

RECENSIONI

Agostino Paravicini Bagliani, *La papessa Giovanna. I testi della leggenda (1250-1500)* (Millennio Medievale, 120 [Testi, 32]), Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, pp. xiv+694.

Ad fontes è l'appello spesso lanciato da storici che giustamente richiamano la necessità di ancorare la ricerca alla trasmissione documentaria. Il caso studiato da Agostino Paravicini Bagliani in *La papessa Giovanna. I testi della leggenda* mostra tuttavia come quest'appello, apparentemente semplice, spesso non possa trovare una risposta altrettanto semplice. Non la può trovare soprattutto in casi come quello da lui studiato in quest'importante libro, nel quale è raccolto un labirintico *corpus* di testi che si intrecciano e parlano tra loro in una sorta di camera degli specchi estesa su un arco cronologico plurisecolare.

La raccolta sistematica e completa di testi dedicati alla papessa Giovanna proposta da Paravicini Bagliani si apre cronologicamente con il 1250, data alla quale possiamo ricondurre la prima narrazione compiuta della leggenda a opera del domenicano Giovanni di Mailly nella sua *Chronica universalis Mettensis*, e giunge sino al 1500, data scelta come *terminus ad quem* «per proseguire l'esame dell'influenza delle testimonianze letterarie medievali in un contesto di circolazione nuovo, quello della stampa». Per quest'arco cronologico egli ha raccolto le centonove testimonianze letterarie a noi giunte relative alla leggenda della papessa Giovanna e a quella della verifica della mascolinità del papa a essa strettamente connessa. Infatti, per evitare che ci fosse un secondo papa donna, come affermò Goffredo di Courlon, uno dei primi autori a far riferimento a questa pratica, i Romani avrebbero «preso l'abitudine di accertarsi del sesso dell'eletto attraverso il foro della cattedra di marmo».

Paravicini Bagliani con grande sistematicità ha organizzato questa raccolta di testi in un'architettura precisa e complessa, composta da dieci sezioni in gran parte dedicate alle varie fasi ed elaborazioni della leggenda della papessa, con l'eccezione della prima sezione, dedicata alla leggenda "sorella" del patriarca donna di Costantinopoli, e dell'ultima, riservata alle interpolazioni di notizie sulla papessa in edizioni cinquecentesche di alcune importanti cronache medievali come, per fare solo un esempio, la *Chronica sive chronographia universalis* di Sigeberto di Gembloux che fu interpolata nella sua *editio princeps* del 1513.

In base a una condivisibile scelta metodologica, non è compresa, invece, «per non oltrepassare oltremodo la tradizione letteraria», la documentazione sulla papessa che ha lasciato traccia di sé nei tarocchi o nella tradizione storiografica d'età moderna. Ciò nonostante il libro è corredato da un ricchissimo apparato di tavole a colori che ci permettono di seguire la tradizione iconografica medievale a proposito della papessa e a "prendere in mano" alcuni dei principali codici manoscritti richiamati nel testo.

Nell'antologia delle testimonianze letterarie predisposta con grande cura da Paravicini Bagliani sono raccolti sia testi molto conosciuti, come il racconto della vicenda della papessa proposto da Giovanni Boccaccio nel *De mulieribus claris*, sia altri difficilmente reperi-

bili. Grazie a uno straordinario lavoro filologico e a un'approfondita e appassionante introduzione, già di per sé una "monografia" che potrebbe essere pubblicata a parte, ogni testo è accompagnato da un ampio apparato di presentazioni, traduzioni, commenti, ricostruzioni testuali e codicologiche e da numerose tabelle tematiche riassuntive. Si tratta di un apparato che non solo offre uno strumento indispensabile per i futuri studi sulla papessa e per una revisione di pur egregi studi precedenti – si pensi per esempio a *La papesse Jeanne* di Alain Boureau, libro pubblicato nel 1988 e rimasto a lungo la principale opera di riferimento sulla papessa –, ma anche un'esemplificazione del complesso rapporto tra fonte e realtà.

Questa complessità parte già dal primo quesito metodologico che Paravicini Bagliani si è posto e ha proposto alle sue lettrici e ai suoi lettori: da che fonte partire per ricostruire la storia testuale della leggenda nelle forme nelle quali si affermò tra i secoli XIII e XIV? Si tratta di un problema che egli si pone in considerazione di un dato rilevante, ma spesso trascurato: il testo che ha trasmesso la leggenda della papessa Giovanna nelle forme con le quali si è affermata in età medievale e ancor oggi per lo più è conosciuta non è quello più risalente nel tempo di Giovanni di Mailly, ma una "nuova versione" di qualche decennio più recente, databile attorno al 1277. Questa narrazione destinata a divenire un canone la troviamo nel *Chronicon pontificum et imperatorum* del domenicano Martino Polono che, come mette bene in risalto Paravicini Bagliani, dei primi autori ad aver narrato della papessa fu l'unico ad avere sicuramente fatto parte della curia papale per quasi un ventennio, tra il 1261 e il 1278, potendo quindi con grande probabilità aver acquisito informazioni altrimenti difficilmente reperibili.

Fu verso la conclusione di questo periodo, dopo il quale fu nominato arcivescovo di Gniezno – di origine ceca, egli era entrato fin da giovane in un convento della provincia domenicana della Polonia –, che compose il testo sulla papessa col quale, come accennato, innovò ampiamente le precedenti narrazioni del già ricordato Giovanni di Mailly e dell'anonimo francescano di Erfurt, più sintetiche e approssimative. Nel suo racconto troviamo tutti gli elementi della leggenda destinati da quel momento in poi a essere narrati sino ai giorni nostri, sia pur con qualche variante: il nome della papessa – Giovanni – che solo successivamente sarà volto al femminile; la sua origine inglese (*Anglicus*) e il suo successivo arrivo a Roma da Atene, dove sarebbe stata condotta dal suo amante da adolescente, vestita d'abiti maschili, per motivi di studio; le sue grandi doti intellettuali e morali che avrebbero favorito il mascheramento al maschile della sua identità sessuale; il fatto che proprio grazie a queste doti, dopo aver insegnato a Roma «le arti del trivio», fosse stata eletta «all'unanimità» papa in quanto «uomo» di grandi capacità; l'improvvisa gravidanza – «fu messa in cinta da un suo familiare (*familiaris*)» racconta Martino – e il parto inaspettato, avvenuto «mentre da San Pietro si dirigeva al Laterano [...] tra il Colosseo e la chiesa di San Clemente», che portò allo smascheramento della sua vera identità sessuale; la morte improvvisa e la sepoltura proprio nel luogo nel quale aveva partorito, che sarebbe stato evitato dai papi successivi per «esecrazione di tale evento»; il mancato inserimento nel «catalogo dei santi pontefici a motivo della non conformità del sesso femminile a tale proposito»; la collocazione cronologica di tutta la vicenda nella Roma d'età carolingia, nei difficili anni successivi alla morte di papa Leone IV (847-855).

Torneremo tra breve su quest'ultimo aspetto. Per ora è importante ricordare che nella sua narrazione Martino inserì importanti novità rispetto ai due testi precedenti che avevano trasmesso la leggenda, il già ricordato *Chronicon* di Giovanni di Mailly e una *Chronica minor* attribuita a un anonimo francescano di Erfurt. Le sue innovazioni riguardarono l'insegnamento a Roma e, soprattutto, l'attenzione posta dai papi successivi nell'evitare il luogo del parto e il mancato inserimento nel catalogo dei papi, due elementi che secondo

Paravicini Bagliani sarebbero stati necessari a Martino per «contribuire a decostruire la memoria della papessa sia sul piano topografico sia su quello storico-istituzionale». Egli fu dunque artefice della costruzione di una “antimemoria” della papessa, che eliminava importanti elementi presenti soprattutto nella versione di Giovanni di Mailly, secondo il quale la donna divenuta papa (ma il suo racconto in modo significativo è tutto al maschile) dopo una carriera curiale in realtà tipica della prima metà del Duecento, avrebbe partorito mentre procedeva a cavallo, secondo il modello del “papa salito a cavallo” a sua volta tipico del cerimoniale del secolo XIII e, come una nuova Brunilde, la moglie del re franco Sigiberto I (561-575), sarebbe stata punita «secondo la giustizia romana», venendo legata con i piedi alla coda di un cavallo, trascinata e lapidata dal popolo. Morta in seguito alle violenze sarebbe stata sepolta sotto una lapide con la scritta *Petre Pater Patrum Papisse Proditio Partum* («Pietro, Padre dei Padri, Palesa il Parto della Papessa»). Di lei sarebbe rimasta memoria anche attraverso il digiuno delle Quattro Tempora, che secondo Giovanni di Mailly sarebbe stato istituito proprio dal papa donna e sarebbe stato chiamato «il digiuno della papessa», un’affermazione sorprendente e sino a ora poco studiata.

Siccome questa pratica di digiuno e astinenza concentrata in tre giorni (mercoledì, venerdì e sabato) era in realtà già attestata dall’antichità, Paravicini Bagliani con acutezza riconduce il suo inserimento nel testo di Giovanni di Mailly al dibattito dottrinale dell’età di Gregorio VII, il papa che le diede un nuovo ordinamento definitivo con il decreto *Licet nova consuetudo*. Proprio nei decenni prossimi al pontificato di Gregorio VII, come vedremo, Giovanni di Mailly collocò la vicenda della papessa: una «coincidenza curiosa», nelle parole di Paravicini Bagliani, che segnala un nesso da non trascurare.

Sia pur diversi in molti aspetti, i testi di Giovanni di Mailly e di Martino Polono offrono importanti elementi sull’origine della leggenda della papessa. Contro coloro che l’hanno ricollegata a reminiscenze di culti della Roma antica, Paravicini Bagliani indica in modo convincente la Roma pontificia di metà Duecento come luogo di elaborazione. Sia Giovanni di Mailly e l’anonimo di Erfurt, sia Giovanni Polono riflettono nei loro testi come accennato «prassi curiali che sono di sicura attualità nei primi del Duecento». Sullo sfondo della Roma duecentesca, dunque, nacque quel racconto che trovò il proprio canone nel *Chronicon* di Martino Polono. Le sue innovazioni che ruotano da un lato attorno a una sorprendente assenza di giudizi negativi sulla donna divenuta papa, dall’altro sulla sua esclusione dal «catalogo dei pontefici» e quindi dalla memoria papale sono per Paravicini Bagliani «due poli del medesimo discorso, l’uno a sostegno dell’altro». L’enfasi sull’istruzione della giovane donna «serviva a proteggere gli elettori del papa donna, poiché la sua istruzione corrispondeva ai requisiti dell’immagine ideale della figura del papa del Duecento». La sua esclusione dal catalogo dei papi per la «non conformità del sesso femminile» era strettamente legata al dibattito istituzionale ed ecclesiologico duecentesco sull’esclusione delle donne dagli ordini sacri. Si parlava della papessa, quindi, per parlare dei problemi del presente. Fu proprio grazie alla sua “attualità”, secondo la convincente ricostruzione di Paravicini Bagliani, che Martino Polono riuscì a «costruire un’efficace operazione di antimemoria e di esclusione, più radicale di quelle delle altre più antiche notizie sulla papessa». Da qui il suo successo.

Ma Paravicini Bagliani nel suo testo non ricostruisce solo i “quadri della memoria” che fanno da sfondo alla nascita della leggenda. Con il ricchissimo apparato ai primi tre testi della leggenda e a quelli successivi ricorda sempre alle sue lettrici e ai suoi lettori che anche dietro a un testo apparentemente semplice e non problematico come quello di Martino Polono sulla papessa vi può essere una complessa stratificazione di recensioni, di tradizioni codicologiche e poi di successive edizioni. In questa stratificazione Paravicini Bagliani ci accompagna con maestria, soffermandosi su un aspetto spesso trascurato in precedenza

dai molti studiosi che hanno affrontato la leggenda della papessa Giovanna. Egli pone in risalto, infatti, come gli elementi della leggenda che precedentemente ho sintetizzato si trovino in un'unica recensione del *Chronicon* di Martino Polono, conosciuta tra i filologi come recensione C, nella quale l'autore abbandonò la precedente rigida disposizione con la trattazione degli eventi organizzata per cinquant'anni a pagina, facendo spazio così a nuove informazioni, tra cui quella sulla papessa.

Fu dunque quest'ultima recensione, che si diffuse rapidamente al di fuori dell'Italia già nel tardo Duecento soprattutto grazie alla «forza d'urto degli Ordini mendicanti», a costruire un canone destinato a grande successo, come dimostrano i molti testi da essa derivati antologizzati nel volume di Paravicini Bagliani. Ma dire antologizzati forse è poco. In realtà Paravicini Bagliani ci conduce con grande abilità e passione in una sorta di «passeggiata letteraria» tra i testi, nulla dei quali viene dato per scontato. Lungo questa «passeggiata» molti sono gli argomenti affrontati. Tra questi la collocazione cronologica degli eventi della leggenda, un aspetto centrale per la sua plausibilità.

Negli elementi che caratterizzano la narrazione della leggenda della papessa da parte di Martino Polono, infatti, è molto importante la scelta che lo spinse ad ambientare la vicenda nell'epoca carolingia. Si tratta di una scelta innovativa, che modificava quella riportata nella prima testimonianza scritta della leggenda di Giovanni di Mailly. Questi, pur senza proporre esplicitamente una datazione, infatti, aveva inserito l'informazione sullo strano caso del papa donna nel margine inferiore di una pagina della sua *Chronica universalis*, riservata agli anni 1051-1100, riprodotta anche nelle tavole che fanno da corredo al libro e che permettono a chi ne fosse interessato di ripercorrere l'analisi codicologica proposta da Paravicini Bagliani. Dalla collocazione del racconto della papessa in un codice autografo della *Chronica* di Giovanni di Mailly oggi conservato a Parigi (BnF, lat. 14593) si è dedotto quindi che la vicenda dovesse essere a sua volta inserita nella seconda metà del secolo XI, mentre nella *Chronica minor* dell'anonimo francescano di Erfurt il papa donna fu associato a uno «pseudopapa» di fine secolo IX. Martino Polono invece anticipò la vicenda della papessa a metà del medesimo secolo.

Quali furono le cause di questa retrodatazione? Per spiegarle Paravicini Bagliani prende in esame due argomentazioni avanzate nel secolo XIX dal teologo e storico tedesco Johann Joseph Ignaz von Döllinger, autore di un importante studio dedicato alle cosiddette *Papst-Fabeln*. Una è di ordine codicologico, l'altra di ordine analogico. Ambedue rimandano al *Liber pontificalis*. Per quel che riguarda l'argomentazione codicologica, essa fa riferimento alla cesura stilistica che troviamo all'interno del *Liber* nella narrazione delle vite dei papi della metà del secolo IX, in particolare tra le *Vitae* di papa Leone IV (847-855) e quella di papa Benedetto III (855-858). Questa cesura, che in alcuni codici del *Liber pontificalis* corrisponde anche alla conclusione del *Liber* stesso, assieme all'argomentazione analogica che richiama la «straordinaria sapienza» di Leone IV nella *Vita* a lui dedicata, forse riecheggia nella sapienza della papessa Giovanna posta in risalto da Martino Polono, stanno alla base dell'ipotesi di Döllinger secondo la quale sarebbe stata proprio la lettura del *Liber pontificalis* durante il suo periodo curiale romano ad aver spinto Martino a retrodatare la leggenda. Ciò che sappiamo per certo è che fu successivamente un altro domenicano, Tolomeo da Lucca, agli inizi del Trecento ad assegnare al papa donna nella sua *Historia ecclesiastica nova* un duplice numero ordinale (VIII tra i papi di nome Giovanni; CVII nella successione dei pontefici romani), ponendo il suo pontificato però dopo quello di Benedetto III.

Paravicini Bagliani riporta con una certa prudenza la duplice argomentazione di Döllinger, che in ogni caso pone il problema del rapporto tra la circolazione del *Liber pontificalis* nella Roma duecentesca e l'elaborazione della leggenda della papessa. Risulta invece assai

scettico sull'ipotesi avanzata una ventina d'anni fa da Girolamo Arnaldi in un importante articolo, secondo la quale la leggenda potesse essere già presente nella Roma di secolo IX. Ma, al di là di una sua ipotetica prima elaborazione in età carolingia, di cui tuttavia non c'è traccia diretta nelle fonti, non dobbiamo dimenticare che il secolo IX si prestava bene come palcoscenico dell'ambientazione di un sovvertimento dei ruoli di genere. Esso si era aperto con la presenza a Costantinopoli di un imperatore donna, Irene di Atene (797-802), che aveva dato vita a quell'*imperium femmineum* che fece più scandalo in Occidente che in Oriente e che fu uno degli elementi legittimanti dell'incoronazione imperiale di Carlo Magno. D'altra parte tra il secolo IX e il secolo X il tema del sovvertimento di genere emerge anche in altri contesti e non a caso, sia pur con la prudenza metodologica che lo contraddistingue, Paravicini Bagliani ha posto in apertura dell'antologia di fonti relative alla papessa proprio due testi che tramandano un'altra leggenda comparabile con quella al centro del suo libro: quella di una donna patriarca di Costantinopoli, sulla quale può essere utile soffermarsi brevemente.

Il primo testo a noi giunto che ne dà notizia è l'anonimo *Chronicon Salernitanum*, risalente alla seconda metà del secolo X. Esso riporta una visione avuta in sogno dal duca di Benevento Arechi II (758-787). L'ambientazione quindi dal punto di vista del contesto cronologico è di nuovo "carolingia". Ma veniamo al racconto dell'Anonimo salernitano. Egli narra che il duca di Benevento Arechi ebbe di notte, «quando i corpi maggiormente cedono alla stanchezza del sonno», la visione di uno spirito. Questo spirito maligno svelò ad Arechi ciò che aveva fatto a Costantinopoli: egli era riuscito a far sì che fosse eletta patriarca una donna, la nipote del patriarca precedente, che questi «teneva in casa come un eunuco». Arechi avrebbe di conseguenza inviato subito dei suoi apocrisari a Costantinopoli dove dopo una non meglio precisata indagine fu riscontrato quanto il demonio – questa era la vera identità dello spirito maligno – gli aveva confidato.

Paravicini Bagliani nel suo ricchissimo commento al testo del *Chronicon Salernitanum* ci ricorda come «fin dagli inizi della storiografia della prima età moderna la storia di un patriarca donna fu messa in relazione con la leggenda di una papessa», innescando un'altra dialettica tra testi che, come molte altre vicende testuali narrate nel libro, ci riconduce a un'interessantissima storia intellettuale della formazione della memoria storica. Ma – si domanda Paravicini Bagliani – «la leggenda della papessa dipende veramente da quella di un patriarca donna?». Giustamente egli ci spinge a non dare nulla per scontato, a non vedere facili rapporti genetici anziché analogie, a essere, in altre parole, estremamente prudenti nella costruzione di una discendenza genealogica tra due episodi e due testi simili ma non necessariamente dipendenti l'uno dall'altro. Egli ci ricorda anche che la sola possibilità di immaginare un contributo della visione di Arechi alla leggenda romana di una papessa «risiede nel fatto che ambedue i testi che la tramandano – il secondo è una lettera di papa Leone IX scritta nel 1053 al patriarca Michele Cerulario alla vigilia dello scisma d'Oriente – circolavano nel secolo XIII, come testimonianza un codice oggi custodito presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV, Vat. Lat. 5001), capostipite dell'intera tradizione manoscritta del *Chronicon* salernitano, databile ai primi decenni del Trecento ma «copiato da un codice più antico vergato in scrittura longobarda».

Sul rapporto tra la leggenda del patriarca donna, collegata anche alla polemica contro gli eunuchi, quella della papessa e la collocazione di quest'ultima in età carolingia vi sono quindi molte convergenze, ma nessuna prova "genealogica". D'altra parte, un po' tutta la storia dei testi che narrano la leggenda della papessa proposta da Paravicini Bagliani è una storia di codici che si echeggiano e si sovrappongono, una storia di interpolazioni e reinvenzioni, una storia che ha il suo nucleo propulsore nelle vicende del papato duecentesche.

Benché la ricostruzione di questa storia lasci necessariamente delle questioni irrisolte, essa accende molti interrogativi e apre piste d'indagine di grande interesse per future ricerche. Quale miglior risultato per un libro?

GIUSEPPE ALBERTONI
(Università degli Studi di Trento)

Katarzyna Jażdżewska - Filip Doroszewski (eds.), *Plutarch and His Contemporaries. Sharing the Roman Empire* (Plutarch Studies, 14), Brill, Leiden-Boston 2024, pp. 491.

Ormai da diversi decenni, gli studiosi di Plutarco sottolineano lo stretto rapporto che lega questo autore, seppur restio a parlare degli eventi della propria epoca, al mondo che lo circonda e all'élite politica e culturale greco-romana¹. Il recente volume *Plutarch and His Contemporaries*, raccolta di una parte dei contributi presentati durante il XII convegno della "International Plutarch Society", si iscrive nel solco di queste ricerche con l'obiettivo di evidenziare i punti di intersezione tra Plutarco e altri scrittori di epoca imperiale (p. IX). I ventotto contributi sono raggruppati in sei sezioni, ciascuna delle quali è dedicata a un diverso macro-tema oggetto della riflessione di Plutarco.

Nella prima sezione, *Residents of Empire: Politics and Civic Life*, viene esaminata la questione dell'impegno politico e civico in età imperiale. In apertura, J. Beneker (*Plutarch's Flamininus: A Roman Hero for a New Greek World*, pp. 3-13) prende in considerazione la coppia biografica Filopemene - Tito Flaminio, partendo dall'analisi cominciata in un precedente articolo². Esaminando la figura del politico romano, "liberatore" dei Greci, lo studioso dimostra che Plutarco ha voluto plasmare un paladino dei Greci in grado di superare Filopemene e i grandi politici greci del passato. Le due biografie parallele, le uniche in cui le carriere politiche dei protagonisti si intersecano, offrono a Plutarco l'occasione di riflettere su un momento chiave della storia greco-romana, ovvero l'inizio della *pax Romana* e la fine dei conflitti tra *poleis*, e più in generale sulla relazione tra Roma e il mondo politico e culturale ellenico.

Nei successivi contributi, il pensiero politico di Plutarco viene confrontato con quello di autori a lui contemporanei. C. Bailey (*Cattle in the Marketplace: The Abandoned Agora in Plutarch's Life of Timoleon and Dio Chrysostom's Euboean Discourse*, pp. 14-32) analizza le immagini di agorà abbandonate presenti nella *Vita di Timoleonte* (22, 4-7) e nell'*Euboico* (or. 7) di Dione di Prusa, mettendo in luce il valore simbolico di tali immagini. Poiché in età imperiale l'agorà aveva ancora una funzione civica, le descrizioni di Plutarco e di Dione di Prusa non registrano una realtà, ma costituiscono piuttosto una critica verso quei cittadini che avevano smesso di impegnarsi per la propria *polis*.

¹ Ricordiamo il saggio di C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971, i contributi di P.A. Stadter riuniti nel volume *Plutarch and His Roman Readers*, Oxford 2015, e gli atti dei convegni organizzati dalla Plutarch Society: P.A. Stadter - L. Van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals and Roman Power in the Time of Trajan*, Leuven 2002 e P. Volpe Cacciatore - F. Ferrari (a cura di), *Plutarch and the culture of his era. Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli 2007.

² J. Beneker, *The Last of the Greeks, and Good Riddance: Historical Commentary in Plutarch's Philopoemen-Flamininus*, in C. Giroux (ed.), *Plutarch: Cultural Practice in a Connected World*, Münster 2022, pp. 97-118.

Anche il saggio di T. Oppeneer (*Speaking to the People in Theory and Action: Plutarch's Political Precepts and Dio of Prusa's Assembly Speeches*, pp. 33-45) è dedicato a un confronto tra Plutarco e Dione di Prusa. I discorsi del retore bitinio vengono analizzati alla luce dei consigli forniti agli aspiranti politici nei *Praecepta gerendae reipublicae*, prova che le indicazioni di Plutarco potevano essere realmente applicate nella vita politica.

Conclude la sezione un articolo di A. Catanzaro (*Avoiding Tyranny through Education: Plutarch's, Dio Chrysostom's, and Seneca's Drugs for the Illness of the Roman Principatus*, pp. 46-59) in cui vengono esaminate le idee di Plutarco, Seneca e Dione di Prusa sull'educazione dei sovrani. A livello tematico, i tre autori sviluppano nelle loro opere una riflessione simile proponendo ai governanti degli *specula principis* che li aiutino a non trasformarsi in tiranni.

I contributi della seconda sezione, *Among Philosophers: Debates and Disputes*, si concentrano sul rapporto di Plutarco con la scena filosofica contemporanea. W. Nijs (*"Cease Provoking the God, My Dear Planetiades": How Plutarch Deals with Cynic Anti-Oracular Polemics*, pp. 63-75) nota come la partecipazione del cinico Didimo alla discussione sulla crisi degli oracoli nel *De defectu oraculorum* testimoni l'esistenza di una riflessione sul tema anche in ambito cinico. Allo stesso tempo, il comportamento di questo personaggio e la sua esclusione dalla conversazione permettono a Plutarco di ragionare sulle convenzioni che regolano i dibattiti tra intellettuali, un argomento che viene trattato anche da D.F. Leão e A. Ginestí Rosell nell'ultima sezione del libro.

I due saggi successivi sono dedicati alla filosofia epicurea. R. Stoneman (*Plutarch and Epicurus*, pp. 76-90) dimostra che, nonostante il giudizio negativo di Plutarco, nel suo pensiero si possono rilevare tracce di un'influenza epicurea, sia per quanto riguarda le idee che nello stile dialogico. G. Roskam (*The Wreck of an Ancient Titanic: Plutarch and Maximus of Tyre on Epicurean Pleasure*, pp. 91-109) rileva invece differenze e somiglianze tra il *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco e le dissertazioni 29-33 di Massimo di Tiro. Entrambi gli autori condividono la stessa prospettiva platonica ma si servono di strategie retoriche diverse per affermare la preminenza della virtù sul piacere.

Nell'ultimo contributo della sezione (*Plutarch in the Middle of a Conflict between Epictetus and Favorinus*, pp. 110-124), attraverso lo studio del *De sollertia animalium*, T. Tsiampokalos prova a ricostruire il ruolo di Plutarco nella polemica tra Favorino di Arles e Epitteto evocata da Galeno nel *De optima doctrina*.

La terza parte del volume, *Facing the (Super)natural*, tratta il rapporto di Plutarco con il sovrannaturale, inteso come fenomeno naturale apparentemente inspiegabile, come destino o come manifestazione onirica. Nel suo contributo (*Some Chemical Mirabilia in Plutarch and Apuleius: Platonist Piety, Natural Science, and Entertainment*, pp. 127-140), D. Morone confronta alcuni *mirabilia* citati da Apuleio con aneddoti simili del corpus plutarcoo rilevando diverse somiglianze. Di fronte a fenomeni straordinari, entrambi gli autori propongono spiegazioni razionali e sembrano condividere un bagaglio di conoscenze comuni. Diverso, però, è il loro scopo: con i *mirabilia* Apuleio vuole intrattenere il lettore, mentre Plutarco li inserisce in discussioni filosofiche.

P. Volpe Cacciatore (*De fato of Ps.-Plutarch: Fate, Providence, Free Will*, pp. 141-148) mette in relazione le nozioni di destino, provvidenza e libero arbitrio evocate nel trattato pseudo-plutarcoo *De fato* con le riflessioni di altri autori di epoca imperiale (Seneca, Massimo di Tiro e Apuleio).

Infine, nel saggio di F. Tanga (*Artemidoro, Onirocritica 4.72 e l'ultimo sogno premontore di Plutarco*, pp. 149-164), l'unico testo in italiano, viene analizzato l'episodio del sogno di Plutarco citato da Artemidoro di Daldi nella sua opera sull'arte divinatoria. Lo stu-

dioso si interroga sull'origine dell'aneddoto e dimostra che, a distanza di una generazione, Plutarco era diventato oggetto di interesse biografico.

I contributi della quarta sezione, *Readers and Spectators*, si interrogano sul rapporto di Plutarco e dei suoi contemporanei con la tradizione artistico-culturale. G. Pace (*Plutarch, Seneca, and the Greek Tragedy*, pp. 167-180) mostra come le tragedie greche vengono ricontestualizzate negli scritti di Plutarco e Seneca con scopi diversi: nei *Moralia* la rifunzionalizzazione degli elementi tragici serve a sviluppare argomentazioni filosofiche, mentre in Seneca è finalizzata alla reinterpretazione dei personaggi.

K. Bartol (*Philoxeni in Plutarch and Athenaeus*, pp. 181-192) analizza i passi di Plutarco e Ateneo in cui compare Filosseno per dimostrare il diverso atteggiamento dei due autori nei confronti della tradizione antiquaria.

Il saggio di F. Padovani (*Plutarch, Lucian, and the Debate on How to Write History: A Matter of Paideia?*, pp. 193-206) si interessa al dibattito sulla funzione della storia, a cui Plutarco e Luciano partecipano con il *De Herodoti malignitate* e il *Quomodo historia conscribenda sit*, trattati solo in apparenza dedicati a questioni stilistiche. Attraverso la loro riflessione sulla storiografia, i due autori mostrano qual è per loro il ruolo della cultura greca nel contesto dell'impero romano.

Partendo dalle testimonianze sulle biblioteche antiche presenti nelle *Vite parallele*, K. Pietruczuk (*A Greek in a Roman Library*, pp. 207-221) esamina il rapporto tra i centri culturali e la metodologia di Plutarco. Un interessante confronto tra il proemio della *Vita di Demostene* e un passaggio programmatico delle *Storie* di Polibio (12, 27, 4-6) evidenzia come fosse cambiata la realtà culturale nell'impero romano e come i Romani, attraverso la conquista dei libri (che spesso facevano parte del bottino di guerra), avessero di fatto assunto il ruolo di intermediari agevolando la circolazione della letteratura greca.

Dalla letteratura si passa all'arte figurativa con il contributo di E. Falaschi (*Plutarch and Pliny the Elder: Rome, Art, and Artworks*, pp. 222-238) che mette in luce le posizioni di Plutarco e Plinio il Vecchio nei dibattiti contemporanei sulla fruizione dei monumenti a Roma e sulle teorie artistiche.

Nella quinta sezione, *Uses of the Past*, la memoria di eventi e figure del passato serve a riflettere sul presente. M.E. De Luna (*Aspects of Cultural Memory in the Imperial Age: On Some Local Arcadian Traditions in Plutarch, Pliny the Elder, and Pausanias*, pp. 241-253) analizza un passaggio delle *Quaestiones Graecae* in cui viene citata una tradizione arcadica e lo confronta con le testimonianze di Plinio il Vecchio e di Pausania. Nel trattato plutarcheo si nota un interesse storico che va al di là dell'eziologia ed emerge la tensione tra la posizione dell'autore, sacerdote di Apollo a Delfi, e la sua integrazione nelle strutture politiche romane.

I due contributi successivi sono dedicati al personaggio di Licurgo. M. Gatto (*Lycurgus of Sparta in the Imperial Age: Plutarch, Pausanias, and Lucian*, pp. 254-265) mette in luce il ritratto complesso e sfaccettato che emerge dalle testimonianze di Plutarco, Pausania e Luciano. Attraverso un'analisi del proemio, dell'epilogo e degli autori citati nella *Vita di Licurgo*, I. Sulimani (*Beyond the Limits of Biography: A Comparative Analysis of Plutarch's Lycurgus*, pp. 266-283) dimostra che Plutarco non considera il re spartano come un personaggio storico. Nonostante ciò, Licurgo non viene inserito in un'epoca mitica come Romolo e Teseo, probabilmente per rafforzare il suo ruolo di possibile modello per Traiano, come dimostrato da Paolo Desideri³.

³ P. Desideri, *Lycurgus: The Spartan Ideal in the Age of Trajan*, in P.A. Stadter - L. Van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor*, cit., pp. 315-327.

Seguono due contributi dedicati ai *Regum et imperatorum apophthegmata*. Nel primo (*Anecdotes and Rhetorical-Lexical Structures in Plutarch, Valerius Maximus, and Polyae-nus*, pp. 284-300), S. Citro confronta la raccolta plutarchea con i *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo e gli *Strategemata* di Polieno, sottolineando le affinità programmatiche e la diversa elaborazione formale degli aneddoti che, nella raccolta plutarchea, nonostante la brevità, si rivelano particolarmente curati da un punto di vista retorico. L. van der Wiel (*Exempla for the Emperors: A Comparison of the Prefaces to Valerius Maximus' Facta et dicta memorabilia and Plutarch's Regum et imperatorum apophthegmata*, pp. 301-314) approfondisce l'analisi comparativa dei proemi dei *Facta et dicta memorabilia* e dei *Regum et imperatorum apophthegmata*. Se a prima vista i due testi presentano molte somiglianze, in realtà le differenze sono significative: Plutarco attenua le formule di modestia tipiche dei proemi e non insiste eccessivamente sulla divinità di Traiano, destinatario dell'opera, perché concepisce la sua raccolta come un testo utile a educare il sovrano⁴.

L'ultima sezione del volume, *Cultural Practices: Inhabiting and Subverting the Norms*, comprende sei analisi comparative su tematiche sociali molto diverse tra loro e per questo motivo appare meno organica delle precedenti.

Il contributo di L. Bottenberg (*One Body, One Mind: Friendship in Plutarch's De amicorum multitudine and Lucian's Toxaris*, pp. 317-334) esplora il tema dell'amicizia nel *De amicorum multitudine* di Plutarco e nel *Toxaris* di Luciano.

D. La Valle Norman e T. Kondo approfondiscono il ruolo delle donne negli scritti di Plutarco, autore che mostra interesse per i personaggi femminili (ma parlare di femminismo, seppur "incompleto" come fa Kondo⁵, è anacronistico). Nel contributo di La Valle Norman (*Permission to Speak? Cleobulina/Eumetis in Plutarch's Symposium of the Seven Sages and Mary in the Pistis Sophia*, pp. 335-351) viene analizzato il ruolo delle donne nel *Septem sapientium convivium* di Plutarco e nel *Pistis Sophia*, uno dei Vangeli gnostici composto probabilmente nel III secolo d. C. Plutarco, pur difendendo l'intelligenza di Cleobulina-Eumetis, non le permette di prendere la parola durante il banchetto, a differenza di quanto succede nelle discussioni narrate dal *Pistis Sophia*, durante le quali Gesù incoraggia Maria a esprimersi, testimonianza del nuovo ruolo assunto dalle donne nei dibattiti filosofici. Kondo (*The Incomplete Feminisms of Plutarch and Musonius Rufus*, pp. 352-365) confronta invece le opinioni di Plutarco e di Musonio Rufo sulle donne e sul matrimonio, sottolineando le affinità e le differenze tra questi due autori particolarmente sensibili a tematiche di genere.

I due contributi successivi affrontano il tema del simposio, e in particolare si concentrano sul sovvertimento delle norme culturali esposte nelle *Quaestiones convivales* durante alcuni banchetti letterari. D.F. Leão (*Petronius' Cena Trimalchionis and Plutarch's Quaestiones convivales: A Comparative Approach to the Banquet and to the Banqueters*, pp. 366-380) si occupa della famosa cena di Trimalcione, mentre A. Ginestí Rosell (*Plutarch and Lucian on Symposia*, pp. 381-397) esamina il *Symposium* di Luciano.

Anche il contributo di C. Di Serio (*Plutarch and the Greek Reasons for Avoiding Pork by the Jews*, pp. 398-409) ha il suo punto di partenza nelle *Quaestiones convivales*. La studiosa approfondisce in prospettiva etnografica la discussione sull'usanza degli Ebrei di astenersi dal mangiare carne di maiale. Analizzando le varie ipotesi proposte dai commen-

⁴ Il legame tra la raccolta plutarchea e Traiano viene approfondito nel recente saggio di L. van der Wiel, *An Opaque Mirror for Trajan. A Literary Analysis and Interpretation of Plutarch's Regum et imperatorum apophthegmata*, Leuven 2024.

⁵ Kondo riprende l'espressione di M.C. Nussbaum, *The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman*, in M.C. Nussbaum - J. Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago 2002, pp. 283-326.

sali, viene mostrato il processo attraverso il quale i Greci cercano di comprendere e razionalizzare l'alterità.

L'ultimo saggio (*A Gentleman's Health: Plutarch and the "Age of Hypochondria"*, pp. 410-422), di M. Meeusen, è dedicato al fenomeno, diffuso in epoca imperiale, dei *φιλιատροι*, intellettuali appassionati di medicina, tra cui figura anche Plutarco, autore del trattato *De tuenda sanitate praecepta*. Gli sviluppi della medicina, uniti a una maggiore presenza di queste tematiche a livello sociale, danno origine a una vera e propria preoccupazione per la salute, che si riflette nella "letteratura dell'ipocondria" come la definisce Meeusen.

Il volume termina con la bibliografia (pp. 423-470) e due utili indici: l'*index locorum* (pp. 471-483) e l'indice generale (pp. 484-491).

La raccolta curata da K. Jażdżewska e F. Doroszewski amplia indubbiamente le nostre conoscenze sul rapporto tra Plutarco e gli intellettuali dei primi secoli di età imperiale, sottolineando ancora una volta il ruolo di primo piano di questo autore nel panorama culturale della sua epoca. Nella maggior parte dei contributi la contemporaneità rimane però sullo sfondo e le riflessioni di Plutarco e dei suoi contemporanei appaiono come discussioni retoriche ancorate alla tradizione più che dibattiti su temi di attualità.

LUCIA VISONÀ

(Paris, Laboratoire Orient et Méditerranée UMR 8167)