnoy (Leuven 1979, 69) “van onze nicht”⁷ e ancora D. Russell (1993) traduce: “from my niece”⁸. S’aggiunga che la traduzione di Russell è riproposta anche a p. 59 del volume curato nel 1999 dalla Pomeroy, che però ne prende le distanze nel suo “Commentary”, a p. 78 (salvo poi accettarla a p. 80).

Una seconda svolta si è avuta in verità nel 1981 con la presa di posizione di un altro grande studioso, Daniel Babut, il quale, affrontando nel suo complesso la questione dei figli di Plutarco, concludeva in modo perentorio – proprio sulla base di *Cons. ux.* 608C – che il Cheronese ebbe cinque figli (e non di più): nell’ordine, prima quattro figli maschi (Soclaro, morto a 12-15 anni, Autobulo, Plutarco junior e Cherone, morto in tenera età) e poi l’unica femmina, Timossena, morta a due anni.

Alla luce di queste conclusioni (che in verità negli anni successivi sono state parzialmente rivedute e corrette⁹) – considerando che sicuramente Plutarco non ebbe figlie adulte – lo stesso Babut ha avanzato l’ardita ipotesi che nella *Cons. ux.* usasse il termine *θυγατριδῆ* nel senso di “belle-fille”, cioè di “nuora” (o “daughter-in-law”), e indicasse così la moglie di uno dei suoi due figli (probabilmente Autobulo). L’ipotesi è piaciuta a Bernadette Puech 1992 (4882, n. 195) e a D. Harvey (nella “Bibliography” di Pomeroy 1999, 208), ma è stata apertamente criticata dalla stessa Pomeroy, perché non ci sono paralleli di *θυγατριδῆ* usato in quel senso.

⁷ Un vivo ringraziamento all’amico Luc Van der Stockt per avermi procurato questo utile contributo (che presenta testo, traduzione e commento) e per avermi supportato nella comprensione della lingua fiamminga.

⁸ Si noti però che Russell 1993 traduce così a p. 297, ma a p. 382 scrive in nota che *thugatridè* significa spesso “granddaughter”, ma può anche significare “niece” o “daughter-in-law” (in verità due ipotesi: la seconda fatta da Babut 1981, come vedremo), e probabilmente “it is one of these here”, perché è ben difficile che Plutarco avesse in contemporanea una bimba di due anni e “a grown-up grandchild”.

⁹ Le sue conclusioni sono state ulteriormente precisate (e corrette) da Teodorsson 1990, 65-66 e Puech 1992, 4880-82): i due studiosi hanno convincentemente argomentato che il primogenito (indicato come *τέκνον*, senza distinzione di sesso) con ogni probabilità morì alla nascita; seguirono poi i quattro maschi (Autobulo, Plutarco jr, Soclaro e Cherone, morto bambino) e poi la povera Timossena. I figli di Plutarco dovevano dunque essere sei, e tre maschi raggiunsero l’età adulta (anche Soclaro), come dimostra *QC* 8.6, 725F, dove i due figli più giovani (probabilmente Plutarco jr e Soclaro) arrivano in ritardo a cena perché sono stati a teatro: cf. in proposito Teodorsson 1996, 216-7; Frazier 1996, 64, n. 11; Braccini - Pellizer 2014, 249.

Proprio da qui è bene riprendere le fila della questione: e, di necessità, bisogna riprenderle proprio a partire dalla lingua greca con alcuni punti fermi.

1. Otto Apelt (1926, II 163) e Sarah Pomeroy (1999, 78) parlano di una *θυγατρίς* di Plutarco: ma probabilmente questo è solo un banale ‘lapsus’ per *θυγατριδῆ*. Il sostantivo *θυγατρίς* non è attestato nel greco classico (e non c’è nei dizionari, né nel LSJ né altrove): ricorre solo una volta in epoca bizantina (in Teodoro Studita, *PG* 99, 893a) e, per di più, significa “figlia”¹⁰.

2. L’aggettivo sostantivato *θυγατριδῆ* (sott. *παῖς*)¹¹ è un termine preciso, direi quasi tecnico, che significa “figlia della figlia” e il suo maschile *θυγατριδοῦς* (sott. *παῖς*) indica specificamente il “figlio della figlia”. Suppongo che il neutro *θυγατριδοῦν* (sott. *τέκνον*) si usasse quando non si voleva fare distinzione di sesso. Non ci sono attestazioni con significato diverso. Plutarco impiega spesso questo termine, sia nelle *Vitae* che nei *Moralia* (tre volte al femminile¹², venti volte al maschile¹³), sempre con la massima precisione. Sono quindi scorrette e insostenibili linguisticamente sia l’ipotesi di Volkmann-Wilamowitz che quella di Babut. Pertanto non c’è dubbio che qui si parla di una “Enkelin”, non di una “Nichte”: detto in inglese, è una “granddaughter”, non una “niece”; in spagnolo, è una “nieta”, non una “sobrina”. Per essere chiari anche in italiano, questa è una nipote di nonno, non di una nipote di zio: è, precisamente, una nipote del nonno materno.

Sarah Pomeroy 1999, 78 tenta di argomentare che la moglie di Plutarco, Timossena, verso i 40 anni poteva essere madre della bimba morta a due anni e nonna di una nipote abitante a Tanagra (con la mam-

¹⁰ Cf. E. Trapp, *Lexicon zur byzantinischen Gräzität*, s.v.

¹¹ È un aggettivo contratto (cf. *θυγατριδέος* in Hdt. 5.67.4, 69.1 ecc.) e quindi va scritto con l’accento circonflesso: invece Hani 1980, 176-177 lo scrive ripetutamente con l’accento acuto.

¹² *Arist.* 27.3 e 6; *Cons. ux.* 608B.

¹³ *Thest.* 17.7; *Numa* 9.7; *Cor.* 1.1; *De garr.* 508A, *De sera* 563A, ecc. Per brevità non sto ad elencarli tutti: mi limito a citare un solo caso, particolarmente significativo. In *Dion* 56.1 troviamo che (forse) Dione voleva come successore Apollocrate, ἀδελφιδοῦν τῆς γυναικός, θυγατριδοῦν τῆς ἀδελφῆς: “nipote della moglie e nipote della sorella”. Grazie alla terminologia greca, molto precisa, si capisce che era (per Dione) figlio del fratello di sua moglie e della figlia di sua sorella! Si noti che la lingua greca è molto specifica per i discendenti diretti (nipoti di nonno), non così per i nipoti indiretti (figli di fratello o di sorella).

ma: e Plutarco potrebbe aver saputo la triste notizia addirittura da una bambina). Ma questa è una chiara forzatura ed è in clamorosa contraddizione con quanto l'autore afferma nel cap. 2 della stessa *Consolatio uxoris* (608C):

τοῦτο δέ, ὅτι καὶ σοὶ ποθοῦσῃ θυγάτηρ μετὰ τέσσαρας υἱοὺς ἐγεννήθη
κἀμοὶ τὸ σὸν ὄνομα θέσθαι παρέσχεν ἀφορμὴν, οἶδα¹⁴ ἀγαπητὸν
διαφερόντως γενόμενον.

“e a questa bimba so che noi volevamo un bene straordinario, perché per te, dopo quattro maschi, era nata la figlia che desideravi tanto e a me aveva portato la possibilità di darle il tuo nome.”

Qui è perfetta l'argomentazione di Babut 1981, 56: non occorrono troppe parole per capire che (almeno a quella data) Plutarco e Timossena non avevano altri figli. Lo scrittore afferma che non aveva mai avuto la possibilità di dare il nome Timossena ad una figlia¹⁵: è impensabile che possa mentire o prendersi gioco della moglie!

La cosa è confermata poi al cap. 5 (609D), quando Plutarco ricorda che la moglie ha già dato prova della sua forza d'animo quando ha perduto il primo dei suoi figli (τὸ πρῆσβύτατον τῶν τέκτων). L'uso del superlativo (insieme alle due considerazioni sul desiderio e sul nome) esclude categoricamente che ci fosse una loro figlia più anziana abitante a Tanagra, nata in epoca precedente.

Ciononostante la Pomeroy (1999, 78) ritiene possibile che Plutarco e Timossena avessero una figlia 'anteriore' di cui lo scrittore non parla mai. Anzi, considera ancora la 'vecchia' possibilità (affacciata da H. Heinze 1886, p. v-viii, e giustamente criticata già da Wilamowitz e da Ziegler¹⁶, ma ripresa ancora da Ian Kidd 1992, 360¹⁷) che Plutarco e Timossena avessero complessivamente, oltre ai quattro maschi, anche

¹⁴ Accetto il testo stabilito da Hani (e traduco di conseguenza), ma anche espungendo οἶδα (con Wilamowitz e Sieveking, Teubner 1929) e facendo reggere la frase dal precedente οἶσθα δὲ καὶ αὐτή, non cambia assolutamente l'intenso valore umano della proposizione.

¹⁵ Hani 1980, 117 scrive: “Mais celà implique-t-il qu'il n'avait jamais eu de fille auparavant? Nous ne le pensons pas”. Il ragionamento è insinuante e inutilmente malizioso: la cosa dimostra sicuramente che Plutarco e Timossena non avevano mai avuto una bambina prima.

¹⁶ Wilamowitz 1889, 23; Ziegler 1965, 21.

¹⁷ Nella Introduzione alla traduzione di Waterfield.

quattro figlie femmine, perché nelle *Questioni Conviviali* l'autore parla di tre γαμβροί, ritenuti tre “generi”¹⁸.

Tuttavia – per riassumere in breve le ovvie obiezioni – queste tre ‘fantomatiche’ figlie

a) non possono essere nate dopo la *Cons. ux.*¹⁹, perché non possono essere cresciute fino a sposarsi prima delle *Questioni Conviviali*²⁰;

b) non possono essere nate da Plutarco e Timossena prima dei quattro maschi, ricordati nella *Cons. ux.*, perché in tal caso l'autore non avrebbe potuto scrivere che lui aveva avuto finalmente l'occasione di dare ad una figlia il nome Timossena (se aveva già perso ben tre occasioni), né che la moglie desiderava avere una figlia (se ne aveva già tre ed era alla nona gravidanza!)²¹;

c) non possono essere nate prima del matrimonio di Plutarco²², altrimenti cambierebbe completamente l'immagine dello scrittore, sposatosi giovane con Timossena per amore (e con qualche difficoltà tra i loro genitori, come si racconta nell'*Amatorius*, 749B ss.) e legato esclusivamente a lei per tutta la vita (come si può inferire dalla *Vita di Catone minore* 7.3)²³.

Ma su questo non vorrei soffermarmi a lungo, anche perché io ho già dimostrato altrove²⁴ che questi tre γαμβροί nominati nelle *QC* sono tre “cognati”, non tre “generi” (con buona pace di Heinze). La loro menzione significa solo che – molto probabilmente – Timossena aveva uno

¹⁸ Considerazioni analoghe in Caballero 2005, 41, note 1 e 2.

¹⁹ Scritta certamente attorno al 90 d.C., come (quasi) tutti riconoscono di comune accordo: cf. Ziegler 1965, 94; Jones 1971, 136; Hani 1980, 177; Aguilar 1996, 309; Pomeroy 1999, 76. La datazione alla prima decade del II secolo (“como poco”), proposta da Caballero 2005, 41, n. 2 non è compatibile con la recente maternità di Timossena (che suppongo coetanea, all'incirca, di Plutarco).

²⁰ I primi tre libri sono databili all'anno 99 e i successivi ai primi anni del II secolo: cf. *supra* il mio Scritto n° 18, p. 195 ss. E – si noti – i tre γαμβροί compaiono già nei primi due libri dell'opera.

²¹ Io credo che l'argomentazione sarebbe totalmente differente se l'autore dovesse consolare la moglie per la perdita della loro quarta figlia, ottava (o nona) nella classifica complessiva della loro famiglia!

²² Kidd 1992, 260 considera anche la possibilità che Timossena non fosse la prima moglie per Plutarco!

²³ Cf. Hani 1980, 175.

²⁴ Si vedano, in questo stesso volume, lo Scritto n° 23 (p. 267 ss.), e lo Scritto n° 24 (p. 281 ss.).

o più fratelli, cognati di Plutarco, e forse anche che Plutarco aveva una sorella, o magari persino due, sposate²⁵: di certo Plutarco aveva complessivamente (almeno) tre cognati²⁶.

La conclusione è inevitabile e sicura: Plutarco – purtroppo per lui – non ebbe mai una figlia adulta e quindi non ebbe nessuna “figlia di sua figlia”.

Ma, allora, come si spiega la “granddaughter” di cui si parla nel nostro passo? Qui la spiegazione potrà forse essere deludente, ma somiglia molto al proverbiale uovo di Colombo. A mio avviso bisogna rendersi conto che il nonno di questa nipote non è Plutarco, ma è il messaggero che Timossena ha mandato da Cheronea. Rileggiamo insieme il brano senza pregiudizi:

“L’uomo che tu hai mandato ad avvertirmi della morte della bambina, a quanto pare, mi ha mancato lungo la strada²⁷ e ha proseguito verso Atene: così io, giunto a Tanagra, l’ho saputo dalla nipote.”

Nell’indicazione *παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς* il possessivo non c’è: ovviamente è sottinteso un genitivo, ma – dopo quanto si è visto – non può esserci sottinteso né *ἐμοῦ* né *ἡμῶν*. Con ogni evidenza bisogna intendere *αὐτοῦ*: e nella sua esposizione l’autore ha sottinteso “di lui” perché parla “di lui” nelle due righe precedenti, fin dall’inizio. Del resto entrambi, sia lo scrivente che il destinatario della lettera, sanno bene di non avere una nipote “figlia della figlia”: quindi per loro non c’è equivoco possibile.

Tuttavia, in un’opera che fosse letterariamente elaborata e perfettamente rifinita, è chiaro che per dire “l’ho saputo da *sua* nipote” Plutarco avrebbe dovuto aggiungerci il genitivo *αὐτοῦ*: ed è quindi logico che noi dovremmo inserire a testo *αὐτοῦ*, tra due classiche

²⁵ Ziegler 1965, 23 scrive che Plutarco non aveva sorelle. Io credo che sia una conclusione frettolosa. Plutarco non parla mai né di sua madre né di sue sorelle: questo però non significa necessariamente che non ne avesse.

²⁶ Come già aveva ipotizzato Volkmann (1869, I, 57-58: “vielleicht Schwager”), smentito in proposito da Wilamowitz, il quale preferiva pensare che Plutarco chiamasse *gambroi* i mariti delle nipoti, figlie dei suoi fratelli. Hanno pensato a cognati anche i due maggiori commentatori delle *QC*, Zofia Abramowitzowna 1960 e Teodorsson 1989, 42 e 1996, 38.

²⁷ Sicuramente il testo non significa “ha sbagliato strada” (come, se capisco bene, traducevano Koster 1944, 87 e Aguilar 1996, 313): cf. Pinnoy 1970, 80, il quale per *καθ’ ὁδόν*, “lungo la strada”, rimanda giustamente al parallelo di Hdt. 1.111.

parentesi uncinate, e congetturare che sia caduto nella trasmissione dell'opera perché tralasciato, forse per distrazione, da un copista antico o medievale che riteneva già finita la frase.

C'è però anche una (non piccola) possibilità che sia stato lo stesso Plutarco ad omettere quel genitivo, per rapidità di espressione narrativa. La *Cons. ux.* è uno scritto non finito e frettoloso, “redactado de forma improvisada y a vuelapluma, por así decir, en su breve estancia en Tanagra”, come ha scritto Rosa M. Aguilar (1996, 310). Tra l'altro, si noti che già all'inizio il testo dice ἔοικε διημαρτηκέναι e l'espressione sottintende di fatto ἡμοῦ (come ha osservato M. Cannatà Fera 1991, 318 n. 20) oppure ἡμῶν (come sospetto io, perché penso che Plutarco non viaggiasse da solo). A giudizio della Cannatà, l'omissione di questo genitivo “rivela una costruzione poco curata e, insieme ad altri particolari, tradisce la fretta della composizione. Pertanto anche l'omissione di αὐτοῦ potrebbe essere dovuta a rapidità di stesura e rientrare nell'ambito di quelle considerazioni.

In ogni caso però – comunque la si voglia spiegare – sono assolutamente convinto che l'assenza del genitivo αὐτοῦ ha provocato l'imbarazzo dei grandi traduttori da Amyot e Adriani fino a Snell e Hadas (e i disperati tentativi ermeneutici degli studiosi da Wyttenbach a Babut): e questo mi conferma che qui si parla della nipote del messo.

L'accaduto è a mio avviso ricostruibile nelle sue linee generali ed è sostanzialmente abbastanza semplice. Timossena ha mandato un messo ad avvertire (ἔπεμψας ἀπαγγελοῦντα) Plutarco (anche questo sottinteso per brevità). Dove l'ha mandato? Sembra di capire a Tanagra e ad Atene: evidentemente la donna sa che Plutarco ha un lungo impegno (ad esempio, un ciclo di lezioni) a Tanagra, ma prima (forse in preparazione) è andato ad Atene, e quindi pensa che il messo lo troverà o a Tanagra (nel luogo dell'impegno) o ad Atene (a casa di suo padre).

Tanagra è a nord di Atene (a 70 km circa) e a est di Tebe (circa 25 km), sulla strada che collega le due città²⁸: è in Beozia, ma vicina al

²⁸ Cf. Martin (- Phillips) 1978, 394 n. 2. Al contrario, Impara - Manfredini 1991, 79 e Pomeroy 1999, 78 (forse riprendendo un'osservazione di Babut, «RPh» 55, 1981, 323-24 sul commento di Hani) ritengono che Tanagra “non fosse affatto sulla strada tra Atene e Tebe”: e questo è un vero e proprio errore geografico (che rivela una scarsa conoscenza della Grecia). La strada ‘naturale’ per Atene scende da Tebe verso oriente, seguendo la valle del fiume Asopo fino a Tanagra, poi svolta verso sud passando il confine di regione col valico collinare del Parnete (o Parnes) e arriva ad Atene via

confine dell'Attica. È quindi a circa 80 km da Cheronea: è, più o meno, a metà strada tra Cheronea ed Atene, e il viaggio di certo richiede più giorni²⁹.

Chiaramente il messo è stato prima a Tanagra, dove ha appurato che Plutarco non è ancora arrivato: è atteso da un giorno all'altro, ma per ora non c'è. L'uomo ha passato la notte a casa di *sua* nipote e naturalmente le ha spiegato la situazione, le ha detto della bimba morta e le ha anche raccontato del funerale già avvenuto, del dolore composto di Timossena e altri particolari, per cui l'autore può scrivere nel cap. 4 (608F): "Chi era lì con te riferisce stupito che tu non ti sei vestita a lutto... e al funerale non c'era apparato sontuoso...". Chi ha riferito queste cose è ovviamente il messo, naturalmente alla nipote, e questa le ha poi ripetute a Plutarco.

Il giorno dopo l'uomo non è rimasto ad aspettare a Tanagra, ma ha deciso di andare ad Atene per portare a termine il suo compito, convinto che, se Plutarco si fosse trasferito da Atene a Tanagra proprio in quel giorno, si sarebbero incontrati lungo la strada (καθ' ὁδόν), facendo la stessa via in senso opposto. Purtroppo, però, dev'essere successo un qualche imprevisto. Secondo me Plutarco non viaggiava da solo: immagino che con lui ci fosse almeno qualche servo e magari anche qualche alunno o collaboratore. Lungo la strada forse si sono fermati a un punto di ristoro (o anche ad un semplice casolare) per una breve sosta (per andare in bagno, per abbeverare i cavalli, per mangiare qualcosa, o altro) e in quei momenti il messo inviato da Timossena è passato per la strada, in direzione opposta, non li ha visti ed ha proseguito verso Atene. Così l'uomo li ha mancati (ἔοικε διημαρτηκέναι) e l'incontro non c'è stato: e Plutarco, ripreso senza alcun sospetto il suo viaggio, è giunto tranquillamente a Tanagra, nella "scuola" (o nel luogo) dove deve tenere un ciclo di lezioni o conferenze. Lì, però, qualcuno lo avverte di andare subito a casa della nipote del messo o – più probabilmente – manda a chiamare la donna: e così il filosofo viene infine informato da lei.

Acarne (anche oggi ὁδὸς Ἀκαρνῶν). Forse qualcuno obietterà che da Tebe si può anche prendere verso sud e passare per Platea, arrivando ad Atene via Eleusi: ma è più lunga ed è sconsigliata anche oggi da Google Maps (e dalle carte stradali).

²⁹ Cf. Martin (- Phillips) 1978, 394: "Tanagra is approximately fifty miles, a journey of one to two days, from Chaeronea" (la nota aggiunge: "Tanagra is located on the road running from Chaeronea to Athens, roughly midway between the two cities").

Naturalmente sui particolari di questo viaggio ho fatto diverse piccole congetture, a titolo puramente esemplificativo, ma ho scelto sempre la più semplice e verisimile sulla base degli indizi offerti dal testo. In particolare, ho fatto l'ipotesi che Plutarco avesse a Tanagra un impegno preciso e protratto (ad esempio un ciclo di lezioni, ma ci sono ovviamente altre possibilità) per la semplice ragione che, appresa la notizia, non partì subito per Cheronea, ma scrisse lì, in pochi giorni³⁰, gli undici capitoli della *Consolatio*, che forse mandò alla moglie (naturalmente tramite una persona di sua fiducia), o forse le consegnò personalmente quando finalmente poté andare da lei³¹.

La cosa potrà forse essere deludente per qualcuno, ma per me la nipote di cui si parla è quella del messo di Timossena. Io ne sono così convinto che quasi mi sembra indifferente che dopo *παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς* il genitivo *αὐτοῦ* sia caduto per errore nella tradizione o sia stato omesso dall'autore per rapidità di stesura. In effetti, però, la sua mancanza ha provocato purtroppo il malinteso ormai plurisecolare della nipote di Plutarco.

³⁰ Sulla fretta della composizione (e sulle scarse probabilità che lo scritto sia stato rielaborato successivamente) vd. Ziegler 1965, 191 s.; Cannatà Fera 1991, 318 s.; Roskam 2013, 385 ss.

³¹ Mi fa propendere per questa ipotesi il fatto che la *Cons. ux.* non sembra perfettamente finita: nei capitoli 10 e 11 (a parte le lacune dei manoscritti) mi sembra che le argomentazioni non siano sviluppate in modo completo e definitivo.

LA VELA DI TESEO
E LA TINTURA DI SIMONIDE

*all'amico Aurelio Pérez Jiménez
'jubilado y emérito'*

Riassunto. In *Thes.* 17, Plutarco afferma che secondo il poeta Simonide la nave di Teseo era pilotata dal troiano Fereclo e, in casa di vittoria, al ritorno doveva issare una vela purpurea (non bianca), colorata con la tintura ricavata dal leccio (con buona pace di Orlando Poltera). Con questi due tratti il poeta metteva in evidenza che allora gli Ateniesi erano poco pratici di navigazione ed usavano ancora la tintura 'di terra', più antica della porpora marina, diffusa poi dai Fenici. L'articolo si sofferma ad illustrare le caratteristiche di tale tintura, facendo riferimento sia alle spiegazioni della scienza moderna che alle varie opinioni espresse in proposito nell'antichità.

Parole chiave: Teseo, Simonide, tintura 'vegetale', porpora marina, leccio, cocciniglia.

Abstract. At *Thes.* 17 Plutarch states that, according to Simonides, Theseus' ship was steered by the Trojan Phereclus, and in case of success it was to raise not a white sail, but a purple one, colored with the dye obtained from the holm-oak (*pace* Orlando Poltera). Through both these traits the poet emphasized the Athenians' sailing inexperience at that early time, when they still used the 'terrestrial' dye rather than the Phoenician purple, extracted from a sea shell. This paper dwells on this dye's peculiarities, by referring to modern scientific explanations as well as to the several ancient opinions on the matter.

Keywords: Theseus, Simonides, 'vegetable' dye, sea-shell purple dye, holm-oak, *kermes ilicis*.

* Contributo incluso nel volume pubblicato a cura di J. F. Martos Montiel - C. Macías Villalobos - R. Caballero Sánchez (eds., con C. Alcalde Martín, M. González González y J. Bergua Caveró), *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, Zaragoza: Libros Pórtico, 2019, 187-199.

Angelo Casanova, University of Florence, Italy, angeloalfredo.casanova@unifi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Angelo Casanova, *La vela di Teseo e la tintura di Simonide*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0824-6.22, in Angelo Casanova, *I miei scritti su Plutarco. Raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata*, pp. 233-244, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0824-6, DOI 10.36253/979-12-215-0824-6

References DOI 10.36253/979-12-215-0824-6.references

Nel cap. 17 della *Vita di Teseo* Plutarco racconta che la nave inviata ogni nove anni da Atene a Creta col tributo di sette giovinetti e sette giovinette, destinati al Minotauro, montava sempre una vela nera, in segno dell'inevitabile lutto. Al momento di inviare il terzo tributo, quando Teseo si offrì volontariamente (o fu scelto da Minosse stesso, secondo Ellanico)¹ – e rincuorava il padre, assicurando che avrebbe ucciso il Minotauro –, Egeo diede al timoniere un'altra vela, bianca, con l'ordine di issarla al posto di quella nera, se Teseo avesse vinto.

Plutarco aggiunge che, secondo il poeta Simonide di Ceo, la vela data da Egeo non era bianca, ma purpurea. Per la precisione, il passo è il seguente:

ὁ δὲ Σιμωνίδης (fr. 45a Page, *PMG* 550a = 242 Poltera) οὐ λευκὸν φησιν εἶναι τὸ δοθὲν ὑπὸ τοῦ Αἰγέως, ἀλλὰ «φοινίκεον ἰστίον ὕγρῳ πεφυρμένον πρίνου ἄνθει ἐριθαλοῦς»· καὶ τοῦτο τῆς σωτηρίας αὐτῶν ποιήσασθαι σημεῖον. ἐκυβέρνα δὲ τὴν ναῦν «Ἀμαρσάδας Φέρεκλος», ὡς φησι Σιμωνίδης (fr. 45b Page, *PMG* 550b = 242b Poltera). Φιλόχορος δὲ (*FGrHist* 328 F 111) παρὰ Σκίρου φησὶν ἐκ Σαλαμῖνος τὸν Θησέα λαβεῖν κυβερνήτην μὲν Ναυσίθοον, πρῶρέα δὲ Φαίακα, μηδέπω τότε τῶν Ἀθηναίων προσεχόντων τῇ θαλάσσει...

Simonide dice che la vela data da Egeo non era bianca, ma «una vela purpurea, colorata con l'umido fiore del leccio lussureggiante»: sarebbe stato questo il segnale della salvezza. Dice anche che il timoniere della nave era «l'Amarsiade Fereclo». Filocoro invece narra che, a partire da Salamina, Teseo ebbe da Sciro come timoniere Nausitoo e come pilota di prua Feace, poiché gli Ateniesi a quel tempo non erano esperti di navigazione...².

Orlando Poltera, nella sua recente edizione commentata di Simonide³, ha fatto scempio di questo frammento, espungendo – anzi, to-

¹ *FGrHist* 323a F 14 (= 4 F 164). Invece secondo Ferecide (*FGrHist* 3 F 148) Teseo fu sorteggiato come gli altri giovani. Apollod. *Epit.* 1.7 ricorda due versioni: sia quella del sorteggio che quella dell'offerta spontanea. Per un'adeguata esegesi del passo plutarco vd. il commento di Ampolo (- Manfredini) 1988, 218-220, e quello di F. Jacoby al F 111 di Filocoro (*FGrHist* 328) nel volume III b (*Suppl.*), *Notes*, p. 345-348.

² Per la traduzione, debbo molto a quella di Bettalli (- Vanotti) 2003, 175 s., e a quella di Ampolo (- Manfredini) 1988, ma me ne discosto decisamente in un particolare: non “da Sciro di Salamina”, ma “a partire da Salamina”, cioè “da Salamina in poi, Teseo ebbe da Sciro...”.

³ Poltera 2008, 184; per le motivazioni vd. Poltera 1997, 189 s.

gliendo proprio dal testo⁴ – la parola più importante (πρίνου, o πρινός secondo la paradosi), in modo da renderlo irriconoscibile e assurdo⁵ (come attestano peraltro le *cruces* con cui egli lascia segnati entrambi i frammenti), abbinandolo per giunta al fr. 576 Page *PMG* (che riguarda tutt'altro, il famosissimo vello d'oro degli Argonauti) e inserendolo quindi in un inno a Posidone. A mio avviso, questo è un mostro filologico, incredibile.

È il caso di riprendere da capo la spiegazione del brano offerto da Plutarco. Cominciamo, per una maggiore chiarezza, dal contesto.

Seguendo le parole del biografo, Egeo diede al timoniere una vela di scorta, da issare in caso di vittoria. Prima domanda: chi era il timoniere? Secondo Simonide – dice il testo – il timoniere era Fereclo Amarsiade, cioè figlio di Amarsia. È vero che a partire da Wilamowitz in poi c'è il sospetto che il patronimico Amarsiade possa essere una parola corrotta⁶, ma – in ogni caso – Fereclo è un personaggio noto, perché cantato addirittura da Omero: è un guerriero troiano, che in *Il.* 5.59-68 viene ucciso da Merione. Di lui Omero dice che “era figlio τέκτονος... Ἀρμολίδεω, che con le mani sapeva costruire tutte le opere belle, perché molto lo amava Pallade Atena: ed aveva costruito per Paride/Alessandro le navi con cui questo andò in Grecia a rapire Elena”.

Ora nell'interpretazione di questi versi dell'*Iliade* bisogna fare i conti con due piccole questioni ermeneutiche sorte già in antico, come rivelano gli scòli *ad loc.* Anzitutto, come ha messo bene in luce Kirk nel suo commento⁷, si discute da sempre se chi “sapeva costruire... ed aveva costruito” è Fereclo o suo padre: grammaticalmente la questione può forse restare incerta, ma nella tradizione il costruttore delle navi di Paride è sempre Fereclo⁸. In secondo luogo, come osserva anche Kirk,

⁴ La cosa è assolutamente scorretta anche come metodo: già gli antichi avevano insegnato che una parola tràdita si può anche espungere, cioè segnare con puntini, se la si ritiene interpolata (un filologo moderno può metterla fra parentesi quadre o graffe), ma mai ometterla e farla sparire dal testo!

⁵ Come mostra in particolare l'aggettivo †ἐπιθάλλου, residuo del mondo vegetale, che nel suo testo rimane lì, spezzone isolato e (quasi) senza senso.

⁶ Questo patronimico sembrava sospetto a Wilamowitz, che proponeva di correggerlo in Ἀμαρυσιάδας, ma la cosa è improduttiva e “highly improbable”, secondo Jacoby, *FGrHist* IIIb (*Suppl.*), *Notes*, p. 348.

⁷ Kirk 1985, 207-209.

⁸ Cf. Apollod. *Epit.* 3.2; Lycophr. *Alex.* 57; Ov. *Her.* 16.22; Colluth. *Rapt. Hel.* 196; Triphiod. 60; *schol. Nic. Th.* 268; Eust. 521.18. È possibile che si parlasse di lui

probabilmente la prima frase non va intesa come “era figlio di Tettone figlio di Armone” (come qualcuno intendeva nell’antichità, e purtroppo anche oggi), ma come “era figlio del carpentiere figlio di Armone”. Infatti, per quanto in *Od.* 8.114 sia attestato il patronimico Τεκτονίδης, è decisamente probabile che τέκτων sia anche qui un nome comune⁹ e, quindi, che il padre di Fereclo resti nell’*Iliade* senza nome. Se questo è vero, l’indicazione data da Simonide aveva l’ambizione di completare quella omerica, non di correggerla: di Fereclo il carpentiere Amarsia (o Amarisia) era il padre, Armone il nonno. Anzi, possiamo aggiungere che il patronimico offerto da Simonide conferma che anche lui intendeva così il patronimico di Fereclo dell’*Iliade*.

Riassumendo, dunque, secondo Simonide, in partenza la nave di Teseo era guidata dal troiano Fereclo: e, conoscendo quale era la specialità di Fereclo (e di suo padre), viene forte il sospetto che lui (o suo padre) avesse anche costruito la nave.

Ma – ci informa Filocoro – a partire da Salamina Teseo ebbe da Sciro¹⁰ come timoniere Nausitoo e come pilota di prua Feace: e di questo (dice ancora Filocoro) restano testimonianze i tempietti eretti al Falero per Nausitoo e Feace, accanto a quello di Sciro, e la tradizione della festa dei *Kybernesia*¹¹.

Dunque – se capisco bene – la nave fece tappa a Salamina e lì il saggio Sciro, preoccupato per la spedizione perché tra i giovani imbarcati c’era anche Meneste, suo nipote¹², diede a Teseo due piloti ben

anche nel Ciclo epico, e precisamente nei *Cypria*, dato che il riassunto di Proclo (Davies 1988, 31.13-16) accenna alla costruzione delle navi per Alessandro-Paride: West 2003, 68(1), integra nel testo πηξαμένου ναῦς Φερέκλου (Ap.).

⁹ Come intendeva anche Eustazio (*l.c.*).

¹⁰ Sciro è l’eroe salaminio promotore del sinecismo nell’isola (cf. Phot. s.v. *Skiros*, σ 342): secondo la tradizione fu marito della ninfa Salamina (figlia del fiume Asopo), che diede il nome all’isola. La ninfa, amata da Posidone, generò Cicreo, primo re di Salamina (e nonno di Aiace Telamonio). Secondo Esichio (σ 621) lo stesso Sciro era figlio di Posidone. Cf. Roscher *Lex. Myth.* IV 1015-6 (J. Heeg) e IV 287 (Höfer); *R.E.* 3.1 (1927) 548-9 (Joh. Schmidt).

¹¹ Cioè la festa dei timonieri: vd. in proposito Ampolo - Manfredini 1988, 219 s.; ma è ancora importante il commento di Jacoby, *FGrHist* 328 F 111 (nel vol. III b, Suppl., *Komm.*, Text, p. 440 s.).

¹² Come dice Plutarco, *Th.* 17.6, Sciro era interessato ad aiutare la spedizione perché tra i giovani ateniesi inviati a Creta c’era suo nipote Meneste (figlio di sua sorella). [Si può aggiungere che, secondo lo stesso Plutarco (13.1), Egeo era figlio adottivo di Pandione; per Apollodoro III 15.5 (206 W.) “alcuni dicono che Egeo era figlio Σκυ-

più esperti di navigazione. È infatti evidente che Nausitoo e Feace sono due grandi personaggi di Scheria, l'isola dei Feaci, resa famosa dall'*Odissea*. Non è proprio il caso di pensare ad una omonimia: Nausitoo è addirittura l'eroe fondatore di Scheria, figlio di Posidone e Peribea, e padre di Alcinoos, il re dei Feaci (*Od.* 6.7 e 7.56 s.). I due piloti sono quindi due celeberrimi campioni della navigazione: così la traversata per andare a Creta sarà più sicura.

Ebbene, noi non possiamo dire con sicurezza se il tratto fornito da Filocoro sia correttivo o aggiuntivo rispetto a quello dato da Simonide: ma, in ogni caso, rafforza la convinzione che – per entrambi – gli Ateniesi allora non erano esperti di mare. Anzi, se – come dice Simonide – in partenza il timoniere era il troiano Fereclo, notoriamente esperto di costruzione di navi, questo probabilmente vuol dire che egli aveva anche costruito la nave, ossia che allora gli Ateniesi dipendevano dai Troiani sia per costruire che per guidare una nave da navigazione in alto mare. Se poi, come afferma Filocoro, a Salamina – cioè poco dopo la partenza – la guida fu affidata a due grandi esperti di pilotaggio, chiamati o gentilmente forniti da Sciro, l'eroe 'fondatore' di Salamina, questo conferma ulteriormente che anche a Salamina usavano piloti 'stranieri' (e sapevano che pure gli Ateniesi ne avevano bisogno).

Queste osservazioni ci portano chiaramente in un ambiente ateniese veramente arcaico: in una Atene ancora ignara di mare. E questo ci consente invero di capire al meglio il senso della citazione dei versi di Simonide.

La vela di scorta data da Egeo al (primo) timoniere¹³ non era bianca, ma “una vela color porpora, colorata col succo del fiore del lussureggiante leccio” (come traduce Bettalli), o “una vela purpurea, colorata con l'umido fiore di leccio fecondo” (come traduce Ampolo). Poltera si chiede angosciato che cosa significhi “l'umido fiore del leccio”¹⁴ e risolve la sua angoscia espungendo (anzi, togliendo proprio dal testo) la parola “leccio” e interpretando quel che resta come un'espressione poetica per indicare la porpora di origina marina. Questo però è totalmente

πίου”: C. Robert («Hermes» 20, 1885, 354) proponeva di correggere Σκυρίου in Σκίρου. Se ciò fosse giusto, Sciro sarebbe in realtà il nonno naturale di Teseo.]

¹³ Si noti che poi fu sostituito: il cambio potrebbe in qualche modo aver causato o favorito la dimenticanza di Teseo, che al ritorno non cambiò la vela, provocando involontariamente il suicidio di Egeo.

¹⁴ Poltera 1997, 189.

contrario al senso del brano: il mondo di Egeo non ha ancora cultura marinara!

Il testo tràdito ha qualche (piccola) difficoltà, ma una valenza chiara e non eliminabile: parla della tintura ricavata dalla *πρῖνος*, il “leccio”, cioè della porpora di origine vegetale. Infatti, se è vero che solitamente la porpora si ricava dal murice comune o chiocciola di mare, sappiamo anche che già anticamente – come del resto nel medioevo e in parte in età moderna – si usava anche la porpora ‘di terra’, cioè la tintura ricavata dal *κόκκος* della quercia ‘spinosa’ e del leccio.

In proposito però bisogna fare qualche precisazione. I manoscritti plutarchei riportano propriamente la lezione *πρῖνὸς ἄνθει*: siccome la forma atematica del sostantivo (ἡ) *πρῖνος* non è attestata, si ritiene che *πρῖνὸς* sia frutto di una errata trascrizione della forma apostrofata *πρίνοι(ο)* o anche del semplice *πρίνου* (Méziriac): in questa prospettiva, è stata anche proposta l’inversione tra le due parole per evitare lo iato (Schneidewin)¹⁵. Però, a prescindere dalla soluzione formale di questa piccola incertezza testuale, in ogni caso la parola tràdita è il genitivo del sostantivo *πρῖνος*: non c’è alternativa. Con buona pace di Poltera, il verso di Simonide parla della *πρῖνος*, cioè del leccio, e della tintura da esso derivata.

C’è però una questione esegetica: il testo parla di “umido fiore del leccio” e i fiori giallini del leccio, riuniti in lunghe infiorescenze o amenti penduli (i fiori maschili) oppure in spighe peduncolate, composte da 6-7 fiori (quelli femminili), chiaramente non c’entrano per nulla. È lecito sospettare che qui ci sia un uso metaforico della parola “fiore”. Si può inoltre aggiungere che l’aggettivo *ὕγρὸς*, parlando di piante, non significa tanto “umido”, quanto piuttosto “liquido” o “fluido”, con riferimento alla linfa e al succo, come attesta con sicurezza Teofrasto proprio all’inizio della sua *Historia Plantarum*¹⁶.

Il leccio (detto anche elce, scientificamente *quercus ilex*) è una pianta spontanea, sempreverde, appartenente alla famiglia delle *Fagaceae* e

¹⁵ Per i tentativi di correzione al testo vd. l’apparato di Page, *PMG*, e Poltera 1997, 189. L’edizione di Poltera 2008 non li rammenta.

¹⁶ Theophr. *H.P.* 1.2.3: τὸ μὲν οὖν ὕγρὸν φανερόν· ὃ δὴ καλοῦσί τινες ἀπλῶς ἐν ἅπασιν ὀπὸν, ὥσπερ καὶ Μενέστωρ, οἱ δ’ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀνωνόμως ἐν δὲ τισὶν ὀπὸν καὶ ἐν ἄλλοις δάκρυον. (“The sap is obvious: some call it simply in all cases ‘juice’, as does Menestor among others: others, in the case of some plants give it no special name, while in some they call it ‘juice’, and in others ‘gum.’” Trad. A. Hort).

al genere *Quercus*, diffusa in tutto il Mediterraneo. È ben noto da sempre nella letteratura greca per tre caratteristiche: quando diventa albero, ha legno durissimo e resistente (per cui Esiodo lo consiglia come legno per la bure dell'aratro in *Op.* 427), e si presta a linguaggio metaforico (e.g. Aristoph. *Ach.* 180 ecc.); dà come frutti piccole ghiande oblunghe, dette popolarmente 'leccie' (in greco ἄκυλοι, simili alle βάλανοι, le ghiande di quercia: cf. e.g. *Od.* 10.242); anche da arbusto, in certe zone calde e boschive dell'area mediterranea, spesso presenta sulle foglie e sulla corteccia dei rami anche il 'cocco' rosso (τὸν φοινικοῦν κόκκον, Theophr. *H.P.* 3.7.3): una còccola o rigonfiamento tondeggianti che, appena schiacciato, tinge le dita con un liquido rosso sangue, vermiglio o carminio, usato – da sempre – per fare tinture per i tessuti. Teofrasto, descrivendo questa pianta in *H.P.* 3.16.1, aggiunge addirittura: “talvolta accade che abbia quattro frutti contemporaneamente” (τέτταρας ἅμα καρπούς), due frutti suoi (la ghianda e il cocco) e due 'ospiti' (il vischio a sud e il muschio a nord, parassiti vegetali).

Noi oggi sappiamo che questo avviene perché il leccio (come la quercia 'spinosa' o quercia coccifera) è soggetto ad essere attaccato dalla cocciniglia, un piccolo insetto parassita che aderisce alle foglie e ai rametti e “vi forma una piccola massa rossa e rotonda” (τὸν φοινικοῦν κόκκον: Theophr. 3.7.3)¹⁷. In verità, il 'cocco' è dapprima bianco, formato da un piccolo insetto tondeggianti, la femmina del *Kermes ilicis*, che sugge in continuità la linfa della pianta e produce un velo sottile di cera bianca come farina e piccoli fili di seta, con cui si copre. Poi, se viene fecondata dal maschio, diventa tutta rossa, depone fino ad un migliaio di uova e prende a secernere un liquido denso, scarlatto, con cui si ricopre quasi interamente per difesa e per nutrire le larve che nasceranno¹⁸. Ma in antichità questo non era affatto chiaro.

Anche Plinio, parlando di tinture in *N.H.* 9.141, oltre alla porpora di mare, accenna anche a quella di terra: “il cocco della Galazia, un granello rosso (*coccum Galatiae, rubens granum, ut dicemus in terrestribus*), o quello di Emerita, in Lusitania, è il più pregiato”; e poi, in 16.32, illustra che il leccio è meglio del rovere, perché supera tutte le

¹⁷ Traggo le parole dal *Vocabolario della Lingua Greca* di F. Montanari, s.v. πρῖνος.

¹⁸ Si veda in proposito Wermelinger - Forster 2015, e Pellizzari (et alii) 2012. Entrambe le pubblicazioni contengono splendide fotografie del massimo interesse (e sono visibili *on-line*).

doti di quello *solo cocco*, e spiega: “questo è un granello (*granum*) e all’inizio è come una rugosità (*scabies*) dell’arbusto, il leccio piccolo a foglia aguzza. Lo chiamano cusculio¹⁹ e fornisce alle popolazioni povere della Spagna la metà del tributo da pagare... Nasce anche in Galazia, in Africa, in Pisidia, in Cilicia; quello della Sardegna è il peggiore”. In 22.3 usa invece *cocum*, neutro, come colore: il color ‘cocco’, cioè scarlatto, è ricavato *Galatae, Africae, Lusitaniae e granis*.

(Di solito se ne conclude che “gli antichi scambiavano per una bacca l’insetto parassita della quercia coccifera, dal quale ricavavano il colore rosso scarlatto”²⁰).

Una buona spiegazione si trova in Pausania 10.36.1, dove il periegeta informa che in Focide, oltre a molti vigneti, si trovano anche molti di quegli arbusti “che gli Ioni e gli altri Greci chiamano κόκκος, e che i Galati al di là della Frigia chiamano nella loro lingua ὄζ”. A seguire, egli illustra per bene le caratteristiche di questo arbusto, anzi di αὐτῆ ἡ κόκκος: qui è chiarissimo che il femminile ἡ κόκκος è la pianta, che è facilmente riconoscibile come la quercia coccifera o quercia spinosa. La precisazione è doverosa e importante, per evitare la confusione: ὁ κόκκος, di cui parlano Simonide e Teofrasto, è maschile ed è il cocco (e dobbiamo capire se per loro è un frutto o no); ἡ κόκκος, al femminile, è la quercia coccifera, la quercia da cocco. Ebbene, appena dopo Pausania spiega che “nel frutto di questa nasce un piccolo ζῶον che, quando il frutto è maturo, esce all’aria e vola via immediatamente, e potrebbe somigliare ad un moscerino²¹. Ma, prima che lo ζῶον si muova, raccolgono il frutto della quercia coccifera²², e il sangue dello ζῶον è la tintura per le lane”.

Questo brano è stato commentato a lungo da Frazer nel suo famoso commento²³, ma non è stato adeguatamente sottolineato che Pausania

¹⁹ Parla naturalmente del leccio: probabilmente, il nome trova spiegazione in Pausania 10.36.1: “I Galati al di là della Frigia lo chiamano nella loro lingua ὄζ”.

²⁰ Così scrive A. M. Cotrozzi commentando Plinio 22.3 (in Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, trad. A. Aragosti et alii, Torino 1985, vol. III 2, p. 263).

²¹ Oppure “una zanzara”, come propone la recente traduzione di U. Bultrighini (in Bultrighini - Torelli 2017, 215).

²² L’indicazione del tempo della raccolta è certamente esatta, perché, quando si schiudono le uova, la madre muore (o è già morta) e poco dopo le bianche neanidi (poi ninfe o pupe) si disperdono fuori, alla ricerca di nuove foglie e nuovi rametti sani, cui attaccarsi per suggerne la linfa.

²³ Frazer 1965, vol. V, 450 s.

ne fa semplicemente un frutto in cui nasce un baco (come una ciliegia!) e conclude che la tintura è data dal sangue del verme!

Dati migliori si trovano già prima (nel I secolo d.C.) nel farmacologo Dioscoride: nel *De materia medica* (4.48) l'autore parla della quercia coccifera chiamandola κόκκος βαφικὴ (naturalmente al femminile), e spiega che “è un arbusto tipo suffrutice (o cespuglio basso), cui aderiscono come delle lenticchie (φακοί), che vengono selezionate e raccolte. La migliore è la Galata e l'Armena, poi quella d'Asia e di Cilicia, e la peggiore di tutte è la spagnola. Ha proprietà astringenti, adatte per ferite e lesioni dei tendini, se macinata e spalmata su con aceto. In Cilicia nasce anche sulle querce²⁴ un qualcosa di simile ad una piccola chiocciola; le donne del posto lo raccolgono con un ferro²⁵ e lo chiamano cocco²⁶”.

Finalmente abbiamo un'indicazione buona e quasi soddisfacente: siamo nel campo delle galle, cioè delle escrescenze o malformazioni delle piante. La galla (o bugalla, o noce di galla), conosciuta anche come cecidio, è una escrescenza che si forma sulle foglie o sui rami (ma anche sulle radici di alcuni vegetali), dovuta a parassiti esterni, vegetali o animali (funghi, batteri, insetti o acari). Gli studiosi distinguono gli zooceci (provocati da animali) dai fitoceci (se *e.g.* l'agente esterno provoca un 'tumore' o ipertrofia della pianta, con proliferazione delle cellule vegetali della pianta stessa). Hanno molte forme diverse: in pratica ogni parassita produce una galla differente²⁷. Gli esperti in base alla galla riconoscono facilmente il parassita che l'ha provocata. La scienza che si occupa dello studio delle galle e degli insetti che le inducono viene detta 'cecidiologia' (o cecidiologia).

²⁴ Siccome dice che “nasce sulle querce”, se ne trae che il soggetto non è più la pianta, ma l'escrescenza che di solito somiglia ad una lenticchia, mentre qui somiglia ad una chiocciola.

²⁵ La parola è incerta: i codici danno τῷ στόματι, che è lezione assurda ed è stata corretta in τῷ στομώματι: questo sembra indicare la punta di un ferro temprato (“with a steel blade” traduce Beck 2005), ma si potrebbe anche intendere “con l'apposito ferro”. Di certo indica che le donne devono avere una certa accortezza o fare un certo sforzo, per staccare un'escrescenza che è sempre ben aderente alle foglie o alla cortecchia del ramo.

²⁶ Suppongo che qui sia detto (come sempre) al maschile, ma dal testo (κόκκον καλοῦσιν) non si può determinare.

²⁷ Se ne può vedere un buon panorama on-line, nelle “Gallerie delle galle” di *Acta Plantarum*.

Dioscoride ha fatto dunque un buon passo in avanti nella spiegazione: quello che chiamano (ὁ) κόκκος è un tipo particolare di galla o cecidio (κηκίς). Si noti però che nella stessa opera, in I 107, alla voce κηκίς, che sembra indicare la galla comune della quercia (in genere provocata dall'imenottero *Andricus quercuscalicis*, ma ne esistono di vario tipo), usa ancora la definizione tradizionale di frutto (καρπός) della quercia.

Una indicazione farmacologica si trova anche in Galeno 12.32 Kühn: nell'opera περὶ τῆς τῶν ἀπλῶν φαρμάκων κράσεως καὶ δυνάμεως 7.34 compare una voce περὶ κόκκου βαφικοῦ (al maschile), in cui si spiega che il cocco tintorio ha particolari qualità farmacologiche (per le grandi ferite). Qui la proprietà è riferita chiaramente al cocco (frutto o cecidio che sia): invece nel passo di Dioscoride citato prima le proprietà astringenti sembravano attribuite alla pianta. In effetti anche l'erboristeria odierna attribuisce in genere tali proprietà sia alla galla che alla corteccia dell'albero.

L'opinione più diffusa sembra però essere quella già vista con Pausania, e cioè che nel cocco cresca un verme di color rosso acceso: un colore detto appunto *vermiculus* o *vermilio*. Anche Isidoro di Siviglia (*Etymol.* 19.28.1), prima di parlare delle porpore marine, ricorda che c'è anche la tintura rossa di origine vegetale e scrive:

De coloribus vestium. Tinctura vocata quia tinguitur... κόκκον Graeci, nos rubrum seu vermiculum dicimus; est enim vermiculus ex silvestribus frondibus. Conchylium dictum quod...

Insomma, il colore rosso scarlatto, o “vermicolo”, è di origine vegetale: più tardi sarà chiamato “vermiglio” (o anche “vermiglione”)²⁸.

Fu la scienza araba ad inquadrare al meglio il problema, chiarendo che la galla rossa può contenere una massa di uova microscopiche o una nidiata di insetti piccolissimi, grandi quanto la testa di uno spillo²⁹: ed è originata da una sola femmina di *Kermes*³⁰ *ilicis* (o *Kermes vermilio*,

²⁸ Il colore, vermiglio o carminio o cremisi, può variare leggermente, ma è sempre brillante: il rosso delle porpore marine è sempre più scuro, con qualche tendenza al viola (“purple” in inglese).

²⁹ La neanide può misurare 5-6 decimi di millimetro: dopo la seconda muta diventa ninfa (o pupa) e da adulta può raggiungere anche 5-6 mm. (di diametro, vista la forma tondeggiante).

³⁰ Il nome deriva dalla denominazione araba di *al-qirmiz*, passato anzitutto allo spagnolo *quermes*, poi a quella ‘europea’ di *kermes* (in italiano anche *chermes*). Il

che è molto simile), un insetto omottero della famiglia delle *Kermesidae* (o *Coccoidea*), che s'attacca alle foglie o ai rametti del leccio o della quercia 'spinosa', e ne sugge intensamente la linfa (danneggiando progressivamente la pianta). La femmina dell'insetto forma dapprima il 'cocco' bianco, per proteggersi e superare l'inverno; poi, quando è gravida, secerne un liquido molto denso e intensamente colorato che usa come involucri per proteggere sé stessa e le sue uova (ognuna ne depone circa mille e le 'cova' sotto di sé fino a quando muore).

L'intero cocco veniva staccato a forza – ma con una certa prudenza, per non sciuparne il prezioso contenuto – prima che si schiudessero le uova: dalle uova e dal corpo stesso dell'insetto (carapace incluso), essiccati e macinati in polvere, si otteneva la “grana di Kermes”, che – diluita poi con acqua calda – veniva usata come tintura per i tessuti (ma anche come colorante per inchiostri e persino in liquoreria, col nome di “alchermes”). La tintura era chiamata “grana” in tutte le lingue europee occidentali perché il prodotto essiccato e macinato sembrava fatto di granelli di sabbia. E i tessuti tinti con il *Kermes* erano descritti come “tinti nella grana”.

Tale pratica, già ampiamente usata in antico da Greci e Romani, continuò per tutto il Medioevo (anche per la preparazione di inchiostri). Nel Cinquecento, in seguito alla conquista spagnola dell'impero azteco, si scoprì che la quercia coccifera del Messico (infestata dal *Dactylopius coccus*) produceva un colorante più forte (ben presto ampiamente usato anche in pittura). L'insetto parassita fu chiamato progressivamente cocciniglia, dalla denominazione spagnola di origine popolare “cochinilla” (“maialino”, con riferimento, pare, alle femmine dell'insetto, che – a differenza dei maschi³¹ – sono attere ed hanno una forma fortemente tondeggiante).

Oggi la cocciniglia viene utilizzata per produrre una parte dei coloranti rossi impiegati nell'industria alimentare, ma è spesso sostituita da coloranti sintetici: è adoperata però ancora in pasticceria (apprezzata perché colorante naturale) e per fare il prezioso liquore chiamato tuttora *Alkermes*.

colore veniva detto in arabo *qirmizi*: in italiano da *chermes* si derivò *chermisi*, poi *cremisi*. Ha la stessa origine anche l'aggettivo *carminio* (per incrocio con *minio*).

³¹ I maschi sono invece alati (con una sola coppia di ali) ed hanno forma slanciata, quasi longilinea: e si sviluppano in follicoli nella pagina inferiore delle foglie.

Ritornando a parlare del nostro brano, Poltera³² ritiene che i Greci prima abbiano appreso dai Fenici l'uso della tintura con la porpora marina e solo "plus tard" abbiano imparato a derivare la tintura dalle cocciniglie: prova ne sarebbe che Teofrasto è il primo autore a parlare della quercia coccifera. Io sono dell'opinione opposta, perché credo che il mondo continentale greco (come tutti i paesi boscosi affacciati sul Mediterraneo) abbia conosciuto e usato il rosso di leccio o di quercia fin dalla preistoria³³. Ed abbia imparato poi l'uso della porpora marina, portata dai Fenici e affermata rapidamente perché decisamente migliore come qualità e colore. Mi sembra che anche Plutarco e Simonide siano della stessa opinione, perché ricordano un'epoca in cui ancora non si usava la porpora marina, ma solo la tintura vegetale. E, naturalmente, mi sembra che la fonte letteraria greca più antica per noi sia proprio il frammento di Simonide, che – dopo quanto ho illustrato in queste pagine – non presenta invero nessuna difficoltà concettuale. "Il fiore succoso del leccio" (distinto dal suo fiore comune grazie all'aggettivo) è di certo la galla tintoria del leccio, sia che il poeta la ritenesse un suo secondo fiore (e non un secondo frutto, come pensavano Teofrasto, Dioscoride e Pausania)³⁴, sia che si tratti di un'espressione poetica, metaforica, per dire che il cecidio rosso del leccio è un ornamento della pianta bello come un fiore.

³² Poltera 1997, 189.

³³ Del resto, vasi di "chermes" sono stati trovati in una sepoltura in grotta neolitica ad Aداousté, a nord-est di Aix-en-Provence (cf. Barber 1991. 230 s.).

³⁴ In realtà, come abbiamo visto, non è né un fiore né un frutto.

REMINISCENZE DI POETI ARCAICI
NELLA VITA DI TESEO

Abstract. Plutarch's *Life of Theseus* is moulded along the pattern of the best-known myths celebrated by Attic tragedy and recorded by the Attidographers. He sets no store by the outlandish and hardly credible versions appearing in archaic poetry. There are very few quotations from choral poets: two from Simonides, one from Pindar; none from Bacchylides or Alcman and Stesichorus, though they had devoted a great deal of attention to Theseus' myth. A few, sternly critical, hints refer to the epic tradition as represented by the *Theseid* and Ps.-Hesiod (*Aigimius*), as well as to some disputed lines from the *Iliad* and the *Odyssey*. No heed whatever is taken of the *Epic Cycle*. There is only a brief polemical recollection of some hexameters stemming from the Megaric tradition, quoted by the 'historian' Ereas of Megara.

Keywords. *Life of Theseus*, archaic Greek poets, Simonides, Pindar, *Theseid*, post-Homeric epic.

Pausania (1.3.3) descrive i dipinti della Stoa di Zeus Eleuterio ad Atene, nei quali Teseo era raffigurato accanto a Democratia e a Demos, e commenta: “Questo dipinto vuol significare che fu Teseo a introdurre in Atene l’uguaglianza politica... ma si raccontano tante falsità tra i più, perché inesperti di storia e disposti a prestar fede a quanto hanno ascoltato fin dall’infanzia *nei cori e nelle tragedie*, e se ne dicono anche su Teseo...”¹.

La critica ha messo in luce da tempo che la tragedia ateniese, nel corso del V secolo, diede un grandissimo contributo allo sviluppo della figura di Teseo e all’arricchimento del suo mito, nonché alla sua interpretazione². Questo vale soprattutto per Euripide: sappiamo infatti che

* La prima stesura di questo contributo è stata presentata all’Università di Lleida (Lérida) e pubblicata nel volume di J. A. Clúa Serena (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre los mitos en Plutarco, XIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Universidad de Lleida, 4-5-6 octubre de 2018)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2020, 97-108.

¹ La traduzione è mia, ma tratto lo spunto per la citazione da Bettalli 2003, 109.

² Per semplicità di esposizione, rimando soltanto all’introduzione (e al commento) di Ampolo 1988, con la bibliografia ivi indicata (p. LXV ss.), e a quella di Bettalli

Eschilo ne aveva trattato negli *Eleusini*, mentre Sofocle aveva composto una tragedia intitolata *Teseo* (e tratta di lui anche nell'*Edipo a Colono*); ma Euripide – se stiamo alle tragedie conservate – tratta di Teseo nell'*Ippolito* (dell'anno 428), nelle *Supplici* (del 422) e nell'*Eracle* (416?), ed inoltre aveva scritto anche lui una tragedia intitolata *Teseo* ed aveva ripreso ampiamente il suo mito nell'*Ippolito I*, nell'*Egeo* e ne *I Cretesi*, di cui abbiamo un certo numero di frammenti³. In particolare, la figura di questo eroe fu da lui caricata di simboli e significati molto intensi nelle *Supplici* (vv. 403-8 e 429 ss.), dove è Teseo a presentare i cardini concettuali della democrazia ateniese, quali eguaglianza e libertà di parola⁴. Dunque la tragedia ha parlato molto di Teseo e noi ne leggiamo abbastanza: invece dei canti corali a lui dedicati noi sappiamo davvero poco.

Plutarco nella *Vita di Teseo* indica ripetutamente le imprese dell'eroe come τραγικά, cioè argomenti di tragedia, in particolare nei primi 28 capitoli, che raccontano le sei parti 'ragionevoli' del mito di Teseo più ricordate in teatro: la nascita a Trezene, l'uccisione dei mostri lungo la via da Trezene ad Atene, l'arrivo in Atene e il riconoscimento, la cattura del toro di Maratona, l'impresa cretese e l'Amazzonomachia.

All'inizio, nel cap. 1.3, l'autore dichiara che avrebbe potuto dire "sono fatti prodigiosi e materia di tragici (τερατώδη καὶ τραγικά), creazioni di poeti e mitografi, e quindi non danno certezza di sapere" (πίστιν οὐδὲ σαφήνεια); ma subito dopo, nel cap. 2.3, afferma che c'è utilità per la ricerca della verità almeno nei racconti che sembrano fatti meno "tragicamente" (εἴ τι τῶν ἥκιστα τραγικῶς εἰρῆσθαι δοκούντων ὄφελός ἐστι πρὸς ἀλήθειαν), cioè meno condizionati dalle 're-interpretazioni' della tragedia stessa⁵.

Infatti egli comincia l'introduzione con una citazione di Eschilo (una citazione mnemonica dai *Sette a Tebe*, in 1.4), prosegue con una cita-

2003. Per un inquadramento generale del rapporto tra la *Vita di Teseo* e la tradizione letteraria vd. *supra*, Scritto n° 15 (p. 157-166).

³ Raccolti recentemente da R. Kannicht (nel vol. 5, in 2 tomi, dei *TrGF*, Göttingen 2004). Resta tuttora preziosa l'edizione, con traduzione e commento, di F. Jouan & H. Van Looy (*Euripide, Fragments*, I-IV, Paris 1998-2003).

⁴ Cf. V. Di Benedetto, *Euripide. Teatro e società*, Torino 1971, 180-181; D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 95-104; Pérez Jiménez 1995, 145-161; Mills 1997, 97-100.

⁵ Sull'impegno di Plutarco per individuare la verità attraverso la razionalizzazione del mito vd. in particolare Hawes 2014, 149-173.

zione di Esiodo (3.3) e con la testimonianza di Aristotele (3.4), ma avvia il suo discorso attingendo proprio ad Euripide, prima citando il v. 11 dell'*Ippolito*, a proposito di Pitteo, e poi (3.5) sunteggiando il racconto che Egeo fa nella *Medea* (vv. 663-688), ripreso e sviluppato in un'altra tragedia euripidea oggi perduta, l'*Egeo*⁶. Nei capitoli da 6.2 a 12.1 Plutarco racconta le uccisioni di mostri sulla via da Trezene ad Atene, una serie di imprese del giovane Teseo, su cui ricorda che c'erano alcune varianti narrative (ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀντιλογίας, 10.4): ma l'arrivo in Atene, alla corte di Egeo e Medea (12.2-6), riprende ancora la vicenda quale era narrata nella tragedia euripidea *Egeo*. Il cap. 13 è occupato dalla strage dei Pallantidi, di cui parlava ampiamente l'*Ippolito I*, per noi purtroppo perduto⁷.

A seguire, Plutarco racconta l'impresa cretese di Teseo e poi l'Amazzonomachia: in questi due casi, egli contrappone ripetutamente la versione degli storici a quella dei tragici. Polemizza ad esempio con Euripide per la sua rappresentazione del Minotauro (15.2-16.1), cui oppone la versione di Filocoro, e per la sua continua diffamazione di Minosse (16.3), cui contrappone l'alto apprezzamento di Omero e di Esiodo. È significativa, dal punto di vista metodico, l'espressione usata in 28.3: "Le vicende sfortunate riguardanti Fedra e il figliastro, dal momento che non c'è discordanza tra gli storici e i tragici, è probabile che si siano svolte così come tutti le hanno raccontate".

All'inizio del cap. 29, Plutarco annota che ci sono anche racconti su amori di Teseo che non sono stati resi celebri dalla scena (in particolare rapimenti, o storie d'amore che non hanno un inizio ragionevole né una conclusione felice). E da lì in poi (dal 29 al 35) il testo presenta una serie di "si dice" e "dicono" per altrettante tradizioni su amori vergognosi di Teseo: sono tutte notizie che Plutarco riporta quasi malvolentieri, e – si noti – le dà come notizie confuse o discutibili, perché poco verosimili e non compatibili tra loro. Solo al cap. 36, l'ultimo, ritorna il piglio del racconto storico per l'iniziativa di Cimone che portò le ossa

⁶ Di cui possediamo però parecchi frammenti: vd. Eur., *Aigeus* (1) F 1-13 Kannicht.

⁷ Come illustrano due rilevanti papiri, recentemente pubblicati, che ne riportano la *hypothesis*. Ne ho trattato io stesso in due occasioni: vd. in bibliografia Casanova 2014 e Casanova 2016.

di Teseo dall'isola di Sciro ad Atene (notizia riportata già nella *Vita di Cimone*, scritta in anni precedenti⁸).

Passando ai poeti corali, nella *Vita di Teseo* Plutarco cita solo due volte Simonide e una volta Pindaro; non cita mai Bacchilide. Sono dati che fanno riflettere.

In 10.2 cita Simonide a proposito dell'uccisione di Scirone presso Megara con queste parole:

οἱ δὲ Μεγαρόθεν συγγραφεῖς ὁμόσε τῆ φήμῃ βαδίζοντες καὶ «τῶ πολλῶ χρόνῳ» κατὰ Σιμωνίδην «πολεμοῦντες» (Sim. fr. 138 Page, *PMG* 643 = 316 Poltera), οὐθ' ὕβριστὴν οὔτε ληστὴν γεγονέναι τὸν Σκείρονά φασιν...

“Gli storici megaresi, andando contro la versione più nota e «guerreggiando», come dice Simonide, «contro il tempo antico», affermano che Scirone non era né un violento né un brigante...”.

È probabile che la citazione riguardi solo l'espressione “guerreggiando col tempo antico”, che Plutarco riprende anche nel *De Iside et Osiride* (23, 359F), e non è detto che Simonide parlasse di Scirone: è probabile che alluda semplicemente al modo di dire, alla locuzione usata dal poeta per indicare chi si stacca polemicamente da una lunga tradizione già codificata. Plutarco conclude che le versioni sull'uccisione di Scirone erano molte e varie (10.4), ma non fa nomi⁹.

Più importante è la citazione di Simonide in 17.5. A proposito dell'impresa cretese, l'autore ci informa che:

ὁ δὲ Σιμωνίδης (fr. 45a Page, *PMG* 550a = 242 Poltera) οὐ λευκόν φησιν εἶναι τὸ δοθὲν ὑπὸ τοῦ Αἰγέως, ἀλλὰ «φοινίκεον ἰστίον ὕγρῳ πεφυρμένον πρίνου ἄνθει ἐριθαλοῦς»: καὶ τοῦτο τῆς σωτηρίας αὐτῶν ποιήσασθαι σημεῖον. ἐκυβέρνα δὲ τὴν ναῦν «Ἀμαρσάδας Φέρεκλος», ὡς φησι Σιμωνίδης (fr. 45b Page, *PMG* 550b = 242b Poltera). Φιλόχορος δὲ (*FGrHist* 328 F 111) παρὰ Σκίρου φησὶν ἐκ Σαλαμῖνος τὸν Θησέα λαβεῖν κυβερνήτην μὲν Ναυσίθοον, πρωρέα δὲ Φαίακα, μηδέπω τότε τῶν Ἀθηναίων προσεχόντων τῆ θαλάσσει...

⁸ L'indicazione cronologica è data dallo stesso Plutarco in 36.2, e naturalmente viene utilizzata per stabilire la cronologia relativa delle *Vite*: vd. (e.g.) Jones 1995, 106-114.

⁹ Per un commento dettagliato al brano vd. Ampolo 1988, 207-209.

“Simonide dice che la vela data da Egeo¹⁰ non era bianca, ma «una vela purpurea, colorata con l’umido fiore del lussureggiante leccio»¹¹, e questo sarebbe stato il segnale della loro salvezza¹². Invece il timoniere della nave era «l’Amarsiade¹³ Fereclo», come dice Simonide. Invece Filocoro afferma che, da Salamina in poi, Teseo ebbe da Sciro come timoniere Nausitoo e come pilota di prua Feace¹⁴, poiché allora gli Ateniesi non erano ancora esperti nella navigazione...”.

La variante sul nome del timoniere sembra un dettaglio, ma può essere rilevante, perché la versione del poeta Simonide rapporta la spedizione cretese al mito troiano: Fereclo¹⁵ era un guerriero troiano, ucciso in *Il.* 5.59 s., e lì si dice che era stato il costruttore della nave con cui Paride era andato a rapire Elena. Questo particolare ci porta dunque ad un ambito molto antico, anteriore alla guerra di Troia, quando gli Ateniesi ancora non erano esperti di navigazione e ricorrevano a nocchieri stranieri: addirittura ad uno troiano! Invece la variante di Filocoro rapporta l’impresa di Teseo al mondo marinaro dei Feaci, immortalato nell’*Odissea*: Nausitoo era infatti il padre di Alcino, re dei Feaci (vd. *Od.* 6.7 e 7.56 s.). Ora, l’impresa di Creta è certamente un tratto antico

¹⁰ S’intenda, ovviamente, come vela di riserva, da usare al ritorno in caso di vittoria sul Minotauro.

¹¹ Il leccio (*quercus ilex*), come la quercia coccifera, s’infiora spesso di batuffoli umidi dall’interno rosso scarlato, formati dalla cocciniglia, un parassita (detto *kermes ilicis*) che sugge la linfa della pianta e secerne un liquido denso, intensamente colorato, un tempo usato come tintura vegetale per i tessuti: cf. Theophr. *H.P.* 3.7.3. Egeo usava dunque la porpora vegetale, non quella marina. Poltera, nella sua edizione di Simonide, espunge invece la parola “leccio”, alterando completamente il senso del passo. Sui colori in Simonide vd. C. M. Bowra, *Greek lyric poetry from Alcman to Simonides*, Oxford 1961², 364-5 (trad. it., Firenze 1973, 535-6).

¹² Invece – notoriamente – Teseo si dimenticò di cambiare la vela nera, e questo provocò il suicidio di Egeo.

¹³ Cioè “figlio di Amarsia”. Questo patronimico sembrava sospetto a Wilamowitz, che proponeva di correggerlo in Ἀμαρυσιάδας, ma la cosa è praticamente inutile: cf. Jacoby, *FGrHist* III b (Suppl.), *Notes*, p. 348. A mio avviso, qui il passo di riferimento è di certo *Il.* 5.59-60, dove Fereclo è detto “figlio del carpentiere Ἀρμονίδης”, cioè del carpentiere figlio di Armone (è improbabile che τέκτων sia un nome proprio, come qualcuno intendeva: cf. gli *scholia* ed il commento di Kirk *ad loc.*). Suo padre resta quindi senza nome nell’*Iliade*. Pertanto l’indicazione data da Simonide vuole completare quella omerica, non correggerla: il carpentiere Amarsia (o Amarisia) era suo padre, Armone suo nonno.

¹⁴ O, forse, addirittura “un feace”: ma Feace è il nome di un eroe di Salamina, ed è anche nome usato da ateniesi illustri: cf. Ampolo 1988, 219-20.

¹⁵ Cf. *RE* 19.2 (1938), 1984-5 (Kloesel); Roscher III 2, coll. 2296-7 (Stoll).

del mito di Teseo, che molti hanno raccontato, spesso con variazioni nei dettagli, per particolari effetti o finalità: certo, che la nave di Teseo fosse guidata da un troiano (o da due Feaci) appare in effetti singolare, ma entrambe le versioni mostrano chiaramente la volontà di riportare l'impresa teseica al mondo omerico (o direttamente a quello dell'*Iliade*, o più genericamente a quello dell'*Odissea*).

Più puntuale e problematica è certamente la citazione di Pindaro. Nel cap. 28.2 Plutarco racconta che

τῆς δ' Ἀντιόπης ἀποθανούσης ἔγημε Φαίδραν, ἔχων υἰὸν Ἴππόλυτον ἐξ Ἀντιόπης, ὥς δὲ Πίνδαρός φησι Δημοφῶντα (fr. 176 Maehler).

“Dopo la morte di Antiope, Teseo sposò Fedra, ed aveva già un figlio da Antiope: Ippolito o, come dice invece Pindaro, Demofonte.”

L'informazione è sorprendente, e va inserita nella selva delle varianti mitiche relative ai figli (e alle mogli) di Teseo. Sappiamo infatti che secondo altre fonti l'amazzone si chiamava Ippolita e non Antiope¹⁶, e Demofonte era figlio di Teseo e Fedra. Anzi, di solito i loro figli sono due, Acamante e Demofonte: cf. *e.g.* Eur. *Eraclidi* 42 ss. e *Ecuba* 123, ove il poeta usa il duale. Dei due Tesídi si narra già nei poemi ciclici: in particolare avevano un ruolo appena dopo la caduta di Troia secondo la *Ilias Parva* (F 17 West) e la *Iliou Persis* o *Distruzione di Troia* (arg. 4, F 6 West). Invece per Stesicoro (fr. 90 Finglass = 193 Davies, *PMGF*)¹⁷ il solo Acamante era figlio di Fedra: Demofonte era nato da Iope (figlia di Ificlo), mentre figlio dell'amazzone Ippolita era... il nome è in lacuna e il papiro finisce qui. Dei figli (e delle varie mogli) di Teseo parlavano anche il poema *Aigimios* attribuito ad Esiodo (e forse anche il *Catalogo* esiodico, fr. 147 M.-W.), ma su questo avremo occasione di ritornare più avanti.

Tornando alla citazione di Plutarco, il passo attesta comunque che Pindaro trattò della vicenda e della famiglia di Teseo, forse cercando di semplificare – come fa in altri casi¹⁸ – la tradizione mitica anteriore. Ma, se Pindaro semplificava, Plutarco fa molto di più: taglia drasticamente tutta la tradizione poetica. Ricorda soltanto che la tragedia cele-

¹⁶ Lo ricorda lo stesso Plutarco in 27.5. Si può aggiungere che anche per Simonide si chiamava Ippolita: vd. F 287 Poltera.

¹⁷ Cf. il commento di Davies - Finglass 2014, p. 330-335.

¹⁸ A volte Pindaro semplifica la versione del mito per depurarla: basti per semplicità rimandare solo al mito di Pelope nella *Ol.* 1.

brò la vicenda scandalosa di Fedra col figliastro Ippolito e – conclude – questa dev'essere vera, dato che tragici e storici sono concordi in proposito (28.3). Questo, ovviamente, sottintende che la variante per cui è citato Pindaro era invece inattendibile. Questa conclusione sembra inevitabile e richiama alcune considerazioni analoghe, che spiegano perché in genere Plutarco tace dei poeti anteriori.

Noi sappiamo (dal fr. 258 Maehler)¹⁹ che Pindaro cantava di Teseo rapitore di Elena bambina, tenuta prigioniera ad Afidna, custodita da Etra (madre di Teseo), e poi liberata dai Dioscuri (e riportata a Sparta). Del resto era un mito ben attestato in poesia, già presente nel *Ciclo* epico (*Cypria* F 12 West)²⁰, in Alcmane (F 21 Davies)²¹ e in Stesicoro (F 86 Finglass = 191 Davies), e ampiamente rappresentato nell'arte figurativa²².

Plutarco sembra un po' infastidito da quel mito: tanto è vero che lo accenna in 29.2 e poi lo espone al cap. 31, nel novero delle storie che non hanno raggiunto la scena e sono raccontate in modi diversi, con tante varianti improbabili, introdotte con un "si dice che" o "si dice anche che...". Egli non cita nessun nome di poeta, né Alcmane, né Stesicoro, né Pindaro, né il *Ciclo* epico: riporta le dicerie alla rinfusa, ricordando le perplessità espresse da attidografi autorevoli, come Ellanico, che sottolineava le difficoltà di cronologia tra Teseo ed Elena (Teseo doveva avere almeno 50 anni, quando Elena ne aveva sette)²³, e poi si adatta a riportare senza convinzione "il racconto più verisimile e con il maggior numero di attestazioni" (31.2). Del resto appena prima (29.3) Plutarco ricorda che secondo Erodoro²⁴ "Teseo non partecipò a nessuna di tutte le imprese fatte dai grandi eroi del mito, tranne alla lotta tra Lapiti e Centauri", mentre si dice via via che abbia partecipato a tutte. Naturalmente il rapimento di Elena bambina resta anche per lui l'accusa più grave contro Teseo (31.1): se vera, è una prova schiacciante del suo

¹⁹ Vd. per la precisione F 243 + 258 Maehler.

²⁰ West 2003: cf. il commento in West 2013, 87-88.

²¹ Davies 1991 (*PMGF*), p. 74-75.

²² Vd. il commento di Davies - Finglass 2014, p. 325-26. Più in generale per la rappresentazione del mito di Teseo nelle arti figurative si veda Brommer 1982, 94 s.; e Neils - Woodford 1994 (in part. p. 945).

²³ Così si pronunciava Ellanico (*FGrHist* 323a F 18-19); Elena aveva allora dieci anni per Diod. 4.63.2, dodici per Apollod. *Ep.* 1.23: cf. anche la *Synkrisis Thes.-Rom.* 6.1. In proposito basti rimandare a Ampolo 1988, 250-51 e alla bibliografia ivi citata.

²⁴ *FGrHist* 31 F 27.

forte peggioramento senile. Ma per Plutarco rimane sempre il sospetto che si tratti di una invenzione o di una menzogna, come ripete nel finale del *Confronto tra Teseo e Romolo* (cap. 6)²⁵.

Ho già detto che Plutarco non cita mai Bacchilide, e questo a qualcuno può sembrare strano. Noi infatti abbiamo due splendidi ditirambi di Bacchilide dedicati a Teseo, il 17 e il 18 nell'edizione Maehler²⁶.

Il ditirambo 17 è una bella ode poetica intitolata *Teseo e i giovani*, in cui Minosse si vanta di essere figlio di Zeus (il quale conferma col tuono la sua protezione) e sfida Teseo a dimostrare di essere figlio di Posidone tuffandosi per recuperare l'anello che egli getta in mare. Il coro dei giovani attende con ansia il ritorno di Teseo, che alla fine riemerge trionfante dalle profondità marine. È chiaro che nulla di questa singolare sfida c'è in Plutarco: questa è sicuramente una creazione poetica, un volo della fantasia, che nulla ha a che vedere con la storia reale, verisimile e credibile. Fa parte di quelle tradizioni poetiche che Plutarco ha tralasciato per cercare la storia, depurando il mito, selezionando il credibile e sottomettendolo alla ragione (cap. 1). La stessa tradizione che Teseo fosse figlio di Posidone è in Plutarco ridotto ad un semplice pettegolezzo messo in giro da Pitteo, mentre Etra tenne nascosto che il piccolo Teseo era figlio di Egeo (cap. 6.1) fino a che “gli svelò il segreto della sua nascita ecc.”.

Il ditirambo 18 di Bacchilide è un singolare componimento in cui il re Egeo ad Atene viene interrogato dal Coro, che si chiede chi sia l'eroe che avanza sull'Istmia uccidendo mostri e briganti. Il nome di Teseo non viene mai fatto: ma è evidente il crescendo ansioso delle domande, che puntano al solenne riconoscimento del figlio (illegittimo) di Egeo che, cresciuto a Trezene, deve andare a farsi riconoscere da suo padre. Ora, è chiaro che nel racconto plutarcheo non c'è nulla che faccia riferimento all'ode di Bacchilide, ma è altrettanto evidente che entrambi dipendono da una tradizione anteriore: forse – possiamo aggiungere –

²⁵ Del resto, se è vero che qualche poeta inventò addirittura che la piccola Elena, quando fu liberata ad Afidna dai suoi fratelli Dioscuri, fosse incinta ed abbia poi generato Ifigenia, e che questa sia stata data ad Agamennone e Clitennestra perché Elena potesse sposare Menelao (vd. Stesich. F 86 Finglass, col commento di Davies - Finglass 2014, p. 325-6), si capisce bene la drastica scelta di Plutarco di limitarsi alla versione più nota e più attestata.

²⁶ H. Maehler, *Bacchylides. Carmina cum fragmentis*, München-Leipzig, 2006¹¹; cf. Id., *Bacchylides. A Selection*, London 2004.

è la stessa ripresa anche da Callimaco nell'*Ecale*. Di certo il ditirambo 18 di Bacchilide non è un archetipo, dato che omette nomi e particolari, e procede per allusioni: evidentemente dà per ampiamente nota al suo pubblico la tradizione mitica narrata. Diversi critici hanno congetturato che l'archetipo di questa tradizione possa essere la *Teseide*, un poema epico composto negli ultimi decenni del VI secolo²⁷, se non la complessa tradizione mitica di cui il poema si fece interprete.

Veniamo così ai poeti epici arcaici, che Plutarco cita solo ed esclusivamente per correggerli e far polemica.

Nel cap. 28 il nostro autore polemizza apertamente con il poeta della *Teseide*, secondo il quale Antiopè attaccò Atene con l'esercito delle Amazzoni mentre Teseo stava sposando²⁸ Fedra (e furono uccise da Eracle): ma – dice Plutarco – si tratta palesemente di un racconto mitico inventato (ἔοικε μύθῳ καὶ πλάσματι). Secondo lui, Teseo sposò Fedra dopo la morte di Antiopè: egli rifiuta cioè la drammatizzazione eccessiva e spettacolare inventata dal poeta della *Teseide*.

In verità Plutarco ha già raccontato prima (cap. 26) l'impresa delle Amazzoni e lo ha fatto citando continuamente fonti storiche, da Filocoro a Ferecide, Ellanico ed Erodoro, e poi ancora Clidemo, Bione e un tal Menecrate. Ovvero, Plutarco conosce bene la *Teseide*, un poema epico tardo-arcaico, brutto e di solito dimenticato da tutti²⁹ (lo citano solo Plutarco e Aristotele nella *Poetica*, entrambi per dirne male): ma lo menziona solo per polemica e lo smentisce con una valanga di citazioni dagli Attidografi. Evidentemente qui la vecchia tradizione poetica è per lui irritante.

²⁷ Cf. in particolare Jacoby 1949, 219-220 e 394-5 (n. 23); Barrett 1964, 2-3 e n. 1; Herter 1973, 1046; Ampolo 1988, p. xxviii-xxxii; Walker 1995, 16-19 e 28-29. I pochissimi frammenti della *Teseide* sono raccolti da West 2003, p. 216-219 (con Introd. a p. 24-25); per raccolte anteriori vd. Bernabé 1987, 136; Davies 1988, 155-156.

²⁸ Proprio mentre Teseo stava sposando Fedra, come traduce West 2003, 219, mentre altri traduttori intendono perché "aveva sposato" Fedra (Ampolo 1988, 63; Bettalli 2003, 201). Ma il testo dice γαμοῦντι e la notizia è confermata espressamente da Apollodoro nel cap. 17 della *Epitome* 1 (che è tutta dedicata alle imprese di Teseo, a continuazione dell'ultimo cap. della *Biblioteca*, III 16): cf. anche *Ep.* 5.2. In proposito vd. il commento di Scarpi 1996, 615-8 e 625.

²⁹ Tanto è vero che nessuno ricorda neppure il nome dell'autore: forse si chiamava Difilo, a quanto dice uno *schol. Pind. Ol.* 10.83, ma la cosa è revocata in dubbio da West, *Iambi et Elegi Graeci*, 2.61 s.

Nella *Vita di Teseo* Plutarco segnala anche alcune fastidiose interpolazioni inserite nei poemi epici maggiori.

All'inizio del cap. 20, parlando delle differenti versioni sullo svolgimento dell'impresa cretese, egli aggiunge che anche sulla sorte di Arianna ci sono voci discordanti e qualcuno afferma addirittura che fu abbandonata da Teseo perché era innamorato di un'altra donna:

δεινὸς γὰρ μιν ἔτειρεν ἔρωσ Πανοπηίδος Αἴγλης (Hes. fr. 298 M.-W.)
 “era colpito da violenta passione per Egle, figlia di Panopeo.”

Questo verso era tratto probabilmente dal poema intitolato *Aigimios*, attribuito ora ad Esiodo e ora a Cercopo di Mileto³⁰. In proposito il testo ci informa che Erea di Megara (uno storico forse del IV secolo per noi sconosciuto, citato solo da Plutarco) affermava che Pisistrato fece eliminare questo verso dal poema di Esiodo³¹, così come, analogamente, per fare cosa gradita agli Ateniesi, fece inserire nella *Nekyia* omerica il verso che dice

Θησέα Πειρίθοόν τε θεῶν ἀριδείκετα τέκνα (*Od.* 11.631)
 “Teseo e Piritoo, figli illustri degli dei”³².

Ebbene, è chiaro che questo ci informa su una serie di interventi ateniesi sulla tradizione poetica, fatti al tempo di Pisistrato, per depurare o incrementare la popolarità della figura di Teseo, ma è altrettanto chiaro che per Plutarco, da un lato, le liste senza fine di donne amate o violentate dall'eroe sono frutto di aggiunte locali senza alcun valore e, dall'altro, le interpolazioni ateniesi nei poemi omerici sono omaggi gratuiti, egualmente privi di valore e di fondamento storico.

³⁰ Ma di Egle amata da Teseo trattava forse anche il *Catalogo delle donne*: vd. Hes. fr. 147 M.-W. Sulla questione del poema *Aigimios* sono ancora utili le pagine di J. Schwartz, *Pseudo-Hesioda*, Leiden 1960, 261-264.

³¹ Probabilmente Pisistrato la considerava una versione infamante: siccome è un particolare estraneo all'impresa cretese, è probabile che fosse un'interpolazione locale o regionale della Focide, dato che Panopeo è eroe focese, alleato di Anfitrione (cf. Apollod. *Bibl.* 2.59).

³² τοῦτο γὰρ τὸ ἔπος ἐκ τῶν Ἡσιόδου Πεισίστρατον ἐξελεῖν φησιν Ἡρέας ὁ Μεγαρεύς, ὥσπερ αὖ παλιν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου Νέκυϊαν τὸ «Θησέα Πειρίθοόν τε θεῶν ἀριδείκετα τέκνα» (*Od.* 11.631) χαριζόμενον Ἀθηναίοις. Si noti che Plutarco scrive ἀριδείκετα τέκνα, variante non altrimenti attestata per il trådito ἐρικυδέα τέκνα: una prova tra le tante che Plutarco cita a memoria molti testi ‘classici’: cf. *supra*, Scritto n° 16 (p. 172 ss.).

Questa conclusione si conferma più avanti, in 34.1, quando Plutarco ricorda che “dicono” (si noti il verbo, che prende le distanze dalla tradizione) che Etra, la madre di Teseo, fu dai Dioscuri portata prigioniera da Afidna a Sparta e poi – parecchi anni dopo – andò da lì a Troia, come serva di Elena, quando questa fu rapita da Paride. Lo dimostrerebbe il verso di Omero

Αἴθηρη, Πιτθῆος θυγάτηρ, Κλυμένη τε βοῶπις (*Il.* 3.144)

“Etra, figlia di Pitteo, e Climene dagli occhi grandi”³³

(che Plutarco cita tutto all’ accusativo

Αἴθηρην Πιτθῆος θύγατρα Κλυμένην τε βοῶπιν)³⁴.

Questo verso infatti vorrebbe darci i nomi delle due ancelle che, nel terzo canto dell’*Iliade*, accompagnavano Elena sulle mura di Troia. Ma – obietta subito Plutarco – alcuni rifiutano questo verso³⁵, e rifiutano anche la leggenda su Munico³⁶, figlio segreto di Demofonte e Laodice, allevato da Etra a Troia. Del resto, aggiunge ancora, anche Istro racconta una storia di Paride sconfitto da Achille in Tessaglia e di Ettore che prende Trezene, fa prigioniera Etra e la porta a Troia: “ma – conclude lo storico – questo racconto è del tutto insensato”.

Ebbene, è chiaro che qui Plutarco riunisce insieme tre diverse proteste: contro le fastidiose interpolazioni inserite nel testo omerico per

³³ Il verso è certamente interpolato: cf. il commento di Jacoby a Ellanico (*FGrHist* 323a) F 20-21, *Notes*, p. 44-45; e West 2013, p. 172.

³⁴ Confermando, ancora una volta, che Plutarco cita Omero a memoria (adattandolo implicitamente alla sua esposizione): cf. anche n. 32 (seconda parte).

³⁵ Il verso era espunto già da Aristarco, come conferma lo *schol. A* ad loc.

³⁶ Se è giusto il nome, si tratta dell’eroe eponimo di Munichia, la collina sovrastante il porto del Pireo. Secondo questo brano, Demofonte, figlio di Teseo e Fedra, ebbe una relazione segreta con Laodice (la più bella delle figlie di Priamo secondo *Il.* 3.123 e 6.252, divenuta poi moglie di Elicaone). Ma secondo un’altra versione, fatta risalire a Egesippo (*FGrHist* 391 F 4), attestata da Licofrone (*Alex.* 494-8), da Euforione (58 Powell = 98 Lightfoot) e da Partenio (*Narr. am.* 16), fu invece suo fratello Acamante a sedurre Laodice, e il loro figlio segreto si chiamava Munico: cf. il commento della Lightfoot a Partenio (478-482). Già Jacoby, nel commento ad Ellanico, *FGrHist* 323a F 5 (*Notes*, p. 31), sospettava che anche in Plutarco si dovesse correggere il nome, ma credo che si sia di fronte a tradizioni diverse. Sembra improbabile, poi, che ci sia stato un *lapsus* nella memoria di Plutarco, che parla di Demofonte anziché di Acamante. Sulla relazione tra Acamante e Laodice vd. anche *schol. Eur. Andr.* 10 (di cui si veda il nuovo testo dato da E. Dettori in «Prometheus» 45, 2019, 64-68).

introdurre almeno qualche accenno ad Etra e a Teseo; contro gli episodi relativi ai figli di Teseo narrati nel *Ciclo* epico (inventati per introdurre miti ateniesi nell'epica troiana e/o celebrare piccole località attiche); e, da ultimo, contro certe fantasiose creazioni poetiche diffuse in epoca ellenistica (raccolte in particolare da Istro, storico del III sec. a.C.).

Secondo Jacoby³⁷ tutto il capitolo deriverebbe da Istro: ma questo è certamente un giudizio frettoloso. È chiaro che Plutarco contesta tre 'creazioni' differenti:

1. l'interpolazione in Omero di *Il.* 3.144. Come annota lo scolio relativo, non è credibile – per questione di età – che Etra, madre di Teseo, sia ancora viva e al servizio di Elena a Troia³⁸;

2. l'invenzione 'locale' della leggenda di Munico (o Munito, secondo altri), nipote di Teseo, allevato a Troia dalla 'bisnonna' Etra, che compariva forse in qualche poema del *Ciclo* epico³⁹, ma attestata solo dagli Attidografi;

3. la storia "senza senso" dei Troiani invasori della Grecia (sul modello di Serse) e di Etra presa prigioniera da Ettore, raccontata da Istro Callimacheo.

Ebbene a noi interessa poco che Plutarco respinga duramente la storia innovativa raccolta da Istro: ci interessa certamente di più rilevare che egli non crede alle varie storie sui Tesidi inserite nei poemi del *Ciclo*. Come è stato da più parti osservato⁴⁰, i Tesidi non compaiono

³⁷ Nel suo commento a Istro, *FGrHist* 334 F 7: vol. III b (Suppl.), *Comm*, p. 633-4, *Notes* p. 511.

³⁸ Ma ci credevano i poeti del *Ciclo* epico. Chiaramente l'interpolazione è stata fatta per inserire a Troia il personaggio di Etra e attribuirle poi alcuni episodi, durante il suo soggiorno e/o alla fine della guerra, quando viene liberata dai due nipoti, figli di Teseo (*Piccola Iliade* F 17; *Distruzione di Ilio* arg. 4, F 6). Nell'episodio ricordato qui da Plutarco, Etra alleva addirittura il bis-nipote.

³⁹ Nel riassunto di Proclo (p. 32.72 Davies) si parla dell'ambasceria inviata a Troia per richiedere la consegna di Elena, ma non si dicono i nomi degli ambasciatori (in West 2003, p. 78 si aggiunge tra parentesi uncinata il testo di Apollodoro, che fa i nomi di Ulisse e Menelao). Secondo Partenio (e i poeti ricordati alla n. 36) di quell'ambasceria faceva parte Acamante, e Laodice s'innamorò follemente di lui.

⁴⁰ West 2003, p. 24; West 2013, p. 172; Lightfoot, *Parthenius of Nicaea*, p. 479.

⁴¹ A parte questi due passi, in Omero il nome di Teseo compare solo in *Il.* 1.265 (inserito nelle parole di Nestore che ricorda che ricorda di aver conosciuto i grandi guerrieri della generazione precedente): ma anche quel verso è fortemente sospetto, perché manca in molti manoscritti, è ignorato dagli *scholia* e compare identico nello *Scudo* esiodeo (v. 182): cf. Walker 1995, p. 4; West 2013, p. 172.

mai in Omero, né nell'*Iliade* né nell'*Odissea*. In questo nostro brano è importante notare che Plutarco esprime con forza le sue perplessità sulla presenza di Etra a Troia: dubita infatti (giustamente) che *Il.* 3.144 non sia genuino, e sospetta anche (fondatamente) che la presenza di Teseo nella *Nekyia* dell'*Odissea* sia dovuta ad una interpolazione ateniese voluta da Pisistrato⁴¹.

Un'ultima segnalazione: in 32.7 Plutarco ricorda che lo storico già citato Erea di Megara (*FGrH* 486 F 2) raccontava che Alico (eroe eponimo di una località della Megaride, dove è sepolto) fu ucciso da Teseo ad Afidna, quando combatteva al fianco dei Dioscuri per liberare la piccola Elena rapita, e a sostegno citava tre esametri incompleti:

τὸν ἐν εὐρυχόρῳ ποτ' Ἀφίδῃ
μαρνάμενον Θησεὺς Ἑλένης ἔνεκ' ἠὲκόμοιο
κτεῖνεν.⁴²

“che un tempo in Afidna dalle ampie contrade
combattendo per Elena dalle belle chiome da Teseo
fu ucciso.”

È stato ipotizzato che questi versi derivino o dal *Ciclo* epico, cioè dai *Cypria* (Allen), o dalla *Teseide* (Wilamowitz), o da un poema megarese (Lloyd-Jones e Parsons, i quali pensano ad un poema ellenistico, dato che inseriscono il frammento nel grande *Supplementum Hellenisticum*). Io ho qualche dubbio sulla datazione: se Erea di Megara era uno storico del IV secolo, la citazione dovrebbe essere tratta da un componimento anteriore. Ritengo però probabile che sia un componimento di ambito megarese (anzi, alicino). È tuttavia possibile che siano parte di un'epigrafe sepolcrale o di un monumento eretto in Alico, con una iscrizione in esametri celebrativi.

In ogni caso, Plutarco contesta molto concisamente questa tradizione: non è verisimile (οὐ μὴν εἰκός) che la città di Afidna sia stata presa e la madre di Teseo fatta prigioniera in presenza di Teseo (αὐτοῦ Θησεῶς παρόντος): ovvero, se fosse stato lì Teseo, le cose sarebbero andate diversamente.

⁴² *Adespota* 8.2 West = 8 Davies, *EGF* = Lloyd-Jones - Parsons, *SH* 1155.

In modo del tutto simile⁴³, Pausania (1.41.3-5) parla di una analoga tradizione di ‘millantata nobiltà’ a proposito di Timalco, figlio di Megareo, re di Megara, e la contesta fortemente perché nessuno mai ha scritto (ἔγραψε, 1.41.4) che sia andato ad Afidna al seguito dei Dioscuri. Non solo, ma afferma che nei carmi di Alcmane e di Pindaro⁴⁴ si racconta, sì, che i Dioscuri liberarono Elena e presero prigioniera Etra, madre di Teseo, ma si aggiunge anche che Teseo non c’era, perché era andato in Tessaglia, ad aiutare Piritoo. Pertanto Pausania giudica almeno in parte menzognera la ‘celebrazione’ megarese. Plutarco non è così pesante ed esplicito nella condanna della tradizione megarese relativa ad Alico, ma la ritiene non verisimile, anche se, in questo caso, qualcuno ci ha scritto qualche verso.

⁴³Non in contrasto con Plutarco, come ritiene Ampolo 1988, 254. Secondo me non si tratta dello stesso guerriero caduto in battaglia, ma di un caso analogo: Erea parlava del fondatore di Alico e citava versi scritti per lui; Pausania cita il caso simile di Timalco di Megara, per il quale nessuno ha mai scritto nulla. Del resto i caduti nella presa di Afidna potrebbero essere stati anche parecchi e – forse – i Megaresi celebrarono Timalco riprendendo per imitazione la tradizione di Alico.

⁴⁴Cf. Alcmane F 21 Davies e Pindaro F 258 M., già citati a p. 251.

TIMOXENA'S MESSENGER'S JOURNEY
(PLUT. CONS. UX. 608B)

The *Consolation to His Wife* is a short writing rapidly drafted by Plutarch in the space of a few days around the year 90 AD¹, in all likelihood at Tanagra, after learning about the death of his two-year-old daughter. A punctual analysis of the *incipit* allows to reconstruct the circumstances of the work's drafting and the movements of the two men playing the leading role, and also to gain some clarifications concerning the towns of Boeotia, communications in antiquity, and possibly Plutarch's activity, as well as his family.

The Greek text runs as follows (608B):

Πλούταρχος τῇ γυναικὶ εὖ πράττειν.

1. Ὅν ἔπεμψας ἀπαγγελοῦντα περὶ τῆς τοῦ παιδίου τελευτῆς, ἔοικε διημαρτηκέναι καθ' ὁδὸν εἰς Ἀθήνας πορευόμενος· ἐγὼ δὲ εἰς Τάναγρον ἔλθὼν ἐπυθόμην παρὰ τῆς θυγατριδῆς.

“Plutarch to his wife, best wishes. The messenger you sent to report the death of our little child seems to have missed me on the way as he travelled to Athens; but when I reached Tanagra I learned it from my granddaughter”.

This is De Lacy's and Einarson's 1959 translation (Loeb). It is an important one², in that it was widely followed and even prompted a few

* A first version of this paper was presented at the Universidade da Madeira, Funchal, on Oct. 10, 2019 (at the XX Plutarch Network Meeting), and published in «Giornale Italiano di Filologia» (Turnhout: Brepols) 72, 2020, 249-257. Warm thanks to my friend and colleague Aldo Setaioli for translating it from the Italian into English.

¹ As generally admitted: see Ziegler 1965, 94; Jones 1971, 136; Hani 1980, 177; Aguilar 1996, 309; Pomeroy 1999, 76. – The dating to the first decade of the second century AD “como poco” (*i.e.* “at the very least”), as proposed by Caballero 2005, 41, n. 2, is impossible in view of the fact that Timoxena was still young enough to have delivered a child two years before.

² Not least for having been a forerunner, so to speak: before, since the sixteenth century, many of the ‘historical’ translators omitted translating the last three words, which they deemed absurd. So J. Amyot (1572), M. Adriani (a sixteenth century translation, only published in 1819 by F. Ambrosoli), Ricard (1844); in more recent times B. Snell (1948) and M. Hadas (1957). The Latin translators, such as Xylander (1570) and Dübner (1841), rendered with “de nepte audivi”, playing on the double meaning of *neptis*, which (like the Italian “nipote”) conflates the meanings of “granddaughter”

fanciful hypotheses proposed in later years by some French and American scholars³: its *punctum dolens*, however, resides in the very last words: “my granddaughter”.

I have written on this passage in another paper⁴, and I think I have proved that θυγατριδῆ should be translated “granddaughter” (not “niece”, as still done by Russell 1993, taking up Volkman’s and Wilamowitz’s interpretation⁵, also followed by Ziegler⁶, as well as by Apelt, Pinnoy and others, nor “daughter-in-law”, as proposed by Babut 1981), but that it is wrong to add the possessive “my”, since Plutarch never had a daughter to make him a grandfather⁷. In my opinion the correct translation is “from *his* granddaughter”: what should be supplied is αὐτοῦ, not ἐμοῦ. But I shall come back to this; for the moment we shall leave this “granddaughter” aside to dwell shortly on Timoxena’s messenger and his journey.

The work begins with a brilliant prolepsis of the relative pronoun: Ὀν ἔπεμψας, “the man you have sent”. I shall now dwell on his journey (and then on Plutarch’s).

There’s no doubt that this man started from Chaeronea, where Timoxena was busy preparing the little girl’s funeral (her mother’s namesake: Timoxena too). The first piece of information we learn is contained in the verb: the man has been sent by the lady (ἔπεμψας) to convey the news (ἀπαγγελοῦντα) of the daughter’s death. “Ours” should naturally be supplied (more definitely, ἡμῶν, since the Greek – and Plutarch in particular – has little liking for the possessive adjective: it prefers the possessive genitive, usually postponed). It should also be

and “niece” (for the Italian translations see especially Impara - Manfredini 1991 and Pisani 2017; those by Vaghi 1993 and Chiossone 2010 are hardly of any use). In 1797 Wytttenbach, in a remark on Xylander’s Latin translation, suggested the noun should possibly be corrected to μητραδέλφῆς or the like.

³ It was followed by Warner 1971, 176; Hani 1980; R. Waterfield in Kidd 1992, 365; R. M. Aguilar 1996, 313 (“me enteré por mi nieta”); and S. Pomeroy 1999, 78. In particular, Hani 1980, Kidd 1992, 365, and Pomeroy 1999, 78, have drawn unwarranted conclusions (that Plutarch had had another, previously born – and nowhere mentioned – daughter; that Timoxena was his second wife; and so forth).

⁴ «Ploutarchos» n.s. 16, 2019, 33-44 (vd. *supra*, Scritto n° 19, p. 221 ss.).

⁵ Volkman 1869, 129; Wilamowitz 1889, 23 (= 1962, 648).

⁶ Ziegler 1965, 24 f. (= «RE» 1951, 651).

⁷ For the same reason I cannot approve the translation by Caballero 2005 “por nuestra nieta”.

noticed that $\mu\omicron\iota$ should be supplied with the future participle. The absence of the pronoun may be due to an intention of modesty on the part of Plutarch; but clearly the messenger has not been sent to convey the news indistinctly abroad. Timoxena sent him to convey the sad news to her husband, the little girl's father, who must of course be informed as soon as possible, not to say at once. Short of telephone, telegraph, or postal service of other kind, ancient communication could only be entrusted to a messenger, a trustworthy person especially chosen and appointed to fulfill the important and delicate task as rapidly as possible.

A first question springs to mind: where did Timoxena tell the messenger to catch up with her husband? We have no source other than these lines, which, however, suggest several meaningful details, if carefully analyzed. Clearly, the man went first to Tanagra, then moved on toward Athens; so, clearly, Timoxena bade him go to Tanagra first, then, in case Plutarch was not there, to Athens. Very probably, the lady is aware that Plutarch has an important engagement in Tanagra, but has no way to know whether he is already there. And she also knows that, before the Tanagra engagement, Plutarch has to be at Athens. So, the messenger was ordered to go to Tanagra first, since Plutarch might already be there.

I would like to add a detail that might appear pedantic, but is not devoid of some import, namely: at what address? Clearly, I am advancing further into the field of hypotheses, but I shall keep to the simplest and most natural ones. Plutarch is a teacher and a lecturer: if he has a lasting engagement at Tanagra – and it must be so, because, as we shall see, after receiving the sad news, he will not be able to leave immediately for Chaeronea, but will be forced to stay there for some days (during which he will write the *Consolatio*) –, then the most likely working hypothesis is that he is bound to give a series of lectures at Tanagra. (Possibly, he might also have some political engagement, but the former hypothesis appears more natural). I then think that the lady bade the messenger go to the 'school' or the place in Tanagra where Plutarch was to give his lectures, adding that, if he was not yet there, he was certainly still at Athens, no doubt at his father's⁸.

⁸ Autoboulos, Plutarch's father, owned a large house at Athens, where he once gave a dinner for, among others, young people who studied philosophy with P. (also leading

But let us leave Athens aside to talk about Tanagra. Tanagra is a small town north of Athens (about 70 kilometers away) and east of Thebes (about 25 kilometers away), on the road connecting the two cities⁹: it is in Boeotia, but close to the Attica borderline. It is then about 80 kilometers away from Chaeronea, more or less half way between Chaeronea and Athens, and the journey surely requires a few days¹⁰.

Clearly the messenger has been at Tanagra first, at the address indicated by Timoxena, and there he learned that Plutarch had not yet arrived: he is expected any day, but he is not there yet. Then, in my opinion, the man spent the night at his granddaughter's and naturally explained the situation to her: he told her about the child's death and her funeral, of Timoxena's subdued mourning, and other details, enabling Plutarch to write at ch. 4 (608F): "This also those who were present report – with amazement – that you have not even put on mourning... and that there was no sumptuous display... at the burial". The person who reported these news is of course the messenger: he relayed them to his granddaughter, and she in turn to Plutarch.

The following day the man did not remain at Tanagra to wait for Plutarch, but decided to move on to Athens to fulfill his task, in the conviction that, if Plutarch had left Athens for Tanagra that very day, they would certainly meet along the way (καθ' ὁδόν), since they would be proceeding on the same road in opposite directions. Unfortunately,

Conversations 7, 8, and 9 of book 3). Timon too, Plutarch's brother, once had there a great number of guests (*QC* 1.2).

⁹ See Martin (- Phillips) 1978, 394 n. 2. On the other hand Impara - Manfredini 1991, 79 and Pomeroy 1999, 78 (possibly taking up a remark by Babut, «RPh» 55, 1981, 323-324 on Hani's commentary) believe that Tanagra "was not on the road between Athens and Thebes at all". This, however, is a blatant geographical mistake, revealing a defective knowledge of Greece. The 'natural' road to Athens goes down from Thebes to the east, following the Asopus river valley to Tanagra, then turns to the south, passing the Boeotia-Attica borderline at the Parnes pass, reaching Athens by way of Acharnes (to this day Ὀδὸς Ἀχαρνῶν). Someone may object that it is also possible to go south from Thebes, passing through Plataea and reaching Athens via Eleusis: but it is a longer way and not recommended to this day by Google Maps and the road atlases.

¹⁰ See Martin (- Phillips) 1978, 394: "Tanagra is approximately fifty miles, a journey of one to two days, from Chaeronea" (and he adds in a note: "Tanagra is located on the road running from Chaeronea to Athens, roughly midway between the two cities").

though, something must have gone wrong, since – as the text states – the man along the way *ἔοικε διημαρτηκέναι* (“seems to have missed me” or “us”).

Let's pause for a while. The text does not mean “he went the wrong way”, as translated by some, since the verb usually governs a genitive, and *καθ' ὁδόν* is an idiom referring to place (and to time too in a way), which means “along the way” or “by the road”, as confirmed by Hdt. 1.111.¹¹ As a consequence, “me” (*i.e.* *ἐμοῦ*) must once more be supplied with the verb, as suggested by Maria Cannatà Fera in 1991, 318, n. 20 (or perhaps *ἡμῶν*, as I prefer to believe, also in consideration of the fact that probably Plutarch did not travel alone). Anyway, to sum up, the man missed me or us.

How could this happen? Let's try to imagine the scene. The man was traveling toward Athens, maybe on horseback, maybe on foot (since the text says *πορευόμενος*, a verb often used in the sense of “walking”). Plutarch, on the other hand, was traveling toward Tanagra (surely not on foot), and in my opinion he was not alone: he must have had at least some servants or perhaps some assistants with him. Along the way they stopped at a rest area (or even at a simple farmhouse) for a short repose (to go to the restroom, to water the horses, to have a bite, or for some other reason); at that moment Timoxena's messenger passed rapidly on his way and went on to Athens without noticing Plutarch and his companions. So he missed them (*ἔοικε διημαρτηκέναι*), and Plutarch went on his way with no inkling of this, finally arriving at Tanagra to the ‘school’ where he was to give a cycle of lectures. There, however, he learned the sad news. We should notice the particle *δέ*: the messenger missed him, *but* Plutarch learned the news all the same. He learned about it upon his arrival, but – as the text says – from the messenger's granddaughter, not by somebody else: so, when Plutarch reaches the ‘school’, someone warns him he should visit her, or, more probably, fetches her to the ‘school’; so the philosopher learns the news from her.

Some attention should be devoted to the verb, *ἐπυθόμην παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς*. The verb means “to learn”, not merely “to hear”. It is a “learning” that implies “inquiring”; in particular, when accompanied by

¹¹ As rightly remarked by Pinnoy 1970, 80, who refers to the parallel at Hdt. 1.111. If I understand correctly, this is also the interpretation of Koster 1954, 87 and Aguilar 1996, 313.

παρά + genitive, it means “acquire information” from someone through questions and answers (compare, e.g., Plat. *Gorg.* 455e, Xen. *Cyr.* 1.6.23, etc.). I particularly lay stress on this since Sarah Pomeroy (1999, 78) remarks: “The granddaughter would have been very young indeed. Not waiting for her mother to give the news to Plutarch, she would have blurted it out”. Ms. Pomeroy maintains that this granddaughter might be Plutarch’s; since he is little over forty, his granddaughter has forcedly to be a child. This way, she is forced to invent a mother that is the source of information, altering the sense of the passage. At the same time, however, her ‘invention’ results in a confirmation that the informer is certainly an adult, as rightly remarked by Babut (1981, 59).

This conclusion brings us back to the heart of the main question raised by this passage. This θυγατριδῆ (and not *thygattris*, as Pomeroy writes¹²) is a grown-up woman, and therefore cannot be Plutarch’s granddaughter, if only for a question of age. Consequently, neither ἡμῶν nor ἐμοῦ can be supplied at the end, but only αὐτοῦ. Probably Plutarch takes it for granted that it’s clear whose granddaughter he’s talking about, because he is speaking about the messenger from the beginning, in the two preceding lines, and so it is hardly necessary to specify the reference. Both the writer and the addressee know full well they have no granddaughter (a daughter’s daughter), and no mistake is possible. Besides, the very geographical indication (Tanagra) is an indirect piece of information, as I believe no relative of Plutarch’s is a resident of that city.

At Tanagra our journey comes to an end: Plutarch, after learning the sad news, was not able to leave immediately for Chaeronea because of his engagement, but he wrote there, in a few days¹³, the eleven chapters of the *Consolatio*, which he may have sent to his wife (naturally through a trustworthy messenger) or directly handed to her when he finally was

¹² Possibly she derived this mistake from the German translation of Apelt 1926, II 114. Please, note that θυγατριδῆ is a *contracted* substantivized adjective: cp. the masculine θυγατριδοῦς (θυγατριδέος in Hdt. 5.67.4, 69.1, etc.). So it must be written with circumflex accent: on the contrary, Hani 1980, 176-177 writes it repeatedly with acute accent.

¹³ On the hastiness of the work’s composition (and the scant probabilities that it was subsequently revised) see Ziegler 1965, 191 f.; Cannatà Fera 1991, 318 f.; Aguilar 1996, 310; Roskam 2013, 385 f.

able to join her¹⁴. To Tanagra, I believe, went back Timoxena's messenger, as soon as he found out that Plutarch had moved from Athens to Tanagra – also in view of the fact that, as I believe, he may have been a resident of that town and may have been chosen by Timoxena for this very reason.

Abstract. The *Consolation to His Wife* is a short writing rapidly drafted by Plutarch in the space of a few days around the year 90 AD, in all likelihood at Tanagra, after learning about the death of his two-year-old daughter. From a punctual analysis of the *incipit* we gather that Timoxena's messenger, whom she had sent to convey the news to her husband, travelled first from Chaeronea to Tanagra, then from Tanagra to Athens, while Plutarch was going from Athens to Tanagra. But, for some hitch, the two men did not meet on the way: so the philosopher learned of the bad news only when he arrived at Tanagra, and was informed by another person, namely the messenger's granddaughter. Plutarch, however, was not able to leave immediately for Chaeronea, clearly because of an engagement that held him at Tanagra for a few days (possibly a series of lectures). There, during those days, he wrote the *Cons. ux.*, that he may have sent to his wife by a messenger (or maybe he delivered it in person to her as soon as he could get home). And there, during those days – I suppose again – did Timoxena's messenger finally catch up with him.

Keywords: Plutarch, *Consolatio uxoris*, Plutarch's family, granddaughter, Tanagra, Chaeronea, journeys.

¹⁴ The fact that the *Consolatio* seems to lack a final revision makes me lean toward this hypothesis: in chapters 10 and 11 (aside from the manuscripts' *lacunae*) the arguments seem to be summarily sketched rather than completely developed.

Sunto. La *Consolazione alla moglie* è un breve scritto che Plutarco stese nel giro di pochi giorni, intorno all'anno 90 d.C., molto probabilmente a Tanagra, quando seppe della morte della loro figlioletta di appena due anni. Una paziente analisi puntuale del suo inizio consente di capire che il messo inviato da Timossena per portargli la notizia andò prima da Cheronea a Tanagra e poi da Tanagra ad Atene, mentre Plutarco tornava da Atene a Tanagra. Per un qualche disguido però i due non si incontrarono per la strada: così Plutarco apprese la notizia solo quando arrivò a Tanagra, informato da altri, e precisamente dalla nipote del messaggero. Ma Plutarco non poté partire subito per Cheronea, evidentemente perché aveva un lungo impegno a Tanagra, che lo trattenne lì per diversi giorni. In quei giorni scrisse la *Consolazione*, che forse inviò alla moglie (o forse gliela portò di persona appena poté); e in quei giorni, a Tanagra, forse fu raggiunto finalmente dal messo di Timossena.

Parole-chiave: Plutarco, *Consolatio uxoris*, famiglia di Plutarco, nipote, Tanagra, Cheronea, viaggi.

NIPOTI, GENERI E COGNATI
DI PLUTARCO

All'amica Maria Cannatà Fera

Questa mia ricerca nasce dalla lettura delle *Quaestiones Convivales*, che in anni recenti mi ha interessato e appassionato¹: mi è sembrata una sorta di antologia, proprio una raccolta di fiori, derivata dagli appunti presi via via da Plutarco, a volte magari frettolosamente, per il gusto di ricordare le argomentazioni più interessanti (o anche singolari, a volte) svolte a tavola, nei vari ricevimenti a casa sua o a casa di amici suoi². L'opera, in nove libri, propone in effetti una scelta di quegli appunti, spesso riveduti, corretti e ampliati: per la precisione, si tratta di nove scelte successive nel tempo, ognuna delle quali contiene dieci ricordi (solo l'ultima ne presenta 15), tutte dedicate a Sosio³ Senecione e a lui inviate negli anni tra il 99 e il 116 d.C., in momenti successivi⁴.

In questi ricordi, che – a mio avviso – Plutarco ha scritto anzitutto per sé e in seconda istanza per un amico intimo come Sosio, spesso le persone che parlano sono indicate soltanto col proprio nome, senza

* Incluso nel volume di G. B. D'Alessio - L. Lomiento - C. Meliadó - G. Ucciardello (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2020, 61-74.

¹ Cf. lo Scritto n° 18 (p. 195 ss.). A quelle pagine rimando, oltre che – per un inquadramento complessivo dell'opera – a Ziegler 1965, 295-299; Titchener 2011, 35-48; Klotz 2011, 161-178; Klotz 2014, 207-210.

² Ritengo (con Stadter 2015, 34-36) che le *Quaestiones Convivales* riprendano, in forma (saltuariamente) riveduta e resa letteraria, discorsi realmente avvenuti e non ho dubbi che i partecipanti sono tutti reali, anche se i loro discorsi possono essere stati riportati con qualche eleganza: cf. Frazier (- Sirinelli) 1996, 192-207. Klotz - Oikonomopoulou 2011, 3-27 hanno messo in luce i vari modelli letterari di Plutarco nella preparazione dell'opera. Invece Vamvouri Ruffy 2012 crede che i modelli letterari abbiamo pesato molto, anche a scapito della storicità delle conversazioni.

³ *Sosius* in latino (non *Socius*, come scrive ripetutamente Vamvouri Ruffy 2012): in greco viene chiamato sempre Σόσσιος, con doppio sigma, probabilmente per questioni legate alla pronuncia.

⁴ Mi sono occupato della composizione e della datazione dei vari libri dell'opera nello Scritto n° 18: a mio avviso i primi tre libri sono stati inviati a Sosio insieme, nel 99 d.C. (o l'anno dopo) e gli altri sei – uno alla volta – negli anni successivi.

Angelo Casanova, University of Florence, Italy, angeloalfredo.casanova@unifi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Angelo Casanova, *Nipoti, generi e cognati di Plutarco*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0824-6.25, in Angelo Casanova, *I miei scritti su Plutarco. Raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata*, pp. 267-280, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0824-6, DOI 10.36253/979-12-215-0824-6

References DOI 10.36253/979-12-215-0824-6.references

nessun tipo di ‘presentazione’. E questo, in molti casi, ci lascia dubbiosi e insoddisfatti. In queste pagine ne darò qualche esempio.

Subito, nella prima discussione (o questione) del libro I troviamo ricordato un intervento particolare di Cratone che “gridando” o “ad alta voce” (ἀνακραγών, *Quaest. Conv.* 1.1.2, 613B) dice la sua opinione sul tema della filosofia a banchetto. Qui non intendo soffermarmi sulla sua argomentazione: mi chiedo soltanto chi è Cratone? Una prima risposta è ovvia: è uno di famiglia, dato che Plutarco non ha bisogno di appuntare a se stesso chi è, e nemmeno di spiegarlo a Sosio quando gli manda la sua raccolta.

Lo stesso nome ricorre nella questione 1.4 (620A), che comincia con le parole Κράτων ὁ γαμβρὸς ἡμῶν καὶ Θεών ὁ ἐταῖρος... Qui c’è dunque un minimo di presentazione, fatta probabilmente per rammentare a Sosio, ormai lontano, chi sono i personaggi. Martín García 1987 traduce “Cratón, mi yerno, y Teón, mi amigo”. Del resto, già Amyot (1572) traduceva “mon genre Craton”. Scarcella, nella sua edizione commentata del 1998, e Anna Busetto, nella recente traduzione dei *Moralia* a cura di Lelli - Pisani (2017), traducono invece: “mio nipote Cratone ed il mio amico Teone...”⁵; e Fuhrmann 1972 egualmente traduceva “mon neveu”. Però, propriamente, γαμβρός non significa “nipote”. Clement (- Hoffleit) 1969 proponeva – etimologicamente – “my relative by marriage” e spiegava in nota: “presumably the husband of a niece” (p. 48, n. a). La cosa è ripetuta da Teodorsson nel suo grande commento (1989, p. 42), ma con l’annotazione che non c’è nessuna “evidence” che Cratone sia più giovane di Plutarco: anzi, aggiunge (un po’ timidamente invero) che forse potrebbe anche essere un cognato (marito di sua sorella, o fratello della moglie) e ricorda che quest’ultima possibilità era stata suggerita da Zofia Abramowiczówna nel suo commento in polacco, del 1960.

Il nome di Cratone⁶ compare in *Quaest. Conv.* 2.6 (640CD) e poi in 4.4 (669C), e in nessuno dei due casi abbiamo indicazioni o presentazione. Questo conferma che nell’ambito di Plutarco e di Sosio tutti sanno chi è: è un familiare per matrimonio, un familiare acquisito.

⁵ Stadter 2015, 100 li accomuna con “his friends Theon and Craton”, che è ovviamente un’indicazione impropria.

⁶ Busetto 2017, nelle note 18 e 91, scrive che “forse è lo stesso personaggio”, ma – data la totale assenza di distinzione nel testo – è ovvio che si tratta della stessa persona: cf. Teodorsson 1989, 42 e 91.

Se si consultano le pagine di Ziegler nella *RE* del 1951 (che io cito nella traduzione italiana del 1965)⁷ e quelle di B. Puech 1992 (in *ANRW*), si trova che ci sono altri due personaggi definiti da Plutarco allo stesso modo: Firmo e Patrocleas.

In *Quaest. Conv.* 2.3 (636A) troviamo ὁ γαμβρὸς ἡμῶν Φίρμος che, a casa di Sosio Senecione, discute con Silla, un altro amico di Plutarco, e con Senecione stesso (cioè con lo stesso destinatario dell'opera intera!) se sia nato prima l'uovo o la gallina. Firmo non compare altrove nelle *Quaestiones Convivales*.

Amyot traduceva “mon gendre” e De Lacy - Einarson 1959 “my son-in-law”⁸; invece Fuhrmann 1972 proponeva “mon neveu”⁹. Clement (-Hoffleit) 1969 optava per un prudente “my relative” (p. 147, con nota b), e Martín García 1987 lo ha seguito: “mi pariente”; Puech 1992, p. 4850 scrive “parent par alliance” e Caiazza 2001 traduce: “il mio affine Firmo”¹⁰. Setaioli 2016, 639 ripropone la traduzione ‘classica’ “mio genero”. Però – a quanto risulta – Plutarco non aveva figlie sposate: l'unica figlia, Timossena, morì a due anni, come sappiamo dalla *Consolatio uxoris*. M. C. Sanna, nei recenti *Moralia* tradotti, editi a cura di Lelli - Pisani (2017), riprende prudentemente la traduzione di Caiazza: “il mio affine Firmo”.

Di questo personaggio noi non sappiamo nulla, perché il nome non compare altrove. Certo, colpisce un po' questo nome di origine latina. La Puech 1992 ritiene che, vista la rarità del nome nella Grecia centrale, possa essere identificato col Firmo che fu arconte di Delfi attorno al 100 d.C. (*F.D.* III 4, 111): T. Calavio Firmo.

In *Quaest. Conv.* 2.9 (642C) troviamo invece Πατροκλέας ὁ γαμβρός¹¹ che, a tavola con Plutarco e suo fratello Lampria, con il loro bab-

⁷ Ziegler 1965 ne parla alle pp. 44-45 e prima a p. 24.

⁸ Nell'Introduzione alla *Consolazione alla moglie* (p. 575) De Lacy - Einarson 1959 usano l'indicazione di “sons-in law” per Cratone, Firmo e Patrocleas.

⁹ E così è indicato anche nell'*Index* compilato da Frazier (- Sirinelli) 1996, p. 278 (come del resto Patrocleas, “neveu de Plutarque”, a p. 285; invece Cratone è definito “parent”, a p. 274).

¹⁰ Caiazza 2001, p. 171. Nella relativa nota 162 (p. 314) le congetture sulla possibile parentela sono tutte – sorprendentemente – sbagliate (si parla addirittura di una sorella di Plutarco morta nell'infanzia!). Dati invece corretti alla n. 233 (p. 350 s.).

¹¹ I codici danno la forma Πατροκλέας, non Πατροκλής, e già Wilamowitz 1889, 23, n. 1 la riteneva forma legittima in Beozia: ma in tutti i passi i codici oscillano tra forme della prima e forme della terza declinazione (gen. Πατροκλέους e Πατροκλέου,

bo, più l'ex-arconte Agia e altri, spiega in maniera non superficiale (ὀφάλλως, dice Plutarco) perché le pecore sgozzate dai lupi hanno la carne saporita. Martín García 1987 traduce anche qui “mi pariente”, Caiazza 2001 “il mio affine Patroclea”; M. C. Sanna 2017 “il mio parente Patrocleas”. La prudenza è ormai diffusa.

Lo stesso Patrocleas compare, senza alcuna presentazione, anche in *Quaest. Conv.* 5.7 (681D), a casa di Mestrio Floro, e Citelli (in Lelli - Pisani 2017) annota: “parente di Plutarco” (n. 114). Si può rilevare che alla conversazione partecipa anche un certo Gaio, definito *gambròs*¹² di Floro: e, per lo più, tutti intendono che è suo genero (a partire da *PIR*² C 178). Il prenome Gaio non compare altrove nelle *Quaestiones Convivales*, ma in 7.4 (702E) e in 7.6 (707C), troviamo il nome Cesernio, egualmente definito *gambròs* di Floro. Si tratta dunque di un unico personaggio (anche se di solito¹³ i due nomi vengono distinti): è Gaio Cesernio, genero o cognato di Mestrio Floro, suo “parent par alliance”, come giustamente lo ha definito la Puech¹⁴. Non abbiamo infatti elementi per decidere se era marito di sua figlia o di sua sorella (o fratello di sua moglie): genero o cognato?

Patrocleas compare ancora in 7.2 (700E), dove, in una cena a Delfi, Plutarco ha come interlocutori Floro e altri amici, Eutidemo, suo collega di sacerdozio, e Πατροκλέα τὸν γαμβρόν¹⁵. Minar (- Sandbach - Helmbold) 1961 traduceva “my son-in-law”, mentre Martín García 1987 traduce ancora “mi pariente” e (Frazier -) Sirinelli 1996 “mon parent”¹⁶. Più interessante è la posizione di Anna Montalbano (in Lelli - Pisani 2017): traduce infatti “Patrocle, mio parente acquisito” (una traduzione molto prudente, perché ‘parente’ è termine molto generico), ma la sua n. 26 è restrittiva e preziosa: “Γαμβρός indica lo sposo di una figlia o di una sorella. In questo contesto va escluso il significato di

voc. Πατροκλέα e Πατρόκλεις, ma Πατροκλέα può essere anche accusativo): cf. *Sera num. vind.* 3.549B ecc.

¹² Martín García 1987 “yerno de Floro”; “gendre de Florus” anche secondo Frazier (- Sirinelli) 1996, p. 278 (Index).

¹³ Cf. l'indice dei nomi di Frazier (- Sirinelli) 1996 e quello di Lelli - Pisani 2017.

¹⁴ Puech 1992, 4842. Giustamente Stadter 2015, 35 scrive che in *Quaest. Conv.* 5.7 Floro ha ospiti a cena “his in-law Gaius Caesernius, Plutarch, his in-law Patrocleas...” (e altri).

¹⁵ Si noti la desinenza dell'accusativo: cf. n. 11.

¹⁶ Nella n. 40 (a p. 211) si richiama a Puech e ricorda le due ipotesi avanzate da altri, che sia marito di una nipote o genero di Plutarco.

‘genero’, essendo l’unica figlia di Plutarco morta in età giovanissima”. La soluzione sembra dunque a un passo, ma quel passo non viene fatto: non si dice che può essere il marito di una sorella. Per di più manca qualcosa: γαμβρός può indicare il marito di una sorella, ma anche un fratello della moglie! Eppure Teodorsson, commentando questo brano¹⁷, era stato più deciso: “most probably a brother-in-law of Plutarch”.

S’aggiunga che Patrocleas compare ancora nel dialogo *De sera numinis vindicta*, interlocutore di Plutarco e di suo fratello Timone, insieme a Olimpico (un altro amico di P. che compare anche in *Quaest. Conv.* 3.6, 654B-C, forse un suo collega nel Consiglio Anfizionico¹⁸): ma anche qui Patrocleas non è presentato in alcun modo. Su di lui non si può scrivere con sicurezza “his son-in-law” (come facevano De Lacy - Einarson 1959, p. 173): non sembra del resto che sia più giovane dei suoi tre interlocutori.

Annotiamo infine che Patrocleas compariva insieme a Timone anche nel dialogo perduto Περὶ ψυχῆς (*De anima*), di cui abbiamo diversi frammenti: il suo nome s’incontra in particolare nei fr. 177-178 Sandbach, ma – come sempre – senza alcuna presentazione.

Riassumendo dunque i dati emersi da questa indagine, dobbiamo prendere atto che tra i commentatori non c’è né concordia né chiarezza. Il fatto è che su questo punto specifico tutta la tradizione degli studi plutarchei è stata influenzata e indirizzata dal parere dominante di tre grandi autorità: dapprima prevaleva l’autorità di Wilamowitz, il quale nel suo *Commentariolum Grammaticum* III (del 1889)¹⁹ sentenziò che questi tre γαμβροί – contro l’improbabile ipotesi di Heinze²⁰ che fossero tre generi – potevano, anzi dovevano essere i mariti delle sue nipoti, figlie dei fratelli di Plutarco, come aveva proposto Volkmann vent’anni prima²¹, senza nemmeno prendere in considerazione l’altra ipotesi,

¹⁷ Teodorsson 1996, 38.

¹⁸ Cf. Puech 1992, 4864.

¹⁹ Wilamowitz 1889, 23, riproposto in *Kleine Schriften* (1962), 648 s.

²⁰ Heinze 1886, p. V-VII, argomentava (giustamente) che Plutarco usa spesso (specialmente nelle *Vitae*) γαμβρός nel senso di “genero”: tuttavia, che Plutarco abbia avuto ancora tre figlie dopo la *Cons. ux.* (scritta attorno all’anno 90), e queste si siano sposate prima della stesura delle *Questioni Conviviali* (i cui primi tre libri furono ‘pubblicati’ nell’anno 99), era una congettura sicuramente infelice.

²¹ Volkmann 1869, I, p. 29.

affacciata egualmente da Volkmann²², che “forse” potevano essere tre cognati suoi.

Il parere di Wilamowitz fu ripreso e sostenuto da Ziegler come “ipotesi con maggiore verosimiglianza” (1965, p. 24, cf. pp. 45, 55 e 61). Anche Ziegler, come Wilamowitz, aggiungeva: “tanto più che all’inizio della *Consolatio* parla di una θυγατριδῆ abitante a Tanagra, la quale evidentemente era ivi sposata”. Ora, che θυγατριδῆ possa significare “Nichte”, cioè “nipote *ex fratre*”, cioè figlia di un fratello, era stata in effetti un’ipotesi avanzata da Volkmann, ma è invero fortemente discutibile²³: figlio e figlia di fratello (o sorella) in greco si dicono rispettivamente ἀδελφιδούς e ἀδελφιδῆ, mentre θυγατριδῆ significa precisamente “figlia di figlia”. Eppure l’interpretazione di Volkmann e Wilamowitz, che una nipote di zio fosse chiamata da Plutarco θυγατριδῆ e il marito di questa θυγατριδῆ fosse da lui definito γαμβρός è sembrata a lungo inevitabile.

Tuttavia la vecchia ipotesi di Heinze che Plutarco possa aver avuto più figlie e quindi questi tre *gambroi* possano essere tre generi non è stata abbandonata del tutto: anzi è stata tenuta in considerazione da De Lacy - Einarson 1959, 575 s. e da Hani 1980, 176 s.²⁴ (e poi ancora da Kidd 1992, 360 s.; Aguilar 1996, 308; Pomeroy 1999, 78; e Caballero 2005, p. 41 n. 1).

Nel frattempo però la questione era stata affrontata nel suo complesso da un altro grande studioso, Daniel Babut, che nel 1981 aveva riconsiderato l’intera questione dei figli di Plutarco, concludendo che a suo avviso – sulla base di *Cons. ux.* 408C – è pressoché sicuro che il Cheronese ebbe cinque figli (e non di più): nell’ordine, prima quattro figli maschi (Soclaro, secondo lui morto sui 12 anni, Autobulo, Plutarco junior e Cherone, morto in tenera età) e poi l’unica femmina, Timossena, morta a due anni.

²² Volkmann 1869, I, 57-58 (“vielleicht Schwager”).

²³ Si basava infatti unicamente su Dion. Hal. *Lys.* 21 (e 27), un brano che praticamente non ha valore né normativo né significativo, perché presenta il caso-limite di un nonno materno che è contemporaneamente anche zio paterno della stessa nipote. Ciononostante l’osservazione è ancora ripetuta da De Lacy - Einarson 1959, 575-576, e da Hani 1980, 176.

²⁴ S’aggiunga l’opinione di Jones 1971, p. 26, che Plutarco si sia sposato giovane ed abbia avuto “several sons and daughters”: un’opinione “unwarranted” (Teodorsson 1989, p. 42).

Alla luce di tali conclusioni (che in verità negli anni successivi sono state rivedute e parzialmente corrette²⁵), egli riteneva di poter derivare due appendici (sicuramente sbagliate):

1. Siccome Plutarco non ebbe figlie adulte, nella *Cons. ux. θυγατριδῆ* non può significare “petite-fille” (cioè “nipote figlia di figlia”, “granddaughter”), anche se altrove l’autore lo usa sempre con quel significato²⁶, ma dovrà piuttosto valere “belle-fille” (cioè “nuora”, “daughter-in-law”), e indicare la moglie di uno dei suoi due figli (probabilmente Autobulo).

2. Siccome Plutarco non ebbe figlie adulte, i tre γαμβροί (Cratone, Firmo e Patrocleas) non possono essere né generi né cognati, ma solo tre generici “parenti per matrimonio” (“parents par alliance” o “relatives”). In realtà, la possibilità che siano cognati – da lui – non è stata nemmeno presa in considerazione.

È evidente, direi, che queste sono due deduzioni erranee, ed è quindi doveroso far chiarezza in proposito, anche perché la soluzione ai due problemi è assolutamente a portata di mano.

1. Il discusso θυγατριδῆ non significa “nuora”, come vorrebbe Babut (“nuora” si dice νύος già in Omero, *Il.* 24.166, *Od.* 3.451 ecc., e lo conferma anche Plutarco, *Cor.* 33.4 e *Cons. in Apoll.* 114A)²⁷, né significa “Nichte” (o “niece”, cioè “nipote figlia di fratello”), come voleva Wilamowitz, seguito da Ziegler e tanti altri (nipote figlio/a di fratello o sorella si dice ἀδελφιδούς/ῆ/οῦν: cf. Aristoph. *Nub.* 47 ecc. e infinite volte in Plutarco). L’aggettivo sostantivato θυγατριδοῦς/ῆ/οῦν

²⁵ Infatti le sue conclusioni (accettate ancora da Caballero 2005, p. 41, n. 1) sono state precisate (e corrette) da Teodorsson 1990, 65-66 e da Puech 1992, 4880-82), i quali hanno convincentemente argomentato che il primo infante (indicato come τέκνον, senza distinzione di sesso e lasciato anonimo) con ogni probabilità morì alla nascita (o nacque morto); seguirono poi i quattro maschi (Autobulo, Cherone (morto bambino), Plutarco jr e Soclaro), e infine la piccola Timossena, morta a due anni. I figli di Plutarco furono dunque cinque (senza contare il primo infante), e tre maschi raggiunsero l’età adulta (anche Soclaro), come dimostra *Quaest. Conv.* 8.6 (725F), dove i due figli più giovani (probabilmente Plutarco jr e Soclaro) arrivano in ritardo a cena perché sono stati a teatro: cf. anche Teodorsson 1996, 216-7; Frazier (- Sirinelli) 1996, 64, n. 11; Braccini - Pellizer 2014, 249.

²⁶ Lo stesso Babut 1981, p. 49 n. 11 cita *Vita di Aristide* 27.3 e 6, ma gli esempi sono molto numerosi (vd. *infra*, n. 29 e 30).

²⁷ Tutt’al più, si può a volte indicare col termine più generico di γαμβρά: cf. n. 47.

(sott. *παῖς ο τέκνον*) significa precisamente “nipote figlio/a di figlia”²⁸, come dimostrano ampiamente And. 1.128, Lys. 32.2, Herod. 5.67.4 e 69.1; Men. *Epitr.* 1112 ecc. e, soprattutto, come conferma lo stesso Plutarco, che lo usa sia dei *Moralia*²⁹ sia – svariate volte – delle *Vitae*³⁰ (in totale almeno venti volte al maschile e tre volte al femminile³¹). Su questo è inutile tentare ulteriori giochi di prestigio: *θυγατριδῆ* significa “Enkelin” o “granddaughter”: anzi, è un termine più preciso e specifico, perché indica “la nipote figlia della figlia” e quindi vale esclusivamente per “la nipote del nonno materno”.

Ma – allora – il passo citato della *Consolatio uxoris* come si spiega, o che cosa dimostra? Qui la mia risposta risulterà magari deludente per qualcuno, ma dev’essere molto chiara: ho già illustrato altrove³² che in quel brano *θυγατριδῆ* significa (come sempre) “granddaughter”, cioè “nipote figlia di figlia”, ma la giovane di cui si parla non è la nipote di Plutarco. È un errore sciagurato, ormai plurisecolare, che va finalmente corretto.

Rileggiamo insieme il passo, invece di inseguire i commentatori. È proprio l’inizio della *Consolatio uxoris* (608A):

Πλούταρχος τῆ γυναικὶ εὖ πράττειν.

1. Ὅν ἔπειψας ἀπαγγελοῦντα περὶ τῆς τοῦ παιδίου τελευτῆς, ἔοικε διημαρτηκέναι καθ’ ὁδὸν εἰς Ἀθήνας πορευόμενος· ἐγὼ δ’ εἰς Τάναγραν ἔλθὼν ἐπυθόμην παρὰ τῆς θυγατριδῆς.

²⁸ Nipote ‘figlio di figlio’ si dice invece *υἰωνός* (cf. *Il.* 2.166, *Od.* 24.515 ecc.); la nipote ‘figlia di figlio’ è *υἰωνή*.

²⁹ *Garr.* 508A, *Fort. Rom.* 318B e E, *Sera num. vind.* 563A, *Reg. et imp. Ap.* 207D, *Lacaenarum Ap.* 240E, ecc.

³⁰ Cf. *Thes.* 17.7, *Numa* 9.7, *Arist.* 27.4 ecc. Un caso significativo nella *Vita di Dione* 56 (982D), dove troviamo che (forse) Dione voleva come successore Apollocrate, ἀδελφιδοῦν τῆς γυναικός, θυγατριδοῦν τῆς ἀδελφῆς: “nipote della moglie e nipote della sorella”. Grazie alla terminologia precisa, si capisce che era (per Dione) figlio del fratello di sua moglie e della figlia di sua sorella! La lingua greca è molto specifica per i discendenti diretti (nipoti di nonno), non così per i nipoti indiretti (figli di fratello o sorella).

³¹ *Arist.* 27.3 e 6; *Cons. ux.* 608B. Ringrazio vivamente l’amico e collega Enrico Magnelli per aver fatto per me accurati controlli sul *TLG*.

³² Vd. *supra*, Scritto n° 19 (p. 221 ss.).

L'uomo che hai mandato ad avvertirmi della morte della bambina, a quanto sembra, mi ha mancato lungo la strada³³ ed ha proseguito per Atene: così io, giunto a Tanagra, l'ho saputo dalla nipote.

A quanto pare tutti i traduttori intendono (e hanno sempre inteso) “l'ho saputo da *mia* nipote” o “da *nostra* nipote”, ma il possessivo non c'è e qui sta l'errore. Dando per scontato che dopo *θυγατριδῆς* sia sottinteso il genitivo *ἐμοῦ* (ο ἡμῶν), molti dei grandi traduttori di Plutarco (Amyot, Adriani e Ricard fino a Snell e Hadas)³⁴ si sono trovati in grande difficoltà e hanno omesso quelle tre parole, scegliendo di tradurre semplicemente “l'ho saputo a Tanagra”, perché giudicavano impossibile che Plutarco, padre della bimba di due anni appena morta, fosse contemporaneamente nonno di una nipote adulta, abitante a Tanagra, che lo aveva informato della disgrazia. Wyttenbach³⁵ pensava addirittura a come correggere *θυγατριδῆς*. Successivamente, come abbiamo visto, molti altri studiosi hanno cercato scappatoie o soluzioni traverse per farlo zio di questa “nipote” o suocero di questa “nuora”. In realtà bisogna riconoscere che in questo brano Plutarco non parla di una nipote sua (che non ha): parla della nipote dell'uomo mandato da Timossena.

La conclusione è piuttosto semplice: dopo *παρὰ τῆς θυγατριδῆς* manca *αὐτοῦ*, o sottinteso o caduto.

Ho già spiegato compiutamente altrove (*supra*, p. 221 ss.) che – in questo scritto frettoloso e non finito³⁶ – l'autore sembra aver sottinteso l'indicazione “di lui”, perché parla di lui nelle due righe precedenti, fin

³³ Sicuramente il testo non significa “ha sbagliato strada” (come traduceva Koster 1954, 85 e, se capisco bene, anche Aguilar 1996, 313), ma “mi ha mancato” perché il verbo regge il genitivo (e quindi sottintende *ἐμοῦ*, come ha ben spiegato Maria Cannatà Fera 1991, 318, n. 20), mentre *καθ' ὁδόν* è un'espressione di luogo (e anche un po' di tempo) che vale “lungo la strada”, come ha illustrato Pinnoy 1970, 80 (rimandando giustamente al parallelo di Herod. 1.111). Ringrazio vivamente l'amico Luc van der Stockt per avermi procurato questo utile commentario fiammingo (e per avermi aiutato nella sua lettura).

³⁴ Per i rimandi bibliografici precisi, rinvio al mio articolo di “Ploutarchos” 2019 (Scritto n° 19).

³⁵ Wyttenbach (1797), annotando la traduzione latina di Xylander, sospettava che si dovesse correggere il sostantivo (in *μητραδελφῆς* o simili) e segnalava: “Amiotus plane omisit”.

³⁶ Cf. p. 229. Sulla fretta della composizione (e sulle scarse probabilità che lo scritto sia stato rielaborato successivamente) vd. Ziegler 1965, 191 s.; Cannatà Fera 1991, 318 s.; Aguilar 1996, 310.

dall'inizio della lettera (e non c'è pericolo di equivoco, né per Plutarco che scrive né per la moglie destinataria della lettera, perché i due non hanno nessuna *θυγατριδῆ*: quindi non può esserci sottinteso né *ἐμοῦ* né *ἡμῶν*). In alternativa, si può anche concludere con decisione che *αὐτοῦ* c'era alla fine della riga ed è caduto, omesso da un antico copista per distrazione, perché credeva finita la frase. E quella omissione ha provocato un malinteso interpretativo durato anche troppo.

In ogni caso però – comunque si voglia spiegare l'assenza di *αὐτοῦ* – io sono assolutamente convinto che qui si parla della nipote del messo.

Il testo consente di comprendere quanto è accaduto. Timossena ha mandato un messaggero ad informare Plutarco (*ἔπεμψας ἀπαγγελοῦντα*): a quanto pare, gli ha detto di andare a cercarlo prima a Tanagra e poi, se non c'è, ad Atene. Evidentemente la donna sa che Plutarco ha un lungo impegno (ad esempio, un ciclo di lezioni) a Tanagra, ma prima (forse in preparazione) è andato ad Atene; e quindi pensa che il messo lo troverà o a Tanagra (dove P. ha l'impegno) o ad Atene (ospite come sempre nella casa paterna³⁷).

Tanagra è una cittadina a nord di Atene (a 70 km circa) e ad est di Tebe, sulla strada che collega le due città³⁸: è in Beozia, ma verso il confine dell'Attica. Dista quindi quasi 80 km da Cheronea: è, più o meno, a metà strada tra Cheronea e Atene, e il viaggio di certo richiede più giorni³⁹.

Chiaramente il messo è stato prima a Tanagra, nella sede indicata, ed ha appurato che ancora non è arrivato. Secondo me, l'uomo ha poi passato la notte a casa di sua nipote e l'ha informata di tutto: le ha detto della bimba, del funerale, del dolore composto di Timossena e altri particolari. Per questo l'autore scrive nel cap. 4 (608F): “Chi era lì con te riferisce stupito che tu non ti sei vestita a lutto... e al funerale non c'era apparato sontuoso... ecc.”. Chi ha riferito queste cose è ovviamente il messo, di certo a sua nipote, e questa le ha ripetute a Plutarco.

³⁷ Dove si tengono le ‘conversazioni a tavola’ di *QC* 1.2 e 3.7, 3.8 e 3.9.

³⁸ Cf. Martin (- Phillips) 1978, 394 n. 2. Al contrario, Impara - Manfredini 1991, 79 e Pomeroy 1999, 78 ritengono che Tanagra “non fosse affatto sulla strada tra Atene e Tebe”: e questo è un errore geografico abbastanza strano (che rivela una scarsa conoscenza della Grecia).

³⁹ Cf. Martin (- Phillips) 1978, 394: “Tanagra is approximately fifty miles, a journey of one to two days, from Chaeronea” (e in nota: “Tanagra is located on the road running from Chaeronea to Athens, roughly midway between the two cities”).

Il giorno dopo l'uomo non è rimasto ad aspettare a Tanagra, ma ha deciso di andare ad Atene per portare a termine il suo compito, convinto che, se Plutarco si fosse trasferito da Atene a Tanagra proprio quel giorno, si sarebbero incontrati per la strada (καθ' ὁδόν), dato che percorrevano la stessa via in direzione opposta. Purtroppo, però, dev'essere successo un qualche imprevisto. Secondo me Plutarco non viaggiava da solo: immagino che con lui ci fosse almeno qualche servo e magari anche qualche alunno o collaboratore. Lungo la strada forse si sono fermati a un punto di ristoro (o anche ad un semplice casolare) per una breve sosta (per andare in bagno, per abbeverare i cavalli, per mangiare qualcosa, o altro) e in quei momenti l'inviato di Timossena è passato per la strada, in direzione opposta, non li ha visti ed ha proseguito verso Atene. Così l'uomo li ha mancati (ἔοικε διημαρτηκένοι) e Plutarco ha viaggiato senza sospetto fino a Tanagra: ma, giunto nella "scuola" (o nella sede) dove deve tenere le lezioni, viene avvertito di parlare subito con la nipote del messo. O va da lei o la chiamano, ma da lei egli ha tutte le informazioni⁴⁰ sull'accaduto.

Ho fatto l'ipotesi che Plutarco avesse un impegno preciso (e protratto) a Tanagra per la semplice ragione che, appresa la notizia, non partì subito per Cheronea, ma scrisse lì, in pochi giorni, gli undici capitoli della *Consolatio*, che forse mandò alla moglie (naturalmente tramite una persona di sua fiducia), o forse le consegnò personalmente quando finalmente poté andare da lei.

La cosa può magari essere deludente per qualcuno, ma per me la nipote di cui si parla è quella del messo di Timossena. Io ne sono così convinto che quasi mi sembra indifferente che dopo *παρὰ τῆς θυγατρὶδῆς* il genitivo *αὐτοῦ* sia caduto per errore nella tradizione o sia stato omesso dall'autore per rapidità di stesura. Di fatto, però, la sua mancanza ha provocato il malinteso ormai plurisecolare della nipote di Plutarco (e la crisi di molti traduttori 'storici', da Amyot e Adriani fino a Snell e Hadas).

⁴⁰ Il verbo usato (*ἐπιθόμην*) significa avere informazioni da qualcuno tramite domande e risposte: l'informatrice è quindi una persona adulta, come ha giustamente sottolineato Babut 1981, 59, e non una bambina cui è sfuggita un'esclamazione (come vorrebbe Pomeroy 1999, 78, la quale suppone che le informazioni le abbia fornite poi la mamma di lei – un personaggio che nel testo non c'è).

2. E veniamo finalmente ai tre γαμβροί di Plutarco, cercando di inquadrare la questione con equilibrio. Il sostantivo γαμβρός, derivato etimologicamente da γάμος, “matrimonio”, indica chi è entrato in famiglia col matrimonio, un familiare acquisito tramite matrimonio: ma un familiare, non un parente lontano. Di norma significa “genero” (*Il.* 6.177 e 249⁴¹; Herod. 5.30.2 ecc.) o “cognato”, cioè marito della sorella (*Il.* 5.474⁴², 13.464 e 466, Herod. 1.73.2 ecc.) oppure fratello della moglie (*Soph. OT* 70⁴³). Ritengo discutibile se in qualche caso (come Eur. *Andr.* 641 e *Hipp.* 635) possa significare “cognato” o “suocero” (di solito πενθερός), ma su questo non mi soffermo. Ricordo piuttosto che in canti di nozze (e contesti affini: ad es. *Sapph. fr.* 111.5 Voigt; *Pind. Nem.* 5.37, *Ol.* 7.4, *Pyth.* 9.116; *Theocr.* 15.129 ecc.) significa anche “sposo” (ma perché la cerimonia si svolge a casa della sposa e lo sposo che la viene a prendere è ovviamente il “genero” per suo padre e il “cognato” per i suoi fratelli). Però – vorrei evidenziare con forza – non si va più in là di questa limitata cerchia familiare⁴⁴: non è quindi il caso di scomodare i “parenti” e gli “affini” messi in campo dai vari traduttori di Plutarco da Babut in poi.

In effetti Plutarco usa molto spesso questo sostantivo. Heinze, nel 1886, elencava 24 passi delle *Vitae* e 2 dei *Moralia* in cui γαμβρός ha il senso di “genero” e quindi riteneva di aver demolito l’ipotesi di Volkmann che i tre γαμβροί nominati nelle *Quaestiones Convivales*, Cratone, Patrocleas e Firmo, potessero essere tre cognati.

Ora io ho rifatto l’indagine col *TLG*⁴⁵ e ho trovato 45 occorrenze: in ben 37 casi (26 nelle *Vitae* e 11 nei *Moralia*) si parla di generi⁴⁶, ma ci sono otto casi discutibili (tutti nei *Moralia*). In 4 casi si parla di Cratone,

⁴¹ Si parla dei tanti generi (γαμβροί) di Priamo.

⁴² Sono i cognati (γαμβροί) di Ettore.

⁴³ Creonte, fratello di Giocasta, è cognato (γαμβρός) di Edipo.

⁴⁴ Cf. anche *Pind. Nem.* 5.37 (dove Peleo, sposando Tetis, diventa cognato di Anfritre e quindi anche di Posidone, che è suo marito) e *Aesch. Ag.* 708 (fratelli e cognati di Paride sposo).

⁴⁵ Sempre con il prezioso supporto dell’amico e collega Enrico Magnelli, cui va la mia viva gratitudine.

⁴⁶ E questo è un dato significativo per una riflessione sociologica: nella storia (non solo antica) si trovano spesso personaggi potenti che danno in isposa la propria figlia per ragioni politiche e molti giovani rampanti che sposano la figlia di un potente per interesse o per far carriera. La cosa però non ha rilievo linguistico: non implica cioè che γαμβρός significhi sempre “genero”!

Patrocleas e Firmo (nelle *Quaestiones Convivales*), che lasciamo *sub iudice*; in 3 casi (ancora nelle *Quaestiones Convivales*) si parla di Gaio Cesernio (e noi non sappiamo se era genero o cognato di Floro); però in un caso si tratta sicuramente di “cognati”.

In *De frat. am.* 21 (491D) Plutarco scrive: “È bene prendersi cura dei fratelli stessi, ma è ancora meglio mostrarsi sempre ben disposti e premurosi... verso i loro suoceri e cognati” (πενθεροῖς καὶ γαμβροῖς τοῖς ἐκείνων), e poi aggiunge: “verso i loro servi, medici, amici, ma soprattutto verso le loro mogli”.

Ora non c'è dubbio che qui si tratta di avere buoni rapporti con tutti i famigliari del proprio fratello, a cominciare da sua moglie con annessi genitori e fratelli, che per lui sono suoceri e cognati. Qui i generi proprio non c'entrano: non si parla neanche dei figli! Sono i “famigliari acquisiti” da lui col matrimonio. È quindi esatta la traduzione di Helmbold 1957, p. 319 “... to brothers' fathers-in-law and brothers-in-law”, come era corretta la traduzione latina di Xylander (“Ratio... cum erga ipsos fratres honesta, tum honestior etiam erga eorum soceros atque affines est”) e di F. Dübner 1841 (“affines”).

Al contrario, erano sicuramente sbagliate quella di Amyot (“des beaux pères et des gendres d'eux”) e quella di Adriani (“la diligenza e cura... de' fratelli, e più de' suoceri e generi loro...”). S'aggiunga che poi la loro espressione formulare ‘suoceri e generi’ ha di fatto contagiato tutta una serie di traduttori, fino a Dumortier - Defradas 1975, 171 (“à leurs beaux-pères, à leurs gendres”), Postiglione 1991, 103 (“verso i loro suoceri e generi”) e anche Anna Sofia (in Lelli - Pisani 2017: “nei confronti dei loro suoceri e generi”).

Non c'è dubbio invece che l'affetto rivolto al proprio fratello va esteso ai famigliari da lui acquisiti col suo matrimonio (cioè ai suoi suoceri e cognati), non ai famigliari che acquisirà (forse) fra 20 o 30 anni col matrimonio delle sue figlie (se ne avrà)!

Basta un esempio sicuro a distruggere il teorema di Heinze e a ristabilire la corrispondenza linguistica: γαμβρός è un termine più ampio di “genero”. Significa “famigliare acquisito” e vale genero e cognato insieme⁴⁷.

⁴⁷ Analogamente, nei papiri di età imperiale il femminile γαμβρά appare usato nel senso di “cognata” in *BGU* 3.827.29 (una lettera privata del II sec. d.C.: cf. Bagnall - Criatore 2006, 305-306), mentre si discute se vale “cognata” o “nuora” in *PLond.* 2.403 = *PAbinn.* 49.3 e 24 (una petizione dell'anno 346 d.C.).

Ora, tenendo presente che nella famiglia di Plutarco non ci furono mai generi, perché non ebbe affatto figlie sposate – e lasciando a parte il suocero, che si chiamava Alessione (*Quaest. Conv.* 7.3, 701D: Ἀλεξίων ὁ πενθερός) e sicuramente non c'entra nulla – si arriva alla conclusione che i tre γαμβροί non possono essere altro che tre cognati, cioè o fratelli di Timossena o mariti di (una o più) sorelle di Plutarco. E questa a me sembra una conclusione semplice, ma di un certo rilievo.

Noi sappiamo che P. ebbe due fratelli, Lampria e Timone, eternati nei suoi dialoghi (come scrive Ziegler 1965, p. 17) e più volte citati nelle *Quaest. Conv.*, ma non abbiamo nessuna notizia di sue sorelle⁴⁸. Né abbiamo notizie su fratelli di Timossena. Ma non c'è da meravigliarsi: del suocero parla una sola volta! Del resto, le donne non intervengono mai nelle *Quaest. Conv.* In altre parole, la mancanza di notizie nei *Moralia* non dimostra che Plutarco non avesse sorelle, né che Timossena non avesse fratelli. Viceversa, accertata l'esistenza di tre cognati, mi sembra logico ipotizzare che Plutarco potesse avere almeno una sorella e Timossena avesse uno o più fratelli. Se diamo una base numerica a questa ipotesi, possiamo pensare che Firmo, citato una sola volta, appartenesse alla famiglia di Timossena (anche suo padre è citato una volta sola)⁴⁹, mentre Patrocleas spicca per la sua molteplice presenza, spesso abbinato al fratello Timone (anche in dialoghi): e questo mi fa pensare che possa essere cognato sia di Plutarco che di Timone, cioè marito di una loro sorella. Su Cratone, ricordato quattro volte nelle *Quaest. Conv.*, resto davvero molto incerto: ma di certo era suo cognato.

Al contrario, se Plutarco non aveva sorelle (come pensava Ziegler: vd. n. 47), la conclusione è più semplice: Cratone, Firmo e Patrocleas erano tre fratelli di Timossena.

⁴⁸ Ziegler 1965, 23 scrive che Plutarco non aveva sorelle. A me sembra una conclusione frettolosa. P. non parla mai né di sua madre né di sue sorelle: questo però non significa che non ne abbia avute. Qui l'*argumentum e silentio* secondo me non vale.

⁴⁹ Se fosse giusto identificare il cognato Firmo con T. Calavio Firmo arconte di Delfi in quel periodo (come pensa Puech 1992, 4850), avremmo una conferma che Timossena apparteneva ad una famiglia importante di Cheronea: è possibile infatti che suo padre Alessione fosse un discendente di Alessione arconte di Cheronea nel II sec. a.C. (*I.G.* VII 3366 e 3369). Hani 1980, 173 ripeteva la congettura (già espressa da molti, ma non da Ziegler) che fosse la stessa persona (cioè che l'arconte dell'iscrizione fosse il padre di Timossena): ma la svista è stata segnalata e corretta da Puech 1992, 4835.

YERNOS Y CUÑADOS DE PLUTARCO

[PLUTARCH'S SONS– AND BROTHERS–IN–LAW]

Resumen. De la *Consolatio uxoris* nos enteramos de que Plutarco y Timóxena tuvieron una única hija, nacida después de cuatro hijos varones y fallecida con tan sólo dos años. Dado que en las *Quaestiones Convivales* se encuentran tres personajes distintos, a los que se define como *gambroi* de Plutarco (Cratón, Firmo y Patrocleas), unos críticos opinan que serían tres “yernos” y por eso conjeturan que Plutarco tuviera otras hijas, adultas y casadas; otros prefieren suponer que el autor llamase de esta manera a los maridos de sus sobrinas; aún otros – para evitar las dos interpretaciones – entienden *gambroi* de manera genérica como “parientes”.

Un cuidadoso análisis de todos los pasajes en cuestión permite de aclarar que el término *gambroi* indica exclusivamente “yernos” y “cuñados”; y lleva a la conclusión de que los tres caballeros mencionados debían de ser tres cuñados de Plutarco: muy probablemente tres hermanos de Timóxena.

Palabras clave: Plutarco, *Consolatio uxoris*, *Quaestiones Convivales*, familia, cuñados, yernos.

Abstract. From the *Consolatio uxoris* we learn that Plutarch and Timoxena had one single daughter, who was born after four sons and only lived to be two years old. Since in the *Quaestiones Convivales* we encounter three different characters (Craton, Firmus, and Patrocleas) indicated as Plutarch's *gambroi*, some critics state them to be his sons-in-law, thus supposing the existence of three married daughters; others prefer to consider them as the husbands of Plutarch's nieces; still others reject both conclusions and think the term *gambroi* merely refers to “relatives” in general.

A careful analysis of all the passages involved clearly shows, in the first place, that *gambros* can only refer to sons-in-law and brothers-in-law, then that – in the case in hand – the three men were Plutarch's brothers-in-law: very probably three brothers of Timoxena.

Key-words: Plutarch, *Consolatio uxoris*, *Quaestiones Convivales*, Family, Brothers-in-law, Sons-in-law.

* Questo contributo è stato pubblicato per la prima volta nella rivista «Ploutarchos, n.s.» (Málaga, Logan Utah, Coimbra: I.P.S.) 17, 2020, 25-35.

Varios especialistas recientes – algunos incluso de gran prestigio – escriben que Plutarco, en sus obras, habla (a veces) de su familia y de sus hijos, pero afirman que es sorprendentemente difícil ofrecer un marco completo seguro y convincente. Yo no lo creo: el marco se presenta confuso allá donde algunos críticos quieren que parezca confuso.

Plutarco habla *ex professo* de su familia en la *Consolatio uxoris* (608A ss.), donde trata de aliviar el dolor de su esposa Timóxena por la pérdida de su única hija, fallecida con tan sólo dos años. Además – añade Plutarco – su esposa sentía un cariño especial por esa niña, ya que, después de haber tenido cuatro hijos varones, ella deseaba con mucho anhelo tener una niña. También él la quería mucho, por varias razones, pero en particular porque por fin había podido ponerle el nombre de su esposa a una hija suya. Su hija se llamaba Timóxena, igual que su madre. Por otro lado, uno de sus hijos varones se llamaba Plutarco. Evidentemente en la tradición familiar era costumbre ponerles a los hijos el nombre de los padres (además de los nombres de los abuelos).

Con esto queda bastante claro y seguro que Plutarco y Timóxena no tenían otras hijas (al menos hasta cuando escribió la *Consolatio*).

No obstante, puesto que en las *Quaestiones Convivales* se habla de tres personajes distintos, a los que se define como $\gamma\alpha\mu\beta\rho\acute{o}\iota$ de Plutarco, en 1886 Heinze pensó que se podía colegir que eran tres “yernos” del autor, lo que lo llevó a suponer la existencia de tres hijas casadas. La hipótesis seguramente era errónea, ya que es imposible que Plutarco no tuviera hijas cuando escribió la *Consolatio* (alrededor del año 90) y que en cambio tuviera tres, y casadas, cuando redactó las *Quaestiones Convivales* (cuyos tres primeros libros datan de los años 99-101).

Por eso, pocos años después, Wilamowitz 1889 resolvió que los tres $\gamma\alpha\mu\beta\rho\acute{o}\iota$ no podían ser tres yernos, sino que debían ser maridos de las sobrinas de Plutarco (hijas de sus dos hermanos Lamprias y Timón), como ya había conjeturado Volkmann veinte años antes (1869, I, p. 29). En realidad, Volkmann también escribió que tal vez fueran tres cuñados (p. 57-58), pero esta hipótesis ni siquiera fue tomada en consideración. De hecho, la opinión de Wilamowitz fue plenamente aceptada por Ziegler y se convirtió – para decirlo de alguna manera – en un ‘clásico’.

Sin embargo, la antigua hipótesis de Heinze de que Plutarco pudo haber tenido varias hijas y que por tanto estos tres *gambroi* pudieran ser tres yernos, no fue descartada del todo; más bien al contrario, puesto que fue tomada en consideración por De Lacy - Einarson 1959, 575-6

y por Hani 1980, 176 s.¹ (y más tarde por Kidd 1992, 360 s.; Aguilar 1996, 308; Pomeroy 1999, 78; y Caballero 2005, 41 n. 1).

Por otro lado, Babut 1981, reiterando que Plutarco no tuvo hijas adultas², resolvió que los tres γαμβροί (Cratón, Firmo y Patrocleas) no podían ser ni yernos ni cuñados, sino simplemente tres genéricos “parientes por matrimonio” (“parents par alliance” o “relatives”). En realidad, la posibilidad de que fueran simplemente cuñados él no la tomó ni siquiera en cuenta.

Estando así las cosas, creo que lo correcto es reexaminar de nuevo este problema, aunque sea rápidamente.

Abramos pues las *Quaestiones Convivales*, que son una suerte de antología en sentido etimológico: un florilegio derivado de los apuntes que Plutarco iba tomando por el puro placer de anotar, de recordar las argumentaciones más interesantes o singulares que se desarrollaban en las recepciones durante la sobremesa, ya sea en su casa o en casa de amigos. En estos recuerdos – que en mi opinión Plutarco escribió en primer lugar para sí mismo y en segundo lugar revisó para su gran amigo Sosio Seneción³ – a menudo se hace referencia a las personas llamándolas simplemente por su nombre, omitiendo cualquier ‘presentación’ literaria. El de Cratón es un caso típico.

En la primera cuestión del libro I, se habla enseguida de la discusión que tuvo lugar cierto día en Atenas (“que tú, Sosio, sin duda recordarás”, escribe Plutarco) sobre la cuestión de si era conveniente hablar de filosofía en los banquetes, y Cratón, “gritando” o “levantando la voz” (καὶ ὁ Κράτων ἀνακραγών... εἶπεν, *QC* 1.1, 613B, cap. 2), dio su opinión en un tono acalorado. Ahora no me voy a detener en su argumentación; de hecho, lo único que me pregunto es: ¿quién es Cratón?

¹ Cabe añadir la opinión de Jones 1971, 26 de que Plutarco se casó joven y tuvo “several sons and daughters”: una opinión definida como “unwarranted” por Teodorsson 1989, 42.

² Por la misma razón, Babut alegaba que la θυγατριδῆ que se menciona en *Cons. ux.* 608B no puede ser una “petite-fille” (nieta, hija de su hija), sino que hay que interpretarla como “belle-fille” (nuera, esposa de uno de sus hijos). En «Ploutarchos» 2019 (vd. *supra*, Scritto n° 19) ya demostré que la θυγατριδῆ de la que se habla es precisamente una nieta, pero es la nieta del mensajero enviado por Timóxena, ¡no la nieta de Plutarco!

³ Por todo lo que concierne las *QC* (caracteres, datación y bibliografía), véase *supra*, Scritto n° 18.

Vemos, además, que no sólo no se le presenta, sino que el uso del artículo implica que es “el Cratón” que Sosio y Plutarco conocen muy bien. Es decir, que es una persona cercana a la familia.

Ese mismo nombre vuelve a aparecer en la cuestión 1.4, que empieza con las palabras Κράτων ὁ γαμβρὸς ἡμῶν καὶ Θεῶν ὁ ἐταῖρος... (620A). Por tanto, aquí sí que hay una muy breve presentación al principio, y quizá su propósito es el de recordarle a Sosio (que ya está lejos) quiénes son los personajes (en el año 99 Sosio Seneción era cónsul en Roma). Martín García 1987 traduce “Cratón, mi yerno, y Teón, mi amigo”. Por otro lado, en el pasado, Amyot (1572) ya tradujo “mon gendre Craton”. Sin embargo, Scarcella, en su edición comentada de 1998, y Anna Busetto, en la reciente traducción italiana de los *Moralia* recopilados por Lelli - Pisani 2017, traducen: “mio nipote Cratone ed il mio amico Teone...”⁴; y Fuhrmann 1972 también tradujo “mon neveu”. Sin embargo, γαμβρός no significa propiamente “sobrino”. Clement (- Hoffleit) 1969 proponía – etimológicamente – “my relative by marriage” y en la nota explicaba: “presumably the husband of a niece” (p. 48, n. a). Teodorsson repite esta interpretación en su comentario (1989, 42), pero avisando de que no hay ninguna “evidence” de que Cratón fuera más joven que Plutarco, sino al contrario; de hecho añade (un poco tímidamente, todo hay que decirlo) que tal vez pudiera ser incluso un cuñado (marido de una hermana, o hermano de su esposa) y recuerda que esta última posibilidad ya la había sugerido Zofia Abramowiczówna en su comentario en polaco de 1960, pues al parecer Plutarco no tenía hermanas.

El nombre de Cratón⁵ reaparece en *QC* 2.6 (640CD) y luego en 4.4 (669C), y en ninguno de los dos casos tenemos indicación ni presentación⁶. Esto nos confirma que en el ámbito de Plutarco y de Sosio todos saben quién es Cratón: un familiar por matrimonio, un familiar adquirido.

⁴ Stadter 2015, 100 los combina con “his friends Theon and Craton”, que, a todas luces, es una indicación impropia.

⁵ Busetto 2017, en las notas 18 y 91, escribe que “forse è lo stesso personaggio”, pero – considerando la ausencia total de distinción en el texto – es obvio que se trata de la misma persona: cf. Teodorsson 1989, 42 y 91.

⁶ En la *QC* 4.4 no se hace ningún comentario, pero se habla de él como médico, de los que “a los que están enfermos les recomiendan, antes que todo lo demás, el pescado, por ser el más ligero de los manjares” (Martín García 1987, para 4.4.3).

En la *QC* 2.3 (636A) vemos a ὁ γαμβρὸς ἡμῶν Φίρμος discutiendo con Sila – otro amigo de Plutarco – en casa de Sosio Seneción, y con el propio Seneción, sobre qué fue antes, el huevo o la gallina. Firmo no aparece en ninguna otra parte en las *QC*.

Amyot tradujo “mon gendre” y De Lacy - Einarson 1959 “my son-in-law”⁷; en cambio Fuhrmann 1972 propuso “mon neveu”⁸. Clement (- Hoffleit) 1969 optó por un prudente “my relative” (p. 147, con nota *b*), y Martín García 1987 hizo lo mismo con “mi pariente”; Puech 1992, 4850 escribe “parent par alliance” y Calazza 2001 traduce “il mio affine Firmo”⁹. Setaioli 2016, 639 vuelve a proponer la traducción ‘clásica’ “mio genero”. Sin embargo Sanna, en los recientes *Moralia* publicados por Lelli - Pisani 2017, retoma prudentemente la traducción de Caiazza: “il mio affine Firmo”.

De este personaje nosotros no sabemos nada, pues su nombre no aparece en ninguna otra parte. Lo cierto es que este nombre de origen latino llama un poco la atención. Puech 1992 opina que, habida cuenta de que es un nombre muy infrecuente en la Grecia central, se le puede identificar con el Firmo que fue arconte de Delfos, alrededor del año 100 d.C. (*F.D.* III 4, 111): T. Calavio Firmo.

En cambio en *QC* 2.9 (642C) encontramos a Πατροκλέας ὁ γαμβρὸς¹⁰ quien, hablando en la sobremesa con Plutarco, con su hermano Lamprias, con el padre de estos y con el ex arconte Hagias, entre otros personajes, explica de forma no superficial (οὐ φαύλως, dice Plutarco) por qué la carne de las ovejas degolladas por los lobos es sabrosa. También aquí Martín García 1987 traduce “mi pariente”, Caiazza 2001

⁷ En la Introducción a la *Consolación a la esposa* De Lacy - Einarson 1959 (p. 575) indican que Cratón, Firmo y Patrocleas son “sons-in-law”.

⁸ Igual que en el *Index* de Frazier (- Sirinelli) 1996, 278 (como Patrocleas, “neveu de Plutarque” en la p. 285; en cambio a Cratón se define como “parent”, p. 274).

⁹ Caiazza 2001, 171. En la correspondiente nota 162 (p. 314) las conjeturas que hace sobre el posible vínculo familiar son todas – sorprendentemente – erróneas (se habla incluso de una “hermana” de Plutarco que murió de niña). En cambio en la n. 233 (p. 350 s.) figuran datos correctos.

¹⁰ Los códices dan la forma Πατροκλέας, y no Πατροκλής, y ya Wilamowitz 1889, 23, n. 1, la consideraba forma legítima en Beocia; sin embargo, en todos los pasajes los códices oscilan entre formas de la primera y formas de la tercera declinación (gen. Πατροκλέους y Πατροκλέου, voc. Πατροκλέα y Πατρόκλεις, pero Πατροκλέα puede ser también acusativo): cf. *De sera num. vind.* 3, 549B etc.

“il mio affine Patroclea” y Sanna 2017 “il mio parente Patrocleas”. La prudencia está servida.

Este mismo personaje aparece sin ninguna presentación en *QC* 5.7 (681D), en casa de Mestrio Floro, y Citelli (en Lelli - Pisani 2017) anota: “parente di Plutarco” (n. 114). Cabe destacar que en la misma conversación participa también un tal Gayo, a quien se define como *gambròs*¹¹ de Floro: y por lo general todos entienden que es su yerno (empezando por *PIR*² C 178). El prenombre Gayo no aparece en ninguna otra parte en las *QC*; sin embargo, en 7.4 (702E) y en 7.6 (707C), figura el nombre Cesernio, a quien también se define como *gambròs* de Floro. Se trata por tanto de un solo personaje (aunque normalmente¹² los dos nombres son diferenciados): es Gayo Cesernio, yerno o cuñado de Mestrio Floro, su “parent par alliance”, como lo definió B. Puech¹³. Lo cierto es que no disponemos de elementos para saber a ciencia cierta si era marido de su hija o de su hermana (o hermano de su esposa).

Patrocleas aparece nuevamente en 7.2 (700E), donde, en una cena en Delfos, Plutarco charla con Floro y otros amigos: Eutidemo, compañero suyo en la dignidad de sacerdote, y Πατροκλέα τὸν γαμβρόν¹⁴. Minar (- Sandbach - Helmbold) 1961, tradujo “my son-in-law”, mientras que Martín García 1987 lo traduce como “mi pariente” y (Frazier -) Sirinelli 1996 “mon parent”¹⁵. El comentario de Anna Montalbano (en Lelli - Pisani 2017) es más interesante, pues traduce “Patrocle, mio parente acquisito” (una traducción muy prudente, ya que ‘parente’ es un término muy genérico), pero su nota 26 es restrictiva y valiosa: “Γαμβρός indica el marido de una hija o de una hermana. En este contexto hay que excluir el significado de ‘yerno’, puesto que la única hija de Plutarco murió a edad muy temprana”. Así que la solución parece estar a un paso, aunque ese paso no se ha dado. No se dice que puede ser el marido de una hermana. Además, falta algo: el término γαμβρός puede indicar el marido de una hermana, pero también podría ser un hermano de la

¹¹ Martín García 1987 “yerno de Floro”; “gendre de Florus” también según Frazier (- Sirinelli) 1996, 278, *Index*.

¹² Cf. el índice de los nombres de Frazier (- Sirinelli) 1996 y el de Lelli - Pisani 2017.

¹³ Puech 1992, 4842. Con razón Stadter 2015, 35 escribe que en *QC* 5.7 Floro tiene invitados a cenar “his in-law Gaius Caesernius, Plutarch, his in-law Patrocleas...” (y otros personajes).

¹⁴ Nótese la desinencia del acusativo: cf. n. 10.

¹⁵ En su nota 40 (p. 211) hace referencia a Puech y recuerda las dos hipótesis formuladas por otros, que sea el marido de una sobrina o yerno de Plutarco.

esposa. Sin embargo, Teodorsson, al comentar este texto¹⁶ mostró mayor resolución: “most probably a brother-in-law of Plutarch”.

A esto cabe añadir que Patrocleas aparece nuevamente en el diálogo *De sera numinis vindicta* como interlocutor de Plutarco y de su hermano Timón, junto con Olímpico (otro amigo de Plutarco que figura también en *QC* 3.6, tal vez un colega suyo dentro del Consejo Anfictionico¹⁷): pero tampoco aquí presentan a Patrocleas en modo alguno. De él no se puede escribir con toda seguridad “his son-in-law” (como hacían De Lacy - Einarson 1959, 173), pues no parece ser más joven que sus tres interlocutores.

Vemos por último que Patrocleas aparecía junto con Timón también en el diálogo perdido *Περὶ ψυχῆς* (*De anima*), del que tenemos diversos fragmentos: su nombre se encuentra sobre todo en los fr. 177-178 Sandbach, pero como siempre, sin ninguna presentación.

Según los resultados de esta investigación, tenemos que constatar que no hay ni acuerdo ni claridad entre los comentaristas. Lo cierto es que sobre este punto específico la tradición de los estudios plutarqueos, al principio, estuvo influenciada por la opinión dominante de Wilamowitz y Ziegler (además de los expertos que de alguna manera se sentían atraídos por los argumentos de Heinze), y más tarde fue encauzada hacia lo genérico por la opinión de Babut 1981.

Pero si intentamos abordar la cuestión de forma equilibrada y no preconcebida, tenemos que asumir que el sustantivo *γαμβρός*, que deriva etimológicamente de *γάμος*, “matrimonio”, se refiere a una persona que ha entrado en la familia a través del matrimonio, un familiar adquirido a través del matrimonio, pero un familiar muy cercano, no un pariente lejano. Por lo general significa “yerno” (*Il.* 6.177 y 249¹⁸; *Herod.* 5.30.2 etc.) o “cuñado”, es decir marido de una hermana *Il.* 5.474¹⁹, 13.464 y 466; *Herod.* 1.73.2 etc.) o hermano de la esposa de una persona (*Soph. OT* 70²⁰). De que en algunos casos (como *Eur. Andr.* 641 e *Hip.* 635) pueda significar “cuñado” o “suegro” (por lo general *πενθερός*), tengo mis dudas. Pero no voy a insistir en esto ahora. Lo que sí quiero señalar

¹⁶ Teodorsson 1996, 38.

¹⁷ Cf. Puech 1992, 4864.

¹⁸ Se habla de los numerosos yernos (*γαμβροί*) de Príamo.

¹⁹ Son los cuñados (*γαμβροί*) de Héctor.

²⁰ Creonte, hermano de Yocasta, es cuñado (*γαμβρός*) de Edipo.

es que en los cantos de boda (y en contextos afines: por ej. Sapph. 111.5; Pind. *N.* 5.37, *Ol.* 7.4, *P.* 9.116; Theocr. 15.129 etc.) también significa “novio” (pero porque la ceremonia tiene lugar en casa de la novia, de manera que, para el padre de esta, el novio que entra en su casa para tomarla como esposa es el “yerno”, mientras que para sus hermanos es el “cuñado”), pero no se traspasa nunca – y en esto quiero insistir – el límite de esta esfera familiar²¹; por lo tanto no hay ningún motivo para incomodar a “parientes” y “afines” sacados a colación por los traductores de Plutarco desde Babut en adelante.

Plutarco usa muy a menudo este sustantivo. Heinze 1886, enumeró 24 pasajes de las *Vitae* y 2 de los *Moralia* donde el sentido de γαμβρός es “yerno”, por lo que creyó haber echado abajo la hipótesis de Volkmann según la cual los tres γαμβροί que figuran en las *QC* podrían ser tres cuñados. Pero yo también he hecho esa búsqueda con el *TLG*²² y han salido 45 ocurrencias: ¡nada menos que en 37 casos (26 en las *Vitae* y 11 en los *Moralia*) se habla de yernos²³! Sin embargo, hay 8 casos discutibles (todos en los *Moralia*). En 4 de ellos se habla de Cratón, Patrocleas y Firmo (en las *QC*), y los dejamos *sub iudice*; en 3 casos (de nuevo en las *QC*) se habla de Gayo Cesernio (y no sabemos si era yerno o cuñado de Floro); pero en uno de ellos sin duda se trata de “cuñados”.

En *De fraterno amore* 21, 491D Plutarco escribe: “Está bien cuidar de los propios hermanos, pero es aún mejor mostrarse siempre dispuestos y atentos... con sus suegros y cuñados” (πενθεροῖς καὶ γαμβροῖς τοῖς ἐκείνων), y luego añade: “con sus siervos, médicos, amigos, pero sobre todo con sus esposas”. Ahora no hay duda de que aquí se trata de llevarse bien con todos los familiares de tu hermano, empezando por su esposa y los padres y hermanos de esta, que para él son suegros y

²¹ Cf. también Pind. *Nem.* 5.37 (donde Peleo, casándose con Tetis, se convierte en cuñado de Anfitrite y por consiguiente de Poseidón, marido de esta) y Aesch. *Ag.* 708 (hermanos y cuñados de Paris novio).

²² Con la valiosa ayuda de mi amigo y colega Enrico Magnelli, a quien le agradezco sinceramente.

²³ Este es un dato significativo para hacer una reflexión sociológica: en la historia (no sólo en la antigua) a menudo vemos a personajes poderosos que ofrecen a su propia hija como esposa por motivos políticos, y a muchos jóvenes trepadores que se casan con la hija de un hombre poderoso por interés o para hacer carrera. Pero este detalle no tiene ninguna relevancia lingüística, es decir que no implica que γαμβρός signifique siempre “yerno”.

cuñados. Aquí los yernos no tienen absolutamente nada que ver, pues ¡ni siquiera se habla de los hijos (y las hijas)!

Por tanto la traducción de Helmbold 1957, 319 “... to brothers’ fathers-in-law and brothers-in-law” es exacta, y también era correcta la traducción latina de Xylander 1570 (“Ratio... cum erga ipsos fratres honesta, tum honestior etiam erga eorum soceros atque affines est”) y de Dübner 1841 (“affines”).

Por el contrario seguramente eran incorrectas la de Amyot (“des beaux pères et des gendres d’eux”) y la de Adriani (“la diligenza e cura... dei fratelli, e più de’ suoceri e generi loro...”). Cabe añadir además que su expresión formularia ‘suegros y yernos’ ha contagiado a toda una serie de traductores, hasta Dumortier - Defradas 1975, 171 (“à leurs beaux-pères, à leurs gendres”), Postiglione 1991, 103 (“verso i loro suoceri e generi”), Aguilar 1995, 194 (“con sus suegros y yernos”) y también Anna Sofia (en Lelli - Pisani 2017: “nei confronti dei loro suoceri e generi”).

En cambio no hay duda de que el cariño dirigido a tu hermano hay que extenderlo a los familiares que él ha adquirido a través de su matrimonio (es decir a sus suegros y cuñados), y no a los familiares que adquirirá (quizás) dentro de veinte o treinta años a través del matrimonio de sus hijas (¡si es que las tendrá!).

Un solo ejemplo es suficiente para tumbar el teorema de Heinze y restablecer la correspondencia lingüística: $\gamma\alpha\mu\beta\rho\acute{o}\varsigma$ es un término más amplio que “yerno”. Significa “familiar adquirido”, por lo que vale tanto para yerno como para cuñado²⁴.

Ahora bien, habida cuenta de que en la familia de Plutarco nunca hubo yernos porque nunca tuvo una hija casada – y descartando a su suegro, que se llamaba Alexión (*QC* 7.3, 701D: Ἀλεξίων ὁ πενθερός) y que seguramente no tiene nada que ver con todo esto – se llega a la conclusión de que los tres $\gamma\alpha\mu\beta\rho\acute{o}\iota$ no pueden ser sino tres cuñados, es decir hermanos de Timóxena o maridos de (una o más) hermanas de Plutarco. Y esta a mí me parece una conclusión sencilla pero bastante relevante.

²⁴ De forma similar, en los papiros de la época imperial el femenino $\gamma\alpha\mu\beta\rho\acute{\alpha}$ figura en el sentido de “cuñada” en *BGU* 3.827.29 (una carta privada del siglo I d.C.: cf. Bagnall - Criatore 2006, 305-306), mientras que hay un debate sobre si en *PLond* 2.403 = *PAbinn* 49.3 y 24 (una súplica del año 346 d.C.) vale “cuñada” o “nuera”.

Sabemos que Plutarco tuvo dos hermanos, Lamprias y Timón, perpetuados en sus diálogos (según palabras de Ziegler 1965, 17) y mencionados varias veces en las *QC*, pero no tenemos constancia de que tuviera hermanas²⁵. Y tampoco disponemos de noticia alguna sobre posibles hermanos de Timóxena. Pero no es de extrañar si tenemos en cuenta que de su suegro no habla más que una sola vez. Por otro lado, las mujeres nunca intervienen en las *QC*. Dicho en otras palabras, la ausencia de noticias en los *Moralia* no demuestra que Plutarco no tuviera hermanas, ni que Timóxena no tuviera hermanos. Viceversa, una vez demostrada la existencia de tres cuñados, me parece lógico formular la hipótesis de que Timóxena tuviera tres hermanos, o que tuviera dos, y que Plutarco tuviera por lo menos una hermana, casada.

Siguiendo por la senda de las hipótesis, podríamos pensar que Firmo, a quien se menciona una sola vez, pertenecía a la familia de Timóxena (también a su padre se menciona una sola vez)²⁶, mientras que Patrocleas destaca por sus múltiples apariciones, a menudo asociado a su hermano Timón (en diálogos también)²⁷, y esto me lleva a pensar que podría ser cuñado tanto de Plutarco como de Timón, es decir marido de una hermana de estos. Por lo que se refiere a Cratón, a quien en las *QC* Plutarco menciona cuatro veces, realmente tengo muchas dudas, pero lo que está claro es que era su cuñado.

En cambio, si Plutarco no tenía ninguna hermana – como opinaba Ziegler (cf. n. 25) –, la conclusión es más simple: Cratón, Firmo y Patrocleas eran tres hermanos de Timóxena.

²⁵ Ziegler 1965, 23 escribe que Plutarco no tenía hermanas, pero yo creo que es una conclusión demasiado precipitada, pues Plutarco no habla nunca ni de su madre ni de posibles hermanas, lo que no significa que no las tuviera. Aquí el *argumentum e silentio* no vale en absoluto.

²⁶ Si fuera correcto identificar al cuñado Firmo con T. Calavio Firmo, que en aquella época era arconte de Delfos (como cree Puech 1992, 4850), eso nos confirmaría que Timóxena pertenecía a una familia importante de Queronea, pues es posible que su padre Alexión fuera un descendiente de Alexión arconte de Queronea en el siglo I a.C. (*I.G.* VII 3366 y 3369). Hani 1980, 173 insistía en la conjetura (ya expresada por muchos, pero no por Ziegler) de que era la misma persona (es decir que el arconte de la inscripción era el padre de Timóxena), pero era un error e fue corregido por Puech 1992, 4835.

²⁷ Véase *supra*, p. 287.

I FIGLI DI PLUTARCO

Attorno all'anno 90 d.C., quando aveva circa 43 anni, Plutarco scrisse a Tanagra, in tempi rapidi, la *Consolazione alla moglie* per mandarle un conforto al dolore per la perdita della loro figliuola Timossena, morta all'età di due anni, mentre egli era lontano. Appena dopo l'inizio¹, l'autore ricorda che la bimba era particolarmente cara alla madre che, dopo quattro figli maschi, desiderava molto una bambina; ma era molto cara anche a lui, perché, con la sua nascita, aveva finalmente potuto dare il nome della moglie ad una figlia.

Da queste poche parole si comprende che la moglie di Plutarco si chiamava Timossena (non è mai detto altrove) e che i due coniugi avevano (a quell'epoca, almeno) cinque figli: quattro maschi e poi una bambina, morta però a soli due anni. Con ciò lo 'stato di famiglia' del Cheronese sembra delineato in modo chiaro: ma l'inquieta turba degli interpreti e dei commentatori, negli anni, si è adoprata intensamente per complicare le cose.

Cominciò (per quanto ne so io) Richard Heinze, che nel 1886 scrisse una breve memoria intitolata *Die Familie des Plutarchs von Chaeronea* per dimostrare che i figli dovevano essere molti di più. Argomentò infatti che, proprio all'inizio della *Consolazione alla moglie*, l'autore dice di aver avuto la brutta notizia a Tanagra dalla θυγατριδῆ, cioè dalla nipote "figlia di sua figlia": quindi – ne dedusse lo studioso – Plutarco aveva anche una figlia adulta, già mamma da molto tempo. Non solo, ma nelle *Quaestiones Convivales* Plutarco parla anche di tre γαμβροί, cioè – secondo Heinze – di tre generi: quindi doveva avere tre figlie adulte e sposate. Ancora: in *QC* 8.6.1 lo scrittore accenna ai suoi due νεώτεροι υιοί e – congetturava ancora Heinze – questi due potrebbero essere altri due figli maschi, oltre ai quattro ricordati prima: a parer suo, le tre figlie e i due maschietti "più giovani" non sono ricordati nella *Consolatio uxoris* perché sono nati tutti dopo. Con ciò egli concluse la sua ricerca proponendo un grande schema familiare con un totale di ben dieci figli!

* La prima stesura di questo contributo è stata pubblicata nella rivista «Prometheus» (Firenze: F.U.P.) 47, 2021, 214-224.

¹ *Cons. ux.* 608C (cap. 2).

Ora, nessuno – io credo – lo ha seguito nella congettura che i due figli “più giovani” debbano essere due figli ulteriori rispetto ai primi quattro: ma l’idea che Plutarco potesse avere otto figli non si è persa del tutto. Si ritrova ancora in Pomeroy 1999, 78; e altri studiosi si cavano dall’imbarazzo scrivendo che aveva “tanti figli e tanti figlie”².

In verità, l’argomentazione di Heinze fu subito demolita da Wilamowitz tre anni dopo, nel 1889, perché è sicuramente sbagliato supporre che Plutarco abbia avuto tre figlie dopo la *Consolatio*, cioè dopo l’anno 90, e che queste si siano sposate prima che egli scrivesse le *QC* (composte a partire dal 99 e negli anni appena successivi)³. La cronologia non torna. Perciò Wilamowitz 1889 ne concluse – riprendendo in parte le argomentazioni già di Volkmann (1869, I, p. 29) – che la θυγατριδῆ della *Consolatio* doveva essere una nipote *ex fratre* (cioè una nipote di zio⁴, non una nipote di nonno) e i tre γαμβροί delle *QC* dovevano essere i mariti delle sue nipoti (figlie dei suoi fratelli). Questa interpretazione fu accettata da Ziegler 1949 = 1951 (trad. it. 1965, 24)⁵ e diventò per così dire ‘classica’ nella tradizione degli studi plutarchei⁶.

Una svolta importante si ebbe con il contributo innovatore di Daniel Babut, che nel 1981 avanzò l’ardita ipotesi che nel passo plutarcoo θυγατριδῆ vada inteso come equivalente di νύος, cioè come “nuora”⁷, mentre – a suo avviso – nelle *QC* γαμβρός dovrebbe significare solo “parente” ed essere quindi un termine vago e poco significativo.

Oltre a questo, l’intervento di Babut 1981 fu molto deciso nel precisare i due punti ‘cardine’ che, in sostanza, già erano stati indicati da Ziegler:

² Jones 1971, 26; Kidd 1992, 360 s.; Aguilar 1996, 308; Caballero 2005, 41 n. 1. Anche Russell 1973, 5 ha osservato che nelle opere di Plutarco “We hear something also of his marriage and family, though it is surprisingly difficult to make a coherent story”.

³ Per la datazione delle *QC* vd. *supra*, lo Scritto n° 18.

⁴ Figlia di uno dei suoi due fratelli, Lampria e Timone.

⁵ È la voce ‘Ploutarchos’ della *R.E.*, uscita nel 1951, ma pubblicata in anteprima come volume autonomo, nel 1949, a Stuttgart: io però qui cito sempre dalla traduzione italiana, uscita a Brescia nel 1965.

⁶ Nonostante i dubbi di De Lacy - Einarson 1959, 575-6 (e 581); Hani 1980, 176 s. (e di altri).

⁷ E quindi, all’inizio della *Consolatio* (cap. 1), Plutarco avrebbe appreso la notizia non dalla nipote, ma dalla nuora: probabilmente la moglie di suo figlio Autobulo.

1. I figli di Plutarco furono solo cinque (e non sei come aveva tentato di argomentare Flacelière in un primo tempo⁸);

2. Il primo era Soclaro e morì sui 12-15 anni; il secondo si chiamava Autobulo, come il nonno; il terzo fu chiamato Plutarco, come suo padre; il quarto, di nome Chèrone (dall'eroe eponimo di Cheronea), morì in tenera età (come si dice proprio nella *Consolatio*).

Qualche dubbio emerse in proposito negli anni successivi, prima nel commento di Teodorsson 1990, 65-66 e poi – soprattutto – ad opera di Bernadette Puech 1992, che mise in evidenza come un'iscrizione del 118 d.C. parli di un certo L. Mestrio Soclaro di Cheronea: sembra proprio che si tratti del figlio di Plutarco⁹, dato che – come rivelano due note iscrizioni fociensi – il nostro autore ebbe la cittadinanza romana col nome gentilizio romano di Mestrio e lo trasmise ai suoi eredi¹⁰.

Fortemente risentito, Babut ritornò sull'argomento e ribadì con forza le sue argomentazioni nel 1999, ma la 'vis polemica' contro "les epigraphistes" lo portò purtroppo ad alcune forzature piuttosto evidenti: in particolare scrisse¹¹ che "les deux passages de la *Consolation*... nous apprennent de manière *directe* (si non explicite) et avec certitude que l'ainé des cinq fils de l'auteur avait reçu le nom de Soclaros" (cosa palesemente non vera, per non dire erronea), e che la *θυγατριδῆ* non può essere altro che la nuora di Plutarco, cioè la sposa di uno dei suoi figli, verisimilmente di Autobulo (argomentazione inaccettabile, palesemente infondata).

⁸ Flacelière 1950, 302 (nella recensione al volume di Ziegler) e poi nel 1957, nella *Introduction* alle *Vies* delle Belles Lettres (I, p. xiv, n. 6), scriveva che i figli furono cinque o forse sei (e il primo dei maschi si chiamava Autobulo); invece nella *Introduction générale* ai *Moralia*, pubblicata nel 1987 (I.1, p. xxxvi) opta per una formula prudente: "ils eurent de nombreux enfants" e registra in nota (p. xxxvii, n. 2) il parere di M. Cuvigny: "Ce problème des enfants de Plutarque est extrêmement ardu". Anche Sirinelli 2000, 114 s. scrive: "Plutarque et Timoxéna eurent beaucoup d'enfants... On pense généralement aujourd'hui, à la suite de plusieurs recoupements, qu'ils ont eu quatre (ou cinq) fils et une fille... On a tenté de reconstituer la composition de cette famille. Outre la petite Timoxéna, il y a eu probablement cinq garçons. Le premier serait mort peu jours après sa naissance, sans même avoir eu le temps de recevoir un nom... Après la perte de ce premier enfant le ménage aurait encore eu quatre garçons: Autoboulos, Plutarque, Soclaros et Chaeron".

⁹ Come ha inteso con disinvoltura anche Jones 1971, 22 n. 15, segnalando che un'altra iscrizione riguarda L. Mestrio Autobulo, altro figlio di Plutarco.

¹⁰ Cf. Ziegler 1965, 23; Puech 1992, 4879-82.

¹¹ Babut 1999, 184. Si noti che il corsivo "*directe*" è dello stesso Babut!

In questi ultimi anni, io mi sono occupato ripetutamente della famiglia di Plutarco e credo di poter dare a questo punto il mio contributo per un chiarimento equilibrato in proposito: di certo un contributo *sine ira et studio*, in senso tacitano, ma basato su lunghi e amorevoli studi dei passi plutarchei.

A mio avviso, come punto di partenza, ci sono anzitutto da chiarire adeguatamente due punti importanti che in passato hanno dato molta noia e prodotto conclusioni erranee:

1. Ho già argomentato in altra sede¹² che θυγατριδῆ non significa mai (né in Plutarco né altrove) nipote *ex fratre*, e neppure nuora, ma sempre e soltanto nipote ‘avuelica’, cioè nipote di nonno, figlia della figlia. Plutarco non ne ebbe nessuna. La persona di cui si parla all’inizio della *Consolatio* è semplicemente la nipote (figlia della figlia) del messaggero mandato da Timossena a portare la ferale notizia al marito: è dunque una persona che si trovava occasionalmente a Cheronea e non fa parte della famiglia di Plutarco, ma forse abita a Tanagra.

2. Ho già dimostrato altrove¹³ che γαμβρός non significa genericamente “parente” (come vorrebbe Babut), né solo “genero” (come voleva Heinze): indica il familiare acquisito tramite matrimonio, cioè vale “genero e/o cognato”¹⁴. Plutarco non ebbe nessun genero, perché non ebbe figlie sposate: quindi i tre γαμβροί di cui parla nelle *Questioni Conviviali* sono tre “cognati”, molto probabilmente tre fratelli di sua moglie Timossena.

È quindi chiaro e sicuro che, per precisare le notizie sui figli di Plutarco, si può (anzi, si deve) prescindere dall’una e dagli altri.

Tornando alla *Consolatio uxoris*, riprendiamo dunque il discorso dal testo preciso di Plutarco. La bimba morta a soli due anni – si dice nel cap. 2 – era nata dopo quattro maschi e la madre desiderava molto avere una bambina: *ergo*, non ne aveva mai avute. Del resto, dice Plutarco, anche lui era contento di aver potuto finalmente dare il nome della moglie ad una loro figlia: quindi, prima, i due non avevano mai avuto figlie femmine. Questo mi sembra del tutto chiaro e sicuro.

¹² «Ploutarchos» 2019: vd. *supra*, Scritto n° 19 (p. 221-231).

¹³ Vd. *supra*, gli Scritti n° 23 (p. 267 ss.) e n° 24 (p. 281 ss.).

¹⁴ Può indicare cioè un fratello della moglie (cognato) o il marito di una sorella (cognato), o il marito di una figlia (genero).

C'è però da valutare un'altra frase importante della *Consolatio*: nel cap. 5 (609D 2-5) Plutarco scrive alla moglie:

“Già anche in circostanze analoghe a questa tu hai dimostrato una grande forza d'animo, quando hai perso il primo figlio (τὸ πρῆσβύτατον τῶν τέκνων ἀποβαλοῦσα) e di nuovo quando ci lasciò quel bel bambino, Chèrone” (καὶ πάλιν ἐκείνου τοῦ καλοῦ Χαίρονος ἡμᾶς ἀπολιπόντος).

Ora, di fronte a questa affermazione, qualche critico aveva inteso che il “primo figlio” perso doveva essere nato prima dei quattro maschi: dunque i figli di Plutarco erano propriamente sei¹⁵. Invece B. Puech 1992, 4880-82 osservò che probabilmente quella gravidanza non andò a buon fine o il bimbo morì subito alla nascita, senza ricevere un nome; e argomentò che i quattro figli maschi di Plutarco potevano essere, nell'ordine, Autobulo, Plutarco e Soclaro, più Chèrone morto bambino¹⁶.

Come già detto, Babut 1999 ribadì vivacemente la sua tesi (in parte già di Ziegler), e cioè che il primogenito morto era il primo dei quattro maschi, si chiamava Soclaro, e morì a dodici anni o poco più, perché è ricordato solo all'inizio del *De aud. poetis* (1.15), come ragazzo dedito alla lettura dei poeti, e poi non è più nominato nelle opere di Plutarco.

Ebbene, proprio l'argomentazione decisa e ‘vigorosa’ di Babut mi ha portato a capire dov'è lo sbaglio. Il grande studioso francese ha sottolineato molto che i tre avvenimenti (la perdita del primo figlio, la morte del “bel bambino” chiamato Chèrone e la morte della piccola Timossena) nel testo plutarco sono messi sullo stesso piano (“Il est claire, en effet, que les *trois événements* sont ainsi expressement mis sur le même plan”, p. 182), e questo, secondo me, non è affatto vero: sono sì, messi tutti sul piano del dolore, ma c'è una differenza enorme nella presentazione. Plutarco afferma che la moglie si è mostrata forte anche in circostanze analoghe, quando *lei* ha perso il primo figlio e poi

¹⁵ Flacelière (1950, 302 e poi 1957, xiv n. 6) argomentava che i figli fossero sei e che τὸ πρῆσβύτατον τῶν τέκνων fosse una figlia (ma allora, è stato obiettato, Plutarco avrebbe già potuto dare a lei il nome di Timossena!). In ogni caso, ancora Sirinelli 2000, come si è ricordato nella n. 8, scrive che Plutarco e Timossena ebbero “quatre (ou cinq) fils et une fille... Outre la petite Timoxéna, il y a eu probablement cinq garçons. Le premier serait mort peu de jours après sa naissance...”.

¹⁶ Vd. anche Teodorsson 1990, 65-66 (che però confonde la prima disgrazia col lutto per Chèrone); Teodorsson 1996, 216-7; (“the younger sons were probably Plutarchus and Soclarus; P.’s eldest surviving son almost certainly Autobulos”); cf. anche Frazier (- Sirinelli) 1996, 64, n. 11; Sirinelli 2000, 115; Braccini - Pellizer 2014, 249.

quando *li ha lasciati* quel bel bambino di nome Chèrone. Ma – prima perplessità – come può un babbo dire che il loro Chèrone era proprio un bel bambino e non dire nulla del primogenito, di cui non ricorda nemmeno il nome? Era proprio così brutto? Però, ogni bimbo è bello per la sua mamma, dice un vecchio adagio napoletano¹⁷ (e questo, secondo me, vale anche per ogni babbo). Non solo, ma al lutto per Chèrone Plutarco dedica tutto il periodo successivo (609DE), che riporto per brevità solo in traduzione:

“Ricordo che stavo rientrando da un viaggio per mare quando m’informarono della morte del bambino (παῖδιον) e alcuni forestieri vollero fare la strada con me e vennero con gli altri a casa nostra, ma poi, vedendo che vi regnavano grande calma e tranquillità, come loro stessi riferivano in seguito anche ad altri, erano indotti a pensare che non fosse successo nulla di grave e che fosse stata divulgata una notizia falsa: con tanta temperanza avevi mantenuto in ordine la casa in un frangente che giustificava appieno la confusione. Eppure l’avevi allattato al seno e ti eri dovuta sottoporre anche a un intervento chirurgico per una contusione alla mammella, a riprova del tuo animo nobile e del tuo amore materno”¹⁸.

Tutto questo è per la morte di Chèrone; e per il primo non c’è neanche una parola, neanche il nome? Evidentemente la perdita di Chèrone è stata un lutto, quella del primo figlio no.

S’aggiunga una seconda osservazione, più chiara ancora: quel bel bambino chiamato Chèrone *ci* ha lasciato (cioè *noi due*), mentre *tu* hai perso il primo!? Un’espressione del genere non può essere una variazione oratoria o ‘poetica’ per dire *noi* abbiamo perduto un figlio: è una questione di sensibilità umana, e non solo linguistica¹⁹. Né può essere un’indicazione casuale o equivoca: di certo Timossena non ha avuto un lutto tutto suo, cioè non ha perduto per lutto un figlio suo, che non era figlio di Plutarco, ma ha perduto il primo bambino quando lo portava in grembo: e a questo l’autore accenna solo rapidamente, per garbo e delicatezza verso di lei. La perdita del primo bimbo non è stato un lutto familiare, ma un malore personale di Timossena. Se qualcuno non

¹⁷ A Napoli dicono: “Ogni scarrafone è bello a mamma sua”.

¹⁸ Traduzione di G. Pisani, in Lelli - Pisani 2017.

¹⁹ Mi sembra inevitabile osservare che il passo plutarco è stato studiato da molti uomini, ma – a quanto sembra – solo una donna, Bernadette Puech, ne ha colto finalmente il senso.

capisce che cosa significa dire (con un rapido accenno) che una donna ha perso il bambino (e non parlarne più), non ha la sensibilità necessaria per occuparsi di analisi del linguaggio.

Ho sentito il bisogno psicologico di parlarne con mia moglie, esperta di tanti ‘avvenimenti’ che abbiamo condiviso in cinquant’anni di vita matrimoniale. E, insieme a lei, ho finalmente capito appieno quel che dice Plutarco. Anche noi abbiamo una storia di ‘esperienze’ in qualche modo simile alla loro. Noi abbiamo invero una figlia sola²⁰, ma mia moglie ne ha persi tre prima di lei: e quando dico “persi” intendo dire che per tre volte ha perso il bimbo che aveva in grembo (due volte alla fine del quinto mese, una volta sui quaranta giorni di gravidanza). Analogamente, anche Plutarco dice che sua moglie ha perso il primo figlio: Timossena ha avuto un malaugurato aborto spontaneo. In casi di questo tipo non si dice “noi abbiamo perso” nostro figlio, ma si suol dire che – per un incidente, una malattia, una malformazione, o per altra ragione fisica – la donna ha perso il bambino, perché la perdita ferisce fisicamente lei, la sua femminilità, la sua maternità: è una ‘défaillance’ sua. Il padre, di solito, non vede nemmeno il feto (come pure la madre) e, tipicamente, il bimbo rimane senza nome: spesso non si dice nemmeno il suo sesso (τὸ πρᾶσβύτατον, maschio o femmina che fosse). Ma – l’abbiamo sperimentato pure noi – anche un’interruzione di gravidanza è un’esperienza dolorosa e difficile per una donna, un ‘avvenimento’ che richiede forza d’animo da parte sua, specie se è un aborto a gravidanza avanzata²¹.

²⁰ Una bella figlia ora medico, che ci ha regalato tre bei nipotini (che per noi sono tre θυγατριδοῖ).

²¹ Dal punto di vista linguistico, si potrebbe osservare che in questo senso il verbo più comune nei testi medici è piuttosto ἐκβάλλω, usato sia per il parto prematuro (Hipp. Epid. 4.25) che per l’aborto (Mul. 1.60, Theophr. HP 9.18.8, Ant. Lib. 34.4 ecc.). Lo stesso Plutarco usa ἐκβάλλω per “partorire bambini incompleti” in Publ. 21.2 (πᾶσαι γὰρ αἱ κούσσαι τότε γυναῖκες ἐξέβαλλον ἀνάπηρα). Tuttavia è chiaro che, per rispetto verbale verso la moglie, l’autore non usa un verbo tecnico o esplicito, ma un’espressione più generica e garbata, però egualmente significativa. L’amico Augusto Guida mi conferma che il verbo ἀποβάλλω per la donna incinta che “perde il bambino” si usa anche in greco moderno (come attesta il *Babiniotis Dictionary*) ed è attestato anche in età bizantina: per la prima volta sembra comparire in *Epim. Hom.* 335 Dyck: ἀμβλῶσαι (Ar. Nub. 137?): τὸ ἀτελὲς βρέφος ἀποβαλεῖν (da cui dipendono *Et. Gud.* p. 110.13 De Stefani; *Et. Gen.* α 611 Lasserre-Livadaras; Zonar. p. 158.25 Tittmann). Io credo che sia attestato per la prima volta proprio qui, in questo passo di Plutarco, come rivelano almeno 5 elementi linguistici: 1. Soggetto è la donna (non i

Alla luce di queste considerazioni, oggi sono assolutamente convinto che il passo plutarqueo ci informa che Timossena, alla sua prima gravidanza, ha avuto un malaugurato aborto spontaneo, e questo fu indubbiamente una prova dolorosa ed amara per lei: ma, ricorda Plutarco, già in quella occasione ella seppe mostrare una notevole forza d'animo, che poi confermò appieno quando ci fu il primo lutto, cioè quando li lasciò prematuramente quel loro bellissimo bambino di nome Chèrone. E – di certo – lo avrà confermato di nuovo per la morte della piccola affettuosa Timossena.

Pertanto – poiché non risulta da nessun testo che abbiano avuto altri figli dopo la *Consolatio* – credo di poter concludere in totale sicurezza che Plutarco e Timossena ebbero cinque figli, di cui due, Chèrone e Timossena jr, morirono bambini.

A questo punto possiamo forse tentare a cuor leggero anche qualche considerazione finale sull'ordine dei cinque figli o, meglio, sull'ordine dei quattro maschi, visto che sicuramente la piccola Timossena era la quinta e ultima della famiglia.

Sui nomi dei quattro figli noi non abbiamo dubbi: il nome di Chèrone, il bel bambino morto prematuramente, ci è fornito dalla stessa *Consolatio*; gli altri tre si incontrano qua e là nelle opere di Plutarco: erano Autobulo, Soclaro e Plutarco 'junior'.

Sull'ordine dei quattro non abbiamo però nessuna sicurezza. Che il povero Chèrone fosse il più giovane è una vecchia ipotesi fatta da Volkman (1869, I, p. 28), ma la cosa non ha nessun fondamento nei testi: anzi, abbiamo appena visto che nella *Consolatio* l'autore dice che ricorda bene il lutto per la sua morte (“Ricordo che stavo rientrando da un viaggio per mare quando m'informarono della morte del bambino...”). Dunque la sua morte dev'essere avvenuta qualche anno prima: e, per la nascita, bisognerà risalire ancora di quattro o cinque anni, dato che è morto παιδίον...

due genitori); 2. Il bambino è senza nome (lo avrebbe solo dopo la nascita); 3. Il bambino è neutro, né maschio né femmina (in assenza dell'ecografia, il sesso del bimbo si sapeva solo alla nascita e, in caso di aborto precoce, non sempre si poteva rilevarlo); 4. Non è un bel bambino (καλός) come Chèrone: è ancora un feto (βρέφος); 5. È una “perdita” che non è accompagnata da nessun tipo di lutto (la differenza con la morte del bambino Chèrone è addirittura macroscopica). S'aggiunga che, per rispetto verso la donna e per altre ragioni psicologiche, dell'aborto si parla sempre e comunque con pochissime parole.

Ziegler congetturava che Soclaro fosse il figlio maggiore, e Babut lo ha sostenuto a spada tratta, ma anche qui non c'è alcun riscontro nei testi. Anzi, abbiamo visto prima che questa è la maggiore delle forzature di Babut: concretamente, Plutarco non dice mai che Soclaro fosse il suo figlio maggiore. L'ipotesi era basata sul fatto che Soclaro è nominato nel *De aud. poetis* (1.15A), dove si dice che è un ragazzo (attraversa quell'età in cui non è possibile né proficuo tener lontano un giovane dalla lettura dei poeti), e poi non s'incontra più in tutto il *Corpus Plutarcheum*. Di qui si voleva ricavare che fosse allora sui 12 anni e che sia morto appena dopo. Ma la datazione dell'opera viene riferita agli anni 80-90 proprio per la citazione di Soclaro ragazzo. L'argomentazione appare indubbiamente debole, e nulla prova che sia morto presto. Può anche essere che Plutarco parlasse di lui in altre opere: noi non le abbiamo tutte (anzi, il cosiddetto Catalogo di Lampria ci assicura che molte sono andate perdute). E poi – a ben pensarci – anche Plutarco jr è citato una volta sola nelle opere conservate!²²

Ora un'iscrizione di Daulis dell'anno 118 (*I.G.* ix 1.61) ci dà fra i testimoni di un arbitrato un certo L. Mestrio Soclaro di Cheronea: a mio avviso è evidente che si tratta del figlio di Plutarco, come ha dato per scontato Jones (1971, 22, n. 15) e sostenuto poi la Puech (1992, 4880). Con buona pace di Babut, a me sembra ragionevole pensare che Soclaro sia nato attorno all'anno 84,²³ che il *De aud. poetis* sia stato scritto attorno al 96, e che nel 118 Soclaro, poco più che trentenne, facesse da testimone ad un arbitrato. Del resto, l'unico documento disponibile è l'iscrizione: in Plutarco non c'è nessun attestato che Soclaro fosse il primogenito (anche se lo si trova scritto ancora oggi in alcuni testi²⁴).

Al contrario, sembra molto più convincente che il primogenito fosse Autobulo, come hanno sostenuto ormai parecchi studiosi²⁵, non solo perché era tradizione dare il nome del proprio padre al primo figlio (e il padre di Plutarco si chiamava Autobulo), ma anche perché nel-

²² È nominato solo nello scritto *De animae procreatione in Timaeo*, insieme ad Autobulo, e poi non compare altrove: cf. Ziegler 1965, 22.

²³ Jones 1966, 71 considera possibile che Soclaro sia nato dopo la *Consolatio*: ma questo è un errore evidente (già segnalato da Teodorsson 1990, 65).

²⁴ Cf., da ultimo, Pisani 2017, 2515, n. 4.

²⁵ In particolare Flacelière 1950, 302; 1957, xiv n. 6 (cf. n. 8 e 14); Fuhrmann 1978, 139 n. 5; Teodorsson 1990, 65-66; Puech 1992, 4880-82; Sirinelli 2000, 115.

l'*Erotikòs* Plutarco fa raccontare a lui i discorsi sull'amore fatti appena dopo il suo matrimonio con Timossena.

S'aggiunga che Autobulo è il figlio di cui Plutarco parla di più: ai figli Autobulo e Plutarco è dedicata l'opera *De animae procreatione in Timaeo*, scritto per suggerimento dei due rampolli più interessati a questo difficile problema filosofico; Autobulo appare poi come esperto di filosofia in *QC* 8.2.3 e 8.10. C'è infine un passo ancor più significativo: in *QC* 4.3 si parla del matrimonio di Autobulo, e al relativo banchetto partecipa anche Sosio Senecione: è quindi molto probabile che il matrimonio sia avvenuto negli anni 90, quando Sosio era ancora in Grecia²⁶. Tutto questo porta a pensare che Autobulo sia nato nella prima parte degli anni settanta.

Un'ultima considerazione personale. In *QC* 8.6.1 (726A) Plutarco racconta che i suoi due figli minori arrivano tardi a cena perché sono stati al teatro: l'espressione usata (τῶν υἱῶν μου τοῦς νεωτέρους) – proprio perché usa il comparativo (e non il superlativo relativo) – ci consente di capire che i due sono “più giovani” degli altri due: questo mi suggerisce che “gli altri due” sottintesi siano il primogenito Autobulo e il povero Chèrone (che forse però a quell'epoca era già morto). Se questo è esatto, Chèrone era il secondogenito; e i due più giovani erano Plutarco jr e Soclaro.

Ma, proprio perché – come si è visto – i dedicatari dell'opera *De animae procr. in Timaeo* sono i figli Autobulo e Plutarco jr, è probabile che questi due fossero abbastanza vicini di età e fossero entrambi già impegnati nello studio della filosofia: è vero che non sappiamo bene la data di composizione dell'opera, ma l'abbinamento tra i due suggerisce che Autobulo e Plutarco jr fossero a quell'epoca entrambi oltre i venti anni²⁷: e, se erano vicini di età, è probabile che Plutarco jr fosse nato

²⁶ Sosio Senecione ebbe impegni militari in Germania e Gallia Belgica negli anni 96-98, divenne console a Roma nel 99 e poi seguì Traiano in Dacia: e Plutarco gli mandò i primi tre libri delle *QC* probabilmente nel 99, mentre era a Roma (*QC* 1, 612E), gli altri quando era impegnato in Illiria e in Dacia (*QC* 5, 672D). Per la datazione delle *QC* vd. *supra*, Scritto n° 18 (p. 195 ss.). Su Sosio Senecione vd. Puech 1992, 4883; Stadter 2015, 8 s. e 36-40.

²⁷ Cf. Ferrari 2002, 215. Jones 1966, 72 (e 1971, 136) attribuisce lo scritto agli anni dopo il 95; cf. anche Ziegler 1965, 136 (ove corregge, giustamente, la datazione proposta a p. 97). Secondo me – proprio perché Plutarco jr è già interessato alla filosofia e Soclaro ancora no – si va attorno all'anno 100.

prima di Soclaro (e quest'ultimo, essendo ancora un ragazzo, non fosse ancora interessato alla filosofia).

Concluderei dunque, pur tutte le cautele, che l'ordine più probabile dei figli maschi di Plutarco è – a mio avviso – Autobulo, Chèrone, Plutarco jr, Soclaro.

Se volessimo poi riassumere gli indizi evidenziati attraverso il gioco esemplificativo delle date, potremmo anche proporre una tabellina conclusiva, scherzosa ma non troppo fantastica (ammettendo una oscillazione, in più o in meno, di uno o due anni):

70: matrimonio di Plutarco e Timossena.

71: prima gravidanza, interrotta da un aborto spontaneo.

73: nascita di Autobulo.

76: nascita di Chèrone.

80: nascita di Plutarco jr.

81: morte di Chèrone.

84: nascita di Soclaro.

88: nascita di Timossena jr.

90: morte di Timossena jr.

In ogni caso, sembra che Plutarco abbia scelto per i suoi figli prima il nome di suo padre e poi quello dell'eroe eponimo di Cheronea; a seguire, scelse un altro nome di famiglia (il suo) e infine il nome di un grande amico, quel Soclaro di Titorea che nell'*Erotikos* s'incontra come per caso con Plutarco appena sposato, ma più tardi, divenuto arconte ed epimelete di Delfi (e anche personaggio di un certo rilievo, come attestano varie iscrizioni focesi)²⁸, risulta essere un suo grande amico e frequentatore abituale di casa sua, come dimostrano vari passi delle *Quaestiones Convivales*.

²⁸ Sulle iscrizioni e sulla figura di Soclaro (e sulle varie discussioni in proposito) vd. Puech 1992, 4879-83.

Abstract. The correct interpretation of the first chapters of the *Consolatio uxoris* allows to ascertain that Plutarch's wife had first a miscarriage, then four sons (one of whom, named Chaeron, died as a child), and finally a daughter (named Timoxena after herself), who only lived to be two years old. Plutarch's few mentions of his sons (in the *QC*, in *De E apud Delphos* and other works) – together with the evidence gathered from some inscriptions – allow us to determine the order and chronology of his five children with some degree of confidence.

Keywords: Plutarch, his children, Autoboulus, Chaeron, Plutarch jr, Soclarus, Timoxena jr.

LA STORIA DI EMPONA E LA DATAZIONE DELL'EROTIKOS PLUTARCHEO

All'amico Augusto Guida settuagenario

La vicenda di Empona è raccontata da Plutarco nell'*Erotikos* (cap. 25, 770D-771C) come esempio di amore coniugale estremo, ed è narrata anche da Tacito nelle *Storie* (4.67)¹ e da Dione Cassio (66.3.2 e 66.16.2), invero con alcune piccole varianti, ma con sostanziale concordanza contenutistica.

Plutarco riporta che, quando Giulio Civile, principe dei Batavi, scatenò la rivolta contro Roma (nel 69 d.C., sotto Galba imperatore, durata fin sotto Vespasiano), anche Giulio Sabino, uno dei capi dei Lingoni (abitanti della Gallia Belgica), tentò l'insurrezione². Entrambi però furono ripetutamente sconfitti in battaglia e la rivolta finì con una strage³, nell'anno 70. Molti degli insorti si salvarono fuggendo nei territori non controllati dai Romani: invece Sabino⁴, per non lasciare l'amatissima moglie, una donna eccezionale di nome Empona⁵ ("che in greco si potrebbe tradurre Eroina"), si finse morto nell'incendio della sua casa e si nascose con due soli liberti nei suoi magazzini di campagna, che erano sotterranei. Empona subito era disperata: poi, avvertita, recitò la parte della vedova affranta, ma di notte lo raggiunse e, a seguire, visse saltuariamente con lui, all'insaputa di tutti. Dopo sette mesi, la donna travestì Sabino (gli tagliò i capelli e gli bendò il capo, in modo che non fosse riconoscibile) e lo portò a Roma, perché si era accesa qualche speranza di perdono: ma non riuscì a nulla e quindi rientrò in patria,

* La prima stesura di questo contributo è stata pubblicata nel periodico «Archivum Mentis. Studi di filologia e letteratura umanistica» (Firenze: Leo S. Olschki Editore) 10, 2021 (*Studi per Augusto Guida*), pp. 83-92.

¹ In verità Tacito (*Hist.* 4.67) racconta solo la prima parte della vicenda, rimanando per il resto ad un brano successivo (*suo loco reddemus*), che nella tradizione è andato perduto.

² Cf. Tac. *Hist.* 4.55.

³ Cf. in particolare D.C. 66.3.3.

⁴ Sconfitto dai Sequani, alleati dei Romani, precisa Tacito (*Hist.* 4.67).

⁵ Eponina per Tacito (*Hist.* 4.67); Peponila (o forse Peponilla) secondo Dione Cassio (64.16.2).

andando a vivere per la maggior parte del tempo con lui, sempre di nascosto, nei magazzini sotterranei. E lì, in seguito, ella partorì addirittura due bei gemelli maschi (“affrontò da sola le doglie, come una leonessa nella tana, e li allattò i due leoncini maschi che le erano nati”⁶).

Più tardi (dopo nove anni dall’inizio della vicenda, cioè nell’anno 79, precisano sia Tacito che Dione Cassio), furono scoperti e portati tutti a Roma⁷. Empona suscitò la pietà degli astanti, ma quando capì che non c’era più salvezza, parlò fieramente a Vespasiano, sfidandolo ad uno scambio di ruoli, affermando che lei, al buio e sotto terra, era stata più felice di lui, se regnava in quel modo⁸. La conclusione plutarchea è durissima: Vespasiano la fece giustiziare (chiaramente insieme al marito), ma pagò il fio di quel delitto (“niente di più infame produsse l’impero in quegli anni, nessuno spettacolo fu più ributtante”): infatti la sua famiglia si estinse completamente in breve tempo.

Questa affermazione si riferisce di certo alla morte di Domiziano (che fu ucciso nel 96 ed ebbe come successore Cocceio Nerva, acclamato imperatore in Senato) e, pertanto, serve sicuramente come (primo) *terminus post quem* per il racconto plutarcheo: ma c’è di più. Mentre Dione Cassio dice che anche i due figli furono condannati, Plutarco invece ci informa che sono sopravvissuti: in seguito, uno “è caduto” in Egitto, mentre l’altro, chiamato Sabino come il padre, è stato ospite “recentemente” nella sua casa di Delfi.

⁶ Plut. *Amat.* 771B.

⁷ Questa parte in verità in Plutarco non c’è, ma forse è stata sottintesa per brevità di esposizione. Invece Helmbold (in Minar - Sandbach - Helmbold 1961, 439, nota b), ritiene che nel testo ci sia una lacuna.

⁸ Plut. *Amat.* 771C. Nella proposizione βαβιωκέβαι γάρ ὑπὸ σκότῳ καὶ κατὰ γῆς ἦδιον ἢ βασιλεύων ἐκείνῳς, secondo Barigazzi 1986, 265 “resta da sanare ἐκείνῳς, di cui ἐκείνῳς di B è un evidente tentativo di correzione” (infatti B riporta ἐκείνῳς di E con correzione dell’accento e della vocale *supra lineam*): invece, secondo me, l’avverbio è sano, così come il participio βασιλεύων (che Barigazzi voleva mettere all’infinito). Piuttosto, io congetturerei ἢ <αὐτὸς> βασιλεύων ἐκείνῳς (al nominativo, perché sarebbe al nominativo anche il primo termine del paragone, il soggetto sottinteso di βαβιωκέβαι, perché coincide col soggetto del *verbum dicendi* reggente, egualmente sottinteso. Per l’uso del nominativo con l’infinito cf. R. Kühner - B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, 2, Hannover 1904³, p. 29). Qui ἐκείνῳς (“in quel modo”) significa in pratica “in quel modo così crudele”. Invece Görgemanns 2006, p. 128 ritorna alla correzione di Stephanus βαβιωκῶντ’ ἐκείνον: un passo indietro che ha dell’incredibile!

Questo ci induce ad alcune riflessioni importanti: anzitutto è chiaro che Plutarco ha conosciuto personalmente Sabino il giovane ed ha appreso direttamente da lui la storia. Ciò mi porta a pensare che sia giusto il nome riferito da lui: Empona piuttosto che Epponina (secondo Tacito) o Peponil(l)a (in Dione Cassio)⁹. S'aggiunga che Plutarco fornisce un particolare non richiesto: il nome Empona "in greco si potrebbe tradurre Eroina". Ovviamente l'informazione viene da Sabino jr, perché con ogni probabilità né Plutarco né altri in Grecia conoscevano la lingua celtica. Certo, non è detto che la traduzione sia giusta (perché non è sicuro che Sabino conoscesse bene il greco), ma certamente ci porta nell'ambito della dea celtica Epona, dea dei cavalli e della caccia¹⁰.

In secondo luogo, se ne può inferire che nel 79 i due gemelli non furono "condannati" (come racconta Dione), ma furono allevati da qualcuno a Roma e, una volta cresciuti, furono avviati al servizio militare: del resto era usuale che i Celti alleati dei Romani fornissero un certo numero di soldati ausiliarii all'esercito romano¹¹. Dopo un certo tempo, uno dei due gemelli (quello di cui non conosciamo il nome) "cadde" in servizio in Egitto: l'altro (Sabino) probabilmente era con lui e, scosso per la morte del fratello, si congedò.

In alternativa, forse era altrove ma, quando seppe della morte del fratello, si recò in Egitto per cercare di recuperarne la salma. In un caso e nell'altro, è probabile che Sabino jr fosse sulla via del ritorno in patria quando si fermò a Delfi, per consultare l'oracolo o per... turismo, e fu ospitato da Plutarco a casa sua.

Naturalmente c'è da chiedersi in che anno questo possa essere accaduto. I due gemelli erano nati presumibilmente negli anni 72-73: è quindi probabile che la vicenda egiziana sia avvenuta dopo la morte di Domiziano. Secondo Conrad Cichorius¹², l'espressione plutarchea $\pi\epsilon\text{-}\sigma\omega\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\sigma\epsilon$ indica un caduto in guerra e l'unico fatto bellico in-

⁹ Invece la tradizione moderna ha in genere accettato il nome riportato da Tacito. Nel Settecento la storia fu ripresa in lavori teatrali e musicali di modello metastasiano: il melodramma *Epponina*, musica di Giuseppe Giordani su libretto di Pietro Giovannini, fu rappresentato a Firenze nel 1779; due anni dopo lo stesso libretto, musicato da Giuseppe Sarti, andò in scena a Venezia col titolo *Giulio Sabino*.

¹⁰ Cf. Brenk in Pérez Jiménez - Titchener 2005, 100-106; Görgemanns 2006, p. 186, nota 438.

¹¹ Anche i Batavi, battuti da Petilio Ceriale, ebbero la pace (e tornarono ad essere alleati dei Romani) con l'obbligo di fornire un certo numero di soldati.

¹² Cichorius 1922 (= 1961), 406-411.

tervenuto in Egitto in quel periodo è la rivolta ebraica che insanguinò Alessandria e la Cirenaica degli anni 116 e 117. Accettando questa interpretazione, si arriverebbe a concludere che l'*Erotikos* fu composto da Plutarco negli ultimi anni della sua vita (o addirittura, come ipotizza Cichorius, che ci abbia messo mano anche il figlio Autobulo, dopo la morte del padre).

Konrad Ziegler¹³ si mostrò molto scettico in proposito, perché non occorre certo una guerra per avere un soldato caduto: basta una qualsiasi scaramuccia, un attentato o un incidente, in qualsiasi momento – ieri come oggi, purtroppo –. Analoghe considerazioni ha proposto Jones¹⁴. Görgemanns, nel suo ampio e recente commento, presenta il problema, ma lo lascia aperto, senza prendere posizione¹⁵.

Alle considerazioni di Ziegler, che mi sembrano tuttora validissime, io aggiungerei che sui fatti storici di questo periodo noi siamo poco informati, perché la parte relativa del testo di Dione Cassio è andata perduta e ne abbiamo solo i brevissimi estratti fatti da Xifilino. Notizie sulla storia di quegli anni però stanno emergendo via via dai ritrovamenti papiracei e dalle scoperte archeologiche. In particolare, a me sembra che oggi s'impongano alla nostra attenzione almeno due considerazioni nuove di carattere storico:

1. Nell'anno 104 ci furono disordini e scontri gravi in Alessandria tra Greci ed Ebrei: così rilevanti che ne fu informato anche l'imperatore Traiano, benché fosse lontano, impegnato nei Balcani nella (seconda) guerra dacica. Ciò risulta chiaramente da un papiro, ora incluso nel *Corpus Papyrorum Judaicarum* (CPJ II 158), un 'verbale' dell'anno 115 (strettamente connesso con CPJ II 435, scritto esattamente il 14 ottobre 115)¹⁶, in cui si parla di scontri violenti tra Greci e Giudei avvenuti ad Alessandria negli anni 113-115, ma proprio all'inizio (158a, col. I, 11-13) si afferma che all'imperatore Traiano (non Adriano, come si era tentato di leggere¹⁷) era giunta notizia di "scontri siffatti" già pri-

¹³ Ziegler 1965, 100-101.

¹⁴ Jones 1966, 61-74 (in particolare 66 e 72).

¹⁵ Görgemanns 2006, p. 187.

¹⁶ Come ha dimostrato M. Pucci 1983, 99-103 (vd. in particolare note 17 e 25); cf. anche Pucci 1984, 1119; e Pucci Ben Ze'ev 2004, 34.

¹⁷ Vd. il commento del CPJ (vol. II, ed. by V. A. Tcherikover - A. Fuks, Cambridge Ma 1960, 87-98). La lettura del nome Traiano è stata confermata dal papirologo milanese Claudio Gallazzi: vd. Pucci 1983, p. 100, nota 1.

ma, mentre era impegnato “nella guerra dacica”, cioè nel 104 (a meno che non si preferisca pensare addirittura alla prima guerra dacica, combattuta negli anni 101-102). È dunque possibile che il gemello di Sabino jr. sia caduto ad Alessandria, nel tentativo di sedare i disordini greco-ebraici dell’anno 104.

2. C’è però anche un’altra possibilità. Nel 105 – certamente per ordine di Traiano – (almeno) una delle legioni romane di servizio in Egitto (molto probabilmente la *legio III Cyrenaica*) fu impiegata per occupare il regno di Nabatea (che si estendeva dal Sinai fino a Petra e a Bostra, la capitale)¹⁸. Non fu una guerra vera e propria: il regno di Nabatea era già uno stato alleato dei Romani (anche nella guerra Giudaica del 70 d.C.). Semplicemente, quando si seppe che il vecchio re Rabbel II (salito al trono proprio nel 70) era ormai prossimo alla fine, la legione egiziana ricevette l’ordine di varcare il confine del Sinai e avanzò senza incontrare troppe resistenze fino a Petra, mentre il legato romano Aulo Cornelio Palma, scendendo dalla Siria con la *legio VI Ferrata*, s’insediò a Bostra (poi Bosra). Rabbel II morì nel 106 e non ebbe successore, benché avesse un figlio, di nome Obodas¹⁹.

Su quei fatti noi abbiamo pochissime notizie dagli storici, perché di Dione Cassio, che è la nostra fonte principale per quegli anni, sono conservati solo gli *excerpta* fatti da Xifilino²⁰. La notizia è riportata brevemente anche da Ammiano Marcellino e pochi altri²¹. Abbiamo però fonti papiracee, epigrafiche e archeologiche (anche se spesso sono di difficile interpretazione).

L’annessione della Nabatea all’impero romano veniva datata al 105 in base al *Chronicon Paschale*²²; ma Bowersock ha dimostrato che l’anno dell’annessione, sostanzialmente pacifica, fu il 106 (fu completata precisamente il 22 marzo 106, inizio della cosiddetta “era della

¹⁸ In proposito vd. soprattutto Bowersock 1983, 76-89, in particolare 79-82; cf. Millar 1993, 92-97 (in part. 93-94).

¹⁹ Cf. Bowersock 1983, 80.

²⁰ D.C. 68.14.5: Κατὰ τὸν αὐτὸν τοῦτον χρόνον καὶ Πάλμας τῆς Συρίας ἄρχων τὴν Ἀραβίαν τὴν πρὸς τῇ Πέτρῃ ἐχειρῶσατο καὶ Ῥωμαίων ὑπήκοον ἐποιήσατο.

²¹ Amm. 14.8.13: *Arabia [...] hanc, provinciae imposito nomine, rectoreque attributo, obtemperare legibus nostris Traianus compulit imperator.* Cf. Eutr. 8.2; Fest. 14.3; Eus. *Chron.* A. 2118.

²² *Chron. Pasch.* 472: ὑπατεία Κανδίδου καὶ Κουαδράτου... Πετραῖοι καὶ Βοστρηνοὶ ἐντεῦθεν τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἀριθμοῦσι. Cf. in proposito Negev 1978, 640-642.

provincia” o “era di Bostra”)²³. Ritengo però probabile che Traiano non abbia aspettato la morte di Rabbel II per occupare il suo regno: a mio avviso l’avanzata dei Romani partì prima e forse il vecchio re ordinò ben presto di non fare resistenza armata alle truppe romane. La provincia romana fu chiamata *Arabia Petraea* e l’onore di quella “acquisizione”²⁴ andò a Cornelio Palma; ma governatore della nuova provincia fu poi C. Claudio Severo, già comandante della *III legio Cyrenaica*²⁵. In effetti, anche una parte delle truppe provenienti dall’Egitto raggiunse Bostra, come racconta una famosissima lettera, a noi pervenuta, scritta da un soldato egiziano a suo padre nel marzo del 107.²⁶ In considerazione di questi fatti, è possibile che il fratello di Sabino sia stato uno dei pochi soldati caduti sul fronte del Sinai nell’ambito di questa campagna militare, che certamente provocò “some military skirmishes, but no major conflict”, come ha scritto Bowersock²⁷.

Alla luce di queste due ipotesi, a me sembra che la visita di Sabino a Delfi si possa collocare facilmente negli anni 106 o 107. Siccome il testo plutarco dice che la visita è avvenuta “recentemente”, il dialogo tra Autobulo e i suoi amici che fa da cornice nell’*Erotikos* è dunque ambientato supergiù nel 108: e la composizione dell’opera si può collocare agevolmente negli anni 110-112, quando Plutarco (nato a mio avviso nel 47²⁸) aveva 63-65 anni.

C’è però da considerare un altro problema grave che da sempre turba i lettori dell’*Erotikos*. Come conseguenza del racconto della storia di Empona, il dialogo della cornice – tra Autobulo, Flaviano ed altri – va collocato in epoca successiva alla morte di Domiziano (forse, come ho appena argomentato, attorno al 108), ma per quasi tutto il dialogo Autobulo racconta i discorsi che suo padre Plutarco aveva fatto con i

²³ Vd. specificamente Bowersock 1970, 39, e 1971, 219-242.

²⁴ L’annessione fu ‘celebrata’ nel 111, quando fu completata la *Via Nova Traiana* da Bosra ad Aqaba, con l’emissione di una moneta recante la scritta *Arabia adquisita* (non *capta*). Cf. Bowersock 1983, 80.

²⁵ Cf. Bowersock 1970, 41; Griffin 2000², 123.

²⁶ Cf. Millar 1993, 93-94.

²⁷ Bowersock, 1983, 81.

²⁸ Com’è noto, la sua nascita viene fissata sulla base di un passo del *De E apud Delphos* (cap. 1, 385B) in cui Plutarco ricorda di aver sentito parlare a Delfi Ammonio ed altri all’epoca della visita di Nerone (anno 66/67).

suoi amici quando, appena sposato, si recò con la moglie a Tespie al tempio di Eros per la cerimonia del ringraziamento e poi al santuario delle Muse sull'Elicono. Ebbene, siccome Plutarco si sposò attorno all'anno 70, non è cronologicamente possibile che abbia raccontato ai suoi amici la storia di Empona, che si sviluppa tutta negli anni successivi. Di fronte a questo clamoroso anacronismo²⁹, la critica plutarchea ha raggiunto in passato vertici di sofismi veramente straordinari: per Ziegler³⁰, "il passo dimostra soltanto quanto poco Plutarco si preoccupasse di conciliare le conversazioni dei personaggi dei suoi dialoghi col tempo in cui il dialogo si immagina avvenuto, e di evitare così degli anacronismi"; per Flacelière³¹, si tratterebbe di un voluto e sapiente artificio letterario; invece secondo Ingenkamp³², per non pensare a "Alterdemenz" dell'autore, occorre attribuire il... pasticcio ad Autobulo, che avrebbe messo insieme malamente una serie di *hypomnemata* scritti da suo padre. Su posizioni analoghe si è espresso recentemente Brenk³³ (come del resto aveva già fatto Cichorius)³⁴.

Io non ho mai accettato simili sofismi da salotto letterario ed ho sempre pensato che la storia di Empona nell'*Erotikos* sia raccontata da Autobulo a Flaviano, e non da Plutarco neo-sposo nel viaggio di ritorno dall'Elicono a Tespie. E ora credo di aver trovato la spiegazione testuale.

Notoriamente l'*Erotikos* è tramandato da due soli manoscritti parigini: il codice E (Par. gr. 1672), il più grosso e completo dei manoscritti plutarchei, databile agli anni 1350-1380,³⁵ e il codice B (Par. gr. 1675), copiato intorno al 1430 da Isidoro di Kiev, che di E è una copia parziale (diretta o indiretta³⁶), ma presenta qualche interesse perché

²⁹ Evidenziato anche da Görgemanns 2006, 6-7 (nella nota 11 ricorda anche le prese di posizione più vecchie, che oggi si possono considerare superate).

³⁰ Ziegler 1965, 101-102.

³¹ Flacelière 1980, 10-11.

³² Ingenkamp 2006, 185-186.

³³ Brenk, in Pace - Volpe Cacciatore 2013, 93-102 (in part. 99 ss.).

³⁴ Cichorius 1922, 410-411.

³⁵ Non all'epoca di Planude (attorno all'anno 1302), come ripete qualcuno, ma almeno 50 anni dopo: vd. Wilson 1975, 95-97; cf. Irigoien 1987, p. cclxxiv ss.; Görgemanns 2006, p. 36.

³⁶ La questione è stata molto dibattuta, ma la dimostrazione è stata fornita da Flacelière 1952 (e confermata dallo stesso Flacelière: 1980, 39-45): cf. Irigoien 1987, p. cclxxvi; Ingenkamp 2006, 182. Troppo sfumata e conciliante in proposito la posizione di Barigazzi 1986, 245 e quella di Görgemanns 2006, 36-37. Trattazione approfondita

offre qua e là delle varianti dovute probabilmente al dotto copista. Purtroppo il testo tràdito è segnato da errori e lacune varie, spesso non segnalate nelle edizioni correnti. Il cap. 24, malgrado sia funestato da alcune noiose lacune³⁷, ci presenta la fine del discorso di Plutarco (poco dopo le sue nozze) che, per semplicità e chiarezza, riporto nella traduzione di G. Pisani³⁸:

<L'amore per le donne oneste, invece, non> solo non è soggetto a <nessun autunno> e fiorisce tra i <capelli bianchi> e le rughe, ma resta costante fino alla morte e alla tomba. Si possono enumerare poche coppie con ragazzi, e migliaia invece con donne, che abbiano conservato fino all'ultimo, con fedeltà e dedizione reciproca, un'unione assolutamente fedele; e in proposito vi voglio raccontare uno dei casi avvenuti ai nostri tempi sotto Cesare Vespasiano. (770C)

A me sembra evidente che il discorso di Plutarco finisce con le parole “un'unione assolutamente fedele” e dopo va messo punto. Quanto segue – cioè l'ultima riga del cap. 24 – in tutte le edizioni in greco appare così:

βούλομαι δ' ἔν τι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπὶ Καίσαρος Ουεσπασιανοῦ γεγονότων διελθεῖν.

Se guardiamo però l'apparato di una edizione critica (in particolare quella *maior* di Bernardakis³⁹ o la teubneriana di Hubert), scopriamo

(ma che lascia aperta la questione) in Manfredini 1976, 453-485; tutta la bibliografia in Martinelli Tempesta 2010, 5-68 (in part. p. 27 n. 58).

³⁷ Se si guarda un'edizione critica (di Bernardakis, Hubert, Helmbold o Flacelière) si rileva che nel periodo precedente (770C), che presenta una citazione da Euripide (“dei belli anche l'autunno è bello”), il predicato καλόν nei codici non c'è, ed è una integrazione necessaria. La frase che segue, che sopra ho riportato in traduzione, nell'edizione di Hubert 1938 = 1971 è a testo così: * * ἐκδέχεται μόνον ... οὐδὲν † πολιῶσα ἀκμάζων καὶ ῥυτίσιν. Dall'apparato si apprende che prima di ἐκδέχεται ci deve essere una grossa lacuna, già indicata dal Reiske, probabilmente di una riga (variamente integrata da Salmasius, Bernardakis, Flacelière e altri); dopo μόνον il codice E non indica nessuna lacuna, mentre il codice B (che ne deriva) segna invece una lacuna di 13 lettere: evidentemente il copista di B ha capito che manca qualcosa. Nella sua edizione, Görgemanns corregge μόνον in μὲν οὖν e poi integra un'intera riga: ma lo rivela solo a p. 41, mentre nel testo, come nella traduzione, non compare nessun segno diacritico, né alcuna indicazione: una scelta editoriale veramente discutibile. S'aggiunga che le parole οὐδὲν πολιῶσα sono state corrette in οὐδ' ἔν πολιῶσι già da Salmasius e Wyttenbach (e la correzione è in genere accettata, anche da Görgemanns).

³⁸ In Lelli - Pisani 2017, 1477.

³⁹ Pubblicata da P. D. Bernardakis e H. G. Ingenkamp (2011), IV, p. 459.

che il codice E dà βούλομαι ἔν τι τῶν καθ' ἡμᾶς, senza il δ', che si legge invece in B. Ovvero, come in altri casi, il copista (dotto) di B (o un dotto prima di lui) si è accorto che mancava qualcosa e ha inserito la congiunzione, 'congiungendo' le proposizioni. In realtà – a mio avviso – le due frasi non vanno unite, ma nettamente staccate. Chi dice βούλομαι ἔν τι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπὶ Καίσαρος Ουεσπασιανοῦ γεγονότων διελθεῖν non può essere Plutarco a Tespie, per evidenza cronologica palmare: chi lo dice è suo figlio Autobulo. Pertanto, ciò che mancava (e manca) non è la congiunzione δέ 'dopo' βούλομαι, ma (almeno) due righe intere 'prima', che sono state saltate dal copista di E. Secondo me, il resoconto del discorso di Plutarco a Tespie termina con le parole "un'unione assolutamente fedele", e lì vanno chiuse le virgolette. A seguire Autobulo aggiungeva qualcosa come:

<Il babbo ne citava allora molti esempi dei tempi antichi: io invece, caro Flaviano, ne voglio ora aggiungere per voi un altro e vi> voglio raccontare uno dei casi avvenuti ai tempi nostri sotto Cesare Vespasiano.

In greco antico poteva essere, *e.g.*, qualcosa di questo tipo:

<Πολλὰ μὲν οὖν τότε διήρχετ' αὐτοῖς ὁ πατήρ παραδείγματα τῶν παρεληλυθότων χρόνων· ἐγὼ δέ, ὦ ἄριστε Φλαουιανέ, πρὸς ὑμᾶς νῦν> βούλομαι ἔν τι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπὶ Καίσαρος Ουεσπασιανοῦ γεγονότων διελθεῖν.

In questo modo, il cap. 25 viene ad essere una sorta di aggiunta messa sulla bocca di Autobulo, una pagina narrativa che riprende il dialogo iniziale con Flaviano, ambientato narratologicamente negli anni 107-108, e non c'è nessun anacronismo.

Va da sé che nel cap. 26, brevissimo e ultimo, Autobulo ritorna invece al racconto del padre (771D):

Ἐνταῦθα μὲν ὁ πατήρ ἔφη τὸν περὶ Ἔρωτος αὐτοῖς τελευτῆσαι λόγον, τῶν Θεσπιῶν ἐγγυὲς οὖσιν

("Là, raccontava il babbo, si concluse il loro discorso su Eros, poichè erano ormai vicini a Tespie").

È chiaro che l'avverbio iniziale ἐνταῦθα si rapporta al verbo dell'oggettiva (e non ad ἔφη) e serve a spostare di colpo la localizzazione della scena narrativa: chiude la pagina 'personale' del cap. 25 e riporta in primo piano il racconto di suo padre⁴⁰. Non per caso il narratore deve

⁴⁰ L'avverbio ἐνταῦθα, composto di ἔνθα + αὐτά, chiaramente non fa più riferimento alla storia di Empona, nemmeno come tempo: donde la necessità di esprimere

ripetere ancora una volta il soggetto e il verbo narrativo (ὁ πατήρ ἔφη), il tema del racconto (terminò loro il discorso su Eros) e il luogo della scena (erano ormai vicini a Tespie). Certo il passaggio è rapido e brusco, ma evidentemente l'autore vuole terminare con pochissime parole la narrazione del viaggio e della vicenda, che si conclude per il meglio in appena 10 righe: così breve è l'intero cap. 26, finale dell'opera. La figura di Empona resta così l'ultimo splendido ritratto nella galleria plutarchea delle grandi donne proposte come esempio di amore coniugale e dedizione estrema.

Un'ultima considerazione. Certamente Plutarco ha scelto di far raccontare i suoi dialoghi sull'amore al figlio Autobulo per seguire la tradizione di Platone, prendendo a modello gli esempi famosi del *Fedro* e del *Simposio*: ma è chiaro che, una volta messo in primo piano il figlio, lo ha anche utilizzato al meglio, dal punto di vista cronologico, per inserire proprio alla fine il racconto della storia esemplare di Empona, narrata con chiara commozione e conclusa con un clamoroso attacco a Vespasiano: scritto, ovviamente, dopo la morte di Domiziano, con ogni probabilità nell'età di Traiano. Ma – evidentemente – la storia di Empona e l'attacco a Vespasiano erano due pagine importanti per Plutarco, tanto da porle in evidenza con notevole animosità proprio nel finale della sua opera.

Se si guarda la creazione di Adamo nella volta della Cappella Sistina – in qualsiasi fotografia, anche su Internet –, si possono notare tre crepe verticali di una certa importanza e, più sotto, diverse altre minori: ciò non impedisce però di ammirare la straordinaria bellezza dell'opera e di cogliere la grandezza di Michelangelo. Io ho riletto di recente l'intero *Erotikos* di Plutarco ed ho profondamente apprezzato la sua straordinaria bellezza, perfettamente godibile malgrado le piccole e grandi lacune del testo, e la grandezza della sua struttura, che appare complessa, geniale e armoniosa, oltre che portatrice di pensiero fortemente innovatore. È vero che la grande lacuna centrale e le varie lacune minori danno qualche noia nella lettura: ma che il testo tradito possa essere un insieme di schede plutarchee assemblate dal figlio, mi sembra davvero improponibile. Forse è solo una provocazione, e fa sorridere.

ex novo soggetto, verbo e complementi che illustrino il collegamento col viaggio verso Tespie di Plutarco e i suoi amici.

TIMOSSENSA, LA MOGLIE DI PLUTARCO

Plutarco racconta qualcosa delle sue nozze, per bocca di suo figlio Autobulo, all'inizio del dialogo Ἐρωτικός (in latino *Amatorius*), scritto in vecchiaia (probabilmente negli anni 110-112)¹, ma parla di sua moglie soprattutto nella *Consolatio uxoris*, scritta a Tanagra in pochi giorni, nell'anno 90 circa², ed inviata a lei nel tentativo di alleviare il suo dolore per la perdita della figlioletta Timossena, morta a soli due anni mentre lui era lontano da casa. Da questa lettera consolatoria noi apprendiamo che la piccola Timossena era molto cara alla madre che, dopo la nascita di quattro figli maschi, desiderava molto una bambina, ma anche a Plutarco stesso che, con la sua nascita, aveva finalmente potuto dare ad una figlia il nome della moglie. In questo modo, noi veniamo a sapere che la moglie di Plutarco si chiamava Timossena, proprio come la piccola prematuramente scomparsa. Nello stesso tempo, apprendiamo anche che la coppia ebbe prima quattro figli maschi e poi, finalmente, una bambina.

Subito, nel primo paragrafo, Plutarco dice di sapere che le esequie sono già avvenute e, all'inizio del cap. 4, racconta di avere appreso che al funerale Timossena non si era vestita a lutto per la piccola e non aveva imposto, né a se stessa né alle ancelle, forme eccessive di mortificazione: anzi, la cerimonia si era svolta in modo composto, in silenzio, alla presenza dei soli intimi. Questo, osserva Plutarco, non lo ha stupito, perché conosce bene le doti morali della donna e sa che ha sempre ritenuto inutile il lusso, sia nelle occasioni felici che in quelle tristi. Del resto, aggiunge poco più avanti (cap. 5, 609CE):

* Questo contributo è stato pubblicato dapprima nella rivista «Prometheus» (Firenze: F.U.P.) 48, 2022, 206-216.

¹ Per la datazione del dialogo vd. *supra*, Scritto n° 20 (p. 303 ss.): cf. Jones 1966, 66 e 72; Flacelière 1980, 7-11; Görgemanns 2006, 6-7 (e note 10-11); Frazier 2008, p. vii. Escludo con decisione la datazione al tempo di Adriano, cioè posteriore al 117, cui pensa invece Sirinelli 2000, 410 s. (come Cichorius 1922, 410, seguito da Ingenkamp 2006 e Brenk 2013, i quali suppongono interventi sul testo da parte del figlio Autobulo dopo la morte di Plutarco – a mio avviso assolutamente improbabili).

² Per la datazione della *Cons. ux.* vd. *supra*, Scritto n° 11, p. 221 ss. (in part. p. 227 n. 19): cf. Ziegler 1965, 94; Jones 1966, 71 (e 1971, 136); Hani 1980, 177.

“Non c’è filosofo, tra quelli che sono stati in compagnia e in intimità con noi, che tu non abbia colpito per la modestia dell’abbigliamento e la sobrietà di vita, e non c’è cittadino a cui tu non offra lo spettacolo della tua semplicità nelle cerimonie religiose, nei sacrifici, a teatro.

E anche in circostanze analoghe a questa tu hai già dato prova della tua forza d’animo (πολλὴν εὐστάθειαν), quando hai perduto il primogenito (τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων ἀποβαλοῦσα) e poi di nuovo quando ci ha lasciato il nostro caro Cherone (ἐκείνου τοῦ καλοῦ Χαίρονος ἡμᾶς προλιπόντος). Ricordo che stavo rientrando da un viaggio per mare quando m’informarono della morte del bambino (παιδίον) e alcuni forestieri vollero fare la strada con me e vennero con gli altri a casa nostra, ma poi, vedendo che vi regnavano grande calma e tranquillità, come loro stessi riferivano in seguito anche ad altri, erano indotti a pensare che non fosse successo nulla di grave e che fosse stata divulgata una notizia falsa: con tanta temperanza (οὔτω σωφρόνως) avevi mantenuto in ordine la casa in un frangente che giustificava appieno la confusione. Eppure l’avevi allattato al seno e ti eri dovuta sottoporre anche a un intervento chirurgico per una contusione alla mammella, a riprova del tuo animo nobile e del tuo amore materno”³.

Come ho già spiegato altrove⁴, la seconda parte di questo brano illustra in particolare che Timossena aveva già mostrato una notevole forza d’animo in due occasioni: prima quando aveva perso il primo figlio per aborto e poi quando morì il piccolo Chèrone, un bel bambino che lei aveva allattato e cresciuto con tanto amore: e anche quello – come ora la piccola Timossena – era morto mentre Plutarco era lontano! Il ricordo di quel giorno è ancora ben presente all’autore: ma fu un lutto molto composto e saggiamente gestito.

A mio avviso, è chiaro e sicuro che in questo passo Plutarco prima ricorda con un brevissimo accenno (con tre sole parole) l’episodio doloroso dello spiacevole aborto che Timossena ha avuto alla sua prima gravidanza e poi descrive a lungo e dettagliatamente il dolore (e la fermezza dimostrata) per la morte del loro figlioletto Chèrone. Ci sono stati però molti studiosi – anzi, quasi tutti, si può dire – che hanno equiparato i due ‘avvenimenti’, intendendo quelle tre parole come il racconto della morte di un primo bambino: alcuni hanno addirittura cercato di congetturare in qualche modo se era un maschietto o una femmi-

³ Traduzione di G. Pisani, in Lelli - Pisani 2017.

⁴ «Prometheus» 47, 2021, 218 ss.: vd. *supra*, Scritto n° 25, p. 295 ss.

nuccia⁵, a quanti anni è morto, come si chiamava, e – soprattutto – se rientrava o no fra i quattro maschi nati prima della piccola Timossena. Questo, oggi, a me sembra quasi mostruoso, ma diversi critici del secolo scorso, anche alcuni dei più grandi, come Ziegler⁶ e Babut⁷, hanno scritto che questo primo figlio di Plutarco si chiamava Soclaro e morì a 12-15 anni, perché... perché il padre dedicò il *De audiendis poetis* a Soclaro quando era un adolescente (nell'età in cui i ragazzi sono attratti dalla poesia) e poi non si parla più di lui in tutto il *Corpus Plutarcheum*. Come se questa fosse una prova! Anche del figlio chiamato Plutarco, come lui, il padre parla soltanto una volta nelle sue opere, quando dedica a lui e ad Autobulo il trattato *De animae procreatione in Timaeo* (evidentemente perché i due avevano uno spiccato interesse per la filosofia), e poi il suo nome non ricorre più in nessun altro scritto: ma non per questo bisogna pensare che sia morto! È vero che Plutarco parla più spesso del figlio Autobulo, ma per questo ci saranno di certo delle altre ragioni!

Al contrario, oggi sappiamo con certezza – grazie alle epigrafi – che Plutarco (tramite il suo grande amico L. Mestrio Floro) ebbe la cittadinanza romana col nome di Mestrio Plutarco (*CIG* 1713= *Syll.*³ 842) e trasmise poi il suo nome romano anche ai figli. Alcune epigrafi infatti parlano di L. Mestrio Autobulo (*IG* vii 3423 = *Syll.*³ 844A) e di L. Mestrio Soclaro di Cheronea (*IG* ix 1.61). Quest'ultima è un'iscrizione di Daulis datata con sicurezza al 24 ottobre 118 d.C., e attesta in modo inoppugnabile che a quella data Soclaro era vivo e fece da testimone in un arbitrato: probabilmente aveva un po' più di trent'anni⁸.

Ritornando perciò al brano della *Consolatio*, possiamo oggi ripetere con sicurezza che la moglie Timossena aveva mostrato grande equilibrio e forza d'animo una prima volta quando ebbe un malaugurato aborto (una brutta esperienza indubbiamente) e poi – soprattutto – quando ebbe il grande dolore della morte del piccolo Chèrone: ma anche allora – ricorda Plutarco – seppe dimostrare compostezza ed equilibrio.

⁵ Flacelière (1950, 302 e poi 1957, p. xiv n. 6) pensava che i figli fossero sei e che τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων fosse una figlia (ma allora – ha obiettato Babut 1981, 49 e 1999, 181 – Plutarco avrebbe già potuto dare a lei il nome di Timossena!).

⁶ Ziegler 1965, 22 e 94.

⁷ Babut 1981, 57; Babut 1999, 179-184.

⁸ Cf. Puech 1992, 4879-82.

Allo stesso modo, egli si augura, saprà fronteggiare ora anche la morte della piccola Timossena.

Da questo brano sappiamo dunque che Timossena, dopo uno spiacevole aborto spontaneo, ebbe cinque figli: prima, nell'ordine, quattro figli maschi (di cui uno, di nome Chèrone, morì bambino) e finalmente una bambina, chiamata Timossena come lei e morta a soli due anni. Nella *Consolatio* non si fanno i nomi degli altri figli, ma nel corso dell'intero *corpus Plutarcheum* noi troviamo almeno cinque menzioni del figlio Autobulo⁹, mentre sono nominati una sola volta sia Soclaro (nel *De audiendis poetis*), che Plutarco jr (nel *De animae procreatione in Timaeo*) – come del resto il povero Chèrone, ricordato solo qui nella *Consolatio uxoris*.

Oggi riteniamo (e vari studiosi lo ritenevano già in passato)¹⁰ che il figlio primogenito fosse Autobulo, per varie ragioni: perché portava il nome del nonno paterno, secondo l'uso tradizionale già nell'antichità (e tradizionale ancora oggi in varie parti del mondo); perché nell'*Amatorius* è lui che racconta i discorsi sull'amore fatti da Plutarco appena sposato (anche se Autobulo dice espressamente che sono avvenuti *prima* della sua nascita: il padre glieli ha raccontati); e soprattutto, a mio avviso, perché nelle *Quaestiones Convivales* si parla delle nozze di Autobulo, avvenute con la presenza di Sosio Senecione tra gli invitati, e quindi, con ogni probabilità, prima dell'anno 95¹¹. Sulla base di questi elementi, io credo che si possa azzardare una datazione 'ragionevole' congetturando che Timossena abbia avuto l'aborto nel 71 e Autobulo sia nato nel 73.

⁹ *QC* 4.3 (666D), 8.2 (719C), 8.10 (735C); *Amat.* 1 (748E) ecc.; *De animae procr. in Timaeo* 1 (1012A). L'Autobulo protagonista del dialogo *De soll. an.* (959C ss.) è il padre di Plutarco e parla di animali con il suo amico Soclaro: qui i figli di Plutarco non c'entrano.

¹⁰ Cf. in particolare Flacelière 1950, 302; 1957, p. xiv n. 6 (e 1980, 7); Fuhrmann 1978, su *QC* 4.3 (666D); Teodorsson 1990, 65-66; Puech 1992, 4880-82; Sirinelli 2000, 115 s.

¹¹ Sosio Senecione, grande amico di Plutarco, che a lui dedicò le *Vite Parallele* (oltre alle *Quaest. Conv.* e al *De prof. in virt.*), fu questore d'Acaia negli anni 85-88 (e allora divenne amico di Plutarco), poi – nel periodo 95-98 – fu legato di legione in Germania e governatore della Gallia Belgica; successivamente, con Traiano imperatore, fu console a Roma nel 99, quindi partecipò alle guerre daciche con lo stesso Traiano e, di ritorno, fu di nuovo console nel 107. Cf. Puech 1992, 4883; Stadter 2015, 8 s. e 36-40.

Inoltre, siccome in *QC* 8.6.1 Plutarco accenna ai suoi due figli “minori” e l’espressione da lui usata (τῶν υἱῶν μου τοὺς νεωτέρους, col comparativo) ci consente di capire che i due sono “più giovani” degli altri due, si può ritenere che i primi due (sottintesi) siano il primogenito Autobulo e il povero Chèrone (probabilmente già morto a quell’epoca). Se questo è giusto, Chèrone era il secondogenito¹²; e i due più giovani erano Plutarco jr e Soclaro.

Ancora, proprio perché – come si è visto – i dedicatari dell’opera *De animae procr. in Timaeo* sono i figli Autobulo e Plutarco jr, è probabile che questi due fossero abbastanza vicini di età, e ormai fossero entrambi adulti e impegnati nello studio della filosofia¹³, mentre Soclaro era ancora troppo giovane per quei problemi.

Sulla base di queste considerazioni si può congetturare con una certa approssimazione che ‘grosso modo’ Chèrone sia nato nel 76, Plutarco jr nell’anno 80, Soclaro nell’ 84 (e la piccola Timossena nell’ 88).

Dalla *Cons. ux.* apprendiamo che mamma Timossena allevò, con l’aiuto al marito, tutti i figlioli in casa propria e li allattò personalmente: nell’allattamento della bimba (e probabilmente anche in quello degli ultimi due maschi) fu aiutata da una nutrice, come è attestato in 608D, in seguito all’operazione al seno avuta quando allattava Chèrone. Certo, osserva Plutarco, non si comportava affatto come quelle madri che prendono in braccio i figlioli dopo che altre donne li hanno lavati e puliti, come fossero bambole, e poi, se per caso muoiono, si lasciano andare ad un lutto esagerato e scomposto (609E). Anzi, quando la sorella del loro amico Teone fu colpita da un grave lutto, Timossena cacciò via con decisione le donne piagnone che riempivano la casa di lamenti smodati (610C). Del resto, insieme al marito era stata iniziata ai misteri di Dioniso e di certo la sua ferma fede nell’immortalità dell’anima le recava sicuro conforto (611D).

Non risulta che abbia partecipato alle varie attività culturali di suo marito, ma evidentemente sapeva rapportarsi anche con i molti filosofi

¹² Diversi studiosi ripetono invece la vecchia congettura di Volkmann (1869, I.28) che Chèrone fosse l’ultimo dei maschi, ma è un’ipotesi senza fondamento (cf. Ziegler 1965, 21).

¹³ Cf. Ferrari (- Baldi) 2002, 215. Jones 1966, 72 (e 1971, 136) attribuisce lo scritto agli anni dopo il 95; cf. anche Ziegler 1965, 136 (ove corregge, giustamente, la datazione proposta a p. 97). Secondo me – proprio perché il figlio Plutarco è già interessato alla filosofia e Soclaro ancora no – si va verso l’anno 100.

che frequentavano la casa di Plutarco (609AC). Nei *Precetti coniugali* (48, 145A) l'autore consiglia ad una giovane sposa (la sua alunna Euridice) di leggere l'opuscolo *περὶ φιλοκοσμίας* ("Sull'amore degli ornamenti"), scritto da Timossena per Aristilla (per noi una sconosciuta). Il Wilamowitz riteneva che il vero autore dello scritto fosse in realtà Plutarco, dato che l'opera è elencata come plutarchea nel Catalogo di Lampria (al nr. 113). Certo – si può osservare – questa è una malignità, e forse è una malignità già antica. Tuttavia, diceva qualcuno, ad essere maligni si fa peccato, ma spesso ci si azzecca... In ogni caso – aggiungerei – se Plutarco poté attribuire a lei la composizione di un'opera, doveva essere una donna di cultura. Del resto, il nostro autore non era affatto contrario alla cultura superiore femminile, come si evince proprio dai *Precetti coniugali*¹⁴.

Da *Quaest. Conv.* 7.3 (701D) si apprende che Timossena era figlia di Alessione, dato che Plutarco ricorda in quella pagina un discorso (su vino, olio e miele) fatto da Ἀλεξίων ὁ πενθερός. Si ritiene comunemente che fosse un discendente di quell'Alessione che fu arconte di Cheronea alla fine del II sec. a.C., come è attestato in due diverse iscrizioni¹⁵: se questo fosse vero, dimostrerebbe con sicurezza che Timossena apparteneva ad una famiglia 'altolocata' di Cheronea.

S'aggiunga che nelle *Quaest. Conv.* Plutarco accenna in diverse occasioni ai suoi tre γαμβροί: Cratone, Patrocleas e Firmo. Ho già dimostrato altrove¹⁶ che questi erano tre cognati di Plutarco (non tre generi, come ritengono erroneamente parecchi studiosi): siccome si ritiene che Plutarco non avesse sorelle (poiché non ne parla mai), con ogni probabilità i suoi tre cognati erano tre fratelli di Timossena. Si viene così ad intravedere la composizione di una grossa famiglia, certo importante in Cheronea e rilevante per lo stesso Plutarco (dato che i tre sono spesso presenti nelle *Quaest. Conv.*, soprattutto Patrocleas e Cratone)¹⁷. Tra l'altro, esiste anche la possibilità che Firmo – come ha

¹⁴ Cf. Ziegler 1965, 20 e 190.

¹⁵ *IG* vii 3366 e 3369. Cf. Ziegler 1965, 19. Hani 1980, 173 scrive che Timossena poteva essere figlia dell'arconte, ma si tratta evidentemente di una grossa svista cronologica (ripetuta purtroppo da Impara - Manfredini 1991, 7), come già ha segnalato Puech 1992, 4835.

¹⁶ Vd. *supra*, Scritti n° 23 (p. 267 ss.) e n° 24 (p. 281 ss.).

¹⁷ Cratone compare come uno di casa già in *QC* 1.1 (e poi in *QC* 1.4, 2.6 e 4.4), mentre Patrocleas compare in *QC* 2.9, 5.7 e 7.2, e poi ancora nel dialogo *De sera num.*

suggerito la Puech 1992, 4850 – si possa identificare col T. Calavio Firmo che fu arconte di Delfi attorno all'anno 100 d.C. (*F.D.* III 4, 111): se fosse vero, sarebbe ulteriormente confermata l'importanza della famiglia di Timossena.

Come ho accennato all'inizio, Plutarco parla delle sue nozze nel dialogo *Amatorius* (Ἐρωτικός), scritto con ogni probabilità attorno al 110 (quando forse era già addirittura vedovo, azzardava Wilamowitz¹⁸). In quest'opera il figlio Autobulo espone ad un certo Flaviano (e ad altri) i discorsi sull'amore fatti da suo padre con i suoi amici quando, appena dopo il matrimonio, si recò a Tespie per le feste in onore del dio Eros e poi sul monte Elicona, al santuario delle Muse. Autobulo afferma di saperli ripetere perché li ha sentiti varie volte raccontati dal padre: un modulo di chiara tradizione platonica¹⁹.

Ebbene, nel cap. 2 (749B) Autobulo comincia il suo racconto così:

Ὁ γὰρ πατήρ, ἐπεὶ πάλαι, πρὶν ἡμᾶς γενέσθαι, τὴν μητέρα νεωστὶ κεκομισμένος ἐκ τῆς γενομένης τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν διαφορᾶς καὶ στάσεως ἀφίκετο τῷ Ἐρωτι θύσων, ἐπὶ τὴν ἑορτὴν ἤγε τὴν μητέρα· καὶ γὰρ ἦν ἐκείνης ἡ εὐχὴ καὶ ἡ θυσία.

“Molto tempo fa, prima ancora che io nascessi, mio padre, che si era da poco sposato con mia madre dopo le incomprensioni e i litigi tra i loro genitori, aveva raggiunto quella località per celebrarvi un sacrificio in onore di Eros; portava con sé, alla festa, mia madre, perché spettava a lei elevare la preghiera e compiere il sacrificio.” (trad. G. Pisani).

Questa frase è molto importante e significativa, perché attesta che, a quarant'anni di distanza, Plutarco ricorda con compiaciuta nostalgia che il suo fu un matrimonio d'amore, non un matrimonio combinato dalle famiglie: anzi, le due famiglie avevano avuto da dire! Per delicatezza, l'autore non entra nei particolari della divergenza (διαφορά) e della lite (στάσις) – roba vecchia, ovviamente, e decisamente superata –, ma la cosa serve a ricordare che il loro matrimonio fu frutto di un vero amore, contrastato ma vittorioso. Wilamowitz scriveva cento anni fa²⁰ che Plutarco si sposò contro la volontà di suo padre: ma questo è sicu-

vindicta (e nei frammenti del perduto dialogo *De anima*). Firmo invece s'incontra solo in *QC* 2.3.

¹⁸ Wilamowitz 1926, 252.

¹⁹ Basti ricordare, ad esempio, i famosissimi inizi dei dialoghi di Platone *Fedro* e *Simposio*.

²⁰ Wilamowitz 1925, 306 (= 1962, 394); cf. id. 1926, 252.

ramente fuori luogo, come osservava giustamente Ziegler (1965, p. 16, n. 13). Quest'ultimo, però, riteneva di poter minimizzare l'accaduto pensando ad "una lite tra i genitori" sorta "o prima o durante la celebrazione del matrimonio", e aggiunge che "la loro conciliazione fu poi festeggiata... con un sacrificio di ringraziamento ad Eros" (*ibid.*).

A me non sembra che il passo plutarco dica questo: secondo me dalle semplici parole di Plutarco non emerge nulla di episodico o di occasionale. Dice soltanto che il matrimonio era avvenuto *dopo* le divergenze e la disputa tra le due famiglie: il valore temporale di *ἐκ* mi sembra garantire che l'amore dei due giovani l'aveva spuntata su *precedenti* dissapori e contrasti tra le famiglie. Ovvero, noi non sapremo mai perché tra le due famiglie c'era disaccordo (o non correva buon sangue), ma sappiamo che i due la spuntarono col loro amore e il matrimonio si celebrò. Per questo, poco tempo dopo, i due sposi – loro due soli, senza genitori, e con pochi amici intimi – andarono a ringraziare il dio Eros con un sacrificio a Tespie. E lì, in quei giorni, incontrarono diversi altri amici e conoscenti, là convenuti per le feste di Eros²¹.

Pensando alle "divergenze" tra le due famiglie, io ho un sospetto malizioso: mi chiedo – un po' preoccupato – quanti anni avesse Timosena. In nessun passo plutarco ho trovato la classica espressione "la giovane sposa", né mai altra indicazione della sua età: e questo mi risulta sospetto.

Nell'*Erotikòs* si racconta che, dopo due o tre giorni trascorsi a Tespie, Plutarco e la sua sposa col gruppetto degli amici si trasferirono sull'Elicona, al santuario delle Muse, e lì furono raggiunti da altri amici ancora. Da questi ultimi Plutarco e i suoi compagni apprendono la storia tespie di Ismenodora e Baccone, e vengono scelti come giudici della relativa questione: è giusto che il giovanissimo Baccone sposi la ricca vedova Ismenodora che ha il doppio dei suoi anni? O dovrebbe invece dar retta agli amici e ad amanti maschili? È evidente che l'autore, attraverso spostamenti successivi (prima a Tespie, poi sull'Elicona) e con il continuo inserimento di nuove coppie antinomiche di sostenitori (prima Antemione e Pisia, poi Dafneo e Protogene, e infine Zeusippo e Plutarco), porta vieppiù il dibattito dal particolare al generale, dal reale al mitico, dalla considerazione occasionale al dibattito filosofico.

²¹ Sull'importanza del culto di Eros a Tespie vd. in particolare la messa a punto di Graf 2006.

Eppure a me rimane l'impressione che la coppia 'teorica' della narrazione, discussa fino alla considerazione generale, rispecchi sempre in qualche misura la coppia storica da cui il discorso è partito, cioè che la coppia dell'*exemplum fictum* Baccone-Ismenodora, per quanto fantasiosa e fantastica, sia pur sempre una proiezione a specchio, ad immagine dilatata e deformata, della coppia degli sposi reali Plutarco-Timossena.

Ebbene, quali sono le difficoltà, gli ostacoli, gli elementi che fanno problema per il matrimonio tra Baccone e Ismenodora? In termini macroscopici sono essenzialmente due: la differenza d'età (e quindi di esperienza) e di ricchezza (e perciò di potere). Si dice subito in 749E:

“La faccenda, di per sé, appariva anomala e la madre del ragazzo guardava con sospetto il peso e l'entità del patrimonio della donna, che riteneva sproporzionato rispetto a quello dell'amato; anche alcuni compagni di caccia di Baccone cercavano di scoraggiarlo, tirando in ballo la differenza d'età tra lui e Ismenodora, e le loro canzonature riuscivano più efficaci di chi ne contrastava le nozze con argomentazioni serie: in fondo era solo un efebo e arrossiva all'idea di sposare una vedova.”²²

Ad essere maligni, si potrebbe anche sospettare che una qualche differenza di questo genere potesse esistere anche tra Plutarco e Timossena. Certo lui non era un efebo e lei non era una vedova, ma... Nel corso dell'*Amatorius* le differenze tra i due protagonisti mitici sono ancora ampliate, come dilatate a dismisura, in maniera chiaramente esagerata²³. Lei è “una donna illustre per ricchezza e per nascita, e dalla condotta, per Zeus!, irreprensibile” (749D), ma – osserverà Protogene al cap. 8 (753A) – qui si rischia di capovolgere “in modo assurdo e ridicolo le parole di Esiodo”, secondo cui l'uomo dovrebbe sposarsi verso i trent'anni e la donna al quinto anno di pubertà (*Op.* 696-8), facendo accoppiare “un uomo ancora acerbo” con una donna che ha quasi il doppio dei suoi anni! Si capisce così che Baccone ha 18 anni e Ismenodora è sui 35. Viene il sospetto che in questa ‘favola’ l'autore abbia esagerato la differenza d'età (e di ricchezza), per evitare che qualcuno pensi ad analogie col caso suo, personale. All'epoca del suo matrimonio, di certo Plutarco aveva più di 18 anni, ma può essere che i suoi genitori (e magari anche i futuri suoceri) lo ritenessero – ad esempio sui

²² Anche per l'*Erotikòs* le traduzioni sono di G. Pisani (in Lelli - Pisani 2017).

²³ Sulla tecnica della esagerazione nell'*Erotico* vd. in particolare le considerazioni di Brenk 2000, 52 ss.

22 anni – ancora troppo giovane per le nozze, inesperto e non ancora pronto come posizione di lavoro. Al contrario, è possibile che Timosena avesse qualche anno in più di lui: certo non il doppio, ma basta un paio d’anni in più per far arricciare il naso a tutti gli uomini tradizionalisti...

Ma – osserva ancora Protogene nello stesso brano (753A) – “è innamorata, per Zeus!, e arde d’amore per lui”: allora potrà prendere lei l’iniziativa di fare la serenata a lui e di intonare il lamento presso la porta chiusa e così via, come fanno gli innamorati? Per questo conclude duramente: “Una donna che sbandiera il suo amore è da evitare e aborrire, altro che da sposare prendendo una simile spudoratezza come motivo di nozze!” (753B). La risposta di Plutarco è invece calma, equilibrata e quasi sorridente: “Riprovevole e indegno è preferire in una donna la ricchezza alla virtù o alla nascita, ma è da idioti rifiutarla quando alla ricchezza si accompagnano virtù e nascita!” (754A). E poco dopo aggiunge addirittura, con tono apertamente ironico: “Nessuno è autonomo e indipendente: che c’è di strano, dunque, se una donna sensata e più vecchia governerà la vita di un marito giovane, tornandogli utile con la sua maggiore saggezza e riuscendo dolce e tenera grazie al suo affetto?” (754D).

La discussione è a questo punto quando (al cap. 10) arriva un nunzio a cavallo “a riferire un fatto di un’audacia senza precedenti: Ismenodora, convinta che a Baccone non dispiaccia l’idea del matrimonio...”, lo ha fatto rapire! Naturalmente l’episodio è clamoroso, fa scandalo e – mentre fra loro provoca sorrisetti e commenti diversi – a Tespie è scoppiata una questione che può portare alla... guerra! Solo all’ultimo, al cap. 26 (771D), quando i nostri – dopo l’ampio dibattito su Eros, l’amore efebico e l’amore coniugale, concluso trionfalmente in favore di quest’ultimo²⁴ – stanno ritornando e sono ormai vicini a Tespie, arriva di gran carriera un altro amico a portare notizie e, a chi gli grida da lontano “Non verrai mica ad annunciare una guerra, Diogene?”, risponde prontamente: “Dite piuttosto parole di buon augurio, perché si

²⁴ Ovviamente non mi soffermo in questa sede sul contenuto e l’importanza del dibattito plutarcoo sull’amore. La bibliografia in proposito è sterminata: basti rimandare per brevità alle belle pagine di Del Corno 1986, 29-36; Valverde Sánchez 2003, 21-29; Frazier 2008, p. xii-xlvi. Per un commentario ai singoli passi rimando naturalmente alle ampie annotazioni di Görgemanns 2006, per un commento filosofico complessivo alle pagine di Opsomer 2006.

sta per celebrare il matrimonio! Affrettate il passo: il sacrificio non aspetta che voi”.

Non c'è dubbio che questa è una bella favola a lieto fine, inventata da Plutarco per far da cornice al suo ampio e circostanziato dibattito sull'amore: ma, proprio perché il dibattito è posto appena dopo il suo matrimonio, ci si può chiedere se anche questo episodio clamoroso, senza dubbio esageratamente epico, non sia la trasposizione narrativa, maliziosa e divertita, di un qualche piccolo avvenimento della vita reale di Plutarco e di Timossena. Certo, di questo non avremo mai prove (e forse nemmeno indizi), ma alla fine resta il piacevole sospetto che Timossena fosse di famiglia aristocratica e ricca, avesse qualche anno più del marito e, innamorata di lui, avesse in qualche modo preso l'iniziativa e forzato la volontà dei suoi, forse rischiando addirittura lo scandalo per aver invitato o trattenuto in casa per qualche minuto il suo innamorato. Di certo Plutarco, quand'era ormai vecchio, ripensando all'intero percorso del suo splendido e fortunato matrimonio, ha voluto celebrarne la grandezza con un elogio sconfinato dell'amore coniugale, encomiabile da tutti i punti di vista.

Abstract:

This article summarizes (and puts in order) the biographical information supplied by Plutarch about his wife in the *Consolatio uxoris* and his other works. It begins with the certain or very probable data, *i.e.* her name, her children, their names, their number and sequence; it also suggests some plausible considerations about her original family, *i.e.* about her father and brothers; and concludes with some (partly conjectural) clarifications about her marriage with Plutarch and about the difficulties that arose between their respective parents, finally raising a little suspicion about her age.

Keywords:

Plutarch's wife, their children, her father and brothers, her marriage, her age.

BIBLIOGRAFIA CITATA

PER COGNOME D'AUTORE E DATA DI PUBBLICAZIONE

- Z. Abramowiczówna, *Komentarz krytyczny i egzegetyczny do Plutarcha Quaestiones Convivales*, I-II, Torun 1960
- , *Plutarchs 'Tischgespräche'*, «Das Altertum» 8, 1962, 80-88
- M. Adriani, *Opuscoli di Plutarco*, volgarizzati da M. A., nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da F. Ambrosoli, Milano 1829
- R. Aélion, *Euripide héritier d'Eschyle*, II, Paris 1983
- R. M. Aguilar, *Plutarco Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Intr. trad. y notas, viii, Madrid 1996
- , *Plutarco y la comedia ateniense*, in: Schrader - Ramón - Vela 1997, 3-28
- C. Ampolo, *Faustolo o il servo torturato*, «Opus» 4, 1985, 221-223
- C. Ampolo - M. Manfredini, *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988
- J. Amyot, *Les oeuvres morales et meslées de Plutarque*, traduites du Grec en François, Paris 1572
- G. Anderson, *Lucian: A Sophist's Sophist*, «YCS» 27, 1982, 75-78
- O. Apelt, *Plutarchi Moralische Schriften*, Übersetzt mit Einleitungen und Anmerkungen, Leipzig 1926, I-III
- W. G. Arnott, *Menander*, vol. 1, London-Cambridge Ma 1979; vol. 2, 1996; vol. 3, 2000
- G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino 1973
- M. Asper, *Kallimachos. Werke*, Griechisch und deutsch, Darmstadt 2004
- J. W. H. Atkins, *Literary Criticism in Antiquity*, Cambridge 1934
- J. E. Atkinson, *Curtius Rufus. Histories of Alexander the Great*, Book 10, Oxford 2009
- G. Avezù, *Il ferimento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*, Bari 1988
- G. Avezù - P. Pucci, *Sofocle, Filottete*, trad. di G. Cerri, Milano 2003
- F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, II, Cambridge Ma-London 1962 (1928).
- , *Plutarch's Moralia*, IV, Cambridge Ma-London 1972 (1936)
- , *Plutarch's Moralia*, V, Cambridge Ma-London 1962 (1928).
- D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969
- , *À propos des enfants et d'un ami de Plutarque: essai de solution pour deux énigmes*, «REG» 94, 1981, 47-62
- , *Sur Soclaros de Chéronée et sur le nombre des enfants de Plutarque: méthodologie d'une mise au point*, «Revue de Philologie» 73, 1999, 175-189
- E. S. Bagnall - R. Cribiore, *Women's Letters from Ancient Egypt*, Ann Arbor 2006
- H. C. Baldry, *Zeno's ideal state*, «JHS» 79, 1959, 3-15

Angelo Casanova, University of Florence, Italy, angeloalfredo.casanova@unifi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Angelo Casanova, *Bibliografia citata*. © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0824-6.references, in Angelo Casanova, *I miei scritti su Plutarco. Raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata*, pp. 325-344, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0824-6, DOI 10.36253/979-12-215-0824-6

References DOI 10.36253/979-12-215-0824-6.references

- M. Bandini - F. G. Pericoli (eds.), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Firenze 1993
- E. J. Barber, *Prehistoric Textiles*, Princeton 1991
- A. Barigazzi, *La formazione spirituale di Menandro*, Torino 1965
- , *Plutarco e il corso futuro della storia*, «Prometheus» 10, 1984, 264-286 (= *Studi su Plutarco*, a cura di A. Casanova, Firenze 1994, 303-330)
- , *Note critiche ed esegetiche all'Erotikòs di Plutarco*, «Prometheus» 12, 1986, 97-122 e 245-266
- , *L'amore: Plutarco contro Epicuro*, in: Gallo 1988, 89-108
- , *Plutarco. Contro Epicuro*, Firenze 1990
- *Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali*, in: Gallo 1992, 297-315
- , *Due problemi nell'Ecale di Callimaco*, «Aevum(ant)» 5, 1992, 55-65
- , *Sulla Theophoroumene di Menandro*, «Prometheus» 19, 1993, 127-134
- W. S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, Oxford 1964
- G. Basta Donzelli, *Odisseo nell'Ecuba di Euripide*, «Lexis» 19, 2001, 185-197
- A. M. Battezzatore, *L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze*, in: Gallo 1992, 19-59
- F. Becchi, *Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco*, in: Bandini - Pericoli 1993, 59-83
- , *Irrazionalità e razionalità degli animali negli scritti di Plutarco, ovvero: il paradosso della superiorità razionale ed etica degli animali*, «Prometheus» 26, 2000, 205-225
- , *Biopsicologia e giustizia verso gli animali in Teofrasto e Plutarco*, «Prometheus» 27, 2001, 119-135
- , *Τόχη: storia di un nome*, in: Poikilma. *Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del suo 60° compleanno*, a cura di S. Bianchetti (et alii), La Spezia 2001, 111-127
- , *Citazioni menandree in Plutarco. A proposito di una contraddizione sul tema dell'ἔρωτος: Plut., Amat. 763B - fr. 134 Sdb. (περὶ ἔρωτος)*, in: Calderón Dorda - Morales Ortiz - Valverde Sánchez 2006, vol. 1, 81-92
- , *Para una interpretación unitaria de la doctrina del Eros en Plutarco*, in: Nieto Ibañez - López López 2007, 95-103
- , *El redescubrimiento de Plutarco en la edad del Humanismo*, in: Pérez Jiménez 2010, 23-38
- L. Y. Beck, *Pedanius Dioscorides of Anazarbus. De materia medica*, transl., Hildesheim-Zürich-New York 2005
- M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden-Oxford-Chichester 2014
- J. Bergua Cavero, *Cinismo, ironía y retórica en el Bruta ratione uti de Plutarco*, in: García López - Calderón Dorda 1991, 13-19
- A. Bernabé, *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, I, Leipzig 1987

- G. N. Bernardakis: *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Leipzig 1895 (ed. maiorem curaverunt P. D. Bernardakis - H. G. Ingenkamp, Athenis 2011)
- M. Bettalli - G. Vanotti, *Plutarco. Teseo Romolo*, Milano 2003
- R. Billows, *Polybius and Alexander Historiography*, in: A. B. Bosworth - E. J. Baynham (eds.), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000, 286-307
- J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand 1894 (= Hildesheim-N.Y. 1973)
- L. Blasucci, *Opere di Niccolò Machiavelli*, vol. IV, con la coll. di A. Casadei, Torino 1989
- F. Boll - C. Bezold - W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari 1977
- J. Bollansee, *Animadversiones in Diogenem Laertium*, «RhM» 144, 2001, 64-104
- G. Bona, *Citazioni omeriche in Plutarco*, in: D'Ippolito - Gallo 1991, 151-162
- A. Borghini, *Lo schema del carro e della donna divina: Pisistrato ed Eretteo*, «Aufidus» 17, 1992, 31-35
- J. Boulogne (ed.), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille 2005
- G. W. Bowersock, *The annexation and initial garrison of Arabia*, «ZPE» 5, 1970, 37-47
- , *A Report on Arabia Provincia*, «JRS» 41, 1971, 219-242
- , *Roman Arabia*, Cambridge Ma 1983
- A. M. Bowie, *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993
- T. Braccini - E. Pellizer, *Plutarco. Conversazioni a tavola*, Libro ottavo, Napoli 2014
- C. Bréchet, *L'influence des savants alexandrins sur les citations d'Homère chez Plutarque*, in: Casanova 2005, 243-268
- A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958 (Milano 2010)
- F. E. Brenk, *All for Love: the Rhetoric of Exaggeration in Plutarch's Erotikos*, in: Van der Stockt 2000, 45-60
- , *The Barbarian within Gallic and Galatian Heroines in Plutarch's Erotikos*, in: Pérez Jiménez - Titchener 2005, 93-106
- , *Looking at Conjectures (Guesses?) in Plutarch's Dialogue on Love*, in: Pace-Volpe Cacciatore 2013, 93-102
- D. Briquel, *La légende de la mort et de l'apothéose de Romulus*, in: P. M. Martin- C. M. Ternes (eds.), *La mythologie, clef de lecture du monde classique. Hommage à M. Chevallier*, Tours 1986, vol. I, 15-35
- F. Brommer, *Theseus. Die Taten des griechischen Helden in der antiken Kunst und Literatur*, Darmstadt 1982
- U. Bultrighini - M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia*, libro X. *Delfi e la Focide*, Milano 2017
- W. Burkert, *Caesar und Romulus-Quirinus*, «Historia» 11, 1962, 356-376

- , *Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica*, in: Gallo 1997, 11-28
- R. Caballero - G. Viansino, *Plutarco. L'esilio*, Napoli 1995
- R. Caballero, *La ética plutarquea ante la muerte: algunas reflexiones sobre la Carta de consolación a la esposa*, in: Pérez Jiménez - Titchener 2005, 45-58
- A. Caiazza, *Plutarco. Conversazioni a tavola*, libro II, Napoli 2001
- C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1990
- , *Mito e storia nell'antichità greca*, Bari 1999 (orig. Lausanne 1996)
- E. Calderón Dorda, *La tradición indirecta en la crítica textual griega: el texto de Eurípides en Plutarco*, in: Sanz Morales - Librán Moreno 2009, 33-56
- E. Calderón Dorda - A. Morales Ortiz - M. Valverde Sánchez (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al Profesor José García López*, Murcia 2006, 2 voll.
- M. R. Cammarota, *Estetica e critica letteraria in Plutarco*, in: I. Gallo (ed.), *Contributi di filologia greca*, Napoli 1990, 91-108
- J. M. Candau Morón, *Plutarco y la escenografía histórica. El moralismo plutarquiano frente a la historiografía trágica*, en García López - Calderón Dorda 1991, 21-26
- J. M. Candau Morón - F. J. González Ponce - A. L. Chávez Reino (eds.), *Plutarco transmisor, Actas del X Simposio Intern. de la Sociedad Española de Plutarquistas, Sevilla 12-14 de nov. 2009*, Sevilla 2011
- M. Cannatà Fera, *La struttura delle Consolationes plutarchee*, in: D'Ippolito - Gallo 1991, 315-324
- , *Plutarco e la Consolatio ad Apollonium*, «AW» 25, 1994, 171-189
- , *Plutarco e la parola dei poeti*, in: Fernández Delgado - Pordomingo Pardo 1996, 415-428
- P. Carrara, *Euripide. Eretteo*, Firenze 1977
- , *I poeti tragici maestri di virtù nelle opere di Plutarco*, in: Ribeiro Ferreira - Van der Stockt - M. do Céu Fialho 2008, 65-74
- , *Il testo di Euripide nell'antichità*, Firenze 2009
- A. Casanova, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze 1984
- A. Casanova - P. Desideri (eds.), *Evento, racconto, scrittura nell'antichità classica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze 25-26 novembre 2002*, Firenze 2003
- A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del Convegno Internazionale di studi, Firenze 23-24 settembre 2004*, Firenze 2005
- A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco. Atti del Convegno Internazionale di studi, Firenze 13-14 settembre 2012*, Firenze 2013
- , *La recente hypothesis e la prima uccisione nell'Ippolito I di Euripide (con due considerazioni sul titolo)*, in: A. Pérez Jiménez (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor del Profesor Carlos García Gual*, Zaragoza 2014, 233-246

- , *L'hypothèse dell'Ippolito I di Euripide. Revisione dei due papiri e costituzione del testo*, in: A. Casanova- G. Messeri- R. Pintaudi (eds.), *E sì d'amici pieno. Omaggio di studiosi italiani a G. Bastianini*, Firenze 2016, II, 413-429
- C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996
- H. Cherniss - W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, vol. XII, with an Engl. transl., Cambridge Ma-London 1957
- F. Chiossone, *Plutarco. Consolazione alla moglie*, Genova 2010
- I. Chirico, *Plutarco. Conversazioni a tavola*, libro III, Napoli 2001
- C. Cichorius, *Römische Studien*, Leipzig-Berlin 1922 (= Darmstadt 1961)
- V. Cilento, *Plutarco. Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici*, Firenze 1962
- C. J. Classen, *Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus*, «Historia» 12, 1963, 447-457
- P. Clement - H. B. Hoffleit, *Plutarch's Moralia*, VIII, London-Cambridge Ma 1969
- C. Collard - M. J. Cropp - K. H. Lee, *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, 1. Warminster 1997²
- G. B. Conte (ed.), *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale*, edizione diretta da G. B. C. con la collaborazione di G. Ranucci, Torino 1984
- A. Corona Alesina, *G. B. Gelli. Opere*, Napoli 1969
- V. Costa, *Filocoro di Atene, I: Testimonianze e frammenti dell'Atthis*, Tivoli 2007²
- A.-T. Cozzoli, *Euripide. Cretesi*, Roma 2001
- M. Cropp - G. Fick, *Resolutions and Chronology in Euripides*, London 1985
- M. Cuvigny, *Plutarque. Oeuvres morales*, XI.1, Paris 1984
- G. B. D'Alessio, *Callimaco. Inni, epigrammi, frammenti*, Milano 2007²
- M. Davies, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 1, Göttingen 1988
- , *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta (PMGF)*, vol. 1, Oxford 1991
- , *The Greek Epic Cycle*, Bristol 2001
- M. Davies - P. J. Finglass, *Stesichorus. The Poems*, Cambridge 2014
- Ph. H. De Lacy - B. Einarson, *Plutarch's Moralia*, VII, Cambridge Ma-London 1984 (1959)
- D. Del Corno, *Introduzione e Nota Informativa* in: V. Longoni, *Plutarco. Sull'amore*, trad. e note, Milano 1986
- D. Del Corno - G. Lozza, *Plutarco. Dialoghi Delfici*, Milano 1990
- J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954²
- A. Deremetz, *Plutarque: histoire de l'origine et genèse du récit*, «REG» 103, 1990, 54-78
- L. Deschamps, *Sabini dicti ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι*, «Vichiana» 12, 1983, 157-187
- M. Detienne - J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it., Bari 1999

- B. X. De Wet, *Plutarch's use of the poets*, «Acta Classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa» 31, 1988, 13-25
- C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia 1967³
- , *Edipo figlio della Tyche*, «Dioniso» n.s. 15, 1952, 84
- R. Di Donato, *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa 2006
- U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977
- M. Di Florio, *Usi e riusi menadrei in Plutarco*, in: Casanova 2005, 119-140
- J. Diggle, *Euripidis Fabulae*, i-iii, Oxford 1994
- L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, «Prometheus» 2, 1976, 151-174
- , *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici*, «Aevum» 53, 1979, 11-50; + 54, 1980, 46-79
- G. D'Ippolito, *L'Omero di Plutarco*, in: Gallo 2004, 11-35.
- G. D'Ippolito - I. Gallo (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Napoli 1991
- G. Ditadi, *Plutarco. L'intelligenza degli animali e la giustizia loro dovuta*, Este 2000
- E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. ital., Firenze 2003 (1951¹)
- P. Donini, *Plutarco e la rinascita del platonismo*, in: G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I 3, Roma 1994
- F. Dübner, *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia*, Graece et Latine, Paris 1841
- F. Dübner, *Plutarchi fragmenta et spuria*, Parisiis 1855
- T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999
- F. Dümmler, *Kleine Schriften*, I. *Zur griechischen Philosophie*, Leipzig 1901
- J. Dumortier - J. Defradas, *Plutarque. Oeuvres morales*, VII.1-2, Paris 1975
- I. Düring, *Athenaios och Plutarchos*, «Eranos» 34, 1936, 1-13
- M. Dyson, *Poetic Imitation in Plato Republic 3*, «Antichthon» 22, 1988, 42-53
- P. E. Easterling, *Anachronism in Greek Tragedy*, «JHS» 105, 1985, 1-10
- I. E. M. Edlund, *Must a King Die? The Death and Disappearance of Romulus*, «PP» 39, 1984, 401-408
- R. Falchetto, *Il Palamede di Euripide*, Alessandria 2002
- D. Fasciano - K. Kastor, *La trifonction indo-européenne à Rome*, «RCCM» 38, 1996, 7-43
- P. Fazon, *L'Asino da leggere*, in: G. M. Anselmi - P. Fazon (eds.), *Machiavelli l'Asino e le bestie*, Bologna 1984, 25-134
- 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*, Madrid 1996
- J. A. Fernández Delgado, *Le Gryllus, une éthopée parodique*, in: L. Van der Stockt 2000, 171-181

- Fr. Ferrari, *Menandro e la Commedia Nuova*, Torino 2001
- F. Ferrari, *È nato prima l'uovo o la gallina? Un problema cosmologico in Plut. Quaest. Conv. II 3, «Sandalion»* 18, 1995, 121-132
- , *La costruzione del platonismo nel De E apud Delphos di Plutarco*, «*Athenaeum*» 98, 2010, 71-87
- F. Ferrari - L. Baldi, *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, intr. testo critico traduzione e comm., Napoli 2002
- R. Flacelière, *Sur quelques passages des Vies de Plutarque*, «*REG*» 61, 1948, 67-103
- , *Rec. Ziegler Ploutarchos*, «*REG*» 63, 1950, 300-303
- , *La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque*, «*RÉG*» 65, 1952, 351-362
- , *Devins et oracles grecs*, Paris 1961
- , *Plutarque. Dialogues Pythiques*, Paris 1974
- , *Plutarque. Oeuvres Morales X. Dialogue sur l'amour*, Paris 1980
- , *La vita quotidiana nell'antica Grecia*, Milano 1983
- , *Plutarque dans ses Oeuvres Morales*, in *Plutarque. Oeuvres Morales*, I.1, Paris 1987, p. vii-ccxxv
- R. Flacelière - É. Chambry - M. Juneaux, *Plutarque. Vies*, t. I. *Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*, texte établi et traduit, troisième tirage revu et corr. par J. Irigoin, Paris 1993³ (1957¹)
- R. Flacelière - É. Chambry, *Plutarque. Vies*, tome VI, Paris 1971
- R. Flacelière - É. Chambry, *Plutarque. Vies*, tome XI, Paris 1976
- G. Forni, *Plutarco. La fortuna dei Romani*, Napoli 1989
- H. N. Fowler, *Plutarch's Moralia*, X, with an Engl. Transl., London-Cambridge Ma 1969 (1936)
- A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari 2002
- J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, transl. with a commentary, 6 voll., New York 1965
- F. Frazier - C. Froidefond, *Plutarque. Oeuvres Morales*, V.1, Paris 1990
- F. Frazier - J. Sirinelli, *Plutarque. Oeuvres Morales*, tome IX.3, *Propos de Table*, livres VII-IX, Paris 1996
- F. Frazier, *L'Érotikos et les fragments sur l'amour de Stobée*, in: Ribeiro Ferreira - Ferreira Leão 2003, 63-87
- F. Frazier, *Plutarque. Érotikos. Dialogue sur l'amour*, texte établi et traduit par R. Flacelière, revu par F. F., Introduction et notes par F. F., Paris 2008
- F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, Paris 1964
- , *Plutarque. Oeuvres Morales*, IX.1, *Propos de table*, livres I-III, Paris 1972
- , *Plutarque. Oeuvres Morales*, IX.2, *Propos de Table*, livres IV-VI, Paris 1978
- E. Gabba, *Il latino come dialetto greco*, in: L. Ferrero et alii (eds.), *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, 188-194

- I. Gallo - A. Garzya - G. Giangrande - M. Manfredini (eds.), *Sulla tradizione manoscritta dei Moralia di Plutarco. Atti del Convegno Salernitano del 4-5 dicembre 1986*, Salerno 1988
- I. Gallo (ed.), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco, Atti del II convegno di studi su Plutarco, Ferrara 2-3 aprile 1987*, «Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese» n. 9, Ferrara 1988
- I. Gallo - E. Pettine, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, Napoli 1988
- I. Gallo (ed.), *Contributi di filologia greca*, Napoli 1990
- I. Gallo - R. Laurenti (eds.), *I Moralia di Plutarco fra filologia e filosofia*, Salerno 1992
- I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova-Bocca de Magra 22-25 aprile 1991*, Genova 1992
- I. Gallo - B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Napoli 1995
- I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29-31 maggio 1995*, Napoli 1997
- I. Gallo - C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco, Atti del VIII convegno plutarco, Pisa 2-4 giugno 1999*, Napoli 2000
- I. Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco, Atti del IX Convegno Plutarco, Pavia 13-15 giugno 2002*, Napoli 2004
- A. Garassino, *Ulisse nel teatro greco*, «A&R» 2, 1930, 219-251
- J. García López - E. Calderón Dorda (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza, Actas del II Simposio Español sobre Plutarco, Murcia 1990*, Madrid 1991
- A. Gaudreault, *Mimésis et diègèsis chez Platon*, «RMM» 94, 1989, 79-92
- J. Geiger, *Plutarch's Parallel Lives: The Choice of Heroes*, «Hermes» 109, 1981, 85-104
- , *Nepos and Plutarch. From Latin to Greek Political Biography*, «ICS» 13, 1988, 245-256
- B. Gentili - G. Cerri, *L'idea di biografia nel pensiero greco*, «QUCC» 27, 1978, 7-27
- G. Giangrande, *Problemi di critica testuale nei Moralia*, in: Gallo - Garzya - Giangrande - Manfredini 1988, 91-92
- V. Gigante Lanzara, *Il teatro di Menandro: il realismo soft e la città dei buoni*, «A&R» 43, 1998, 127-132
- G. Gilbert, *Die Quellen des plutarchischen Theseus*, «Philologus» 33, 1874, 46-66
- D. Gilula, *Menander's Comedies Best with Dessert and Wine (Plut. Mor. 712e)*, «Athenaeum» 65, 1987, 511-516
- S. Gödde - T. Heinze (eds.), *Skenika. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption. Festschrift zum 65. Geburtstag von H.-D. Blume*, Darmstadt 2000

- P. Gómez Cardó, *Plutarco y la poesía*, in: Pérez Jiménez - Garcia López - Aguilar 1999, 365-381
- A. W. Gomme - F. H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973
- M. Gondicas, *Plutarque. L'intelligence des animaux, suivi de Gryllos*, trad. du grec et présenté, Paris 1998
- R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1955
- H. Görgemanns, *Plutarch, Dialog über die Liebe. Amatorius*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von H. Görgemanns, B. Feichtinger, F. Graf, W. Jeanrond und J. Opsomer, Tübingen 2006
- E. Graf, *Plutarchisches. Entstehungsweise der Symposiaka*, in: *Commentationes philologicae quibus Ottoni Ribbeckio... congratulantur discipuli Lipsienses*, Leipzig 1888, 57-70
- F. Graf, *Der Kult des Eros in Thespias*, in: Görgemanns 2006, 191-207
- M. Griffin, *From Nerva to Hadrian*, in "Cambridge Ancient History" XI, 2000², 84-131
- E. Groag, *Q. Sosius Senecio (11)*, RE IIIA, (1927), 1180-1193
- S. Guerra López, *Mediaciones femeninas en las Vidas Paralelas de Plutarco durante el segundo triunvirato*, in: Jufresa - Mestre - Gómez - Gilabert 2005, 607-616
- M. Hadas, *On Love, the Family, and the Good Life. Selected Essays of Plutarch*, Translated with introd., New York 1957
- C. Hale, *Plutarch on Romulus*, «Pegasus» 28, 1985, 7-9
- E. Haley, *Hadrian as Romulus or the Self-Representation of a Roman Emperor*, «Latomus» 64, 2005, 969-980
- J. Hani, *Consolation à Apollonios*, Paris 1972
 –, *Plutarque. Oeuvres morales*, tome viii, Paris 1980
- A. Harder, *Euripides' Kresphontes and Archelaos*, Leiden 1985
- P. Harding, *The Fragments of the Local Chronicles of Attika*, ed. and transl., and with an intr. and comm., New York 2008
- G. Hawes, *Rationalizing Myth in Antiquity*, Oxford 2014
- H. Heinze, *Die Familie des Plutarch von Chaeronea*, Progr. Stargard 1886
- W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, VI, Cambridge Ma-London 1970 (1929)
- W. C. Helmbold - H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XII, Cambridge Ma-London 1957
- W. C. Helmbold - E. N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore 1959
- J. P. Hershbell, *Plutarch and Heraclitus*, «Hermes» 105, 1977, 179-201
 –, *Plutarch and Anaxagoras*, «ICS» 7, 1982, 141-158
 –, *Plutarch and Democritus*, «QUCC» 39, 1982, 81-111
 –, *Plutarch and the Milesian Philosophers*, «Hermes» 114, 1986, 172-185
 –, *Paideia and Politeia in Plutarch: The Influence of Plato's Republic and Laws*, in: Gallo - Scardigli 1995, 209-219
- H. Herter, *Theseus*, R.E, Suppl. xiii (1973), 1045-1238

- R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895(=1963)
- A. S. Hollis, *Callimachus, Hecale frs. 3-5 H.*, «ZPE» 95, 1993, 45-47
- , *Callimachus. Hecale*, ed. with intr. and comm., Oxford 2009²
- K. Hubert, *Zur Entstehung der Tischgespräche Plutarchs*, in: *Χάριτες für Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht*, Berlin 1911, 170-187
- , *Zur Indirekten Überlieferung der Tischgespräche Plutarchs*, «Hermes» 73, 1938, 307-328
- , *Plutarchi Moralia*, IV, Lipsiae 1971² (1938¹)
- , *Plutarchi Moralia*, VI. I, Lipsiae 1954
- R. Hunter, *The Politics of Plutarch's 'Comparison of Aristophanes and Menander'*, in: Gödde - Heinze 2000, 267-276
- G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969
- P. Impara - M. Manfredini, *Plutarco. Consolazione alla moglie*, Intr. testo critico trad. e comm., Napoli 1991
- O. Imperio, *I comici a simposio: le Quaestiones Convivales e la Aristophanis et Menandri comparatio di Plutarco*, in: Gallo 2004, 185-196
- G. Indelli, *Plutarco. Le bestie sono esseri razionali*, intr., testo crit., trad. e commento, Napoli 1995
- , *Plutarco, Bruta ratione uti: una 'risposta' a Polistrato, De irrationali contemptu?*, in: G. Giannantoni - M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano, Atti del congresso internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993*, Napoli 1996, II, 939-949
- , *Plutarco, Bruta animalia ratione uti*, in: Gallo 1992, 317-352
- H. G. Ingenkamp, rec. a Görgemanns 2006, «GGA» 258, 2006, 182-193
- G. Inglese, *Machiavelli Niccolò*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, vol. 67 (2006), 81-97
- L. Inglese, *Note critiche a Plutarco, De esu carnium*, «QUCC» 44, 1993, 105-116
- L. Inglese - G. Santese, *Plutarco. Il cibarsi di carne*, intr., testo crit., trad. e commento, Napoli 1999
- J. Irigoin, *Histoire du texte des Oeuvres Morales de Plutarque*, in: R. Flacelière - J. Irigoin, *Plutarque. Oeuvres Morales*, I.1, Paris 1987, pp. ccxxvii-cccxxiv
- , *Tradizione manoscritta e ecdotica plutarchea*, in: Gallo - Laurenti 1992, 24 s.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, 16 voll., Berlin-Leiden 1923-1958
- , *Atthis: the local chronicles of ancient Athens*, Oxford 1949
- W. Jäger, *Paideia*, Firenze 1953^{2s}
- C. P. Jones, *Toward a Chronology of Plutarch's Works*, «JRS» 56, 1966, 61-74 (= Scardigli 1995, 95-123)
- , *The Teacher of Plutarch*, «HSCP» 71, 1966, 205-213
- , *Sura and Senecio*, «JRS» 60, 1970, 98-104
- , *Plutarch and Rome*, Oxford 1971

- F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris 1966
 –, *Euripide VII.1, Iphigénie à Aulis*, Paris 1983
- F. Jouan - H. Van Looy, *Euripide, VIII.1-4: Fragments*, Paris 1998-2000-2002-2003
- M. Jufresa - F. Mestre - P. Gómez - P. Gilabert (eds.), *Plutarco a la seva época: paideia i societat, Actas del VIII Simposio Intern. de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona 6-8 de noviembre de 2003*, Barcelona 2005
- I. Kajanto, *Fortuna*, "ANRW" 1I 17.1 (1981), 525-558
- R. Kannicht, *TrGF V.1-2: Euripides*, Göttingen 2004
- R. Kassel, *Untersuchungen zur griechische und römische Konsolationsliteratur*, München 1958
- R. Kassel - C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, vol. VI.2, Berlin 1998
- E. Kechagia, *Philosophy in Plutarch's Table Talk: In Jest or in Earnest?*, in: Klotz- Oikonomopoulou 2011, 105-130
- I. Kidd (ed.), *Plutarch: Essays*, transl. by R. Waterfield, Introd. by I. Kidd, Harmondsworth 1992
- P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995
- G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, vol. I: Books 1-4, Cambridge 1985
- R. Klaerr, *Plutarque. Oeuvres morales VII.2*, Paris 1974
- R. Klaerr - A. Philippon - J. Sirinelli, *Plutarque. Oeuvres morales, I.2*, Paris 1989
- F. Klotz, *Imagining the past: Plutarch's play with time*, in: Klotz - Oikonomopoulou 2011, 161-178
 –, *The Sympotic Works*, in: Beck 2014, 207-222
- F. Klotz - K. Oikonomopoulou (eds.), *The Philosopher's Banquet: Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford 2011
- J. König, *Fragmentation and coherence in Plutarch's Sympotic Questions*, in: J. König - T. Whitmarsh (eds.), *Ordering knowledge in the Roman Empire*, Cambridge 2007, 43-68
- A. J. Koster, *Bloemlezing uit de Moralia*, Amsterdam 1954
- G. Lachenaud, *Plutarque. Oeuvres morales, XII.1: Comparaison d'Aristophane et de Ménandre*, text. ét. et trad., Paris 1981
- R. Lambertson, *Plutarch*, Yale 2001
- W. Lapini, *Marginalia plutarchea*, "A&R" 41, 1996, 203-214
- D. H. J. Larmour, *Plutarch's Compositional Methods in the 'Theseus and Romulus'*, «TAPA» 118, 1988, 361-375
- R. Laurenti, *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, Napoli 1987
- G. B. Lavery, *Training, Trade and Trickery. Three Lawgivers in Plutarch*, «CW» 67, 1974, 369-381
- L. Lehnus, *Plutarco. Il volto della luna*, intr. di D. Del Corno, Milano 1991
- E. Lelli - G. Pisani (eds.), *Plutarco. Tutti i Moralia*, testo greco a fronte, Milano 2017

- A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972² = *La poesia tragica dei Greci*, Bologna 1996
- M. Lombardi, *Il principio dell'eikos nel racconto biografico plutarco*, «RCCM» 38, 1996, 91-102
- S. Lunais, *Recherches sur la lune*, I, Leiden 1979
- R. Lopes, *The omnipresence of philosophy in Plutarch's Quaestiones convivales*, in: J. Ribeiro Ferreira - D. Leão - M. Tröster - P. Barata Dias (eds.), *Symposion and philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, 415-424
- G. Maddoli, *Romolo*, in "Enc. Virg.", tomo IV, (1988), 570-574
- D. Magini, *Plutarco. Del mangiar carne. Trattati sugli animali*, con introduzione di D. Del Corno, Milano 2001
- E. Magnelli, *Poeti ellenistici in Plutarco: tipologie e preferenze*, in: Casanova 2005, 215-242
- A. Maldonado Samper, *Las citas de poetas helenísticos en Plutarco*, in: Pérez Jiménez - Casadesús Bordoy 2001, 545-552
- M. Manfredini, *La tradizione manoscritta dei Moralia 70-77 di Plutarco*, «Annali della SNS di Pisa, Classe di Lett. e Filos.» 6, 1976, 453-485
- G. Marasco, *Commento alle biografie plutarchee di Agide e di Cleomene*, Roma 1980
- M. Martelli, *Machiavelli. Tutte le opere*, Firenze 1971
- H. Martin Jr. - J. E. Phillips, *Consolatio ad uxorem (Moralia 608A- 612B)*, in: H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1978, 394-441
- F. Martín García, *Plutarco. Obras Morales y de costumbres (Moralia) IV. Charlas de Sobremesa*, intr. traducción y notas, Madrid 1987
- A. Martina, *Menandro. Epitrepontes*, I, Intr. testo critico e trad., Roma 1997, e II, *Commento*, Roma 2000
- S. Martinelli Tempesta, *Pubblicare Plutarco: l'eredità di Daniel Wytttenbach e l'ecdotica plutarchea moderna*, in: G. Zanetto e S. Martinelli Tempesta (eds.), *Plutarco: Lingua e testo. Atti dell'XI Convegno plutarco della IPS, Sezione Italiana (Milano, 18-20 giugno 2009)*, Milano 2010, 5-68
- J. Martínez-Pinna, *Rhome: el elemento femenino en la fundación de Roma*, «Aevum» 71, 1997, 79-102
- B. Marzullo, *Plut. Comp. Aristoph. et Men. 853E-F*, «MCR» 19-20, 1984-1985, 217-219
- P. Masqueray, *Agamemnon, Ménélas, Ulyxe dans Euripide*, «REA» 6, 1904, 173-204
- E. Mensching, *Peripatetiker über Alexander*, «Historia» 12, 1963, 274-282
- H. J. Mette, *Euripides (insbesondere für die Jahre 1939-1968). Erster Hauptteil: die Bruckstücke*, «Lustrum» 12, 1967, 5-448
- , *Euripides. Bruckstücke (insbesondere für die Jahre 1968-1981)*, «Lustrum» 23-24, 1981-1982, 2-288

- F. Millar, *Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge Ma 1993
- S. Mills, *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford 1997
- E. L. Minar - F. H. Sandbach - W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia IX*, Cambridge Ma-London 1961
- J. G. Montes Cala, *Amor y poesía en Plutarco*, in: Pérez Jiménez - Casadesús Bordoy 2001, 553-559
- C. Moreschini, *Plutarco. L'E di Delfi*, Napoli 1997
- S. P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992
- P. Mureddu, *Il «multiforme Ulisse»: appunti sulla figura e sul ruolo del protagonista del Ciclope*, in: Pretagostini 1993, 591-600
- D. Musti, *Tendenze della storiografia greca e romana su Roma arcaica. Studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, «QUCC» 10, 1970, 5-159
- , *Etruschi e Greci nella rappresentazione dionisiaca delle origini di Roma*, in: *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino*, Roma 11-13 dicembre 1979, Roma 1981, 23-44
- , *I due volti della Sabina. Sulla rappresentazione dei Sabini in Varrone, Dionigi, Strabone e Plutarco*, in *Preistoria, storia e civiltà dei Sabini* (Centro di Studi Varroniani, Simposio di Studi, Rieti ott. 1982), Rieti 1985, 75-98
- W. Nachstädt - W. Sieveking - J. B. Titchener, *Plutarchus Moralia, II*, Leipzig 1971 (1935)
- A. Negev, *The Nabataeans and the Provincia Arabia*, in “ANRW” II. 8 (1978), 520-686
- J. Neils - S. Woodford, *Theseus*, “LIMC” vii.1 (1994), 922-951
- J.-M. Nieto Ibañez - R. López López (eds.), *El amor en Plutarco, Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, León 28-30 septiembre de 2006*, León 2007
- A. G. Nikolaïdis, *Plutarch on Women and Marriage*, «WS» 110, 1997, 27-88
- M. P. Nilsson, *Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece*, Göteborg 1986
- J. Opsomer, *Eros in Plutarchs moralischer Psychologie*, in: Görgemanns 2006, 208-235
- G. Pace - P. Volpe Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento, Atti del IX Convegno Internazionale... Ravello 2011*, Napoli 2013
- D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962
- E. Paratore, *Il giudizio sulla tradizione nelle Vite plutarchee di Teseo e Romolo*, in: Pretagostini 1993, II, 1077-1087
- W. R. Paton - I. Wegehaupt - M. Pohlenz - H. Gärtner, *Plutarchus. Moralia, I*, Stuttgart-Leipzig 1993²
- W. R. Paton - M. Pohlenz - W. Sieveking, *Plutarchus Moralia, III*, Stuttgart-Leipzig 1972²
- C. Pelling, *Plutarch and the historical tradition*, London 1992

- , *Plutarch's Method of Work in the Roman Lives*, in: Scardigli 1995, 265-318 (= Pelling, *Plutarch and History*, London-Swansea 2002)
- , *Putting the -viv- into convivial: the Table Talk and the Lives*, in: Klotz - Oikonomopoulou 2011, 207-231
- G. Pellizzari - F. Porcelli - S. Convertini - S. Marotta, *Description of nymphal instars and adult female of Kermes vermilio Planchon (Hemiptera, Coccoidea, Kermesidae), with a synopsis of the European and Mediterranean species*, «Zootaxa» 3336, 2012, 36-50
- A. Pérez Jiménez, *Plutarco y las leyes de Rómulo sobre el matrimonio*, «Analecta Malacitiana» 11, 1988, 3-10
- , *La imagen de Teseo en las Suplicantes de Eurípides*, in: J. A. López Férrez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid 1995, 145-161
- , *El Hesíodo de Plutarco*, in: Gallo 2004, 37-46
- A. Pérez Jiménez (ed.), *Plutarco Renovado. Importancia de las Traducciones Modernas de Vidas y Moralia*, S.E.P., Málaga 2010
- A. Pérez Jiménez - J. García López - R.M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles, Actas del V Congreso Internacional de la IPS, Madrid-Cuenca 4-7 de mayo de 1999*, Madrid 1999
- A. Pérez Jiménez - F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca 2-4 de noviembre de 2000*, Madrid 2001
- A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Logan Utah 2005
- A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Málaga-Logan Utah 2005
- F. Perusino, *Menandro come auleta: una metafora musicale nel 'Confronto tra Aristofane e Menandro' di Plutarco*, in: *Μοῦσα. Scritti in onore di Giuseppe Morelli*, Bologna 1997, 167-170
- E. Peruzzi, *Onomastica e società nella Roma delle origini*, I, «Maia» 21, 1969, 126-158
- E. Pettine, *Plutarco. La tranquillità dell'anima*, Salerno 1984
- R. Pfeiffer, *Callimachus*, I, Oxford 1949
- M. Piérart, *L'historien ancien face aux mythes et aux légendes. I. Les limites de la rationalisation*, «LEC» 51, 1983, 47-62
- M. Pinnoy, *Plutarchus' Consol. ad uxorem*, «Kleio» (Leuven) 9, 1979, 65-86
- , *Plutarch's Comment on Sophocles' Style*, «QUCC» 16, 1984, 159-164
- G. Pisani, *Plutarco Moralia*, I, Pordenone 1989
- , *Moralia II. L'educazione dei ragazzi*, Pordenone 1990

- A. Piscini, *Gelli Giovan Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, vol. 53 (1999), 13-18
- M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento culturale*, trad. it., Firenze 1967
- O. Poltera, *Le langage de Simonide. Étude sur la tradition poétique et son renouvellement*, Bern 1997
- , *Simonides Lyricus. Testimonia und Fragmente: Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Basel 2008
- S. B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, English translations comm. interpretative essays and bibl., New York-Oxford 1999
- F. Pordomingo, *La recepción de Eurípides en la escuela: el testimonio de los papiros*, in: J.-V. Bañuls - F. De Martino - C. Morenilla (eds.), *El teatro greco-latino y su recepción en la tradición occidental*, Bari 2007, 255-296
- , *Antologías de época helenística en papiro*, Firenze 2013
- D. Porte, *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, dès origines à Auguste*, “ANRW” I 17.1, (1981), 300-342
- A. Postiglione, *L'amore fraterno. L'amore per i figli*, Napoli 1991
- J. Poucet, *Préoccupations érudites dans la tradition du règne de Romulus*, «AC» 50, 1981, 664-676
- , *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985
- , *La fondation de Rome: croyants et agnostiques*, «Latomus» 53, 1994, 95-104
- , *Les rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 2000
- C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles 1973
- C. Preiser, *Euripides: Telephos*, (Einl., Text, Kommentar), Hildesheim 2000
- R. Preston, *Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity*, in: S. Goldhill (ed.), *Being Greek Under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge 2001, 86-122
- R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma 1993
- G. A. Privitera, *Omero. Odissea*, vol. III (libri IX-XII), intr., testo e comm. a c. di A. Heubeck, trad. di G. A. Privitera, Milano 1983
- M. Pucci, *C.P.J. II 158, 435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano*, «ZPE» 51, 1983, 95-103
- , *CPJ II, pap. N. 158, pap. N. 435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano*, in “Atti del XVII Congresso Intern. di papirologia (Napoli 1983)”, Napoli 1984, 1119-1123
- M. Pucci Ben Ze'ev, *Greek attacks against Alexandrian Jews during Emperor Trajan's reign*, «Journal for the Study of Judaism» 20, 2004, 31-48
- B. Puech, *Prosopographie des amis de Plutarque*, “ANRW” II 33.6, (1992), 4831-4893
- J. Puiggali, *Rhèa et le démon*, «RPh» 58, 1984, 93-96

- F. Quadlbauer, *Die Dichter der griechischer Komödie in literarischen Urteil der Antike*, «WS» 73, 1960, 40-82
- S. L. Radt, *TrGF IV: Sophocles*, Göttingen 1999²
- M. Raimondi, *Damofilo di Bitinia e il De fortuna Romanorum di Plutarco*, in: L. Troiani - G. Zecchini (eds.), *La cultura storica nei primi due secoli dell'impero romano*, Roma 2005, 217-248
- V. Ramón Palerm, *Misticismo, filosofía y retórica en De esu carnium*, in: Pérez Jiménez - Casadesús Bordoy 2001, 211-219
- J. Ribeiro Ferreira - D. Ferreira Leão (eds.), *Os fragmentos de Plutarco*, Coimbra 2003
- J. Ribeiro Ferreira - L. Van der Stockt - M. do Céu Fialho (eds.), *Philosophy in Society. Virtues and Values in Plutarch*, Coimbra-Leuven 2008
- M. Ricard, *Ouvres morales de Plutarque*, traduites du grec, Paris 1844
- R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze 1978⁴
- G. Roskam, *The place of literature in Plutarch's Consolatio ad uxorem*, in: Pace - Volpe Cacciatore 2013, 381-389
- G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976
- D. A. Russell, *Plutarch*, London 1973
- , *Plutarch. Selected Essays and Dialogues*, A new translation, Oxford-New York 1993
- F. H. Sandbach, *Plutarchi Moralia*, VII, Lipsia 1967
- , *Plutarch's Moralia*, XV, Cambridge Ma-London 1969
- , *Menander's Manipulation of Language for Dramatic Purposes*, "Entret. Hardt" XVI, Genève 1970, 113-136
- , *Menandri Reliquiae Selectae*, Oxonii 1972, 1990²
- , *Plutarch and Aristotle*, «ICS» 7, 1982, 207-232
- I. Sanesi, *G. B. Gelli. Opere*, Torino 1964²
- G. Santese, *Animali e razionalità in Plutarco*, in: S. Castignone - G. Lanata, *Filosofia e animali nel mondo antico, Atti del convegno intern. "Filosofi e animali nel mondo antico"*, Genova, 25-26 marzo 1992, Pisa 1994, 139-170
- , *Plutarco. Il cibarsi di carne*, intr., testo cr., trad. e comm. a c. di L. Inglese e G. S., Napoli 1999
- M. Sanz Morales - M. Librán Moreno (eds.), *Verae lectiones. Estudios de crítica textual y edición de textos griegos*, Cáceres 2009
- A. M. Scarcella, *Plutarco. Conversazioni a tavola*, libro I, Napoli 1998
- , *Plutarco. Conversazioni a tavola*, libro IV, Napoli 2001
- B. Scardigli, *Die Römerbiographien Plutarchs. Ein Forschungsbericht*, München 1979
- B. Scardigli (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford 1995
- P. Scarpi, *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, trad. di M. G. Ciani, Milano 1996

- A. Scheithauer, *Romanum imperium a Romulo exordium habet. Das Bild des Romulus bei Cicero, Dionys von Halikarnaß, Livius und Plutarch*, in: A. Haltenhoff - F.-H. Mutschler (eds.), *Hortus litterarum antiquarum. Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2000, 495-513
- T. S. Schmidt, *Plutarque et les barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur 1999
- C. Schrader - V. Ramón - J. Vela (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco, Zaragoza 20-22 de junio 1996*, Zaragoza 1997
- K. Scott, *The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus*, «TAPA» 56, 1925, 82-105
- R. Seaford, *Euripides. Cyclops*, with intr. and comm., Oxford 1988²
- C. Servadei, *La figura di Theseus nella ceramica attica. Iconografia e iconologia del mito nell'Atene arcaica e classica*, Bologna 2005
- B. Snell, *Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophische Schriften*, Zürich 1948, 1-8
- A. Setaioli, *Il destino dell'anima nella letteratura consolatoria pagana*, in: C. Alonso del Real (ed.), *Consolatio*, Pamplona 2001, 31-67
- , *The Moon as Agent of Decay (Plut., Quaest. conv. 3.10; Macr., Sat. 7.16.15-34)*, in: M. Meusen - L. Van Der Stockt (eds.), *Natural Spectaculars. Aspects of Plutarch's philosophy of nature*, Leuven 2015, 99-112
- , *La filosofia a banchetto (Plut. Quaest. conv. 1.1; Macr. Sat. 7.1)*, in: P. Galand - E. Malaspina (eds.), *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy, offert par ses amis et ses disciples*, Turnhout 2016, 435-446
- , *L'uovo e la gallina (Plut. Quaest. conv. 2.3, 635E-638A; Macr. Sat. 7.16.1-14)*, in: A. Setaioli (ed.), *Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini*, Trieste 2016, 638-649
- C.M.J. Sicking, *Plutarchus' De audiendis poetis*, «Lampas» 16, 1983, 205-217
- J. Sirinelli, *Plutarque de Chéronée: un philosophe dans le siècle*, Paris 2000
- M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*, Napoli 1993
- B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. ital., Torino, 1963²
- M. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant*, Firenze 2010
- P. A. Stadter, *The Proems of Plutarch's Lives*, «ICS» 13, 1988, 275-295
- , *Drinking, Table Talk, and Plutarch's Contemporaries*, in: J. G. Montes Calam. Sánchez Ortiz de Landaluce - R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco Dioniso y el Vino. Actas del VI Simposio español sobre Plutarco. Cadiz, 14-16 de mayo de 1997*, Madrid 1999, 481-490 (= Stadter 2015, 98-107)
- , *Introduction: Setting Plutarch in his context*, in: Stadter - Van der Stockt 2002, 1-26
- , *Plutarch and Rom*, in: Beck 2014, 13-31
- , *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2015

- P. Stadter - L. Van der Stockt (eds), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven 2002
- W. B. Stanford, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1954 (1963²)
- W. Stockert, *Euripides. Iphigenie in Aulis*, Wien 1992
- B. S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, London 1993
- S. Swain, *Plutarch's De fortuna Romanorum*, «CQ» 39, 1989, 504-516
 –, *Plutarch: Chance, Providence, and History*, «AJPh» 110, 1989, 272-302
- A. M. Tagliasacchi, *Le teorie estetiche e la critica letteraria in Plutarco*, «Acme» 14, 1961, 71-117
- W. W. Tarn, *Alexander the Great*, London 1948
- S.-T. Teodorsson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, 3 voll., Göteborg 1989 (I), 1990 (II), 1996 (III)
 –, *Plutarco naturalista attraverso le Questioni Conviviali*, in: Gallo 1992, 199-210
 –, *Principles of composition in the Quaestiones Convivales*, in: Fernández Delgado - F. Pordomingo Pardo 1996, 39-47
- É. Texeira, *Remarques sur l'esprit scientifique de Plutarque d'après quelques passages des Propos de table*, in: Gallo 1992, 211-223
 –, *Démocratie et monarchie chez Plutarque*, «DHA» 21, 1995, 139-146
- R. Tissoni, *G. B. Gelli. Dialoghi*, Bari 1967
- F. Titchener, *Plutarch, Aristotle, and the 'Characters' of Theophrastus*, in: Pérez Jiménez - García López - Aguilar 1999, 675-682
 –, *Plutarch's Table Talk: Sampling a Rich Blend. A Survey of Scholarly Appraisal*, in: Klotz - Oikonomopoulou 2011, 35-48
- L. Torraca, *Astronomia lunare in Plutarco*, in: Gallo 1992, 231-261
- A. Traglia - A. Barigazzi, *Plutarco. Vite*, I-II, Torino 1992
- A. D. Trendall - T.B.L. Webster, *Illustrations of Greek drama*, London 1971
- A. Tuilier, *Recherches critiques sur la tradition du texte d'Euripide*, Paris 1968
- H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887
- A. Vaghi, *Consolazione alla moglie*, Vimercate 1993
- E. Valgiglio, *Plutarco. De audiendis poetis*, Torino 1973
- M. Valverde Sánchez - H. Rodríguez Solominos - C. Alcalde Martín, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, X, introd. traducc. y notas, Madrid 2003
- M. Vamvouri Ruffy, *Les vertus thérapeutiques du banquet: médecine et idéologie dans les Propos de Table de Plutarque*, Paris 2012
- L. Van der Stockt, *L'expérience esthétique de la mimèsis selon Plutarque*, «QUCC» 36, 1990, 23-31

- 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-Namur 2000
- , *Plutarch in Plutarch: The Problem of the Hypomnemata*, in: Gallo 2004, 331-340
- C. Vivanti, *Machiavelli. Opere*, vol. 3, Torino 2005
- G. Vogt-Spira, *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders*, München 1992
- R. Volkmann, *Leben Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, I-II, Berlin 1869
- R. Von den Hoff, *Theseus: Stadtgründer und Kulturheros*, in: E. Stein Hölkeskamp - K.-J. Hölkeskamp (eds.), *Erinnerungsorte der Antike*, München 2010, 300-315
- H. J. Walker, *The Early Development of the Theseus Myth*, «RhMus» 138, 1995, 1-33
- P. G. Walsh, *Apuleius. The Golden Ass*, translated with introd. and notes, Oxford 1944
- A. E. Wardman, *Plutarch's methods in the Lives*, «CQ» 21, 1971, 254-261
- , *Plutarch's Lives*, London 1974
- R. Warner, *Plutarch. Moral Essays*, Transl. with Intr., Harmondsworth 1971
- R. Waterfield - I. Kidd, *Plutarch Essays*, translated by R. W., introduced and annotated by I. K., London-New York 1992
- T.B.L. Webster, *A note on the date of Euripides Aigeus*, «AC» 34, 1965, 519-20
- , *Chronological notes on Euripides*, «WS» 79, 1966, 112-120
- , *The tragedies of Euripides*, London 1967
- , *Monuments illustrating Tragedy and Satyr Plays*, London 1967²
- F. Wehrli, *Menander und die Philosophie*, “Entret. Fond. Hardt” XVI, Genève 1970, 142-152
- B. Wermelinger - B. Forster, *First record of the scale insect Kermes vermilio (Planchon, 1864) (Hemiptera, Coccoidea) in Switzerland*, «Mitteilungen der Schweizerischen Entomologischen Gesellschaft / Bulletin de la Société Entomologique Suisse» 88, 2015, 361-365
- M. L. West, *Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge Ma-London 2003
- , *The Epic Cycle*, Oxford 2013
- U. Wilamowitz Moellendorff, *Aus Kydathen*, Berlin 1880
- , *Commentariolum Grammaticum* iii, 1889, 23-24 = *Kleine Schriften*, Berlin 1962, IV, 619-659 (647-650)
- , *Lese Früchte*, “Hermes” 60, 1925, 280-316: 306 = *Kleine Schriften* IV, 393-4
- , *Reden und Vorträge*, II⁴, Berlin 1926
- N. Wilson, *Some notable manuscripts misattributed or imaginary. Part I: Maximus Planudes and a famous codex of Plutarch*, «GRBS» 16, 1975, 95-101

- T. P. Wiseman, *The Wife and the Children of Romulus*, «CQ» 33, 1983, 445-452
- M. R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, ed. with an intr., comm., and concordance, Ann Arbor 1981
- D. Wyttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Oxonii 1797
- G. Xylander, *Plutarchi volumen decimum operum moralium et philosophicorum partem quintam et ultimam tenens, cum notis Gul. Xylandri, H. Stephani, Io. Iac. Reiskii, et tandem Phil. Iac. Maussaci, texto subiectis*, Lipsiae 1778
- G. Zanetto, *Plutarco e la commedia*, in: Gallo-Moreschini 2000, 319-333
- K. Ziegler, *Plutarco*, trad. it., Brescia 1965 (= *Plutarchos von Chaironeia*, “RE” XXI.1, 1951, coll. 636-962)
- T. Zielinski, *Tragodumenon libri tres*, Krakow 1925
- A. Zinato, *Plutarco. Le virtù degli animali*, con introduzione di O. Longo, Venezia 1995

Indice dei passi citati

- | | |
|--|---|
| <p>Plutarco</p> <p><i>Amat.</i> 763B: 68, 98 s</p> <p style="padding-left: 2em;">770D-771C: 303</p> <p style="padding-left: 2em;">771B: 304</p> <p style="padding-left: 2em;">771C: 304 n. 8, 310 e n. 37</p> <p style="padding-left: 2em;">771D: 311</p> <p><i>An seni ger.</i> 792 F: 142 s</p> <p><i>Bruta anim.</i> 985D: 7, 8, 22</p> <p style="padding-left: 2em;">985E: 9 n. 17</p> <p style="padding-left: 2em;">985F: 10, 25</p> <p style="padding-left: 2em;">986D: 10, 11, 25</p> <p style="padding-left: 2em;">986F: 150</p> <p style="padding-left: 2em;">988F: 11, 27, 30</p> <p style="padding-left: 2em;">989A: 12, 28</p> <p style="padding-left: 2em;">989E: 15</p> <p style="padding-left: 2em;">992F: 150</p> <p><i>Comp. Arist. et Men.</i></p> <p style="padding-left: 2em;">853D-E: 45, 64</p> <p style="padding-left: 2em;">854C-D: 47 n. 31, 48</p> <p><i>Cons. ux.</i> 608A: 274 s, 282</p> <p style="padding-left: 2em;">608B: 222, 228, 259</p> <p style="padding-left: 2em;">608C: 226</p> <p style="padding-left: 2em;">608F: 230, 262, 276 e nn.</p> <p>38 e 39</p> <p style="padding-left: 2em;">609CE: 314</p> <p style="padding-left: 2em;">609D: 226, 295</p> <p style="padding-left: 2em;">609DE: 296</p> <p><i>De adul.</i> 52B: 173</p> <p style="padding-left: 2em;">57A: 123</p> <p style="padding-left: 2em;">63A: 179</p> <p><i>De am. mult.</i> 95D: 118</p> <p><i>De aud. poetis</i> 19A: 69</p> <p style="padding-left: 2em;">21C: 68</p> <p><i>De cup. div.</i> 525A: 126 s, 128</p> <p><i>De E Delph.</i> 385A: 145</p> <p><i>De exilio</i> 604D-E: 180 n. 35</p> | <p><i>De fortuna Rom.</i> 318CD: 90</p> <p style="padding-left: 2em;">318D: 63, 126, 138</p> <p><i>De frat. am.</i> 479C: 40</p> <p style="padding-left: 2em;">491C: 46 n. 27, 118</p> <p style="padding-left: 2em;">491D: 279, 288</p> <p><i>De Iside et Os.</i> 378D: 144</p> <p><i>De primo frig.</i> 949E: 217</p> <p><i>De tranq. an.</i></p> <p style="padding-left: 2em;">466B: 122</p> <p style="padding-left: 2em;">471B: 119</p> <p style="padding-left: 2em;">474B: 41</p> <p style="padding-left: 2em;">475B: 42</p> <p style="padding-left: 2em;">476D: 42</p> <p><i>De virt. et vit.</i> 100E: 120</p> <p><i>Max. cum princ.</i> 778A: 174</p> <p><i>Praec. con.</i> 145A: 318</p> <p><i>Quaest. Conv.</i></p> <p style="padding-left: 2em;">612C-E: 200</p> <p style="padding-left: 2em;">612F: 202</p> <p style="padding-left: 2em;">612F-615C: 203</p> <p style="padding-left: 2em;">613B: 268, 283</p> <p style="padding-left: 2em;">620A: 268, 284</p> <p style="padding-left: 2em;">622C-D: 204</p> <p style="padding-left: 2em;">629E: 207</p> <p style="padding-left: 2em;">629F: 207 s</p> <p style="padding-left: 2em;">632A: 208</p> <p style="padding-left: 2em;">635E-638A: 209</p> <p style="padding-left: 2em;">636A: 269, 285</p> <p style="padding-left: 2em;">640CD: 268</p> <p style="padding-left: 2em;">642C: 269, 285</p> <p style="padding-left: 2em;">645C: 210</p> <p style="padding-left: 2em;">650B-C: 186</p> <p style="padding-left: 2em;">651B: 191</p> <p style="padding-left: 2em;">651E: 193</p> <p style="padding-left: 2em;">653B ss: 131 ss</p> <p style="padding-left: 2em;">654D: 45, 62, 91 s, 125</p> |
|--|---|

- 655B: 137, 140
 659A: 33, 38
 672D: 214
 673C: 214
 700E: 142, 270, 286,
 701D: 280, 289, 318
 717A: 218
 726A: 300
 740D: 84
 749B: 319
 749D: 321
 749E: 321
 753A: 321, 322
 753B: 322
 754A: 322
 754D: 322
 771D: 322
Quaest. Gr. 301D: 155
Quaest. Rom. 281EF: 88
Septem Sap. 158F: 93, 140
 fr. 134 S.: 45, 65, 95 ss

Vita di Bruto 25.6: 217
Vita di Cimone 16.1: 104 e n. 13
Vita di Dione 56: 274 n. 30
Vita di Nicia 5.7: 175
Vita di Publ. 21.2: 297 n. 21
Vita di Rom. 16-17: 102
 20.6: 112
 25.7: 112
 27: 107
 27.8: 108
Vita di Silla 34.3-4: 91
Vita di Teseo 1.1 ss: 159 ss
 1.3: 246
 10.2: 248
 10.4: 247
 17: 234
 17.5: 248 s
 20: 254
 28: 253
 28.2: 250
 29.3: 251
 32.7: 257
 34.1: 255

 Ammiano Marc.
 14.8.13: 307 n. 21
 Aristotele
 Gen. An. 729a: 190
 765a-b: 188
 777b ss: 37
 Part. An. 648a: 188
 Ateneo
 7, 276DE: 34
 10, 434BC: 124
 Catone
 De agri cult. 31.2: 36,
 37.4: 36
 Chronicon Pasch.
 472: 307 n. 22
 Cicerone
 De div. 2.33: 36
 Clemente Alessandrino
 2.22.6: 93 n. 39
 Curzio Rufo:
 3.2.17: 89 n 28
 10.5.25: 89
 Diogene d'Enoanda
 fr. 71 Smith: 84
 Dione Cassio
 68.14.5: 307 n. 20
 Dioscoride
 De mat. med. 4.48: 241 s

- Esiodo
Op. 805-9: 36
 fr. 298 M-W: 254
- Euripide
Hipp. 102: 174
 218-9: 173
Iph. Aul. 449 s: 175
 fr. 360 Kannicht: 180 n. 35
 fr. 981 Kannicht: 180 n. 35
- Galeno
 12.32 Kühn: 242
- Isidoro di Siviglia
Etym. 19.28.1: 242
- Machiavelli
L'Asino 2.19-30: 73 e n. 10
 4. 22-31: 80 n. 32
 7.115-120: 74
 8.1-6: 74
 8.37-39: 75
 8.67-69: 76
 8.82-87: 78
 8.88-90: 76
 8.94-102: 79
 8.106-8: 78
- Macrobio
Sat. 7.16.15-34: 34
 7.16.29: 38
- Menandro
Kith. fr. 1 Arnott: 121
Kolax fr. 2 Arnott: 124
 fr. 10 Arnott: 125
Mis. fr. A1-2: 62, 90, 125, 137 s
 A4-5: 126 s,
 A10-12: 128
 fr. 219 K.-A.: 119
 fr. 163 K.-A.: 49, 69,
- fr. 256 K.-A.: 42
 fr. 500 K.-A.: 41
 fr. 599 K.-A.: 69
 fr. 600 K.-A.: 69
 fr. 605 K.-A.: 40
 fr. 606 K.-A.: 46 n. 27, 118
 fr. 791 K.-A.: 65, 68, 96 ss
- Omero
Il. 1.156-7: 214
 3.144: 255
Od. 10.135-399: 7, 22
 11.631: 254 e n. 32
 12.37-38: 8, 23
 19.232-3: 15
- Pausania
 1.3.3: 245
 10.36.1: 240
- Plinio
N.H. 9.141: 239
 16.190: 36
 18.308: 35
 18.321: 35
 18.322: 38
- Senofonte, *An.* 2.5.33: 100
Conv. 9.7: 132 s
- Simonide
 fr. 45 Page: 234
 fr. 138 Page: 248
- Syll.*³ 829A: 143
*Syll.*³ 843: 144
- Tacito
Hist. 4.67: 303 n. 1
- Teofrasto
H.P. 1.2.3: 238 n. 16
 3.7.3: 239
 5.1.3: 34

Indice dei nomi notevoli

- Acamante: 250
Afrodite: 63, 90 ss, 99 s, 138 s
Alba: 107 s
Alcmane: 251
Alessandro Magno: 89 ss
Alessione: 280, 289, 318
Ambrogio (sant'): 77 n. 24, 151
Ammonio: 148, 219 e n. 91
Anticlea: 155
Apuleio: 79 s
Ariosto: 73 e n. 8
Aristilla: 318
Aristofane 43 ss, 115
Aristotele: 46 ss, 77, 151, 165, 188 s, 190, 211, 216, 219, 247, 253
Ateneo: 198
Atriito di Taso: 187 ss, 192
Autobulo (figlio): 213, 218 s, 272, 293, 295, 298 s, 300 s, 306, 308 s, 312 s, 315 s
Autobulo (padre): 152, 261 n. 8
Bacchilide: 252
Baccone: 320 s
Barigazzi, Adelmo & Giulia: 95
Beozia 16 n. 33
Brenk, Frederick: 95
Bruto: 217
Callimaco: 158 ss, 163 ss
Cameria: 111
Cannatà Fera, Maria: 267
Cassio Petreo: 215
Cesernio: 218, 270, 286
Cherone: 224, 272, 293, 295 s, 298, 314 s
Cheronea: 230
Cimone: 247
Circe 5 ss, 21 ss, 51 ss, 149 ss
Circe (del Gelli) 80 s, 81 n. 35
Cirenaici: 94, 140,
Clemente Alessandrino: 198 s
Clinia di Taranto: 135 e n. 15
Cratone: 268, 280, 283 s, 290, 318 e n. 17
Cresfonte: 176 s, 181
Creta 14 s, 18, 237 s, 249
Crizia: 60, 151
Cypria: 154
Delfi: 141
Demofonte: 250, 255 e n. 36
Dialoghi Delfici: 141
Diogene d'Enoanda: 83 s
Dione Cassio: 303 ss, 306 s
Dionisio di Acarnasso 101 s
Dioscuri: 251, 252 n. 25
Divina Commedia: 73
Domiziano: 304
Ebrei: 213, 306
Ecateo: 159
Ecale: 161 ss
Edipo 109
Eea (isola): 11, 25 s
Egeo: 160 s, 235 ss
Elicona: 309, 319 s
Empedocle: 109 e n. 36
Empona: 303 ss, 312
Epicuro: 61 ss, 83 ss, 131 ss, 153, 211
Eraclito fr. 118 D.-K.: 110
Erea di Megara: 257
Eretteo (trag. di Euripide): 160, 177 ss, 181
Erodotoro: 251

- Eros (dio): 67, 95 ss, 99 s, 320
Erotikòs: 303, 309, 313 s, 319 s
 Ersilia: 104 s
 Eschilo: 55 ss, 154, 169, 246
 Esiodo: 247, 250, 253, 321
 Euripide: 55 ss, 155, 158 ss, 167 ss, 246 ss
 Eutidemo di Sunio: 212
 Faustolo: 110
 Favorino: 219 e n. 89
 Fedra: 247, 253
 Fereclo: 235 s, 249
 Filocoro: 164 s, 236 s, 247, 249 e n. 13
 Firmo: 209, 269, 280 e n. 49, 285, 290 e n. 26, 318 s
 Flaviano: 308, 319
 Floro: 185, 211, 215, 218
 Gallo, Italo: 31
 Gelli, Giovan Battista: 80 s
 Gellio: 198
 Giulio Proculo 109 e n. 35
 Grazzini, Anton Francesco: 81
 Greci: 52 s,
 Grillo 5 ss, 22 n. 4, 51 ss, 149 ss
 Guida, Augusto: 303
Ippolito: 160
 Ismenodora: 320 s
 Lampria (fratello): 210, 269, 280, 285, 290
 Lampria (nonno): 204 s e n. 38
La sporta (del Gelli): 81
L'errore (del Gelli): 81
 Licurgo: 107, 178
 Machiavelli, Nicolò: 71 ss
 Macrobio: 184, 186, 199
 Medea (trag. di Euripide): 160
 Menandro: 39 ss, 61 ss, 83 ss, 95 ss, 115 ss
 Mestrio Plutarco: 315
 Michelangelo: 312
 Minosse: 247
 Minotauro: 147 s
 Miralles, Carles: 167
 Munico: 255, 256
 Muse: 220, 309, 319 s
 Nabatea: 307
 Nerone: 148
 Nigro: 218
 Numa: 159
 Olimpico: 135 s, 271
 Omero 5 ss, 21 ss
 Oracolo Delfico: 111
 Orione (*anth.*) 119 s
 Paride: 140
 Patrocleas: 269 s, 271, 280, 285 e n. 10, 287, 290, 318 ss
 Pérez Jiménez, Aurelio: 2, 233
 Pindaro: 160, 250 s
 Pisistrato: 254 e n. 31
 Pittaco: 112
 Pitteo: 162
 Platone: 46 ss, 77, 139, 151, 195, 201, 207 e n. 43, 218, 312
 Plutarco jr. 224, 272, 293, 295, 298, 300 s, 315 s
 Porfirio: 152
 Psello: 199
 Quietto: 208
 Rabbell II: 307 s
 Roma 101 s, 110
 Romolo 101 ss, 106, 159 s
 Sabini: 105
 Sabino: 304 s

- Sardiiani: 112
 Senofonte: 132, 195
 Silla: 63, 138 s
 Silla di Cartagine: 219
 Simonide: 234 ss
 Sisifo: 59 s, 151, 155
 Soclaro di Titorea: 62, 136 s,
 152, 301
 Soclaro (figlio): 224, 272, 293,
 295, 298 s, 300 s, 315 ss
 Sofocle: 55 ss, 154, 246
 Sosio Senecione: 183, 195 ss,
 203 e n. 32, 213, 267, 300 e n. 26,
 316 e n.11
 Stadter, Philip: 21
 Stesicoro: 250
 Stilpone: 87
 Stoici: 85 s, 152
 Studio Fiorentino: 71 e nn. 2-3
 Tacito: 303 e n. 1
 Talete: 136
 Tanagra: 229 s., 260 s, 262 e n. 9,
 264, 276,
 Temistio 119 s,
 Teofrasto: 85, 205,
Teseide: 162, 166, 253
 Teseo: 106 s, 19 ss, 163 ss,
 Tespie: 319
 Timone: 223, 271, 280, 287, 290
 Timossena: 224, 227, 260 ss, 291
 ss, 296, 298, 313 ss, 317 ss, 320 ss
 Timossena (figlia): 260 ss, 269,
 291 ss, 295, 317
 Tito Tazio: 103, 112
 Tomaso (san) d'Aquino: 77 n. 24,
 151
 Traiano: 306 s
 Trasonide: 129
 Tucidide: 112, 157, 159, 193
Tyche: 85 ss, 8 n. 23
 Ulisse 5 ss, 21 ss, 51 ss
 Vespasiano: 304
 Xifilino: 306, 307
 Zenodoto di Trezene: 113
 Zenone di Cizio: 134 e n 39
 Zenodoto di Trezene: 113
 Zenone di Cizio: 134 e n 39
 Zopiro: 61, 133 ss.

STUDI E SAGGI

TITOLI PUBBLICATI

ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

- Acciai Serena, *Sedad Hakki Eldem. An aristocratic architect and more*
- Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700. Dall'acquisizione alla lettura del dato*
- Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Diminuzioni e accrescimenti. Le misure dei maestri di prospettiva*
- Benelli Elisabetta, *Archetipi e citazioni nel fashion design*
- Benzi Sara, Bertuzzi Luca, *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*
- Betti Marco, Brovadan Carlotta Paola (a cura di), *Donum. Studi di storia della pittura, della scultura e del collezionismo a Firenze dal Cinquecento al Settecento*
- Biagini Carlo (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipo-morfologica dell'edilizia ospedaliera storica*
- Bologna Alberto, *Pier Luigi Nervi negli Stati Uniti. 1952-1979. Master Builder of the Modern Age*
- Eccheli Maria Grazia, Cavallo Claudia (a cura di), *Il progetto nei borghi abbandonati*
- Eccheli Maria Grazia, Pireddu Alberto (a cura di), *Oltre l'Apocalisse. Arte, Architettura, Abbandono*
- Fischer von Erlach Johann Bernhard, *Progetto di un'architettura storica. Entwurf einer Historischen Architektur*, a cura di Rakowitz Gundula
- Frati Marco, *"De bonis lapidibus concis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*
- Gregotti Vittorio, *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*
- Gulli Riccardo, *Figure. Ars e ratio nel progetto di architettura*
- Gulli Riccardo, *Tempo e materia. Per un'etica del costruire*
- Lauria Antonio, Benespero Beatrice, Costa Paolo, Valli Fabio, *Designing Autonomy at home. The ADA Project. An Interdisciplinary Strategy for Adaptation of the Homes of Disabled Persons*
- Lauria Antonio, Flora Valbona, Guza Kamela, *Five Albanian Villages. Guidelines for a Sustainable Tourism Development through the Enhancement of the Cultural Heritage*
- Lisini Caterina, *Lezione di sguardi. Edoardo Detti fotografo*
- Maggiore Giuliano, *Sulla retorica dell'architettura*
- Mantese Eleonora (a cura di), *House and Site. Rudofsky, Lewerentz, Zanuso, Sert, Rainer*
- Mazza Barbara, *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*
- Mazzoni Stefania (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*
- Méndez Baiges Maite, *Les Demoiselles d'Avignon and Modernism*
- Messina Maria Grazia, *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*
- Paolucci Fabrizio (a cura di), *Epigrafia tra erudizione antiquaria e scienza storica. Ad honorem Detlef Heikamp*
- Pireddu Alberto, *In limine. Between Earth and Architecture*
- Pireddu Alberto, *In abstracto. Sull'architettura di Giuseppe Terragni*
- Pireddu Alberto, *The Solitude of Places. Journeys and Architecture on the Edges*
- Rakowitz Gundula, *Tradizione, traduzione, tradimento in Johann Bernhard Fischer von Erlach*
- Tonelli Maria Cristina, *Industrial design: latitudine e longitudine. Una prima lezione*
- Tonelli Maria Cristina (a cura di), *Giovanni Klaus Koenig. Un fiorentino nel dibattito nazionale su architettura e design (1924-1989)*

CULTURAL STUDIES

- Candotti Maria Piera, *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sutra A 1 1 68 chez Patanjali et Bhartrhari*
- Castorina Miriam, *In the garden of the world. Italy to a young 19th century Chinese traveler*
- Castorina Miriam, Cucinelli Diego (edited by), *Food issues 雲路. Interdisciplinary Studies on Food in Modern and Contemporary East Asia*

- Cucinelli Diego, Scibetta Andrea (edited by), *Tracing Pathways 雲路. Interdisciplinary Studies on Modern and Contemporary East Asia*
- Graziani Michela, Casetti Lapo, Vuelta García Salomé (a cura di), *Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale*
- Nesti Arnaldo, *Qual è la religione degli italiani?. Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*
- Nesti Arnaldo, *Per una mappa delle religioni mondiali*
- Pedone Valentina, *A Journey to the West. Observations on the Chinese Migration to Italy*
- Pedone Valentina, Sagiyama Ikuko (edited by), *Transcending Borders. Selected papers in East Asian studies*
- Pedone Valentina, Castorina Miriam (edited by), *Words and visions around/about Chinese transnational mobilities 流动*
- Rigopoulos Antonio, *The Mahanubhavs*
- Sagiyama Ikuko, Castorina Miriam (edited by), *Trajectories. selected papers in East Asian studies 軌跡*
- Sagiyama Ikuko, Pedone Valentina (edited by), *Perspectives on East Asia*
- Squarcini Federico (edited by), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*
- Vanoli Alessandro, *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*
- Vinci Renata (edited by), *Navigating the Mediterranean Through the Chinese Lens. Transcultural Narratives of the Sea Among Lands*

DIRITTO

- Allegretti Umberto (a cura di), *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*
- Campus Mauro, Dorigo Stefano, Federico Veronica, Lazzarini Nicole (a cura di), *Pago, dunque sono (cittadino europeo). Il futuro dell'UE tra responsabilità fiscale, solidarietà e nuova cittadinanza europea*
- Chiaromonte William, Vallauri Maria Luisa (a cura di), *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti per Riccardo Del Punta*, vol. III, 2024
- Cingari Francesco (a cura di), *Corruzione: strategie di contrasto. (legge 190/2012)*
- Curreri Salvatore, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*
- Curreri Salvatore, *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*
- Del Punta Riccardo, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti sul Diritto del lavoro*, vol. 1, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri
- Del Punta Riccardo, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti di diritto del lavoro*, vol. 2, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri
- Federico Veronica, Fusaro Carlo (edited by), *Constitutionalism and democratic transitions. Lessons from South Africa*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cavallo Perin Roberto, Police Aristide, Saitta Fabio (a cura di), *A 150 anni dell'unificazione amministrativa italiana. Vol. I. L'organizzazione delle pubbliche amministrazioni tra Stato nazionale e integrazione europea*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, De Giorgi Cezzi Gabriella, Portaluri Pier Luigi (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. II. La coesione politico-territoriale*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Marchetti Barbara, Renna Mauro (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. III. La giuridificazione*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Civitaresse Matteucci Stefano, Turchia Luisa (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. IV. La tecnificazione*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cafagno Maurizio, Manganaro Francesco (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. V. L'intervento pubblico nell'economia*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Chiti Edoardo, Gardini Gianluca, Sandulli Aldo (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VI. Unità e pluralismo culturale*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Comperti Gian Domenico (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VII. La giustizia amministrativa come servizio (tra effettività ed efficienza)*

- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Bartolini Antonio, Pioggia Alessandra (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VIII. Cittadinanze amministrative*
- Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*
- Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico. II edizione riveduta e ampliata*
- Fossum John Erik, Menendez Agustin José, *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*
- Gregorio Massimiliano, *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*
- Lucarelli Paola (a cura di), *Giustizia sostenibile. Sfide organizzative e tecnologiche per una nuova professionalità*
- Palazzo Francesco, Bartoli Roberto (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*
- Ragno Francesca, *Il rispetto del principio di pari opportunità. L'annullamento della composizione delle giunte regionali e degli enti locali*
- Sorace Domenico (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*
- Trocker Nicolò, De Luca Alessandra (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*
- Urso Elena (a cura di), *Le ragioni degli altri. Mediazione e famiglia tra conflitto e dialogo: una prospettiva comparatistica ed interdisciplinare*
- Urso Elena, *La mediazione familiare. Modelli, principi, obiettivi*

ECONOMIA

- Ammannati Francesco, *Per filo e per segno. L'arte della lana a Firenze nel Cinquecento*
- Bardazzi Rossella (edited by), *Economic multisectoral modelling between past and future. A tribute to Maurizio Grassini and a selection of his writings*
- Bardazzi Rossella, Ghezzi Leonardo (edited by), *Macroeconomic modelling for policy analysis*
- Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Economia e Diritto in Italia durante il Fascismo. Approfondimenti, biografie, nuovi percorsi di ricerca*
- Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Il Corporativismo nell'Italia di Mussolini. Dal declino delle istituzioni liberali alla Costituzione repubblicana*
- Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Intellettuali e uomini di regime nell'Italia fascista*
- Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *I mille volti del regime. Opposizione e consenso nella cultura giuridica, economica e politica italiana tra le due guerre*
- Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Le sirene del corporativismo e l'isolamento dei dissidenti durante il fascismo*
- Bellanca Nicolò, Pardi Luca, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*
- Bellanca Nicolò, *La forza delle comunità locali. Giacomo Becattini e la teoria della cultura sociale*
- Cecchi Amos, Paul M. Sweezy, *Monopolio e finanza nella crisi del capitalismo*
- Ciampi Francesco, *Come la consulenza direzionale crea conoscenza. Prospettive di convergenza tra scienza e consulenza*
- Ciampi Francesco, *Knowing Through Consulting in Action. Meta-consulting Knowledge Creation Pathways*
- Ciappei Cristiano (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*
- Ciappei Cristiano, Sani Azzurra, *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
- Ciappei Cristiano, Citti Paolo, Bacci Niccolò, Campatelli Gianni, *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*
- Ciappei Cristiano, Mininni Giacomo, *A Religious Foundation for Global Business Ethics. CSR and Religious Ethics in an Age of Globalization*
- Garofalo Giuseppe (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
- Lauretti Tiziana, *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
- Lazzeretti Luciana, Cinti Tommaso, *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*

Lazzeretti Luciana, *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
 Lazzeretti Luciana (edited by), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An economic and managerial study of the culture sector in Florence*
 Lazzeretti Luciana (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
 Mastronardi Luigi, Romagnoli Luca (a cura di), *Metodologie, percorsi operativi e strumenti per lo sviluppo delle cooperative di comunità nelle aree interne italiane*
 Meade Douglas S. (edited by), *In Quest of the Craft. Economic Modeling for the 21st Century*
 Perrotta Cosimo, *Il capitalismo è ancora progressivo?*
 Simoni Christian, *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
 Simoni Christian, *Mastering the dynamics of apparel innovation*
 Stefani Gianluca, Cecchetti Maria Chiara, Bucelli Andrea, Martellozzo Federico, Paziienza Maria Grazia, Vecchio Bruno, *La proprietà fondiaria nelle aree interne. Un'indagine sulla Montagna Fiorentina e la Val Bisenzio*

FILOSOFIA

Baldi Massimo, Desideri Fabrizio (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
 Barale Alice, *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
 Berni Stefano, Fadini Ubaldo, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
 Borsari Andrea, *Schopenhauer educatore? Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*
 Brunkhorst Hauke, *Habermas*
 Cambi Franco, Mari Giovanni (a cura di), *Giulio Preti. Intellettuale critico e filosofo attuale*
 Cambi Franco, *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
 Casalini Brunella, Cini Lorenzo, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
 Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
 Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di), *Estetiche della percezione*
 Di Stasio Margherita, *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
 Giovagnoli Raffaella, *Autonomy: a Matter of Content*
 Honneth Axel, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Solinas Marco
 Michelini Luca, *Il nazional-fascismo economico del giovane Franco Modigliani*
 Mindus Patricia, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*
 Perni Romina, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*
 Sandrini Maria Grazia, *La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. In appendice: R. Carnap Sugli enunciati protocollari Traduzione e commento di E. Palombi*
 Solinas Marco, *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
 Trentin Bruno, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Ariemma Iginio
 Valle Gianluca, *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

FISICA

Arecchi Fortunato Tito, *Cognizione e realtà*
 Pelosi Giuseppe, Selleri Stefano, *The Roots of Maxwell's A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field. Scotland and Tuscany, 'twinned by science'*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

Antonucci Fausta, Vuelta García Salomé (a cura di), *Ricerche sul teatro classico spagnolo in Italia e oltralpe (secoli XVI-XVIII)*
 Bastianini Guido, Lapini Walter, Tulli Mauro (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*
 Battistin Sebastiani Breno, Ferreira Leão Delfim (edited by), *Crises (Staseis) and Changes (Metabolai). Athenian Democracy in the Making*

- Berté Monica (a cura di), *Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni 2021. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9-10 settembre 2021)*
- Bilenchi Romano, *The Conservatory of Santa Teresa*, edited by Klopp Charles, Nelson Melinda
- Bresciani Califano Mimma (Vincenza), *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
- Caracchini Cristina, Minardi Enrico (a cura di), *Il pensiero della poesia. Da Leopardi ai contemporanei. Letture dal mondo di poeti italiani*
- Casanova Angelo, *I miei scritti su Plutarco. Raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata*
- Cauchi Santoro Roberta, *Beyond the Suffering of Being: Desire in Giacomo Leopardi and Samuel Beckett*
- Colucci Dalila, *L'Eleganza è frigida e L'Empire des signes. Un sogno fatto in Giappone*
- Dei Luigi (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Fanucchi Sonia, Virga Anita (edited by), *A South African Convivio with Dante. Born Frees' Interpretations of the Commedia*
- Ferrara Enrica Maria, *Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*
- Ferrone Siro, *Visioni critiche. Recensioni teatrali da «l'Unità-Toscana» (1975-1983)*, a cura di Megale Teresa, Simoncini Francesca
- Frances Joseph, *Vincenzo Consolo: gli anni de «l'Unità» (1992-2012), ovvero la poetica della colpa-espiazione*
- Frances Joseph, *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
- Franchini Silvia, *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti Nicoletta, *I nomi degli Ostrogoti*
- Frau Ombretta, Gragnani Cristina, *Sottoboschi letterari. Sei "case studies" fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
- Frosini Giovanna, Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 25 giugno 2014)*
- Frosini Giovanna (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2020. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 10-11 settembre 2020)*
- Frosini Giovanna (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2019. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 12-13 settembre 2019)*
- Galigani Giuseppe, *Salomè, mostruosa fanciulla*
- Gigli Daria, Magnelli Enrico (a cura di), *Studi di poesia greca tardoantica. Atti della Giornata di Studi Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*
- Giuliani Luigi, Pineda Victoria (edited by), *La edición del diálogo teatral (siglos XVI-XVII)*
- Gori Barbara, *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Gorman Michael, *I nostri valori, rivisti. La biblioteconomia in un mondo in trasformazione*, a cura di Guerrini Mauro
- Graziani Michela (a cura di), *Un incontro lusofono plurale di lingue, letterature, storie, culture*
- Graziani Michela, *Il Settecento portoghese e lusofono*
- Graziani Michela, Abbati Orietta, Gori Barbara (a cura di), *La spugna è la mia anima. Omaggio a Piero Ceccucci*
- Guerrini Mauro, Mari Giovanni (a cura di), *Via verde e via d'oro. Le politiche open access dell'Università di Firenze*
- Guerrini Mauro, *De bibliothecariis. Persone, idee, linguaggi*, a cura di Stagi Tiziana
- Keidan Artemij, Alfieri Luca (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora. Questioni classiche di linguistica e filosofia del linguaggio*
- López Castro Cruz Hilda, *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Mario Anna, *Italo Calvino. Quale autore laggiù attende la fine?*
- Masciandaro Franco, *The Stranger as Friend: The Poetics of Friendship in Homer, Dante, and Boccaccio*
- Nosilia Viviana, Prandoni Marco (a cura di), *Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris / Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch Cyril Loukaris*
- Pagliari Annamaria, Zuccala Brian (edited by), *Luigi Capuana: Experimental Fiction and Cultural Mediation in Post-Risorgimento Italy*
- Pestelli Corrado, *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
- Rosengarten Frank, *Through Partisan Eyes. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*

- Ross Silvia, Honess Claire (edited by), *Identity and Conflict in Tuscany*
 Totaro Luigi, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*
 Turbanti Simona, *Bibliometria e scienze del libro: internazionalizzazione e vitalità degli studi italiani*
 Vicente Filipa Lowndes, *Altri orientamenti. L'India a Firenze 1860-1900*
 Virga Anita, *Subalternità siciliana nella scrittura di Luigi Capuana e Giovanni Verga*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2015)*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018)*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2016)*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2017. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 16 settembre 2017)*

MATEMATICA

- De Bartolomeis Paolo, *Matematica. Passione e conoscenza. Scritti (1975-2016)*, a cura di Battaglia Fiammetta, Nannicini Antonella, Tomassini Adriano

MEDICINA

- Mannaioni Pierfrancesco, Mannaioni Guido, Masini Emanuela, *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*
 Saint Sanjay, Krein Sarah, Stock Robert W., *La prevenzione delle infezioni correlate all'assistenza. Problemi reali, soluzioni pratiche*, a cura di Bartoloni Alessandro, Gensini Gian Franco, Moro Maria Luisa, Rossolini Gian Maria
 Saint Sanjay, Chopra Vineet, *Le 30 regole per la leadership in sanità*, a cura di Bartoloni Alessandro, Boddi Maria, Damone Rocco Donato, Giusti Betti, Mechi Maria Teresa, Rossolini Gian Maria

PEDAGOGIA

- Bandini Gianfranco, Oliviero Stefano (a cura di), *Public History of Education: riflessioni, testimonianze, esperienze*
 Mariani Alessandro (a cura di), *L'orientamento e la formazione degli insegnanti del futuro*
 Nardi Andrea, *Il lettore 'distretto'. Leggere e comprendere nell'epoca degli schermi digitali*
 Ranieri Maria, Luzzi Damiana, Cuomo Stefano (a cura di), *Il video a 360° nella didattica universitaria. Modelli ed esperienze*

POLITICA

- Attinà Fulvio, Bozzo Luciano, Cesa Marco, Lucarelli Sonia (a cura di), *Eirene e Atena. Studi di politica internazionale in onore di Umberto Gori*
 Bulli Giorgia, Tonini Alberto (a cura di), *Migrazioni in Italia: oltre la sfida. Per un approccio interdisciplinare allo studio delle migrazioni*
 Caruso Sergio, "Homo oeconomicus". *Paradigma, critiche, revisioni*
 Cipriani Alberto, Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*
 Cipriani Alberto (a cura di), *Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*
 Cipriani Alberto, Ponzellini Anna Maria (a cura di), *Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*
 Corsi Cecilia (a cura di), *Felicità e benessere. Una ricognizione critica*
 Corsi Cecilia, Magnier Annick (a cura di), *L'Università allo specchio. Questioni e prospettive*
 Cruciani Sante, Del Rossi Maria Paola (a cura di), *Diritti, Europa, Federalismo. Bruno Trentin in prospettiva transnazionale (1988-2007)*
 De Boni Claudio, *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
 De Boni Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*

De Boni Claudio, *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: Da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*

De Boni Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. II Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*

Del Punta Riccardo (a cura di), *Valori e tecniche nel diritto del lavoro*

Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*

Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*

Grassi Stefano, Morisi Massimo (a cura di), *La cittadinanza tra giustizia e democrazia. Atti della giornata di Studi in memoria di Sergio Caruso*

Lombardi Mauro, *Transizione ecologica e universo fisico-cibernetico. Soggetti, strategie, lavoro*

Lombardi Mauro, *Fabbrica 4.0: I processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*

Marasco Vincenzo, *Coworking. Senso ed esperienze di una forma di lavoro*

Mari Giovanni, Ammannati Francesco, Brogi Stefano, Faitini Tiziana, Fermani Arianna, Seghezzi Francesco, Tonarelli Annalisa (a cura di), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*

Molteni Tagliabue Giovanni, *Rationalized and Extended Democracy. Inserting Public Scientists into the Legislative/Executive Framework, Reinforcing Citizens' Participation*

Nacci Michela (a cura di), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*

Renda Francesco, Ricciuti Roberto, *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*

Spini Debora, Fontanella Margherita (a cura di), *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*

Spinoso Giovanni, Turrini Claudio, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*

Tonini Alberto, Simoni Marcella (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*

Trentin Bruno, *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale. Nuova edizione con pagine inedite dei Diari e altri scritti*, a cura di Cruciani Sante

Zolo Danilo, *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA

Aprile Luigi (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*

Luccio Riccardo, Salvadori Emilia, Bachmann Christina, *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SCIENZE E TECNOLOGIE AGRARIE

Surico Giuseppe, *Lampedusa: dall'agricoltura, alla pesca, al turismo*

SCIENZE NATURALI

Bessi Franca Vittoria, Clauser Marina, *Le rose in fila. Rose selvatiche e coltivate: una storia che parte da lontano*

Friis Ib, Demissew Sebsebe, Weber Odile, van Breugel Paulo, *Plants and vegetation of NW Ethiopia. A new look at Rodolfo E.G. Pichi Sermolli's results from the 'Missione di Studio al Lago Tana', 1937*

Sánchez Marcelo, *Embrioni nel tempo profondo. Il registro paleontologico dell'evoluzione biologica*

SOCIOLOGIA

Alacevich Franca, *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*

Alacevich Franca, Bellini Andrea, Tonarelli Annalisa, *Una professione plurale. Il caso dell'avvocatura fiorentina*

Battiston Simone, Mascitelli Bruno, *Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*

Becucci Stefano (a cura di), *Oltre gli stereotipi. La ricerca-azione di Renzo Rastrelli sull'immigrazione cinese in Italia*

Becucci Stefano, Desideri Agnese, Landucci Sandro, Pezzoli Silvia, *L'università su misura. Governance, valutazione e ranking in quattro paesi europei*

Becucci Stefano, Garosi Eleonora, *Corpi globali. La prostituzione in Italia*

Bettin Lattes Gianfranco (a cura di), *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*

Bettin Lattes Gianfranco (a cura di), *Per leggere la società*

Bettin Lattes Gianfranco, Turi Paolo (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*

Burroni Luigi, Piselli Fortunata, Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di), *Città metropolitane e politiche urbane*

Catarsi Enzo (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*

Leonardi Laura (edited by), *Opening the european box. Towards a new Sociology of Europe*

Virginia Miller, *Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence*

Virginia Miller, *Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence. Second Edition, Revised and Expanded*

Nuvolati Giampaolo (a cura di), *Sviluppo urbano e politiche per la qualità della vita*

Nuvolati Giampaolo, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*

Nuvolati Giampaolo, *Mobilità quotidiana e complessità urbana*

Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*

Rondinone Antonella, *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STATISTICA E DEMOGRAFIA

Salvini Maria Silvana, *Globalizzazione: e la popolazione?. Le relazioni fra demografia e mondo globalizzato*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

Angotti Franco, Pelosi Giuseppe, Soldani Simonetta (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*

Cabras Pier Luigi, Chiti Silvia, Lippi Donatella (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*

Califano Salvatore, Schettino Vincenzo, *La nascita della meccanica quantistica*

Cartocci Alice, *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*

Fontani Marco, Orna Mary Virginia, Costa Mariagrazia, *Chimica e chimici a Firenze. Dall'ultimo de' Medici al padre del Centro Europeo di Risonanze Magnetiche*

Guatelli Fulvio (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*

Massai Veronica, *Angelo Gatti (1724-1798). Un medico toscano in terra di Francia*

Meurig Thomas John, *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*

Schettino Vincenzo, *Scienza e arte. chimica, arti figurative e letteratura*

Teixeira Anderson Vichinkeski, *Constitutionnalisme transnational. Histoire, ontologie et épistémologie*

STUDI DI BIOETICA

Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*

Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*

Baldini Gianni (a cura di), *Persona e famiglia nell'era del Biodiritto. Verso un diritto comune europeo per la bioetica*

Bucelli Andrea (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*

Costa Giovanni, *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*

Galletti Matteo, Zullo Silvia (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*

Galletti Matteo, *Decidere per chi non può. Approcci filosofici all'eutanasia non volontaria*

STUDI EUROPEI

Bosco Andrea, Guderzo Massimiliano (edited by), *A Monetary Hope for Europe. The Euro and the Struggle for the Creation of a New Global Currency*

Scalise Gemma, *Il mercato non basta. Attori, istituzioni e identità dell'Europa in tempo di crisi*

I miei scritti su Plutarco. Raccolti, riveduti e corretti con bibliografia unificata.

Il volume ripresenta ventisette miei articoli su Plutarco scritti tra il 2003 e il 2022 e già editi in varie sedi (Atti di convegni internazionali, Studi in onore di studiosi, Riviste di filologia classica): tutti riveduti e corretti, con bibliografia unificata. Diciotto sono scritti in italiano, cinque in inglese, tre in spagnolo, uno in francese (perché presentati in origine a Convegni stranieri). Riguardano in particolare il dialogo *Bruta animalia ratione uti*, le *Questioni Conviviali*, le citazioni di Menandro e di Euripide, la *Vita di Romolo* e quella di *Teseo*, la *Consolazione alla moglie* e *l'Erotikòs*. Si affrontano problemi di interpretazione e varie questioni testuali. Si giunge infine a precisazioni notevoli sulla famiglia di Plutarco: in particolare sui suoi figli, sua moglie e i suoi cognati.

Angelo Casanova, nato nel 1942, è Professore Emerito di Lingua e Letteratura Greca all'Università di Firenze. È stato Direttore della rivista di studi classici *Prometheus* dal 1993 al 2023. Ha studiato in particolare le opere di Esiodo, Diogene d'Enoanda, Menandro e Plutarco.

Sommario: Prefazione – 1. Il «Grillo» di Plutarco e Omero – 2. The Time Setting of the Dialogue *Bruta animalia ratione uti* – 3. Plutarco, *Quaest. Conv.* III, 659A: gli influssi della luna – 4. Plutarco e Menandro – 5. Il «Grillo» di Plutarco e la tradizione della figura di Ulisse – 6. Menandro maestro d'amore nell'opera di Plutarco – 7. Traduzioni e riusi del «Grillo» di Plutarco nel Rinascimento fiorentino: Machiavelli e Gelli – 8. Fortuna e carattere da Menandro a Plutarco (con una nota testuale su alcune citazioni di Menandro in Plutarco) – 9. Menander in Plutarch: A Conjecture for Eros (fr: 791 K.-A.) – 10. Plutarco y la helenización de la historia romana: la Vida de Rómulo – 11. Citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque: texte et interprétation – 12. La hora del amor (Q.C. 3.6): Plutarco y la tradición (literaria y filosófica) – 13. Plutarch as Apollo's priest at Delphi – 14. La giustizia nel «Grillo» e la conclusione del dialogo – 15. La Vita di Teseo e la tradizione letteraria – 16. Rilievi sulle citazioni di Euripide in Plutarco – 17. Are Women Colder or Hotter than Men? (*Quaest. Conv.* 3.4) – 18. *Quaestiones Convivales*: composizione e fonti, tradizione e riprese – 19. Il malinteso della nipote (Plut. *Cons. ux.* 608B) – 20. La vela di Teseo e la tintura di Simonide – 21. Reminiscenze di poeti arcaici nella Vita di Teseo – 22. Timoxena's messenger's journey (Plut. *Cons. ux.* 608B) – 23. Nipoti, generi e cognati di Plutarco – 24. Yernos y cuñados de Plutarco – 25. I figli di Plutarco – 26. La storia di Empona e la datazione dell'*Erotikòs* plutarcheo – 27. Timossena, la moglie di Plutarco – Bibliografia citata – Indice dei passi citati – Indice dei nomi notevoli.

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 979-12-215-0823-9 (Print)
ISBN 979-12-215-0824-6 (PDF)
ISBN 979-12-215-0825-3 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0824-6

www.fupress.com