



Figures de sages, figures de philosophes dans l'oeuvre de Plutarque

Author(s): Leão, Delfim (coord.); Guerrier, Olivier (coord.)

Published by: Imprensa da Universidade de Coimbra

Persistent URL: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/47359>

DOI: DOI:<https://doi.org/10.14195/9789892616407>

Accessed : 9-Apr-2020 17:16:13

The browsing of UC Digitalis, UC Pombalina and UC Impactum and the consultation and download of titles contained in them presumes full and unreserved acceptance of the Terms and Conditions of Use, available at https://digitalis.uc.pt/en/terms_and_conditions.

As laid out in the Terms and Conditions of Use, the download of restricted-access titles requires a valid licence, and the document(s) should be accessed from the IP address of the licence-holding institution.

Downloads are for personal use only. The use of downloaded titles for any another purpose, such as commercial, requires authorization from the author or publisher of the work.

As all the works of UC Digitalis are protected by Copyright and Related Rights, and other applicable legislation, any copying, total or partial, of this document, where this is legally permitted, must contain or be accompanied by a notice to this effect.



Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque

Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.)

HUMANITAS SUPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

Apresentação: esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Olivier Guerrier est Professeur en Littérature française de la Renaissance à l'Université de Toulouse Jean Jaurès, et ancien membre de l'Institut Universitaire de France. Il est spécialiste de La Boétie et de Montaigne - et actuel Président de la Société Internationale des Amis de Montaigne (SIAM) –, des rapports entre Littérature et savoirs dans l'humanisme, ainsi que de la réception moderne de Plutarque ; à ce titre, il codirigeait, avec la Françoise Frazier (Décédée le 14 décembre 2016), l'édition critique des *Œuvres morales et meslées*, dans la traduction d'Amyot.

Delfim Leão est Professeur à l'Institut d'Études Classiques et chercheur au Centre d'Études Classiques et Humanistes de l'Université de Coimbra. Ses principaux domaines d'intérêt sont l'histoire ancienne, le droit et la théorie politique des Grecs, la pragmatique théâtrale et le roman antique. Il s'intéresse également beaucoup aux humanités numériques. Parmi ses principaux travaux récents, se trouvent D. F. Leão and P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A new Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (London, I. B. Tauris, 2015) ; D. F. Leão and G. Thür (Hrsg.) *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016). Avec Lautaro Roig Lanzillotta, il est le rédacteur en chef de *Brill's Plutarch Studies*.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Teresa Nunes
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal
Universidad Complutense de Madrid

Claudio Bevegni
Università di Genova

Jan Bremmer
University of Groningen

Jacques Boulogne
Université Charles-de-Gaulle

Philip Stadter
University of North Carolina, Chapel Hill

Vicente Ramón Palerm
Universidad de Zaragoza

Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque

Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.)

Université de Coimbra, Université de Toulouse Jean Jaurès

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

FIGURES DE SAGES, FIGURES DE PHILOSOPHES DANS L'ŒUVRE DE PLUTARQUE
FIGURES OF WISE MEN, FIGURES OF PHILOSOPHERS IN THE WORK OF PLUTARCH

COORD. EDS.

Delfim Leão & Olivier Guerrier

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press
www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt
Vendas online Online Sales
<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by

Simões & Linhares, Lda.

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1639-1

ISBN Digital

978-989-26-1640-7

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1640-7>

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UNIVERSIDADE DE COIMBRA
POCI/2010

Projeto UID/ELT/00196/2019 - Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

© Setembro 2019

Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenis
<http://classicaldigitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

FIGURES DE SAGES, FIGURES DE PHILOSOPHES DANS L'ŒUVRE DE PLUTARQUE

FIGURES OF WISE MEN, FIGURES OF PHILOSOPHERS IN THE WORK OF PLUTARCH

COORD. EDITORS

Delfim Leão & Olivier Guerrier

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra, Université de Toulouse Jean Jaurès

RÉSUMÉ

Les textes ici réunis invitent à aborder l'œuvre du Chéronéen selon le prisme choisi : ils déclinent différentes « figures » selon six sections, qui ne sont évidemment pas sans relation parfois les unes avec les autres, mais tâchent également lorsque cela est possible de distinguer entre « sage » et « philosophe » : sagesse et types de sages ; figures « mythiques » ; le sage et le politique ; figures de philosophes ; figures exemplaires « en situation » ; représentations et relectures.

MOTS-CLÉS

Plutarque, figures de sages, figures de philosophes.

ABSTRACT

The texts gathered here invite us to approach the work of Plutarch according to the chosen prism: they portray different “figures” according to six sections, which are obviously not without some relations with each other, but which also strive when possible to distinguish between “wise” and “philosopher”: wisdom and types of Sages; “mythical” figures ; the Sage and the politician ; figures of philosophers ; exemplary figures “in context” ; representations and new readings.

Keywords

Plutarch, figures of wise men, figures of philosophers

EDITORS

Olivier Guerrier est Professeur en Littérature française de la Renaissance à l'Université de Toulouse Jean Jaurès, et ancien membre de l'Institut Universitaire de France. Il est spécialiste de La Boétie et de Montaigne - et ancien Président de la Société Internationale des Amis de Montaigne (SIAM) –, des rapports entre Littérature et savoirs dans l'humanisme, ainsi que de la réception moderne de Plutarque ; à ce titre, il codirigeait, avec Françoise Frazier (décédée le 14 décembre 2016), l'édition critique des *Œuvres morales et meslées*, dans la traduction d'Amyot.

CV : <http://olivier-guerrier.com>

Delfim Leão est Professeur à l'Institut d'Études Classiques et chercheur au Centre d'Études Classiques et Humanistes de l'Université de Coimbra. Ses principaux domaines d'intérêt sont l'histoire ancienne, le droit et la théorie politique des Grecs, la pragmatique théâtrale et le roman antique. Il s'intéresse également beaucoup aux humanités numériques. Parmi ses principaux travaux récents, se trouvent D. F. Leão and P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A new Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (London, I. B. Tauris, 2015) ; D. F. Leão and G. Thür (Hrsg.) *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016). Avec Lautaro Roig Lanzillotta, il est le rédacteur en chef de *Brill's Plutarch Studies*.

ORCID : 0000-0002-8107-9165

EDITORS

Olivier Guerrier is Professor of French Literature from the Renaissance at Université de Toulouse Jean Jaurès, and former member of the Institut Universitaire de France. He is a specialist in La Boétie and Montaigne – and current President of the Société Internationale des Amis de Montaigne (SIAM) –, in relationships between literature and knowledge in humanism, as well as the modern reception of Plutarch; in this capacity, he co-directed, with Françoise Frazier (deceased on December 14, 2016), the critical edition of *Œuvres morales et meslées*, in the translation of Amyot.

CV: <http://olivier-guerrier.com>

Delfim Leão is Professor at the Institute of Classical Studies and a researcher at the Center for Classical and Humanistic Studies, University of Coimbra. His main areas of interest are ancient history, law and political theory of the Greeks, theatrical pragmatics, and the ancient novel. He also has a strong interest in digital humanities. Among his main recent works are D. F. Leão and P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A new Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (London, I. B. Tauris, 2015); D. F. Leão and G. Thür (Hrsg.) *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016). Along with Lautaro Roig Lanzillotta, he is the editor of *Brill's Plutarch Studies*.

ORCID: 0000-0002-8107-9165

(Página deixada propositadamente em branco)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION Delfim Leão & Olivier Guérier	11
I. SAGESSE ET TYPES DE SAGES (Wisdom and types of Sages)	
ARETE ET SOPHIA DANS LE TRAITÉ <i>DE VIRTUTE MORALI</i> DE PLUTARQUE (<i>Arete</i> and <i>sophia</i> in Plutarch's work <i>De virtute morali</i>) Joaquim Pinheiro	15
PLUTARCO E MUSONIO RUFO: UNA FIGURA DI SAGGEZZA FEMMINILE NELL' ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον (FR. 128-133 SANDBACH)? (Plutarch and Musonius Rufus: a figure of female wisdom at the ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον (fr. 128-133 Sandbach)?) Fabio Tanga	27
II. FIGURES "MYTHIQUES" (“Mythical” figures)	
LA SABIDURÍA INSPIRADA POR DIONISO LIBERADOR: UNA COMPARACIÓN (The wisdom inspired by Dionysus Liberator: a comparison) Soraya Planchas	43
ANACHARSIS: LA SAGESSE ATYPIQUE DE L'ÉTRANGER AVISÉ (Anacharsis: the atypical wisdom of the judicious stranger) Delfim Leão	57
III. LE SAGE ET LE POLITIQUE (The Sage and the Politician)	
SOLÓN – PUBLÍCOLA. EL SABIO POLÍTICO Y EL POLÍTICO SABIO (Solon – Publicola: the political sage and the sagacious politician) Carlos Alcalde Martín	73
RELACIONES ENTRE EL SABIO (ANAXÁGORAS) Y EL POLÍTICO (PERICLES): ECHARLE ACEITE A LA LÁMPARA ¿UNA ANÉCDOTA AD MAIOREM GLORIAM PERICLIS? (Relations between the Sage (Anaxagoras) and the Politician (Pericles): Pour oil on the lamp. An anecdote <i>ad maiorem gloriam Periclis</i> ?) Aurelio Pérez Jiménez	89

IV. FIGURES DE PHILOSOPHES

(Figures of Philosophers)

- METRODORUS OF LAMPSACUS IN PLUTARCH 109
Geert Roskam
- LA PRESENZA DI ANTIPATRO LO STOICO NELL'OPERA PLUTARCHEA 127
(The presence of Antipater the Stoic in Plutarch's work)
Paola Volpe Cacciatore

V. FIGURES EXEMPLAIRES 'EN SITUATION'

(Exemplary figures "in context")

- SAGGEZZA IN POLITICA, SAGGEZZA IN BATTAGLIA:
ALCUNI PERSONAGGI DEI *REGUM ET IMPERATORUM APOPHTHEGMATA* 139
(Wisdom in politics, wisdom in battle:
some characters of the *Regum et imperatorum apophthegmata*)
Serena Citro
- IL SAGGIO DI FRONTE ALL'AFFLIZIONE 155
(The wise in face of affliction)
Francesco Becchi

VI. REPRÉSENTATIONS ET RELECTURES

(Representations and new readings)

- L'ÉTRANGER (*DE FACIE*) ET DIOTIME (*SYMP.*): RÉCITS DE SAGES ABSENTS 169
(The Stranger (*De facie*) and Diotima (*Symp.*): Stories about the absent Sages)
Luisa Lesage
- A ROAD TO WISDOM: THE CASE OF REVENANTS IN PLUTARCH 183
Israel Munoz Gallarte
- LA RUSE DE TIMOCLEIA ET L'INFLUENCE DE PLUTARQUE SUR LA PEINTURE 197
(The ruse of Timoclea and the Influence of Plutarch in Painting)
Luísa Ferreira
- INDEX LOCORVM 211

INTRODUCTION

In memoriam Françoise Frazier

Les 20, 21 et 22 septembre 2016, le Congrès annuel du Réseau Thématique Européen Plutarque, qui eut lieu pour partie à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm à Paris, et à l'Université Paris Ouest Nanterre, eut une coloration particulière, en raison même de celle qui en avait conçu le sujet et en organisa d'un bout à l'autre le déroulement. Ses amis venus des universités de la RED allaient peu à peu le découvrir : Françoise¹, qui depuis quelques mois se savait condamnée, avait voulu leur rendre là un dernier hommage, et officier une dernière fois pour ce Réseau qu'elle aimait tant, et auquel elle avait tant apporté. Avec le concours de son Université, ainsi que de l'Institut Universitaire de France dont elle était Membre Senior, elle invita donc ses collègues à réfléchir sur « Figures de sages, Figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque » – proposition qui n'était du reste pas sans rapport avec le dernier livre qu'elle préparait alors, *Quelques aspects du platonisme de Plutarque. Philosopher en commun. Tourner sa pensée vers Dieu*.

Alors que la douleur et la fatigue la tenaillaient, elle tint à ouvrir elle-même ces rencontres, par une admirable conférence qui, une fois encore, laissa pantois d'admiration celles et ceux de ses proches qui y assistaient, en même temps qu'elle fut son ultime intervention dans le cadre de la RED. L'introduction passée, elle dut en effet regagner son domicile et sa méridienne, pour goûter autant que possible un peu de repos. On ne saurait dépeindre l'émotion qui gagna alors les participants, et qui caractérisa ces journées d'un bout à l'autre.

Les textes ici réunis en constituent le souvenir, autant qu'ils invitent à aborder l'œuvre du Chéronéen selon le prisme choisi. Ils déclinent différentes « figures » selon six sections, qui ne sont évidemment pas sans relation parfois les unes avec les autres, mais tâchent également lorsque cela est possible de distinguer entre « sage » et « philosophe ».

¹ Décédée le 14 décembre 2016, Françoise Frazier, ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, Première à l'agrégation de Lettres Classiques (1981), Professeur à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense depuis 2006, et Membre senior de l'Institut Universitaire de France depuis 2012, est l'auteur d'une œuvre scientifique de première importance, notamment sur Plutarque dont elle a contribué à faire connaître l'œuvre et la pensée, par ses travaux (éditions et traductions, articles, *Histoire et Morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*), et son implication dans l'International Plutarch Society comme l'entreprise d'édition des *Œuvres morales et mêlées d'Amyot* (1572) dont elle était la co-responsable. Sa disparition est ponctuée en particulier d'un ouvrage, achevé dans ses derniers jours, *Quelques aspects du platonisme de Plutarque. Philosopher en commun. Tourner sa pensée vers Dieu* (à paraître).

C'est plutôt à celui-là que sont dévolues les trois premières : aux types de sagesse décelables dans le *De virtute morali* (Joaquim Pinheiro), puis dans les fragments ὄτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον, autour de Musonius Rufus (Fabio Tanga) ; aux figures mythiques que sont Dionysos Libérateur (Soraya Planchas) puis Anacharsis (Delfim Leão) ; enfin aux liens entre le Sage et le Politique, que ce soit via la confrontation entre Solon et Publicola (Carlos Alcalde Martín) ou celle entre Anaxagore et Périclès (Aurelio Pérez Jiménez).

Viennent ensuite, dans la quatrième section, deux figures de « philosophes » en tant que telles, soit Métrodore (Geert Roskam) puis Antipater (Paola Volpe Cacciatore), avant un ensemble davantage centré sur les personnages en situation, les traits de sagesse de certains lors des batailles dans les *Regum et imperatorum apophthegmata* (Serena Citro), ou l'affrontement du sage-philosophe avec les passions (Francesco Becchi).

Un dernier groupe de textes, enfin, propose d'examiner ou des « récits de sages absents » dans le *De facie* (Luisa Lesage), la question des « revenants » (Israel Munoz Gallarte), ou encore, et du côté cette fois franchement de la réception moderne de l'œuvre de Plutarque, le traitement dans la peinture d'une des figures remarquables de son œuvre, Timocleia (Luísa Ferreira).

Delfim Leão & Olivier Guérier

I. SAGESSE ET TYPES DE SAGES

(Página deixada propositadamente em branco)

ARETE ET SOPHIA DANS LE TRAITÉ *DE UIRTUTE MORALI* DE PLUTARQUE

(*Arete and sophia in Plutarch's work De uirtute morali*)

JOAQUIM PINHEIRO

Universidade da Madeira

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

(pinus@uma.pt ; orcid.org/0000-0002-5425-9865)

ABSTRACT: Taking as a starting point the ethical and psychological argumentation that Plutarch develops in the treatise *De uirtute morali*, this paper will propose a double reflection on the complex relation between *arete* and *sophia*. On the one hand, the focus of interest will be the theoretical dimension of these concepts. On the other hand, it will be the realization of virtue in and through action. It will thus be necessary to underline the contribution of this treatise to the setting up of the figure of the ideal politician: one who participates actively in political action, but does so while implementing wisdom (*sophia* and *phronesis*, depending on the circumstances).

KEYWORDS: Plutarch, *arete*, *sophia*, ethics

Le traité *De uirtute morali*¹ soulève, surtout, deux approches : d'une part, l'analyse de son contenu philosophique et, d'autre part, la tentative de l'identification des sources. Il s'agit, sans l'ombre d'un doute, de sujets complexes, vu que Plutarque allie, comme il le fait habituellement dans d'autres traités, différentes traditions de la pensée philosophique qui le précède. Il est correct d'affirmer que ce traité, en plus de son contenu anti-stoïque, se rapproche plus des préceptes aristotéliens que de la conception platonique de *arete* ; cependant ce n'est pas suffisant, car cela ne répond pas à toutes les questions philosophiques que le traité pose. Nous sommes convaincus que les œuvres de certains philosophes péripatétiques auront exercé une influence importante sur l'argumentation éthique et psychologique de Plutarque, mais il est difficile d'établir des liens directs, surtout du fait que les œuvres de ces philosophes nous sont parvenues fragmentées ou ont même disparu. C'est le cas de Théophraste qui, selon Diogène Laërce (V, 42-50), aurait écrit, parmi tant d'autres œuvres, un traité sur les passions (Περὶ παθῶν), un autre sur la nature (Περὶ φύσεως), un sur l'âme, en trois livres, (Περὶ ψυχῆς θέσις) et un autre sur la vertu (Περὶ ἀρετῆς); ou même Straton de Lampsaque, successeur de Théophraste à la tête du Lycée, qui a écrit des traités au sujet de la nature humaine (Περὶ φύσεως

¹ J'exprime ma gratitude à Florence Gomes pour la révision du texte en français. Étude développée dans le cadre du projet UID/ELT/00196/2013, financé par FCT - Fondation pour la Science et la Technologie (Portugal). L'édition de Becchi (1990) a été très utile à mon article ; voir aussi Valgiglio (1992) et Frazier (1996).

ἀνθρωπίνης) ainsi qu'au sujet des facultés (Περὶ δυνάμεων). Celles-ci et tant d'autres pourraient avoir été les sources directes et indirectes de Plutarque, pour composer ce traité. L'un des aspects le plus pertinent de ce traité est la façon dont se réfutent les notions stoïques, dans la deuxième partie, en particulier celles de Chrysippe, au sujet du *pathos* et de sa relation avec le *logos*². De par sa manière d'approfondir la théorie stoïcienne, Plutarque se révèle être un connaisseur des diverses phases de la pensée de l'école du Portique, comme il le prouve dans plusieurs traités (*De profectibus in virtute* ou *De Stoicorum repugnantiis, inter alia*). Par conséquent, les *Moralia* principalement sont une source essentielle pour la connaissance du stoïcisme, par la façon dont ils approfondissent les matières, et les problématisent. Dans le cas du traité *De virt. mor.*, selon D. Babut³, ce dernier « prend racine dans la pensée la plus personnelle de l'auteur ». L'amplitude et la complexité du thème sont mises en évidence par la façon dont s'ouvre le traité⁴ :

Περὶ τῆς ἠθικῆς λεγομένης ἀρετῆς καὶ δοκούσης, ᾧ δὴ μάλιστα τῆς θεωρητικῆς διαφέρει, τῷ τὸ μὲν πάθος ὕλην ἔχειν τὸν δὲ λόγον εἶδος, εἰπεῖν πρόκειται τίνα τ' οὐσίαν ἔχει καὶ πῶς ὑφίστασθαι πέφυκε· καὶ πότερον οἰκείῳ λόγῳ κεκόσμηται τὸ δεδεγμένον μῶριον αὐτὴν τῆς ψυχῆς ἢ μετέσχηκεν ἀλλοτρίου· καὶ εἰ μετέσχηκε, πότερον ὡς τὰ μεμιγμένα πρὸς τὸ βέλτιον ἢ μᾶλλον ὡς ἐπιστάσις τινὶ χρώμενον καὶ ἀρχῇ μετέχειν λέγεται τῆς τοῦ ἄρχοντος δυνάμεως. ὅτι μὲν γὰρ δύναται καὶ ἀρετὴ γεγονένη καὶ μένει παντάπασιν ἄυλος καὶ ἄκρατος, οἶμαι δηλὸν εἶναι. Βέλτιον δὲ βραχέως ἐπιδραμεῖν καὶ τὰ τῶν ἐτέρων, οὐχ ἱστορίας ἔνεκα μᾶλλον ἢ τοῦ σαφέστερα γενέσθαι τὰ οἰκεία καὶ βεβαιότερα προεκτεθέντων ἐκεινῶν.

A propos de la vertu appelée morale et réputée telle, c'est du point de vue dont elle se distingue le mieux de la vertu contemplative, – le fait qu'elle a pour matière la passion et pour forme la raison – que je me propose de dire quelle est son essence et comment elle parvient à l'existence, et aussi de savoir si la partie de l'âme qui en est le siège est réglée par sa raison propre ou si elle participe à une raison étrangère et, dans ce dernier cas, si elle y participe à la manière des éléments qui sont mélangés au mieux, ou plutôt si elle est comme soumise à une autorité supérieure et participe, peut-on dire, à la puissance de l'autorité qui la dirige. Qu'une vertu puisse aussi exister et demeurer parfaitement immatérielle et pure de tout alliage, je pense en effet que c'est évident ; il est bon toutefois de parcourir rapidement les opinions des philosophes, moins

² Cf. 446F-451B.

³ Plutarque, *De la vertu éthique*, introduction, texte, traduction et commentaire par D. Babut, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, XV, Paris, 1969, p. 80.

⁴ 440D (pour le traité *De virt. mor.*, nous suivons, dans ce travail, la traduction publiée dans l'édition Plutarque, *Oeuvres Morales*, Tome VII – Première Partie, texte établi et traduit par Jean Dumortier, Paris, 1975).

pour en faire simplement l'histoire, que pour rendre plus claire et plus ferme ma propre opinion par l'exposé préalable des leurs.

En somme, Plutarque définit l'objet du traité, qui est notamment de réfléchir sur la complexité de la nature de la vertu éthique ou morale ; et non seulement de présenter son opinion, mais aussi celle des autres comme un moyen de renforcer l'argumentation.

Le but de notre présentation n'est pas de discuter les sources et leur emploi au long du traité, mais de souligner la contribution de ce traité à l'élaboration de la figure de l'homme politique idéal : celui qui participe activement à l'action politique, mais le fait en mettant en œuvre la sagesse (*sophia* et *phronesis*, selon les circonstances). Un des fondements de l'exposition théorique de Plutarque est la distinction entre *aretai* et *kakiai*, thème auquel se consacre un traité (*De uirtute et uitio*), dans le cadre de l'ancienne tradition philosophique. C'est aussi ce sujet qui pousse Plutarque à critiquer les stoïciens par rapport au remplacement euphémique de la terminologie⁵, comme l'avaient fait les sophistes, pour ne pas avoir valorisé le rôle de la raison, bien qu'il reconnaisse qu'ils distinguaient l'élément psychique du passionnel.

Οἷς καὶ αὐτοὶ τρόπον τινὰ διὰ τὴν ἐνάργειαν ὑπέικοντες αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι (St. V. Fr. III 439) καὶ τὸ ἡδεσθαι χαίρειν καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας, ταύτην μὲν οὐδενὸς ἄν αἰτιασαμένου τὴν εὐφημίαν, εἰ τὰ αὐτὰ πάθη προστιθέμενα μὲν τῷ λογισμῷ τούτοις καλοῦσι τοῖς ὀνόμασι, μαχόμενα δὲ καὶ βιαζόμενα τὸν λογισμὸν ἐκείνοις· ὅταν δὲ δακρῦοις ἐλεγχόμενοι καὶ τρόμοις καὶ χροᾶς μεταβολαῖς ἀντὶ λύπης καὶ φόβου δηγμοὺς τινὰς καὶ συνθροήσεις λέγωσι καὶ προθυμίας τὰς ἐπιθυμίας ὑποκορίζωνται, σοφιστικὰς δοκοῦσιν οὐ φιλοσόφους διακρούσεις καὶ ἀποδράσεις ἐκ τῶν πραγμάτων μηχανᾶσθαι διὰ τῶν ὀνομάτων.⁶

A cette thèse nos contradicteurs eux-mêmes font quelques concessions à cause de son évidence, mais ils appellent la honte « réserve », le plaisir « joie », la peur « circonspection ». Nul ne peut les blâmer de cet euphémisme, s'ils réservent ces dernières appellations à ces mêmes passions quand elles se joignent à la raison, et les premières quand elles combattent avec violence contre elle. Mais quand ils sont convaincus d'erreur par leurs larmes, leur tremblement, leur changement de couleur, et que néanmoins ils ne parlent pas de chagrin ni de peur, mais de componction et de confusion, quand ils appellent par euphémisme « ardeurs » leurs passions, ils semblent avec leur vocabulaire fabriquer des justifications et des échappatoires plus dignes de sophistes que des philosophes.

⁵ Cf. *Vitios. pud.* 529D.

⁶ 449A-B.

Compte tenu de la polysémie du vocable « pathos » (par exemple, force, maladie et débilité), il n'est pas facile d'attribuer un sens concret et uniforme, si nous comparons, par exemple, les traités *De vitiose virtute* et *De uirtute morali*⁷. En outre, Plutarque considère que la propre *δυσωπία*, qui est une maladie et un mal, appartient à un genre de passion différent du *αἰδώς*, qui représente aussi pour les stoïques une *eupatheia*.

Plutarque réfute la notion moniste de la vertu, comme le défendent les Stoïciens et, en particulier, Chrysippe, qui nie la possibilité de la diversité de la nature de l'*arete*, en claire contradiction, selon Plutarque, avec la réalité. La liaison à la réalité et à l'action est, sans doute, un élément important pour la construction théorique des *Vitae* et des *Moralia*. En considérant que la parole mène à l'action⁸, se formule une rhétorique active et conséquente, car toute vertu se réalise pleinement quand elle essaye l'action. En réalité, Plutarque suit la tradition de ceux qui pensent que le *ἦθος*, tout comme les vertus (*ἀρεταί*) et les défauts (*κακία*)⁹, doivent être analysés par le biais de *πράξεις*. Dès lors, si les vertus ont un caractère ambivalent, cela se doit d'être également appliqué aux défauts. Ainsi, ce qui met l'accent sur la distinction entre l'*arete* et la *kakia* est la valeur de la disposition morale (cap. 10) avec laquelle on agit. Cet aspect peut, nous semble-t-il, être appliqué pour mieux comprendre certains concepts que Plutarque développe dans les biographies et les traités, comme par exemple la *philotimia*¹⁰. L'absence de *philotimia*, conditionnée par une *sophrosyne* excessive, ne pourrait-elle pas annuler la possibilité de l'homme à atteindre des actes héroïques ? Un autre exemple, est celui de la *philonikia*, qui peut non seulement causer des actes effroyables, comme la célébration de la victoire. De ce fait, il nous faut prendre en considération deux aspects : la dimension de la vertu théorique (*arete theoretiké*) et celle de la vertu morale ou éthique (*arete êthiké*). Pendant

⁷ Babut (1969) 120, conscient de cette difficulté, affirme : « L'aigneur ou le caractère désobligeant de cette remarque surprend dans un tel contexte ; car la distinction stoïcienne entre une 'bonne' et 'mauvaise' honte s'accord parfaitement avec la thèse que Plutarque défend ici ».

⁸ Il critique pour cela la *ἀπραξία* ('inactivité', 'repos') épicurienne par rapport à la vie publique (cf. *De tranq. an.* 465C-466A).

⁹ Quant au binôme *aretai/kakiai*, qui marquera beaucoup les *Vitae*, Plutarque dans le traité *De uirt. et uit.* 100B-101^E, considère que l'*arete*, au contraire de la *kakia*, proportionne une vie heureuse et honorable, car l'*eudaimonia* ne s'obtient pas par le moyen de la richesse et du pouvoir ; l'*arete* améliore l'éclat des choses, alors que la *kakia* l'offusque et l'empire ; par ailleurs, c'est l'étude de la philosophie qui aidera l'homme à se préparer pour le succès et pour l'échec, pour la fortune et pour la mésaventure ; et surtout, l'*eudaimonia* dépend plus de l'homme et de son caractère que des choses extérieures ; Épictète (1.12.16), en argumentant au sujet des contraires, a affirmé que ce fut Zeus qui a ordonné qu'il y eut l'Été et l'Hiver, l'abondance et la stérilité, tout comme la vertu et le vice, car l'harmonie advient de ces positions ; Chrysippe, pour sa part, mentionne que la vertu ne peut vivre sans le vice (*SVF* II, 1169 ss.).

¹⁰ L'éloquence de Cicéron, très inclinée vers l'auto-compliment, tout comme une ambition (*φιλότιμα*) démesurée envers la gloire, lui ont valu de nombreux ennemis, ce qui finirait par dicter son exil.

que la vertu théorique est pure et immatérielle, avec une tradition acceptée et reconnue, la vertu morale a pour matière la passion et comme forme la raison. Afin de croire en la nature composite de l'âme humaine, Plutarque identifie une partie rationnelle (*logos oikeios*) et une autre non rationnelle (*logos allotrios* ou *alogos*), qui sont déterminantes pour le fondement psychologique. Contrairement aux Stoïciens, Plutarque croit au rapport entre les deux parties¹¹ et même en la *σμπάθεια*. Ce besoin d'équilibre mène Plutarque à qualifier l'*arete* morale ou éthique de *συμμετρία καὶ μεσότης τῶν παθῶν*, notion qui est liée au principe de la *μετριοπάθεια*, en tant qu'harmonie de plusieurs éléments, qui sont de natures différentes, mais qui peuvent se concilier, en évitant la *ἀμετρία*. La *μετριοπάθεια* n'est pas une vertu en soi, mais elle est le résultat d'un effort et d'un processus (signe de *prokope*).

Cette construction argumentative sert à Plutarque pour affirmer sa différence par rapport à l'idéal stoïque de la *ἀπάθεια*, assumant clairement la dimension non rationnelle de la psychologie humaine. Alors que les Stoïciens définissent le *pathos* comme *νόσημα τῆς ψυχῆς*, avec des conséquences aussi physiologiques, le Chéronéen préfère la formule aristotélique et péripatétiquede *κίνησις ἄλογος*. Il démontre, une fois de plus, qu'il se rend compte de ce qui est idéal et de ce qui est nécessaire et possible. En réalité, la *ἀπάθεια* appartient au domaine théorique, étant donné qu'il est impossible, pour Plutarque¹², d'atteindre ce niveau, d'autant plus que le *pathos* fait partie de la nature humaine. De cette façon, il met l'accent sur le rôle de l'*arete ethike*, ainsi que sur toute l'argumentation qui soutient la relation entre les *logos* et *alo*. Donc, la partie irrationnelle ne doit pas être éliminée, mais mérite d'être cultivée et potentialisée envers ce qui est utile et bien : *καὶ γὰρ ἔξει συνέχεται καὶ φύσει τρέφεται καὶ λόγῳ χρῆται καὶ διανοία. μέτεστιν οὖν αὐτῷ καὶ τοῦ ἀλόγου, καὶ σύμφυτον ἔχει τὴν τοῦ πάθους ἀρχὴν, οὐκ ἐπεισόδιον ἀλλ' ἀναγκαίαν οὖσαν, οὐδ' ἀναιρετέαν παντάπασιν ἀλλὰ θεραπείας καὶ παιδαγωγίας δεομένην*¹³ (Il est en effet maintenu par sa disposition acquise, nourri par la nature ; il fait usage de la raison et de l'intelligence ; il a donc aussi quelque part à l'irrationnel et porte en lui le principe de la passion qui n'est pas un élément adventice mais nécessaire, qui ne doit pas être détruit absolument, mais qui requiert d'être cultivé et éduqué). Pour Plutarque, la partie irrationnelle de l'âme est plus proche de la conception aristotélique que de la platonique, car elle défend son unité, à l'inverse du philosophe du Lycée qui distingue en elle le *θυμός* (esprit) et les *ἐπιθυμίας* (instincts), où se trouve l'émotion, ce qui est, pour les Stoïciens, une erreur.

Il convient de souligner l'intervention décisive de la *paideia*, dans le cadre de cette relation entre *logos* et *logos alogos* ou *alogia*, capable de

¹¹ Cf. 441D-E.

¹² Cf. *Cons. ad Apoll.* 102C.

¹³ *De uirt. mor.* 451C.

transformer la *akosmia* en *kosmos*, autrement dit, de proportionner à chaque individu l'équilibre nécessaire pour orienter la *óρμή* vers le bien, en ce qui concerne les héros de Plutarque très orientée vers la *politeia* et vers les exploits guerriers. En revanche, la *ἀμαθία* (dans d'autres cas aussi désignée par *ἄνοια* ou *παραφροσύνη*)¹⁴ et la *ἀπαιδευσία* ne font que fragiliser l'âme¹⁵, car elles font en sorte qu'elle se laisse séduire par l'erreur, par la démesure, par la gloire frivole ou par de mauvais jugements¹⁶. La *paideia*, en tant qu'éducatrice de la *physis*, peut, en effet, corriger les excès du *θύμος*¹⁷ ou de la *ψυχή*. Par exemple, la colère de Coriolan ou d'Alcibiade, est le signe d'un *θύμος ἄμετρος* et non de *ἀνδρεία*¹⁸, comme Plutarque l'explique dans le traité *De cohibenda ira*¹⁹. À cause des exigences naturelles de la *politeia*, la *πραότης* est souvent remplacée, ce qui peut provenir de l'éducation philosophique²⁰, par la *ὀργή*²¹, et Plutarque souligne le besoin de contrôler la colère²², qui s'accumule dans l'âme²³. Un peu à l'instar des Stoïciens, Plutarque partage l'idée que certains individus suivent plus la nature et d'autres l'habitude, les uns la partie rationnelle et d'autres la partie irrationnelle²⁴, sans prétendre éliminer cette partie, comme le désiraient les Stoïciens²⁵. L'irrationalité doit être, selon Plutarque, utilisée et modelée de la meilleure façon possible, étant donné que la *paideia* est un soutien vital pour ce contrôle et pour, *lato sensu*, l'acquisition des vertus éthiques. Notons, cependant, que les défauts ne sont pas toujours une conséquence du manque

¹⁴ Cf. *De aud.* 47D.

¹⁵ Il convient de remarquer ce qui est dit sur l'âme en *An seni resp.* 786B : ἐν δὲ τῇ ψυχῇ παρασκευαστέον ἡδονὰς οὐκ ἀγεννεῖς οὐδ' ἀνελευθέρους (des plaisirs sont recherchés pour l'âme, auxquels il ne doit manquer ni la noblesse ni la liberté) ; par conséquent, la *paideia* peut aider à trouver le bons et les vrais plaisirs, de façon à éviter ceux qui sont passagers.

¹⁶ Cf. *Superst.* 164E-F ; *Ad princ. ind.* 782E-F.

¹⁷ *Θυμός* e *ὀργή* partagent, parfois, le sens de la colère ou de la fureur. Platon, par exemple, en *Resp.* 411b, a défini le *Θυμός* comme νεῦρα τῆς ψυχῆς (nerfs de l'âme), étape mentionnée en *De uirt. mor.* 449F ; en *De coh. ira* 457B-C, Plutarque cite aussi cette étape, mais sans l'attribuer à Platon, en préférant souligner le rôle de la *psyche* à l'origine de la colère ; voir Froidefond (1987) et Becchi (2005).

¹⁸ Cf. *De coh. ira* 463B.

¹⁹ En plus de ce traité omis par le Catalogue de Lamprias, une autre nous est parvenu par Stobée (3.20.70), dans un état fragmenté, intitulé Περὶ ὀργῆς ; sur ces deux traités, vide Becchi (2003) 95 ss.

²⁰ Il faut souligner que la différence entre Épaminondas et Pélopidas est un signe de l'influence dans l'*ethos*.

²¹ Cf. *De coh. ira* 457D, 458C, 459B-D, 460E-F.

²² Cf. e.g. *De aud. poet.* 31A.

²³ Au sujet de l'idée de l'âme en tant que réservoir de la colère, voir *De coh. ira* 461A.

²⁴ Le dualisme de l'âme établit un parallèle avec la psychologie de l'individu, quant à son identité et à son altérité (cf. *De uirt. mor.* 441E-442A) ; il convient de noter que Plutarque distingue l'esprit de l'âme (cf. *De fac. lun.* 943A).

²⁵ *De uirt. mor.* 451C.

ou de la défaillance de l'instruction. César, par exemple, est l'image même de l'ambition romaine²⁶, mais son excès n'est pas justifié par l'absence de la *paideia*²⁷. A son tour, dans la biographie de Caton d'Utique, les défauts sont liés aux intérêts que porte ce dernier à la philosophie stoïque. Dans la biographie de Brutus, au contraire, nous n'apercevons pas de critiques par rapport à sa conduite politique, étant donné qu'il s'intéresse à la philosophie platonique: παιδεία καὶ λόγῳ διὰ φιλοσοφίας καταμειξας τὸ ἦθος (il mélangeait, dans le caractère, l'éducation et la raison par le biais de la philosophie)²⁸. L'homme qui manque de *paideia*, l'*apaideutos*, bien qu'il soit touché par la chance et la renommée, est renversé par l'incapacité d'occuper ce poste, dès qu'il atteint l'*akme* politique : ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐπιληπτικούς, ἂν ἐν ὕψει τινὶ γένωνται καὶ περιενεχθῶσιν, ἴλιγγος ἴσχει καὶ σάλος, ἐξελέγχων τὸ πάθος αὐτῶν, τοὺς δ' ἀπαιδεύτους καὶ ἀμαθεῖς ἢ τύχῃ μικρὸν ἐκκουφίσασα πλοῦτοις τισὶν ἢ δόξαις ἢ ἀρχαῖς μετεώρους γενομένους εὐθὺς ἐπιδείκνυσι πίπτοντας²⁹ (Lorsque les épileptiques se trouvent en un lieu élevé et qu'ils entreprennent de se déplacer, ils sont la proie d'un vertige et d'une titubation qui décèlent leur mal. Et les gens dépourvus d'éducation et d'instruction si la fortune les élève un tant soit peu en leur apportant quelques richesses, quelque réputation ou des places, dès qu'ils ont pris de la hauteur, elle nous fait assister à leur chute). De cette façon et afin de ne pas être dépendant des incertitudes de la chance, l'homme devra s'adonner à la *paideia*, car ce sera elle le meilleur rempart pour faire face aux fragilités de la condition humaine. Dans les traités qui débattent la raison du succès de Rome et d'Alexandre (*De fortuna Romanorum* e *De Alexandri fortuna aut uirtute*, respectivement), Plutarque semble indiquer qu'Alexandre a eu plus de mérite individuel, certainement fondé sur sa *paideia*, pour la concrétisation de ses exploits, que les Romains, plus dépendants de l'action de la *tyche*.

Concernant la connaissance ou la sagesse, Plutarque distingue deux concepts : la *sophia* et la *phronesis*. Curieusement, le traité *De uirt. mor.* ne fait aucune référence à deux termes apparentés : *pronoia* et *synesis*. Bien que différents, ils ne sont pas séparés, étant donné qu'ils représentent deux fonctions du *logos*, ce qui rationalise les deux vertus. La *sophia* opère à un niveau uniquement

²⁶ Cf. *Caes.* 58.4-5.

²⁷ Swain (1990) 133 considère que cela est dû au fait que l'ambition n'est pas destructrice pour lui.

²⁸ *Brut.* 1.3 ; cf. *ibid.* 2.2-3 (Brutus et le contact avec la philosophie platonique par le biais de Antiochos d'Ascalon, avec qui Cicéron a aussi reçu des leçons ; Brutus était ouvert pour apprendre avec d'autres philosophes grecs (οὐδ' ἀλλότριος) ; au sujet de Brutus et de la philosophie, vide, encore *Brut.* 24.1, 34.8, 37.2-6, 40.1, 48.2, 52.2 ; en ce qui concerne la figure de Brutus et de sa culture, voyez Moles (1997) 141-168.

²⁹ *Ad princ. ind.* 782E (Cuvigny (1984)).

théorique, alors que la *phronesis* le fait sur un plan théorique³⁰ et, en même temps, cette dernière est une vertu de la part délibérative de l'âme³¹, assimilée aux vertus éthiques, comme la δικαιοσύνη, la σωφροσύνη ou la ἀνδρεία³². Étant donné qu'elle fait transparaître le caractère rationnel de la sagesse³³, la *phronesis* est une qualité qui contribue à la juste mesure ou modération, aidant à établir une proportion équilibrée entre les émotions et la rationalité, car, comme l'affirmait déjà Aristote, la *phronesis* détermine l'équilibre dans les passions et dans les actions³⁴. Par conséquent, la *phronesis* traduit le bon sens / la prudence pratique reliée à une *psyche* bien ordonnée. Elle n'est pas simplement intellectuelle et a recours, nécessairement, à la délibération. La *phronesis* n'exclut pas la *sophia*, mais comme elle a une liaison plus directe à la réalité et à l'action, elle joue un rôle important par rapport à ce que nous appellerions « sagesse civique ».

En réalité, n'importe quel homme doit avoir comme objectif principal de sa vie la mise en pratique de la vertu. Cependant, il ne s'agit pas d'une vertu simplement contemplative³⁵, sans effet au quotidien, mais d'une vertu éthique, avec des conséquences évidentes sur l'action, car c'est en effet par les πράξεις que l'homme révèle sa ἀρετή. Car la *sophia* et la *phronesis* sont fondamentales pour la *politeia*³⁶. Ainsi, l'image du véritable sage est celle qui combine de la meilleure façon la théorie et la pratique, la contemplation et la délibération, le *logos* et l'*alogia*.

Compte tenu de cette « magistrature de la philosophie », nous pouvons affirmer que, à cause de l'influence qu'il exerce auprès des politiciens, le philosophe joue aussi le rôle de législateur et d'éducateur. Donc, la philosophie peut, pour ainsi dire, être un antidote pour la ἀμουσία de ceux qui gouvernent³⁷. Plutarque

³⁰ Cf. *De uirt. mor.* 440D. Pour les vertus de la partie rationnelle de l'âme, Aristote, en *EE* et en *EN*, par exemple, utilise la désignation de « dianoéthique ». Comme le vocable *phronesis* a souffert de certaines modifications sémantiques, il a eu tendance à prendre le sens de la « vertu éthique », au sens large. Aristote lui attribue aussi bien le sens de la connaissance théorique de la vérité que celui de l'intelligence morale et de la sagesse pratique ; ceci dit, elle équivaut à une raison spéculative (cf. *Metaph.* 1078b e *Pol.* 1289a), qui se confond, parfois, à la notion de ἐπιστήμη, étant donné que celle-ci se met plus en rapport avec l'immutabilité et avec le caractère scientifique (cf. *EN* 1143b, 1140b e 1144a). Dans *MM*, œuvre pseudo-aristotélique, la *phronesis* surgit comme une vertu rationnelle et comme une vertu éthique, avec un sens similaire à celui que l'on retrouve chez Plutarque. Voyez aussi Becchi (1987) ; en général, la *sophia* se comprend surtout comme sagesse théorique et la *phronesis* comme sagesse pratique.

³¹ Cf. *De uirt. mor.* 443E.

³² Cf. *Aem.* 2.3, *Flam.* 11.4, *Demetr.* 1.4, *Dion.* 1.3 e 47.6, *De fort.* 97E, *Mul. uirt.* 243D, *De Alex. fort. aut. uirt.* 336C, *Quaest. conu.* 703C, *An seni resp.* 792D e 797E, *De soll. anim.* 967D, *Brut. Anim.* F e *De comm. not.* 1073A.

³³ Cf. *De Is. et Os.* 351D.

³⁴ Cf. *EN* 1106b.

³⁵ *De uirt. mor.* 440D, distingue la vertu morale de la vertu contemplative, portant surtout de l'intérêt envers la première ; au sujet du traité *De uirt. mor.*, voyez Baldassarri (1992).

³⁶ *Vide*, en particulier, les traités *Max. cum princ.* et *Ad princ. ind.*

³⁷ Cf. *ibid.* 777D.

est très clair en ce qui concerne l'intérêt qui pousse le philosophe³⁸ : πλοῦτον δὲ καὶ δόξαν ἡγεμονικὴν καὶ δύναμιν ἐν φιλίαις οὐ διώκει, οὐ μὴν οὐδὲ φεύγει ταῦτα μετρίῳ προσόντ' ἦθει (Mais l'estime des gens sages et considérés, lui non plus ne la méprise pas et si, en matière d'amitié, il ne poursuit ni la richesse, ni l'éclat de la fonction, ni la puissance, il ne fuit pas non plus ces avantages quand ils s'ajoutent à la modération du caractère). De cette manière, le philosophe n'a pas comme priorité la richesse, la gloire ou le pouvoir, mais il ne doit pas non plus les refuser quand ils sont liés à un *ethos* prudent et équilibré³⁹. Il est demandé à la philosophie de parvenir à inculquer aux dirigeants des habitudes de justice et la vocation d'agir selon ce qui est correct et bienfaisant pour les citoyens, car ce n'est que de cette façon qu'ils parviendront à se sentir récompensés et heureux : (...) τοὺς δ' ἄρχοντας οἱ συνόντες τῶν φιλοσόφων δικαιότερους ποιοῦσι καὶ μετριωτέρους καὶ προθυμότερους εἰς τὸ εὖ ποιεῖν, ὥστε καὶ χαίρειν εἰκός ἐστι μᾶλλον (...) ⁴⁰ (Les philosophes qui vivent dans la société des gouvernants les rendent plus justes, plus modérés, plus ardents à faire le bien. Aussi est-il naturel qu'ils en conçoivent plus de joie).

Nous aimerions souligner, brièvement, la mention que Plutarque fait à la figure du νομοθέτης à la fin du traité⁴¹ :

τῶν δὲ παθῶν παντάσῃσιν ἀναιρεθέντων, εἰ καὶ δυνατόν ἐστιν, ἐν πολλοῖς ἀργότερος ὁ λόγος καὶ ἀμβλύτερος, ὥσπερ κυβερνήτης πνεύματος ἐπιλείποντος. ταῦτα δ' ἀμέλει καὶ οἱ νομοθέται συνιδόντες ἐμβάλλουσιν εἰς τὰς πολιτείας [καὶ] φιλοτιμίαν καὶ ζῆλον πρὸς ἀλλήλους, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους καὶ σάλπιγξι καὶ αὐλοῖς ἐπεγείρουσι καὶ αὖξουσι τὸ θυμοειδὲς καὶ μάχιμον.

Si toutes les passions étaient complètement éliminées, à supposer que cela fût possible, la raison serait chez bien des gens paresseuse et inattentive, comme le pilote quand le vent tombe. Les législateurs ont sans doute prévu cela, qui mettent dans leurs constitutions l'ambition et l'émulation entre citoyen, et qui éveillent et excitent le courage et l'ardeur de combattre contre les ennemis par le son trompettes et des flûtes.

Plutarque mentionne que les législateurs, eux-mêmes, lors de l'élaboration des constitutions (*politeiai*), ont tenu compte de l'effet des passions, y compris la φιλοτιμία et le ζῆλος. Cet aspect permet plusieurs réflexions : tout d'abord, soulignons l'action pédagogique et régulatrice du *nomos*, en tant que façon d'éviter

³⁸ 778A (Cuvigny (1984)).

³⁹ La φιλοπλουτία, une maladie de l'âme, ne doit pas servir de motivation pour que le philosophe s'engage dans l'action politique (cf. 777D) ; voyez, encore, *Praec. ger. reip.* 798E-F e 819E.

⁴⁰ 778F.

⁴¹ 452B ; Cf. 804F.

l'excès que les passions peuvent provoquer, deuxièmement la vérification de ce que le *nomos* est le signe que l'homme n'a pas de capacité de contrôle ou qu'il ne parvient que difficilement à vivre en société sans règles, ainsi fonctionnant le *nomos* en tant qu'élément qui promeut le λογισμός ; troisièmement, jusqu'à quel point le besoin de respecter la loi ne conditionne-t-il pas l'action naturelle de l'homme ? Pour Plutarque, le pragmatisme l'emporte : la loi est nécessaire et utile à l'homme et à la société. Dans ce contexte, il réalise un compromis intéressant entre les propositions platoniciennes et aristotéliennes, pour la manière dont il relie et adapte les concepts. Il parvient, à cet égard, à un compromis intéressant entre la proposition platonique et aristotélienne.

CONCLUSION

Ce traité ne se distingue pas par son originalité thématique, mais par le fait de réfléchir à des questions philosophiques complexes. Du sens hétérogène de la vertu résulte une dimension théorique, selon la nature logique de l'homme, et une autre morale ou éthique nécessaire pour le corps et un instrument utile pour l'action. Par sa façon de dévoiler son argumentation, Plutarque révèle que certains thèmes sont en révision ou en construction idéologique, comme c'est le cas de la relation entre le corps et l'élément sensible. Bien que l'homme sache qu'il n'est pas parfait, il doit avoir pour objectif premier dans sa vie la mise en pratique de la vertu. Son souhait de vertu pourra le mener, ironiquement, à avoir des pulsions excessives, de l'ordre du non-rationnel. D'une manière générale, Plutarque élabore un cadre moral dans lequel il souligne l'action de la raison (*logos*) et de l'éducation (*paideia*). Cela même se révèle, par exemple dans la biographie de Coriolan⁴² :

οὐδὲν γὰρ ἄλλο Μουσῶν εὐμενείας ἀπολαύουσιν ἄνθρωποι τοσοῦτον, ὅσον ἐξημεροῦσθαι τὴν φύσιν ὑπὸ λόγου καὶ παιδείας, τῷ λόγῳ δεξαμένην τὸ μέτριον καὶ τὸ ἄγαν ἀποβαλοῦσαν.

Car de tous les bienfaits que les hommes reçoivent de la bienveillance des Muses, les plus grands, c'est qu'elles adoucissent le caractère par la raison et la culture en lui inspirant la modération et lui faisant rejeter tout excès.

Nous ne pouvons pas taxer Plutarque de pur théoricien, étant donné qu'il plaide dans son *corpus*, surtout dans les *Vitae* et les traités politiques, pour une participation active à la vie publique, en faisant allusion à des situations concrètes. Le philosophe lui-même constitue un élément fondamental du bien

⁴² *Cor.* 1.5 (Plutarque, *Vies*, Tome III, texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, 1990 (3^e tirage)).

collectif de la société par l'influence qu'il doit exercer sur les dirigeants, car la *sophia* et la *phronesis* sont fondamentales pour la *politeia*. Il est, ainsi, exigé de l'homme qu'il se connaisse soi-même pour pouvoir améliorer son *arete* et équilibrer sa nature composite. Comme le mentionne le texte suivant :

οὐ βίωσι φιλοσοφήσας ἀηδῶς, ἀλλὰ πανταχοῦ ζῆν ἡδέως μαθήση καὶ ἀπὸ πάντων· εὐφρανεῖ σε πλοῦτος πολλοὺς εὐεργετοῦντα καὶ πενία πολλὰ μὴ μεριμνῶντα καὶ δόξα τιμώμενον καὶ ἀδοξία μὴ φθονούμενον⁴³.

Adonne-toi à la philosophie et, loin d'avoir une existence malheureuse, tu apprendras à vivre dans le bonheur partout et à partir de tout : tu te réjouiras d'être riche, parce que tu feras du bien à beaucoup de gens ; d'être pauvre, parce que tu éviteras beaucoup de soucis; d'être illustre, parce que tu seras honoré; d'être obscur, parce que tu n'exciteras pas l'envie.

En ce sens, la sagesse (*sophia* ou *phronesis*) doit être accompagnée par une disposition morale de valeur pour l'individu et pour la société dans laquelle elle s'insère, d'où la notion de « sagesse civique » sur fondement théorique, mais avec une forte dynamique sociale.

⁴³ 101D-E (Klaerr, Philippon & Sirinelli (1989)).

BIBLIOGRAPHIE

- Babut, D. (1969), *Plutarque. De la vertu éthique*, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, Paris.
- Baldassarri, M. (1992), “Etica e psicologia platonica, peripatetica e stoica nel *De uirtute morali* di Plutarco”, *A&R*, 37, 16-21.
- Becchi, F. (1974), “Contributi all studio del *De uirtute morali* di Plutarco”, *Stud. It.*, 46, 129-147.
- Becchi, F. (1975) “Aristotelismo ed antistoicismo nel *De uirtute morali* di Plutarco”, *Prometheus*, 13, 160-180.
- Becchi, F. (1987), “La nozione di *phronesis* negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica”, *Prometheus*, 13, 37-46.
- Becchi, F. (1990), *Plutarco. La virtù etica*, Napoli.
- Becchi, F. (2003), “La pensée morale de Plutarque et le Περὶ ὀργῆς: une nouvelle interprétation”, *Humanitas*, 55, 89-109.
- Becchi, F. (2005), “*Apatheia* e *Metriopatheia* in Plutarco”, in A. Casanova (ed.). *Plutarco e l'Età Ellenistica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 23-24 Settembre 2004*, Firenze, 385-400.
- Cuvigny, M. (1984), *Plutarque. Oeuvres Morales*, Tome XI - Première partie, Paris.
- Duff, T. (2002r), *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford.
- Dumortier, J. (1975), *Plutarque. Oeuvres Morales*, Tome VII – Première Partie, Paris.
- Flacelière, R. & Chambry, É. (1990, 3e tirage), *Plutarque, Vies*. Tome III. Paris.
- Frazier, F. (1996), *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris.
- Froidefond, C. (1987), “Plutarque et le Platonisme”, *ANRW*, 36.1, 184-233.
- Klaerr, R, Philippon, A. & Sirinelli, J. (1989), *Plutarque. Oeuvres Morales*, Tome I – 2e Partie, Paris, 1989.
- Moles, J. (1997), “Plutarch, Brutus and Brutus’ Greek and Latin Letters”, in J. Mossman (Ed.), *Plutarch and his Intellectual World. Essays on Plutarch*, The Classical Press of Wales, 141-168.
- Swain, S. (1990), “Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch”, *JHS*, 110, 126-145.
- Valgiglio, E. (1992), “Dagli ‘Ethicà’ ai ‘Bioi’ in Plutarco”, *ANRW*, II.33.6, 3963-4051.

**PLUTARCO E MUSONIO RUFO:
UNA FIGURA DI SAGGEZZA FEMMINILE NELL' ὅτι καὶ γυναῖκα
παιδευτέον (FRR. 128-133 SANDBACH)?
(Plutarch and Musonius Rufus: a figure of female wisdom at the ὅτι καὶ
γυναῖκα παιδευτέον (fr. 128-133 Sandbach)?)**

FABIO TANGA
Università degli Studi di Salerno
(tangafabio@libero.it; ORCID:0000-0003-0695-1942)

ABSTRACT: Starting from the affinities in the thought of Plutarch and Musonius Rufus concerning the need for female education, the work analyzes Plutarch's fragments 128-133 Sandbach trying to show some contents and formal features of the ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον. This Plutarchan treatise has partially survived only thanks to the work of Johannes Stobaeus and has been a subject of controversy between the scholars.

KEYWORDS: Plutarch, fragments, female education

Cavaliere e filosofo stoico etrusco-romano di I sec. d.C., definito il “Socrate romano”¹ anche per non aver lasciato nulla di scritto², e maestro di Epitteto³, Gaio Musonio Rufo⁴ nativo di Volsinii (Bolsena) svolse il suo insegnamento in greco e concepiva la filosofia come pratica di vita, considerando necessario l'esercizio della virtù e reputando la fatica uno strumento privilegiato per il conseguimento della felicità.

Esponente dello stoicismo romano insieme a Seneca e Marco Aurelio, condivideva con il filosofo di Cordova una prospettiva positiva ed inclusiva nei confronti delle donne verso gli studi⁵, certamente ereditata in parte dalla cultura etrusca e pilastro di un pensiero che considerava la virtù il fine supremo di tutti gli esseri umani, indistintamente. Inoltre, probabilmente influenzato dal pensiero

¹ Per le istanze socratiche nel pensiero di Musonio, cfr. C.E. LUTZ, 1947, pp. 3-147. Cfr. anche R. LAURENTI, 1989, coll. 2105-2146 e J.T. DILLON, 2004.

² Il discepolo Lucio, però, trascrisse e curò l'edizione delle diatribe del maestro, ultimandola nel 110 circa, quando Musonio era già morto.

³ Musonio fu maestro anche di Fundano, amico di Plutarco, durante le lezioni tenute in esilio sull'isola di Giaro, nelle Cicladi, e al ritorno a Roma; cfr. D. BABUT, 1969, p. 209. Fundano, infatti, in *De coh. ira* 453D cita uno dei detti del suo maestro, definendolo entusiasticamente Μουσωνίου καλῶν ἔν.

⁴ Cfr. l'edizione di diatribe, frammenti ed epistole di Musonio Rufo a cura di I. Ramelli (I. RAMELLI, 2001, pp. 5-30 e 40-311), che riproduce il testo greco dell'edizione allestita da O. Hense a Lipsia nel 1905 (O. HENSE, 1905).

⁵ Cfr. Sen. *Ad Helv.* XVII, 3-5.

Plutarco e Musonio Rufo: una figura di saggezza femminile nell' ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον (fr. 128-133 Sandbach)?

di Platone⁶, Antistene⁷ e Cleante⁸, Musonio riteneva che bambini e bambine andassero educati allo stesso modo in nome di una virtù unica e che le donne dovessero ricevere un' educazione filosofica per perseguire onestà di costumi e bontà di comportamento.

In particolare, a riprova di una società tardo-repubblicana ed imperiale dove crescente era il numero di matrone benestanti appassionate di filosofia⁹, la diatriba III, intitolata ὅτι καὶ γυναῖξι φιλοσοφητέον ("Anche le donne devono esercitare la filosofia"), ricorda che le donne hanno ricevuto raziocinio, sensi, membra e disposizione naturale intrinsechi alla virtù, cosicché si addice anche a loro la ricerca e lo studio di come vivere rettamente al fine di possedere in modo eminente la filosofia e diventare temperanti, giuste, oneste ed amanti del lavoro e della fatica.

Poi la diatriba IV, intitolata εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς ("Se le figlie debbano essere educate allo stesso modo dei figli"), sostiene che debba essere impartita la medesima educazione ed istruzione a figli e figlie¹⁰ per apprendere sin dall'infanzia ciò che conduce alla virtù ed acquisire attraverso la filosofia dirittura morale ed onestà etica tramite la pratica dell'utile e del necessario, senza abbattersi o temere la morte grazie all'esempio degli insegnamenti più grandi ed importanti.

Svariati sono poi gli argomenti delle altre diatribe musoniane: la pratica della filosofia per il sovrano (7), l'esilio (9), l'amore (12), il matrimonio (13a, 13b, 14), l'istituzione dei figli (15a, 15b), il cibo (18a, 18b), la ricchezza (fr. 34).

Negli stessi anni, partecipe di una medesima temperie culturale e portatore di una sensibilità diffusa nei riguardi di argomenti di discussione similari, che comprendevano anche una predisposizione positiva verso le donne generata da costumi ormai consolidati nella società imperiale, Plutarco di Cheronea, soprattutto tramite alcune testimonianze enucleate dal *corpus* dei *Moralia*, lascia intravedere nella prassi quotidiana e letteraria¹¹ alcune figure femminili istruite, di cultura storica, filosofica, religiosa con cui comunica alla pari e nei cui riguardi nutre un certo rispetto.

⁶ Cfr. *Rep.* V, 451c-457b.

⁷ Cfr. D.L. VI, 12.

⁸ Cfr. D.L. VII, 175.

⁹ Come Cornelia (madre dei Gracchi), Cerellia (donna d'affari creditrice di Cicerone; cfr. *Cic., ad Att.* XIII, 21), Marzia (figlia di Cremuzio Cordo), Arria Minore (moglie di Trasea Peto), la poetessa Pantenide (cfr. *Mart.*, VII, 69) e la giovane *philosophia* di nome Euphrosyne (cfr. *CIL*, VI, 33898), solo per fare alcuni esempi; cfr. E.A. HEMELRIJK, 2004, pp. 92-142 e p. 271; D. GOUREVITCH-M.T. RAEPSAET CHARLIER, 2003, p. 12; 145; pp. 209-210.

¹⁰ Idea successivamente sostenuta anche dalla letteratura apologetica cristiana; per esempio, cfr. *Clem. Al., Paed.* I, 4 ("il λόγος è ugualmente pedagogo di uomini e donne").

¹¹ Mentre in Musonio Rufo la necessità di un'istruzione filosofica femminile pare restar ferma solo al piano teorico e speculativo.

Nel dettaglio, l'*explicit* dei *Coniugalia Praecepta* (145E-146A) invita Euridice¹² a τοῖς τῶν σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀποφθέγμασιν ὀμιλεῖν καὶ διὰ στόματος αἰεὶ τὰς φωνὰς ἔχειν ἐκείνας ὧν καὶ παρθένος οὔσα παρ' ἡμῖν ἀνελάμβανες, al fine di donare gioia al consorte e ricevere ammirazione dalle altre donne, e la esorta a μέγα φρονεῖν ἐφ' ἑαυτῇ καὶ λαμπρόν, ἄν μὴ τῶν ῥόδων ἀλλὰ καὶ τῶν καρπῶν μετέχῃς, ὧν αἱ Μοῦσαι φέρουσι καὶ χαρίζονται τοῖς παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν θαυμάζουσιν, delineando una figura di assidua frequentatrice delle lezioni¹³ di Plutarco, fruitrice di aforismi e precetti sin da παρθένος, e già da tempo diligente cultrice di παιδεία e filosofia¹⁴. *Partner* anche nella condivisione e discussione dei più nobili discorsi filosofici intrattenuti dal marito con persone giovevoli, Euridice si compiacerà di avere Polliano come καθηγητῆς καὶ φιλόσοφος καὶ διδάσκαλος, apprendendo μαθήματα quali geometria e filosofia, in grado di allontanarla da occupazioni futili o insulse e dalla credulità (*Con. Praec.* 145C).

Poi, riguardo alla φιλοκοσμία, Plutarco sollecita Euridice a leggere e tenere a mente quanto scritto in proposito ad Aristilla¹⁵ dalla propria moglie Timossena (*Con. Praec.* 145A) all' interno di un trattato ad oggi perduto. Tuttavia, al numero 113 del cosiddetto *Catalogo di Lampria* è inclusa come plutarchea un' opera intitolata proprio περὶ φιλοκοσμίας che, stando alle parole di Plutarco (*Con. Praec.* 145A8), sarebbe stata realizzata da Timossena¹⁶, già elogiata dal marito per sobrietà, schiettezza (*Cons. ad ux.* 609C) e partecipazione alla vita culturale e al dibattito dei filosofi (*Cons. ad ux.* 611D). Successivamente lo scritto sarebbe confluito nel *corpus plutarcheum* quasi quale estremo suggello di una conclamata condivisione di dottrine filosofiche, credenze religiose ed esperienze di scrittura letteraria.

¹² Euridice ed il neomarito Polliano sono discepoli di Plutarco e destinatari dei *Coniugalia Praecepta*.

¹³ Cfr. K. ZIEGLER, 1965, p. 54 e 62.

¹⁴ Già in *Con. Praec.* 138C Polliano ed Euridice erano descritti quali destinatari di insegnamenti ὧν οὖν ἀκηκόατε πολλάκις ἐν φιλοσοφίᾳ παρατρεφόμενοι (cfr. LSJ, s.v. παρατρέφω: Pass., *to be educated*, ἐν φιλοσοφίᾳ Plu. 2. 37c, 138c).

¹⁵ Forse una parente (K. ZIEGLER, 1965, p. 46); ad avviso di Marasco, per il fatto stesso di essere dedicataria dello scritto, doveva essere dotata di preparazione ed interessi culturali; G. MARASCO, 2008, pp. 663-677, in particolare p. 666.

¹⁶ In proposito, sarcastico fu il giudizio di U. v. Wilamowitz: “... *ita enim rem se habere prudentius statuitur quam Timoxenam, matronam honestissimam, libros pro liberis procreasse, fila dictionum pro lanae filis deduxisse, ab ingrata posteritate prae mariti laude oblivioni traditam*”, che credeva Plutarco avesse composto il trattato, pubblicandolo poi sotto il nome della moglie (K. ZIEGLER, 1965, p. 20). Ziegler (K. ZIEGLER, 1965, pp. 19-20) riteneva invece che Plutarco avesse incitato la moglie a comporre il trattato, contribuendo un po' alla sua elaborazione letteraria, mentre, più di recente, Marasco (G. MARASCO, 2008, p. 666) ha sostenuto che “non vi è motivo di negare una modesta attività letteraria di Timossena”. In realtà, il Cheronese cita esplicitamente τὰ ὑπὸ Τιμοξένας γεγραμμένα (*Con. Praec.* 145A8), e dunque riconosce per primo la paternità letteraria dell' opera alla moglie, rendendo molto marginale qualsiasi speculazione in merito a successive presunte rielaborazioni plutarchee che avrebbero potuto comportare l' attribuzione dell' opera a Plutarco all' interno del *Catalogo di Lampria*.

Quindi, nell'*incipit* del *Mulierum Virtutes* (242DF), a proposito della virtù femminile, Clea, destinataria dell'opuscolo¹⁷, appare quale interlocutrice di una precedente discussione, non priva di παραμυθία filosofica, avvenuta in occasione della morte della eccellente Leontis. Sempre Clea, dedicataria anche del *De Iside et Osiride* (351C), ἀρχηγὴ delle Tiadi delfiche ed iniziata ai misteri di Osiride (364E), chiamata in causa per l'esperienza e le conoscenze culturali e filosofico-dottrinali nel contesto di un opuscolo consacrato al culto egizio, pare senza dubbio donna di rango, stimata ed istruita¹⁸, con cui è possibile discorrere alla pari e in maniera proficua su temi di carattere religioso o sociale.

Plutarco conosceva Musonio Rufo, avendolo citato in *De cohibenda ira* 453D e in *De vitanda usura* 830B, e, essendo stato probabilmente in contatto con lui in uno dei suoi soggiorni romani in maniera diretta, o in maniera indiretta per il tramite dell'amico Fundano o di Rutilio¹⁹, forse conobbe qualcosa della sua dottrina²⁰.

Tuttavia, la comunanza con Musonio Rufo di interessi ed argomenti trattati, unita ad un'analoga predisposizione positiva verso il genere femminile, cui si aggiungeva di certo una costante familiarità di Plutarco con donne istruite, con le quali intratteneva rapporti amicali e culturali, e l'interesse per la formazione culturale dei fanciulli, palesato dal Cheronese in più opere²¹, potrebbero rappresentare un più che adeguato *background* concettuale ed una non indifferente base operativa per un trattato intitolato ὄτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον, che, stando alla testimonianza di sei frammenti di diversa entità (fr. 128-133 Sandbach) trasmessi dall' *Anthologium* di Giovanni Stobeo, Plutarco avrebbe composto.

Non citato nel *Catalogo di Lampria*, sull' ὄτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον²² hanno a lungo pesato i dubbi di Ziegler²³, che ne deplorava lo iato e la mancanza di

¹⁷ Cfr. soprattutto B. PUECH, 1992, pp. 4831-4893, in particolare pp. 4857-4858.

¹⁸ Secondo Marasco, in *Mul. Virt.* Plutarco sceglie di raccontare solo episodi meno conosciuti con protagoniste donne virtuose proprio confidando nella buona preparazione storica di Clea (G. MARASCO, 2008, pp. 663-677, in particolare p. 666).

¹⁹ Cfr. D. BABUT, 1969, p. 210 n. 23.

²⁰ Cfr. D. BABUT, 1969, pp. 209-210. Tuttavia Babut non ha ritenuto la probabile conoscenza, avvenuta in forma diretta o mediata, tra Musonio e Plutarco all' origine degli svariati paralleli scorti tra i due autori, riconoscendo nelle opere di entrambi soltanto vaghe somiglianze ed un nucleo di formule ed idee che all' epoca costituivano dei luoghi comuni, e che pertanto non indicherebbero né dipendenza, né comunanza di fonti.

²¹ Come, tra le altre, *De audiendo* e *De audiendis poetis*.

²² Il titolo del trattato, tra l'altro, sembra richiamare a chiare lettere proprio i titoli delle diatribe 3 e 4 di Musonio Rufo, che trattavano argomenti affini.

²³ K. ZIEGLER, 1965, p. 190. Sulla scorta di Ziegler, anche Martano ha parlato di "scritto presumibilmente plutarcheo", la cui "perdita produce minor rammarico per i dubbi che sono stati sollevati sulla paternità" (G. MARTANO-A. TIRELLI, 1990, p. 18) e Marasco, pur riconoscendo che "la tesi della necessità di educare anche le donne ... era in perfetto accordo con quanto da lui affermato in tutta la sua opera", ha identificato nei fr. 128-133 Sandbach degli "estratti non attinenti al tema" del

pertinenza con il titolo da parte dei frammenti citati da Stobeo, facendo dubitare che derivassero dalla fonte presunta, o addirittura pensare che non fossero da attribuire a Plutarco.

In tal senso, il contributo di Sandbach²⁴ è stato fondamentale, in quanto lo studioso ha rilevato che “the hiatus may be due to an excerptor, and four of the fragments have parallels in genuine works”²⁵. Egli ha dunque rivalutato queste *reliquiae* dello scritto, confrontandole con il resto dell’opera di Plutarco e invitando inoltre a comparare il titolo del trattato con quello della diatriba IV di Musonio Rufo.

Tuttavia, se da un lato si potrebbe obiettare che la presenza o meno dello iato ormai non è più così determinante nell’attribuzione di un’opera al Cheroneo come lo era per gli studiosi ottocenteschi tedeschi, d’altra parte nemmeno la semplice individuazione di paralleli con altre opere plutarchee e una rispondenza diretta ed immediata di brevi frammenti a stereotipati *desiderata* letterari dell’esegeta potrebbero risultare davvero probanti quanto un’effettiva contestualizzazione dei *loci similes* identificati, da inquadrare in una cornice letteraria che sia ricostruita senza prescindere dalla tradizione di genere o dall’uso dell’autore²⁶.

La prima edizione a stampa a pubblicare gli attuali fr. 128 e 129 Sandbach come plutarchei e provenienti dall’ ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον fu l’*editio princeps* di Stobeo allestita nel 1536 a Venezia da Joannes Franciscus Trincavel, mentre l’edizione bilingue dell’*Anthologium* approntata da Konrad Gessner nel 1543 a Zurigo ricondusse al medesimo trattato plutarcheo anche gli attuali fr. 130²⁷ e 131 Sandbach; l’edizione Trincavelliana ascrisse genericamente a Plutarco l’attuale fr. 132 Sandbach e Hugo Grotius, attingendo ad un manoscritto parigino, annotò il titolo *De erudiendis mulieribus*²⁸ accanto all’attuale fr. 133 Sandbach²⁹, sino ad allora attribuito a Plutarco solo genericamente³⁰.

trattato, “che sollevano gravi dubbi di autenticità” (G. MARASCO, 2008, p. 665).

²⁴ F.H. SANDBACH, 1969, pp. 242-249.

²⁵ F.H. SANDBACH, 1969, p. 243.

²⁶ A tal proposito, i presupposti metodologici enunciati da P. Volpe Cacciatore sulla base degli studi di Brunt, Most e van Deun rappresentano un punto di riferimento imprescindibile per la comprensione di un testo perduto ascrivibile a Plutarco; cfr. P. VOLPE CACCIATORE, 2010, pp. 7-9.

²⁷ Il fr. 130 Sandbach è stato attribuito all’ ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον plutarcheo anche dall’edizione di Stobeo pubblicata da A. Wechel nel 1581 a Francoforte.

²⁸ Il titolo del trattato è stato poi tradotto *Quod mulieres etiam erudiendae sint* nelle edizioni di Wyttenbach e Dübner.

²⁹ “*ex MS. Paris. annotavit Grotius librum De erudiendis mulieribus*”: D.A. WYTTENBACH, 1800, p. 844.

³⁰ A testimonianza dell’incertezza relativa all’attribuzione dei frammenti dell’ ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον è bene ricordare che, come attestato dagli apparati dell’edizione Wachsmuth-Hense, all’interno del codice S gli attuali fr. 129, 131, 132 e 133 Sandbach sono introdotti esclusivamente dalla titolazione: “Πλουτάρχου nec pl.”, e l’attuale fr. 130 Sandbach non ha alcuna introduzione,

Poi, per quanto riguarda il frammento trádito da Stob. *Flor.* III, 18, 33 Hense (III, 18, 34 Meineke):

Πυθαγόρας ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν οἰνόφλυξ³¹ τοῦ μεθύειν παύσαιτο· εἰ συνεχῶς ἔφη ἑωροίη τὰ ὑπ' αὐτοῦ πρασόμενα³²,

esso è stato incluso a pieno titolo tra i frammenti dell' ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον nell'edizione di Wyttenbach (fr. γ') poiché "*videtur et ipsum Plutarchi esse*"³²; espunto dall'edizione di Dübner in quanto "*incertum*" (fr. III)³³, è stato riaccolto da Bernardakis (fr. 3)³⁴, mentre è assente nelle edizioni dei frammenti plutarchei curate da Sandbach e dalla Volpe Cacciatore.

Il giudizio espresso da Wyttenbach e condiviso da Bernardakis è forse influenzato dalla prossimità tematica con i frammenti precedenti, che hanno come oggetto la condanna dell'ubriachezza consuetudinaria, la difficoltà di nascondere la stoltezza quando si beve e la necessità di coprire di oblio i falli commessi sotto gli effetti del vino. Inoltre, il medesimo frammento è tramandato di norma come Πυθαγόρου ἀπόφθεγμα dai codici di Stobeo e, tra l'altro, è anche seguito da un motto attribuito al saggio Anacarsi ancora inerente al modo di evitare l'ubriachezza molesta³⁵.

Il frammento 128 Sandbach, collocato in apertura delle edizioni di Sandbach e Volpe Cacciatore³⁶, ricorda l'usanza di consacrare contemporaneamente il narteco e l'oblio per mostrare la necessità di dimenticare le mancanze commesse durante l'ebbrezza, verso le quali occorrerebbe un'indulgenza quale quella rivolta ai fanciulli. A tal proposito, l'autore ricorda anche il motto "Odio un convitato che ha buona memoria"³⁷ e il fatto che Euripide definiva saggio dimenticare le azioni sconvenienti³⁸. Ad avviso di Sandbach, questo frammento "have probably been abbreviated"; tuttavia, lo studioso non argomenta più nel

mentre in riferimento alla titolazione dell' attuale fr. 131 Sandbach sussistono anche le corrottele: καὶ γυναῖκα καὶ (trádita dal codice M) e καὶ γυναῖκας κακὰς (riportata dal codice A): cfr. C. WACHSMUTH-O. HENSE, 1894, pp. 521-522; C. WACHSMUTH-O. HENSE, 1912, p. 749; 784; 1085.

³¹ Solo l'edizione di Dübner (F. DÜBNER, 1855, p. 42) segnala la variante dei codici M^d A corp. Par.: Πυθαγόρας ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος οἰνόφλυγος, πῶς ἂν (cfr. C. WACHSMUTH-O. HENSE, 1894, p. 522), traducendo così l'intero frammento: "*Pythagoras interrogatus, quanam ratione ebriosus ebriositate liberaretur, respondit, Si perpetuo ad ea quae facit, attendat*".

³² Wyttenbach aggiunge anche l'osservazione strutturale: "*Proximum deinceps antecedentis*"; cfr. D.A. WYTTENBACH, 1800, p. 842.

³³ Cfr. F. DÜBNER, 1855, p. 42.

³⁴ Cfr. G.N. BERNARDAKIS, 1896, p. 125.

³⁵ Da rilevare, inoltre, che il codice S presenta privi di titolo sia l'attuale fr. 130 Sandbach che il frammento trádito da Stob. *Flor.* III, 18, 33 Hense.

³⁶ Nelle edizioni di Wyttenbach, Dübner e Bernardakis è collocato invece in quarta posizione.

³⁷ *PMG* Adesp. 1002. Cfr. P. VOLPE CACCIATORE, 2010, p. 151. Per l'origine e le interpretazioni di tale motto cfr. A.M. SCARCELLA, 1998, pp. 254-255 n. 3.

³⁸ *Or.* 213.

dettaglio tale supposizione. Probabilmente, il fatto che il Proemio del Libro I delle *Quaestiones Convivales* (612CD) presenti i medesimi contenuti del fr. 128, ma ampliati ed argomentati in maniera più diffusa, ed introdotti nella struttura dialogica della dedica a Sosio Senecione, ha lasciato pensare che nell' ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον Plutarco avesse potuto sunteggiare³⁹ quanto già riferito in altra opera o che Stobeo avesse epitomato quanto letto nel trattato plutarceo. Ancor più sinteticamente, *De coh. ir.* 462B sostiene che, quando si tiene lontana l'ira, anche l'ubriachezza diviene leggera e per correggere l'uomo ebbro è necessario soltanto l'utilizzo del narcece del dio⁴⁰. In nota, Sandbach ricorda che il tirso era adoperato come strumento correttivo nelle scuole dell'antichità⁴¹, provando forse ad identificare nel fr. 128, nel contesto di un trattato dedicato all'istituzione scolastica delle donne, una sorta di piccola digressione di coloritura rituale/simposiale, incorniciata da duplice citazione lirica e tragica sul *ἄρθηξ* quale *instrumentum* educativo/punitivo verso atti inopportuni dei discenti. Tuttavia, il frammento pare incentrare l'attenzione sulla dicotomia tra ricordo ed oblio in riferimento ai comportamenti sconsiderati tenuti sotto gli effetti del vino in contesto simposiale.

Il frammento 129 Sandbach, collocato in posizione incipitaria nelle edizioni di Wyttenbach, Dübner e Bernardakis e spostato in seconda sede nelle edizioni di Sandbach e Volpe Cacciatore, tocca un argomento che stava molto a cuore al Cheronese: la difficoltà di nascondere la stoltezza, che si accentuerebbe soprattutto quando si eccede nel bere, secondo quanto sostenuto dal filosofo Eraclito⁴². Inoltre, come asseriva Platone⁴³, bevendo divengono manifesti i caratteri, ed ugualmente - prosegue Plutarco - in *Odissea* 21, 35, a proposito di Ulisse ed Ifito che gli donò l' arco, si sostiene che morirono senza conoscersi a tavola, dunque senza aver potuto bere del vino in compagnia. Per Sandbach anche il fr. 129 sarebbe una riduzione di un testo più ampio, e ciò è molto probabilmente dovuto al fatto che nel Proemio al III libro delle *Quaestiones Convivales* (645A), a proposito di un forestiero che a tavola restava silenzioso, Plutarco discute ed argomenta in maniera molto più articolata la medesima questione della difficoltà di nascondere la stoltezza in stato di ebbrezza, poiché la forza del vino - che vale da ausilio alla necessità di discorrere e conoscersi al meglio tra gli uomini - svela segreti e dissimulazioni. E per esporre tali argomenti, l'autore si serve, nello stesso ordine, delle medesime citazioni di Eraclito, Platone ed Omero adoperate

³⁹ Probabilmente per motivi di *focus* narrativo, come gli era consueto.

⁴⁰ Cfr. R. LAURENTI-G. INDELLI, 1988, pp. 132-133.

⁴¹ Cfr. F.H. SANDBACH, 1969, pp. 243-244 e, per illustrazioni, J.D. BEAZLEY, 1933, p. 400.

⁴² Fr. 79 Diano = B 95 Diels-Kranz. Plutarco cita altre tre volte la medesima massima di Eraclito (*ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον*) in *De aud.* 43D, *An virt.* 439D e *Q.C.* 644F.

⁴³ *Leg.* 650a. Citazione presente anche in *Q.C.* 645A, malgrado Sandbach abbia omesso di segnalargliela.

nel fr. 129 Sandbach, aggiungendo di nuovo soltanto un passo di *Odissea* 13, 463, collocato subito dopo la massima eraclitea. Tuttavia, il fatto che il fr. 129 tratti riassuntivamente quanto in Q.C. 645A è discusso più diffusamente è dovuto forse anche all'esigenza di chiamare in causa soltanto in maniera sbrigativa una questione che poteva risultare marginale nel contesto di un trattato consacrato alla necessità di istruire le donne⁴⁴.

Nel fr. 130 Sandbach si legge che Sofocle criticava Eschilo in quanto componeva le sue opere da ubriaco e, per tale ragione, pur scrivendo opere ben fatte, vi riusciva inconsapevolmente⁴⁵. Tale aneddoto, che Ateneo fa risalire a Camaleonte di Eraclea Pontica⁴⁶, è citato da Plutarco anche in Q.C. 622E⁴⁷ contestualmente alla capacità dell'amore di rendere focosi, gioiosi e fiduciosi e di spingere ad un linguaggio melodioso e lirico, ed in Q.C. 715D⁴⁸ a proposito del potere del vino di aggiungere prontezza ed ardore, senza nuocere al senno e all'esperienza, rendendo l'arte non noiosa, ma piacevole. Il frammento, come i due precedenti, è ancora una volta incentrato sul bere vino e sull'ebbrezza e presenta notevoli paralleli con le *Quaestiones Convivales* plutarchee, con cui l'ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον condivideva molto probabilmente idee o argomenti il cui rilievo all'interno dell'intelaiatura narrativa non sembra però risultare definibile.

Se il bere vino pare il *trait d'union* citazionale dei primi tre frammenti da parte di Giovanni Stobeo, tuttavia il tema dell'ubriachezza non doveva rivestire un ruolo marginale nel contesto di un trattato di indirizzo filosofico-pedagogico⁴⁹, soprattutto se declinato a proposito dell'oblio dei falli commessi (fr. 128), della necessità di nascondere la stoltezza (fr. 129) e di biasimare la condotta dissennata causata dal vino (fr. 130) in una generale prospettiva di insegnamento/raggiungimento della temperanza femminile in contesto familiare e sociale.

In proposito, guardando anche all'opera di Musonio Rufo, la diatriba IV ricorda che la donna deve vivere, così come l'uomo, in maniera assennata e

⁴⁴ Oltre all'ipotesi già enunciata che Stobeo stesso avesse sunteggiato un testo plutarco più ampio.

⁴⁵ In proposito, cfr. anche il parere di Platone sui tragediografi (*Resp.* 598e), secondo cui "È forza infatti che il buon poeta, se deve rappresentare bene ciò che rappresenta, lo faccia da conoscitore, o altrimenti sia incapace di farlo" (trad. it. F. Gabrielli).

⁴⁶ Athen. 428F.

⁴⁷ "... di Eschilo asseriscono che le sue tragedie le componeva quando beveva del vino ed era pieno di ardore." (trad. it. A.M. Scarcella).

⁴⁸ "... raccontano che Eschilo componesse tragedie da ubriaco, così che furono tutte opera di Dioniso, e non, come disse Gorgia (*Vorsok.* 82 B 24), che uno dei suoi drammi, 'I sette a Tebe', era pieno di Ares". Inoltre, Eschilo portò per primo sulla scena tragica dei personaggi ubriachi e le conseguenze dell'ebbrezza.

⁴⁹ E di probabile struttura/ambientazione simposiale, come sembrerebbero suggerire i punti in comune con le *Quaestiones Convivales*.

secondo giustizia, ritenendo καλόν che ella sia morigerata⁵⁰. Secondo Musonio, i casi di οἰνοφλυγία, al pari della golosità e di altri vizi, rappresentano degli eccessi che coprono di vergogna le donne e gli uomini che ne sono soggetti, mostrando quanto la moderazione sia l'unico strumento necessario a fuggire l'intemperanza⁵¹.

Anche ipotizzando una collocazione in ordine sparso dei frammenti 128, 129 e 130 Sandbach, essi contengono delle argomentazioni che denotano un latente ma costante richiamo alla sobrietà perpetrato a fronte di comportamenti deplorabili, come è proprio dei trattati di genere pedagogico.

Oppure potrebbe essersi trattato anche di più o meno fugaci riferimenti o excursus riguardanti la costituzione fisica ed il temperamento femminile, i quali lascerebbero pensare che non potesse essere tanto peregrina la menzione del vino e di alcune delle sue conseguenze (come l'ubriachezza) su personaggi maschili e femminili all'interno di un trattato consacrato alla necessità di istruire le donne.

Infatti, occorre ricordare come la *Quaestio Convivalis* 3, 3 fosse dedicata al perché le donne si inebriassero meno degli uomini, adducendo come spiegazione il loro temperamento umido ed il modo di tracannare rapidamente che, uniti ad abbondanza di canaletti e pertugi, permettevano al vino di scorrere più rapidamente all'interno dell'organismo senza causare particolari turbamenti agli organi vitali. Inoltre, anche all'interno della *Quaestio Convivalis* 3, 4 dedicata al calore del temperamento femminile, Apollonide sosteneva che il freddo naturale delle donne spegnesse la grande calura del vino, disperdendo l'ardente forza che infiamma la testa inebriandola.

Il fr. 131 Sandbach, citando il proverbio “μη̄ παιδῑ μάχαιραν”⁵², prova a reinterpretarlo, proponendo di non consegnare ricchezze ad un fanciullo, né il potere ad un uomo non educato. A proposito del fatto di dare una spada ad un fanciullo, in *Vita di Catone* 3, 6 un Catone paladino della libertà già da giovinetto quindicenne, appreso della ferocia di Silla, chiede al maestro Sarpedonte: “Perché non mi hai dato una spada? L' avrei ucciso io, liberando la patria dall'oppressore”⁵³; e in *De genio Socratis* 28 (595DE) il quattordicenne figlio di Carone, alla vista della spada di Pelopida, destò meraviglia per la prontezza e la confidenza (simile a quella di Neottolemo) con cui, senza impallidire o spaventarsi, sguainatala, si mise ad ammirarla. Piuttosto che una spada, Plutarco - come già detto - ritiene più esiziale dare ricchezze a

⁵⁰ Inoltre, la diatriba III invita a far adeguare le donne filosofe ad una teoria che esorta la donna alla morigeratezza, dimostrando che il male estremo è l'intemperanza.

⁵¹ Anche la diatriba III di Musonio ricorda che la donna deve “essere temperante nell'astenersi da pratiche veneree illegittime, dalla smoderatezza negli altri piaceri”, non deve essere “schiava del desiderio, né litigiosa, né prodiga, né vanitosa”, dovendo anche “trattenersi nell'ira, non lasciarsi vincere dal dolore, essere più forte di ogni passione”; cfr. I. RAMELLI, 2001, p. 59.

⁵² *Paroem. gr.* 646 = I, p. 276; 1151 = II, p. 528 Leutsch.

⁵³ Trad. it. M.L. Amerio; cfr. M.L. AMERIO-D.P. ORSI, 1998, p. 131.

un fanciullo o affidare il potere ad un uomo ἀπαίδευτος, come ampiamente dimostrato nell'opuscolo intitolato *Ad principem ineruditum*⁵⁴ (in particolare 780AC) e, partendo da un proverbio, il Cheronese assume un tono aforismatico/parenetico che, unito al riferimento al fanciullo ed all'educazione, pare pienamente coerente con un trattato dedicato all'istruzione quale doveva essere ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον.

Nel fr. 132 Sandbach, il poeta Archita di Anfissa, dopo aver letto l'*Hermes* di Eratostene⁵⁵, riporta un verso dedicato alle capacità didattiche ed inventive cagionate dalla necessità⁵⁶ ed uno dedicato al sollievo dalla sofferenza causata dalle preoccupazioni⁵⁷. Nel fr. 147 Sandbach dal trattato *Sull'arte profetica*, lo stesso verso dedicato alla necessità è citato per ricordare subito dopo come ἡ χρεία avesse istituito e conservato alcune delle τέχναι umane quali tessitura, edilizia, medicina e agricoltura. Il piacere, invece, avrebbe introdotto altre τέχναι, quali abbellimento della persona, tintura coi fiori, cucina e profumeria; ed altre ancora, caratterizzate da attendibilità, precisione e purezza, quali aritmetica, geometria, teoria musicale ed astronomia, seppur trascurate, sarebbero praticate a viva forza grazie al loro fascino. Forse in riferimento all'inventiva attribuita per antonomasia al piccolo Hermes, anche in questo caso Plutarco potrebbe aver trattato delle tecniche ispirate dalla necessità e delle loro peculiarità, tecniche da poter insegnare alla donna nel momento del bisogno o che le donne, come gli uomini ed insieme a loro, avrebbero praticato grazie all'impulso dato dal bisogno in momenti chiave della loro crescita o intera esistenza. Proprio a proposito delle attività umane, anche Musonio ricordava che tutte sono comuni allo stesso modo ad uomini e donne e nessuna può essere retaggio esclusivo di un solo genere, e tutte vanno praticate indifferentemente a seconda delle condizioni fisiche, del caso, o, appunto, della necessità⁵⁸. Poi, strettamente collegato al primo verso sarebbe il secondo, che esorta a risollevarsi ed adoperarsi per superare la sofferenza proprio attraverso l'attività e l'operosità, che aiutano con l'oblio a diradare le nubi delle preoccupazioni.

⁵⁴ Inoltre, *Ad principem ineruditum* 782EF ricorda quanto sia difficile nascondere i vizi nell'esercizio del potere, che porta allo scoperto i caratteri più autentici, proprio come il vino nel fr. 129 Sandbach.

⁵⁵ Testo (dove le vicende di Hermes sono trattate come un epillio) che pare avesse goduto di fama immediata presso i contemporanei, tanto da essere citato dal poeta coevo Archita; tuttavia non mancano studiosi che interpretano i versi di Archita non come citazioni dirette dell'opera di Eratostene, ma come un tentativo di aggiungere qualcosa a completamento della stessa; cfr. L. DI GREGORIO, 2010, p. 69 e 75.

⁵⁶ Verso citato anche nel fr. 147 Sandbach.

⁵⁷ Tali versi (noti come frr. 3 e 4 dei *Collectanea Alexandrina*) sarebbero in realtà, come suggerito da J.U. Powell, citazioni dell'*Hermes* di Fileta di Cos; cfr. F.H. SANDBACH, 1969, p. 247 n. b.

⁵⁸ Forse la citazione del fr. 132 Sandbach potrebbe essere nata in un contesto simile a questo.

Infine il fr. 133 Sandbach, dopo aver riferito le vicende di Trofonio ed Agamede⁵⁹ che, costruito un tempio a Delfi per Apollo, chiesero un compenso ed ottennero dopo sei giorni la morte, parla anche di Cleobi e Bitone⁶⁰, la cui madre Cidippe, essendo stata trainata sul carro per cinque miglia circa dai figli in sostituzione dei buoi, chiese la migliore ricompensa per loro, ed essi morirono all'istante. Il frammento poi si conclude citando un epigramma funerario di autore sconosciuto in onore di Cleobi e Bitone, che sembra svilupparsi in particolare sulla centralità delle figure femminili materna e divina di Cidippe ed Era, decisive per la fase iniziale e conclusiva della vicenda. Dopo aver ricordato come Socrate ritenesse la morte il maggior bene che possa venire all'uomo, la *Consolatio ad Apollonium* (108E-109A) cita in diretta successione le storie di Cleobi e Bitone e di Trofonio ed Agamede ad esempio di coloro che ottennero dagli dei la morte quale ricompensa per la loro pietà. Poi, quando in *Vita di Solone* 27, 5-6 Creso chiede a Solone chi ritenga essere l'uomo più felice, il legislatore ateniese indica prima il cittadino Tello, morto gloriosamente per la patria, e dopo ulteriori insistenze di Creso, colloca al secondo posto Cleobi e Bitone⁶¹. Poi, all'interno di una sezione dove sono contenuti epigrammi efrastici situati nella zona Ovest del tempio della regina Apollonide (madre di Eumene II e Attalo II) a Cizico, anche *Antologia Palatina* III, 18 descrive la vicenda di Cleobi e Bitone focalizzandola sulla madre Cidippe, coerentemente con una sezione dedicata prevalentemente a figli che onorano la madre mostrando la propria *pietas* e salvandola da grossi pericoli⁶². A quanto si evince, il fr. 133 Sandbach ricorda un episodio esemplare (corredato da citazione epigrammatica) a proposito della morte in giovane età come ricompensa o circa il conferimento o raggiungimento della felicità assoluta. Risulta rilevante il ruolo centrale attribuito alla figura materna, invidiata per la bontà dei figli, verso cui senti di avere un enorme debito di riconoscenza da saldare con l'aiuto divino. Probabilmente il passo di riferimento del frammento non trascurava la *pietas* filiale e, nel contesto di un trattato consacrato all'istruzione femminile, contribuiva a creare una figura materna paradigmatica al punto tale da ottenere il meglio per la prole in qualsiasi occasione, o di educare i figli e le figlie anche al più estremo sacrificio per venerare gli dei e salvaguardare la famiglia. Inoltre, all'interno del trattato perduto, non era forse secondario l'obiettivo di educare le donne alla possibile perdita dei figli per forza maggiore o eventi improvvisi ed imprevedibili.

⁵⁹ Cfr. anche Hdt. I, 31.

⁶⁰ Cfr. anche Cic. *Tusc.* I, 113-114; Plu. *De adulat. et amic.* 23; Luc. *Cont.* 10.

⁶¹ Tale passo della *Vita di Solone* non è menzionato tra i *loci similes* individuati dall'edizione di Sandbach.

⁶² Cfr. *A.P.* III, 10 (Eunus e Thoas salvano la madre Ipsipile dalla punizione); III, 12 (Issione uccide Forba e Polimelo per vendicare l'assassinio di sua madre); III, 13 (Eracle conduce Alcmena nei Campi Elisi); III, 16 (Eolo e Beoto salvano la madre); III, 17 (Anapi e Anfinomo salvano i genitori dalle fiamme).

In conclusione, quanto emerge dall'analisi dei frammenti superstiti del *De erudiendis mulieribus* è che, oltre a trattarsi con grande probabilità di un'opera riconducibile al *corpus* plutarco per ragioni stilistiche, contenutistiche e concettuali, era un trattato di marcata ispirazione filosofico-pedagogica e dai risvolti pratico-moralistici. Un tessuto letterario cospicuamente intriso di *exempla* e citazioni letterarie e paremiografiche pare inoltre tratteggiare la figura di una donna saggia in quanto istruita e che riesce a mettere a frutto positivamente nel proprio percorso di vita e di studi le proprie qualità migliori grazie agli ammaestramenti dello scrittore di Cheronea. Sembrerebbe plausibile che gli insegnamenti di Plutarco si sviluppessero a partire dalla più tenera età e che fossero impartiti ad entrambi i sessi, forse con l'ausilio di parallelismi e confronti con modelli positivi e negativi.

Resta però da capire, tra le molte altre cose, se vi fosse alla base dello scritto una struttura dialogica o una ambientazione simposiale, come lasciano pensare alcuni elementi, e se gli ammaestramenti di Plutarco fossero impartiti esclusivamente alle donne, oppure ad un dedicatario/destinatario, quale personaggio reale o ideale. Tuttavia resta certo che i brani esaminati lasciano intravedere l'autore intento a descrivere, tramite una serie di moniti ed insegnamenti morali, di rilevanza centrale o ecfrastica, una figura femminile ideale che, nelle varie fasi della propria vita, sia morigerata e connotata da saggezza e consapevolezza del proprio ruolo familiare e sociale. Dunque, una donna in grado, ove necessario, di mettere in mostra le proprie conoscenze e le proprie qualità prendendo parte attiva in ogni ambito del vivere quotidiano, come auspicato dall'opera di Platone ed in piena sintonia con le diatribe di Musonio Rufo.

BIBLIOGRAFIA

- AMERIO, M.L.-ORSI, D.P., *Vite di Plutarco*, vol. III, Torino, 1998.
- BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
- BEAZLEY, J.D., “Narthex”, *American Journal of Archaeology*, 37.3 (1933), 400-403.
- BERNARDAKIS, G.N., *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, vol. VII, Lipsiae, 1896.
- DI GREGORIO, L., “L’Hermes di Eratostene”, *Aevum*, 84 (2010), 69-144.
- DILLON, J.T., *Musonius Rufus and Education in the Good Life: A Model of Teaching and Living Virtue*, Dallas, 2004.
- DÜBNER, F., *Plutarchi fragmenta et spuria*, Parisiis, 1855.
- GOUREVITCH, D.-RAEPSAET CHARLIER, M.T., *La donna nella Roma antica*, Firenze/Milano, 2003.
- HEMELRIJK, E.A., *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, London/New York, 1999.
- HENSE, O., *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Leipzig, 1905.
- LAURENTI, R., “Musonio, maestro di Epitteto”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.3 (1989), 2105-2146.
- LAURENTI, R.-INDELLI, G., *Plutarco. Sul controllo dell’ira*, Napoli, 1988.
- LUTZ, C.E., “Musonius Rufus: the Roman Socrates”, *Yale Classical Studies*, 10 (1947), 3-147.
- MARASCO, G., “Donne, cultura e società nelle *Vite Parallele*”, in A. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch’s Work. Moralia themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin/New York, 2008, 663-677.
- MARTANO, G.-TIRELLI, A., *Plutarco. Precetti Coniugali*, Napoli, 1990.
- PUECH, B., “Prosopographie des amis de Plutarque”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 33.6 (1992), 4831-4893.
- RAMELLI, I., *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti e testimonianze*, Milano, 2001.
- SANDBACH, F.H., *Plutarch. Moralia*, vol. XV, Cambridge Massachusetts/London, 1969.
- SCARCELLA, A.M., *Plutarco. Conversazioni a tavola*, Libro Primo, Napoli, 1998.
- VOLPE CACCIATORE, P., *Plutarco. Frammenti*, Napoli, 2010.
- WACHSMUTH, C.-HENSE, O., *Ioannis Stobaei Anthologium*, vol. III, Berolini, 1894.
- WACHSMUTH, C.-HENSE, O., *Ioannis Stobaei Anthologium*, vol. V, Berolini, 1912.

Plutarco e Musonio Rufo: una figura di saggezza femminile nell' ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον (fr. 128-133 Sandbach)?

WYTTENBACH, D.A., *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis Vitis, reliqua*, tom. V, Oxonii, 1800.

ZIEGLER, K., *Plutarco*, ediz. it. a cura di B. ZUCHELLI, trad. it. di M.R. ZANCAN RINALDINI, Brescia, 1965.

II. FIGURES “MYTHIQUES”

(Página deixada propositadamente em branco)

LA SABIDURÍA INSPIRADA POR DIONISO LIBERADOR: UNA COMPARACIÓN (The wisdom inspired by Dionysus Liberator: a comparison)

SORAYA PLANCHAS
Universidad Complutense
(soraya.planchas@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9683-0401)

ABSTRACT: The objective of this paper is to assess the action of Dionysus Liberator in two aspects: first, the wine consumption and, secondly, the Orphic rituals. In both of these elements, there exists an acquisition process of an upper knowledge, typical of both wise men and philosophers, in which Dionysus Liberator plays a role. Thus, we will establish the similarities and differences between these two procedures in order to get a privileged wisdom and to know the way in which the god intercedes.

KEYWORDS: Dionysus Liberator, wine consumption, Orphic rituals

1. INTRODUCCIÓN¹

Es bien sabido que uno de los principales efectos del vino es que desinhibe al que lo ingiere². Además, también es inspirador de conversaciones cultas y elevadas, como aparece reflejado ya desde la poesía lírica³. En Plutarco esta inspiración adquiere nombre propio y se le atribuye a la divinidad de la liberación por excelencia: Dioniso Liberador. Bajo esta denominación, Dioniso se convierte en la divinidad inspiradora de los comensales, en la gran musa de los filósofos, en el dios de la sabiduría.

Además de este significado, Dioniso Liberador ha tenido desde el arcaísmo otras atribuciones diferentes. Es especialmente interesante resaltar la función que adquiere en algunos textos órficos en los que el dios libera a los iniciados para conducirlos a un estado de sabiduría superior⁴.

Son estos dos usos del epíteto Liberador los que servirán de base para nuestro estudio. Para el grupo de textos referidos a la liberación producida por el vino

¹ Esta investigación se incluye dentro del proyecto de investigación financiado por el MICINN I+D+i *Hombres y dioses. Literatura, religión y filosofía entre Oriente y Occidente*, n.º ref. FFI2013-43126-P. Investigador Principal del proyecto: A. Bernabé Pajares (IP).

² Ion 26 Gerber o Even. 2 Gerber. Sobre los efectos y la importancia del vino en el banquete, ver F. Lissarrague, 1987, cols. 14-15. En P. Plasencia (2013, cols. 17-18) aparece una breve recopilación de pasajes de autores grecolatinos referentes a esta idea sobre el vino. Un estudio más detallado sobre los efectos del vino como atributo del dios Dioniso lo encontramos en A. Bernabé, 2013, cols. 439-440.

³ Archil. 120 West (=219 Adrados) y posiblemente en Pi. *Thren.* fr. 56.2 Cannatà Fera (128c Maehler) y Philox. Cyth. 11.14-17 Campbell.

⁴ G. Pugliese, 2001, 23-29; A. Bernabé y A. I. Jiménez, 2008, L12, cols. 137, 263-265.

emplearemos una única fuente: Plutarco. Para los pertenecientes al contexto órfico, nos serviremos también de otros autores, además del queronense. Una vez definidos los usos de esta epiclisis dionisiaca en la literatura y la epigrafía, describiremos la liberación efectuada por Dioniso en los dos contextos escogidos para, a continuación, compararlos en tanto que ambos parecen determinantes en el proceso de adquisición de unos conocimientos o una sabiduría superiores.

2. DIONISO LIBERADOR: SIGNIFICADO Y CONTEXTOS EN LOS QUE APARECE

El significado de liberador en relación con Dioniso lo encontramos expresado mediante distintos términos: λύσιος, λυαῖος y Ἐλευθερεύς. El epíteto λύσιος, el más frecuente, está testimoniado en Tebas, de donde es originario⁵, Sición y Corinto⁶. La denominación se le atribuye a Dioniso desde época arcaica, de la que únicamente encontramos dos testimonios⁷; no obstante, su uso aumentó con el paso del tiempo, especialmente en época imperial. Las epiclisis λυαῖος y Ἐλευθερεύς, así como la adaptación romana de λύσιος, *Liber*⁸, adoptan este mismo significado y se emplean en literatura y epigrafía casi como sinónimos⁹, aunque se ha discutido que Ἐλευθερεύς en su origen tuviera que ver o no con la liberación¹⁰.

Las hipótesis planteadas sobre el significado de λύσιος diferencian varios tipos de liberación a los que el epíteto puede hacer referencia. La mayor parte de los estudiosos distingue dos significados diferentes¹¹. Pero podríamos concretar

⁵ El mito lo recoge Pausanias en 9.16.6. En él cuenta la razón por la que en Tebas existe un templo a Dioniso Lysios. Véase también É. Will, 1955, col. 217; G. Casadio, 1999, cols. 123ss.

⁶ Aunque la denominación proceda de Tebas, Pausanias cuenta que el culto también existía en otras zonas como Corinto, donde habla de dos xóanas erigidas en honor a Dioniso, una de ellas a Lysios (2.2.6-7); y en Sición, a donde el tebano Fanes llevó este culto por orden de la pitia de Delfos y donde hay una imagen de Dioniso Lysios que portan en procesión una vez al año (2.7.5-6). L. R. Farnell, 1909, V, col. 120; G. Casadio, 1999, cols. 48, 123-143.

⁷ En Baquilides *Ditirambo*s 19.46-51 (Maehler) y grabado en unos pendientes de oro procedentes de San Vito di Luzzi, Cosenza (Brucia), s. V a.C. (A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal, 2008, cols. 166, 269, nr. S 1a-b).

⁸ Liber Pater: Varr. *RR* 1.1.5, 2.19; Cic. *ND* 2.24.62, *Leg.* 2.8.19; Serv. *Georg.* 1.5 y 7. Sobre el culto dionisiaco en Roma véase A. Bruhl, 1953; J. M. Pailler, 1995; R. Turcan, 2003; Cl. Rowan, 2012, cols. 41-72.

⁹ Como sinónimos podemos encontrarlos en varios pasajes plutarqueos, entre ellos Plut. *Adulat.* 68D, y en otros autores como Corn. *ND* 58 (C. Lang, Teubner 1881). W. F. Otto (1997, col. 85) relaciona los epítetos λύσιος y λυαῖος con otros que aluden a los efectos benéficos del dios y de su bebida. Sobre la relación de estos dos epítetos con el vino y su evolución, véase H. Jeanmaire, 1951, col. 17 (λύσιος); R. Merkelbach, 1988, cols. 51 y 103 (λυαῖος); G. Casadio, 1994, col. 316 (λυαῖος); 1999, cols. 33, 123-131 (λύσιος y λυαῖος). d

¹⁰ H. Parke, 1977, col. 125; G. Casadio, 1999, col. 126; A. I. Jiménez, 2009, col. 625.

¹¹ L. R. Farnell (1909, V, col. 120) defiende que el origen del epíteto se debe a los efectos del vino, aunque después el significado se habría extendido para designar también la liberación de los pesares. No obstante, existen otros elementos dionisiacos que liberan, por lo que su estudio quedaría incompleto. W. F. Otto (1997, cols. 73-78) amplía la visión y distingue dos acepciones

y matizar más esta tipología ya que el conjunto de los testimonios parece mostrar que el epíteto engloba tres tipos de acción liberadora : la liberación de hombres apresados u oprimidos por la sociedad¹²; el que se produce por medio del vino, que alivia las penas y desinhibe al hablar, que probablemente sea el más conocido, como hacen notar Alceo¹³, Píndaro¹⁴, Ión de Quíos¹⁵, Aristófanes¹⁶ y Horacio¹⁷ entre muchos otros autores ; y la liberación propia de la escatología órfica, según la cual el alma se libera del crimen titánico heredado y, por ende, del ciclo de reencarnaciones que ello conlleva.¹⁸

3. LA SABIDURÍA INSPIRADA POR DIONISO LIBERADOR EN PLUTARCO

Los textos plutarqueos mencionan doce veces a Dioniso Liberador, siendo λύσιος¹⁹ y λυαῖος²⁰ las denominaciones más frecuentes, mientras que *Liber*²¹ y Ἐλευθερεύς²² aparecen puntualmente. Un estudio más profundo de cada pasaje nos permitirá conocer la connotación que subyace bajo la invocación de Liberador en cada caso. Por lo tanto, veremos los ejemplos más significativos para determinar a qué tipo de liberación se refiere Plutarco cuando lo menciona.

Tres pasajes exponen los cambios físicos que experimenta nuestro cuerpo al ingerir vino y el descanso que esto produce en nuestra mente. En *Quaestiones*

de este epíteto: liberación de cadenas impuestas por la sociedad y liberación de pesares y sufrimientos. También se basa en dos acepciones la hipótesis de G. Casadio (1999, col. 127 n.79) que, muy cerca de la teoría de Otto, distingue: liberación de los pesares terrenales y liberación de los terrores del Más Allá. Para otras teorías sobre el epíteto, véase E. Rohde, 1898, cols. 163-164; L. R. Farnell, 1909, V, col. 120; É. Will, 1955, col. 217; P. Boyancé, 1972, col. 16 n.1 ; H. Jeanmaire, 1978, cols. 453ss. ; R. Sorel, 2005, cols. 692.

¹² E. *Bacc.* 443ss. (también narrado en Apollod. *Biblioteca* 3.35), 616ss; Aristoph. Boeot. 9A Fowler (Phot. II 526 Th. = Suda s.v. Λύσιοι τελεταί [III 302.24 Adler]). Sobre el texto de Eurípides, ver el comentario de E. R. Dodds, 1944, cols. 132ss. En el texto de Aristófanes ya se habla de Dioniso como dios liberador asociado con el vino, aunque el vino y la vid sólo funcionan como elementos liberadores de prisioneros, no de sufrimientos; ver R. Martín, 2013, col. 210.

¹³ Alc. 346 Voigt.

¹⁴ Pind. *Encomios* fr. 124 a-b Maehler.

¹⁵ Ion 744; 26.12-15, Campbell.

¹⁶ Aristoph. *Equit.* 85-100.

¹⁷ Hor. *Odas* 2,3.

¹⁸ Tenemos ejemplos de laminillas de oro órficas en las que aparece descrita esta idea: *HO* 42,4 ; 50,2 y 8; 52,2; L 485-486, A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal, 2008, Similia 1, cols. 166, 269. Véase G. Ricciardelli, 2000, cols. 424, 433; A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal, 2008, cols. 94-107. El mejor ejemplo sería un pasaje de Damascio, en el que se citan unos versos de las *Rapsodias*, que explica el sentido místico de la invocación λύσιος, Damasc. in *Plat. Phaed.* 1, 11 (35 Westerink).

¹⁹ Plut. *Sep. sap.* 150C; *Quaest. conv.* 613C, 654F, 671E, 716B.

²⁰ Plut. *Adulat.* 68D; *Coh. Ir.* 462B; *Quaest. conv.* 613C, 680B.

²¹ Plut. *Aet. rom.* 288F-289A.

²² Plut. *Aet. rom.* 288F-289A; *Quaest. conv.* 716B.

convivales (716B-C) las consecuencias de la ingesta de vino son la sinceridad y la honradez, dos cualidades positivas y opuestas a la cobardía y la falsedad, propia de aquellos que no se expresan con la libertad que Dioniso *Eleuthereús* o *Lysios*, que aquí se emplean como sinónimos²³, puede otorgar:

Pero los que consideran la malicia sagacidad y la mentira y la grosería prudencia, como es natural llaman necios a los que con vino dicen lo que les parece de manera sincera y honrada. Y al contrario, los antiguos llamaban al dios *Eleuthereús* y *Lysios* y creían que tenía gran parte de mánica, no por “delirante y arrebatado”, como dice Eurípides, sino porque expulsando y echando lo servil, cobarde y desleal nos permite relacionarnos unos con otros con la verdad del alma y con sinceridad²⁴.

En las *Aetia Graecorum* (288F-289A) el autor reflexiona acerca del conjunto de nombres de Dioniso que significan Liberador, mencionando de nuevo la sinceridad como consecuencia de una ebriedad mesurada:

¿Por qué llaman a Dioniso “Liber Pater”? ¿Porque se convirtió en padre de la libertad para los que bebían? Pues muchos llegan a ser osados y se llenan de sinceridad poco a poco a través de la bebida. ¿O porque concedió la libación? ¿O, como dice Alejandro, procede del llamado Dioniso Eléuteros por Eléuteras de Beocia²⁵

El tercero de los pasajes, *Quaestiones convivales* (613C-D), no sólo redunda en la idea de la liberación a través del vino, sino que va más allá, pues defiende que hay una consecuencia, también positiva, más elevada que las anteriores: la capacidad de filosofar. Esta capacidad se da durante el breve proceso de lucidez que tiene lugar tras la ingesta:

²³ Tal equivalencia, sin embargo, se basa en un error, dado que el epíteto no tendría el sentido de “liberador”, sino el de “el dios de Eléuteras”, L. R. Farnell, 1909, V, col. 120 n. b, donde cita como ejemplos de este significado: Hyg. *Fab.* 225; Paus. 1.2.5, 1.20.3, 1.38.8; Hsch. s. v. Ἐλεύθερος; Sch. Ar. *Ach.* 242.

²⁴ οἱ δὲ τὴν πανουργίαν δεινότητα καὶ φρόνησιν ἡγούμενοι τὴν ψευδοδοξίαν καὶ ἀνελευθερίαν εἰκότως ἀβελτέρους ἀποφαίνουσι τοὺς ἐν οἴῳ λέγοντας ἀφελῶς καὶ ἀδόλως τὸ φαινόμενον· τούναντίον δ' οἱ παλαιοὶ τὸν θεὸν Ἐλευθερά καὶ Λύσιον ἐκάλουσαν καὶ μαντικῆς πολλὴν ἔχειν ἡγούντο μοῖραν, οὐ διὰ τὸ βακχεύσιμον καὶ μανιώδες ὡσπερ Εὐριπίδης εἶπεν, ἀλλ' ὅτι τὸ δουλοπρεπὲς καὶ περιδεὲς καὶ ἄπιστον ἐξαιρῶν καὶ ἀπολύων τῆς ψυχῆς ἀληθείαν καὶ παρρησίαν χρῆσθαι πρὸς ἀλλήλους δίδωσιν (Plut. *Quaest. conv.* 716 B-C Helmbold-Minar-Sandbach).

²⁵ Ἐπιπέρι τὸν Διόνυσον Ἰβηροῦ πατέρα καλοῦσι; πότερον ὡς ἐλευθερίας πατέρα τοῖς πιούσι γινόμενον; γίνονται γὰρ οἱ πολλοὶ θρασεῖς καὶ παρρησίας ὑποπιπλῶνται περὶ τὰς μέθας. ἢ ὅτι τὴν λοιβὴν παρέσχεν; ἢ, ὡς Ἀλέξανδρός φησιν, ἀπὸ τοῦ περὶ Ἐλευθερίας τῆς Βοιωτίας Ἐλευθερέως Διονύσου προσαγορευομένου; (Plut. *Aet. Gr.* 288F-289A Babbitt).

Pues si Dioniso es Liberador y Libertador en todo y, principalmente, quita los frenos de la lengua y concede total libertad a la voz, creo necio e insensato privar de las mejores conversaciones a una ocasión en la que estas abundan. También considero necio, por un lado, buscar en las diatribas sobre los deberes simposíacos quién es el mejor simposiasta y cómo se debe hacer uso del vino; por otro lado, eliminar de los simposios la filosofía como si no pudiera garantizar con hechos lo que enseña de palabra.

[...] Pues en caso de que el simposio cuente con numerosos amantes del discurso, como Agatón, Sócrates, Fedro, Pausanias, Erixímaco, Cármides el de Calias, Antístenes, Hermógenes y otros semejantes a estos, les permitiremos filosofar, mezclando a Dioniso con las Ninfas no menos que con las Musas²⁶.

Que el vino es responsable de tal erudición lo comprobamos de nuevo en *Septem Sapientium* (150C), donde Dioniso *Lysios* es presentado como el dios de la sabiduría (Λύσιον ἀπὸ σοφίας) por su efecto embriagador. Uno de los comensales llamado Bías es informado durante el simposio de que debe resolver uno de los acertijos que solía enviarle Amasis, rey de Egipto, y debe hacerlo antes de estar ebrio, a lo que Bías contesta:

Pues yo sé que Dioniso, que es temido por otras cosas, también es denominado *Lysios* por su sabiduría, de manera que, estando lleno de él, no temo enfrentarme a aquello (*i.e.* al acertijo) sin fuerzas²⁷.

Bías no solo expresa su despreocupación ante el reto que ha de afrontar en mitad de un banquete, sino que prefiere abordarlo mientras bebe vino. La alusión a que Dioniso es *Lysios* debido a su sabiduría parece completarse con la consiguiente explicación del estado transitorio de agilidad mental que experimentan los hombres tras haber ingerido vino. No obstante, la frontera que separa esta vivacidad temporal de la mente y la ebriedad excesiva es difícil

²⁶ εἰ δὲ πάντων μὲν ὁ Διόνυσος Λύσιός ἐστι καὶ Λυαῖος, μάλιστα δὲ τῆς γλώττης ἀφαιρεῖται τὰ χαλινὰ καὶ πλείστην ἐλευθερίαν τῇ φωνῇ δίδωσιν, ἀβέλτερον οἶμαι καὶ ἀνόητον ἐν λόγοις πλεονάζοντα καιρὸν ἀποστρεφῆναι τῶν ἀρίστων λόγων, καὶ ζητεῖν μὲν ἐν ταῖς διατριβαῖς περὶ συμποτικῶν καθηκόντων καὶ τίς ἀρετὴ συμπότου καὶ πῶς οἶνον χρηστέον, ἐξ αὐτῶν δὲ τῶν συμποσίων ἀναιρεῖν φιλοσοφίαν ὡς ἔργῳ βεβαιοῦν ἃ διδάσκει λόγῳ μὴ δυναμένην. [...] rioid, Cambridge, 2012, pp. the seventh to the fifth century imperial power in the Severan period, Cambridge, 2012, pp. ἂν μὲν γγ...], Cambridge, 2012, pp. the seventh to the fifth century imperial power in the Severan period, Cambridge, 2012, pp. ἂρ πλείονας ἔχη φιλολόγους τὸ συμπόσιον, ὡς τὸ Ἀγάθωνος Σωκράτους Φαίδρου Πανσανίας Ἐρξιμάχου καὶ τὸ Καλλίου Χαρμίδας Ἀντισθένας Ἐρμογένας ἑτέρους τούτοις παραπλησίους, ἀφήσομεν αὐτοὺς [μύθῳ] φιλοσοφεῖν, οὐχ ἦττον ταῖς Μούσαις τὸν Διόνυσον ἢ ταῖς Νύμφαις κεραννύντας. (Plut. *Quaest. conv.* 613C-D Clement-Hoffleit).

²⁷ ἐγὼ δὲ τὸν Διόνυσον οἶδα τὰ τ' ἄλλα δεινὸν ὄντα καὶ Λύσιον ἀπὸ σοφίας προσαγορευόμενον, ὥστ' οὐ δέδια τοῦ θεοῦ μεστὸς γενόμενος μὴ ἀθαρσέστερον ἀγωνίσωμαι. (Plut. *Sep. sap.* 150C Babbitt).

de trazar, por lo que Plutarco avisa de los peligros de su abuso, como en *De adulatore et amico* (68D)²⁸:

Pues las almas son inclinadas a la ira debido al vino, y muchas veces la bebida, una vez ingerida, ha hecho que la sinceridad sea odiosa. Y sobre todo, ni es honrado ni de confianza, sino cobarde, el hecho de hablar con libertad estando sobrio en la mesa del que no puede hablar con libertad, como los perros miedosos²⁹.

El contexto en el que se enmarcan todos estos pasajes es el simposio, como ya se puede adivinarse en *Quaestiones convivales* (654F). Es en este contexto en el que Dioniso *Lysios* actúa apaciguando a los hombres y reconduciendo a los comensales al orden alegre y cordial³⁰:

Pues la tarde, amigo, supone la pausa de las fatigas, y el alba, como es de suponer, su comienzo: a aquella Dioniso *Lysios* la observa junto con Terpsícore y Talía, y se levanta con la trabajadora Atenea y el mercader Hermes³¹.

En definitiva, encontramos que Plutarco menciona a Dioniso Liberador siempre asociado a la liberación que produce el vino³² puesto que la ebriedad libra momentáneamente al hombre de sus preocupaciones y relaja las tensiones diarias³³. Este mismo Dioniso Liberador es propiciador también de la sabiduría y, en ocasiones, incluso del saber filosófico. Son precisamente la sensatez y la templanza dos de las aptitudes que distinguen a los filósofos en un contexto simposiaco. La representación de dicha moderación serían las Musas³⁴, quienes se encargan de refrenar el comportamiento excesivo y motivar conversaciones ordenadas y elegantes, propias de filósofos³⁵. De hecho, uno de los recursos a

²⁸ La misma idea de castigo para el que está ebrio aparece en Plut. *De coh. ir.* 462B.

²⁹ ἀκροσφαλεῖς γάρ εἰσιν αἱ ψυχαὶ πρὸς ὀργὴν διὰ τὸν οἶνον, καὶ πολλάκις ἢ μέθη παραλαβοῦσα τὴν παρρησίαν ἔχθραν ἐποίησε. καὶ ὅλως οὐκ ἔστι γενναῖον οὐδὲ θαρραλέον ἀλλ' ἄνανδρον ἐν τῷ νήφειν ἀπαρρησιάστου τὸ παρρησιάζεσθαι παρὰ τράπεζαν ὡσπερ οἱ δειλοὶ κύνες. (Plut. *Adulat.* 68D Babbitt).

³⁰ De hecho, en *Quaest. conv.* 680B se le compara con un general militar capaz de guiar a sus hombres en una situación difícil.

³¹ τὴν γὰρ ἑσπέραν, ὧ ἑταῖρε, τῶν πόνων ἀνάπαυσιν νομιστέον, τὸν δ' ὄρθρον ἀρχὴν· καὶ τὴν μὲν ὁ Λύσιος ἐπισκοπεῖ Διόνυσος μετὰ τῆς Τερψιχόρης καὶ Θαλείας, ὁ δὲ πρὸς τὴν ἐργάνην Ἀθηνᾶν καὶ τὸν ἀγοραῖον Ἑρμῆν ἐπανίστησιν. (Plut. *Quaest. conv.* 654F Clement-Hoffleit).

³² Plut. *Sep. Sap.* 150C; *Quaest. conv.* 613C-D, 716B-C; *Aet. Gr.* 288F-289A.

³³ L. R. Farnell, 1909, V, col. 120. Este sentido aparece muy difundido desde la época arcaica. Para una síntesis de la aparición del tópico en esta época, A. Bernabé, 2013, cols. 437-439.

³⁴ Mencionadas en *Quaest. conv.* 613C-D.

³⁵ La misma idea sobre las Musas y Dioniso como inspiradores de la elocuencia aparece ya en la lírica, Dionys. Eleg. 4, 5 Gerber.

emplear en estas conversaciones son los enigmas y adivinanzas durante el simposio, los cuales requieren una mente despierta³⁶.

4. LA SABIDURÍA RELACIONADA CON DIONISO LIBERADOR EN VARIOS TEXTOS ÓRFICOS

Así como en Plutarco Dioniso libra de la cotidianeidad e inspira sabiduría a aquellos que ingieren el vino, en los misterios dionisiacos actúa como deidad liberadora de las almas iniciadas y poseedoras de unos conocimientos específicos.

Este tipo de testimonios da cuenta de la diferencia entre iniciados y no iniciados marcada por los rituales iniciáticos. Únicamente los iniciados, después de haber seguido unos preceptos de vida delimitados para purificarse, son liberados por Dioniso de la culpa heredada por el crimen titánico³⁷. Solo Dioniso, víctima principal de este crimen, puede liberar a las almas de ese castigo heredado para que puedan escapar del ciclo continuo de reencarnaciones³⁸, como describe la siguiente lámina encontrada en Pelina:

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces dichoso, en el día de hoy. Dile a Perséfone que el propio Baco te liberó³⁹.

Una vez liberados, alcanzan una existencia feliz junto a los dioses en el Más Allá⁴⁰. Pero en ese tránsito al mundo de ultratumba deben recordar los preceptos aprendidos durante la iniciación, un conjunto de conocimientos que determinan el destino de las almas. Todo el que los posee puede alcanzar el bienestar supremo junto a los dioses. Es, por tanto, un saber privilegiado, como aparece explicado en la siguiente laminilla:

Héroe. Luz hacia la inteligencia. El consejero tomó a la muchacha/Tierra. Aire. Hacia la inteligencia⁴¹.

³⁶ C. Barrigón Fuentes, 1999.

³⁷ R. Parker, 1983, col. 302; A. I. Jiménez San Cristóbal, 2005, cols. 100-115.

³⁸ Sobre la reencarnación en el orfismo véase A. Bernabé, 2011, cols. 179-210.

³⁹ Νῦν ἔθανες δαί νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε./ εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Β<ἀκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε (Bernabé & Jiménez San Cristóbal, 2009, L7A, cols. 62, 257 = Pugliese Carratelli, 2001, cols. 114s.). Lámina de Pelina, s. IV a.C. La misma idea de liberación del ciclo la encontramos en OF 348, 350.

⁴⁰ Dos láminas de Turios, s. IV a.C., A. Bernabé y A. I. Jiménez, 2008, L9 y L10, cols. 259-260. Ver también Plat. *Phd.* 69c; *Resp.* 366a.

⁴¹ ἦρωσ ΝΗΓΑΥΝΗ φάος ἐς φρένα ΜΑΤΑΙΜΗΤΝΝΗΘΗΣΝΕΧΑ μήστωρ εἶλε Κούρηνη/ αἶα ΦΗΡΤΟΝΟΣΜΜΟΕΣΤΟΝ ἄερ ΤΑΙΠΙΑΝΙΑΛΥ. ἐς φρένα ΜΑΡ*ΤΩΣ. (Bernabé & Jiménez, 2008, L12, cols. 137, 263-265 = Kern 1922, cols. 117-119). Laminilla de Turios, l. 9-10, s. IV/III a.C.a: Vol. V, oks 7-9, Cambridge, 1961.e-talks, Books 1-6, 1969.

La diferencia entre esta sabiduría y la que veíamos que inspiraba Dioniso Liberador en los textos plutarqueos es que la de los iniciados en los misterios es una sabiduría ancestral transmitida a través de unos textos⁴² con un fin soteriológico. Uno de los mejores ejemplos de este *logos* es el *Papiro de Gurob*, que contiene los preceptos de varios rituales. El hecho de que el orfismo sea una religión de libro tiene como consecuencia el mantenimiento casi invariable de este *logos* a lo largo de los siglos⁴³. Plutarco en un pasaje de sus biografías hace alusión a esta sabiduría iniciática (τελεστικὴν σοφίαν) hablando de Epiménides pero sin mencionar a Dioniso:

De este modo fue llamado y vino desde Creta Epiménides de Festo, a quien cuentan como el séptimo entre los sabios algunos de los que no aceptan a Periandro. Parecía ser alguien amado por los dioses y sabio en lo que a la divinidad se refiere, en la sabiduría inspirada y propia de los misterios⁴⁴.

Como poseedoras de estos conocimientos, ciertas personas pertenecientes a los círculos órficos eran consideradas grandes sabios, entre los que destacaron ilustres filósofos. Son los σοφοί que, aunque no se mencionan de forma explícita como iniciados, sí aparecen en contextos relacionados con su escatología, como el siguiente fragmento de Píndaro transmitido por Platón en su diálogo *Menón*⁴⁵. En él se habla inequívocamente de la reencarnación:

Pues a los que Perséfone acepta la expiación de una antigua pena, entrega de nuevo sus almas al sol de arriba en el noveno año; de ellas crecen nobles reyes, hombres impetuosos en fuerza y los mejores en sabiduría. Y en adelante son denominados héroes sagrados por los hombres⁴⁶.

También Plutarco habla de unos σοφοὶ ἀνδράσιν relacionados con el concepto del castigo en *Consolatio ad Apollonium* (115B)⁴⁷:

⁴² A. I. Jiménez San Cristóbal, 2002, col. 109.

⁴³ *OF* 578 F (F 31 Kern, 4 [A 69] Colli), ver también J. Hordern, 2000; A.-F. Morand, 2001; A. I. Jiménez San Cristóbal, 2002. Conservamos testimonios más antiguos que el Papiro de Gurob (*E. Hipp.* 952ss.) y hasta época imperial (Paus. 1, 37.4).

⁴⁴ Οὕτω δὴ μετὰ πεμτος αὐτοῖς ἤκεν ἐκ Κρήτης Ἐπιμενίδης ὁ Φαίστιος, ὃν ἕβδομον ἐν τοῖς σοφοῖς καταριθμοῦσιν ἔνιοι τῶν οὐ προσιεμένων τὸν Περιάνδρον. ἐδόκει δέ τις εἶναι θεοφιλῆς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν. (Plut. *Sol.* 12.7 Perrin).

⁴⁵ Pese a que se trata de un fragmento polémico, se puede explicar acudiendo al mito de Dioniso y los Titanes, R. García-Gasco, 2007, col. 179ss.; M. A. Santamaría, 2008, cols. 1167-1178.

⁴⁶ οἷσι γὰρ ἄν— Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος/ δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει / ἀνδιδοὶ ψυχὰς πάλιν, / ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαθοὶ/ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι/ ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες/ ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται. (Pl. *Men* 81 b-c [fr.133 de Pi.] Lamb). Se ha de tener en cuenta que en este contexto σοφία podría aludir a la sabiduría poética, ver A. Bernabé, 1999.

⁴⁷ Para un estudio sobre el orfismo en Plutarco, A. Bernabé, 1996, cols. 63-104.

Pues para muchos hombres sabios, como dice Crántor, no ahora sino en otro tiempo la humanidad se lamenta, considerando que la vida es un castigo y que el nacer para el hombre es, desde el comienzo, la mayor de las desgracias⁴⁸.

Además, en *E apud Delphos* (389A) menciona en un mismo pasaje a Dioniso, designado con diferentes epítetos, y a unos hombres denominados οἱ σοφώτεροι, quienes dice que relatan historias y mitos de la teogonía órfica de manera enigmática para mantenerlos ocultos al resto de los mortales:

Y los más sabios, ocultándose a la mayoría, llaman Apolo a la transformación en fuego por su singularidad, y Febo por su carácter puro y sin mancha ; y se menciona enigmáticamente el suceso y la transformación del cambio y su ordenación en viento, agua, tierra, astros y la generación de plantas y animales como un desgarramiento y desmembración ; además lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, además de resurrecciones y renacimientos propios de los cambios que se han mencionado, como si fueran adivinanzas y cuentos⁴⁹.

En definitiva, parece que la iniciación supone la iluminación de la mente de los iniciados puesto que les proporciona un conocimiento superior al de los demás. En este grupo de textos la liberación de Dioniso no es la causa de la adquisición de conocimiento sino una condición *sine qua non* para alcanzar el más allá.

5. CONCLUSIONES

El análisis de los textos nos permite comparar la adquisición de un conocimiento superior a través de la liberación efectuada por Dioniso en dos contextos diferentes: en un contexto simposíaco y en los rituales órficos.

En Plutarco el epíteto Λύσιος – junto a λυαῖος y Ἐλευθερέυς – sólo se le atribuye a Dioniso en ambientes simposíacos y tiene el sentido de “liberador” a través de los efectos del vino. La sabiduría percibida tras esta liberación designa únicamente la capidad mental transitoria provocada por la ingesta de vino, una

⁴⁸ Πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὡς φησι Κράντωρ, οὐ νῦν ἀλλὰ πάλα κέκλαυσται τὰνθρώπινα, τιμωρίαν ἡγουμένους εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἀνθρώπων συμφορὰν τὴν μεγίστην· (Plu. *Cons. ad Apoll.* 115B Babbitt).

⁴⁹ Κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῆ μόνῳσει Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται· Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἴσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι, καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεία ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι· (Plut. *E apud Delph.* 389A Babbitt).

capacidad meramente física. Este estado permite mantener una conversación culta y elevada, hecho al que se refiere Plutarco en *Septem Sapientium* 150C cuando denomina a Dioniso “Λύσιον ἀπὸ σοφίας”, debido a esa inspiración que mostrarían los que están bajo los efectos del vino. Las conversaciones entre los filósofos son el máximo exponente de este “esplendor” que experimenta la mente inducida a través del vino.

Por otro lado, en los rituales órficos Dioniso libera las almas y son éstas las que deben recordar las instrucciones para ser aceptadas por Perséfone y llegar al Más Allá. Estas almas son las nuevas depositarias del conjunto de conocimientos místéricos transmitidos a través de los ritos órficos. Esta es una sabiduría ancestral soteriológica transmitida solo a unos pocos, un *logos* privilegiado entre los humanos, un saber filosófico sólo al alcance de los iniciados. Es curioso que Plutarco, un gran conocedor de la doctrina órfica, no mencione en ningún caso el epíteto Liberador aplicado al orfismo. No obstante, que no empleara las otras acepciones del epíteto no implica que las desconociera.

Por lo tanto, frente a la liberación producida a través del vino como causa de un estado de agilidad mental transitorio y meramente físico, la liberación de Dioniso en el orfismo es una condición *sine qua non* para tener éxito en la travesía hacia el Más Allá. Este éxito se consigue siguiendo los preceptos y conocimientos determinados por el grupo religioso. Los conocimientos se adquieren previamente a este tránsito y constituyen otro de los requisitos para realizar correctamente el recorrido, por lo que se emplea el texto escrito como *pharmakon* contra el olvido.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalde Martín, C., “Usos indebidos del vino en las obras de Plutarco”, in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluze & R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz 14-16 mayo 1998, Madrid, 1999, pp. 83-92.
- Babbitt, F. C., *Plutarch. Moralia: Vol. I, The Education of Children. How the Young Man Should Study Poetry. On Listening to Lectures. How to Tell a Flatterer from a Friend. How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue*, Cambridge, 1927.
- Babbitt, F. C., *Plutarch. Moralia: Vol. II, How to Profit by One's Enemies. On Having Many Friends. Chance. Virtue and Vice. Letter of Condolence to Apollonius. Advice About Keeping Well. Advice to Bride and Groom. The Dinner of the Seven Wise Men. Superstition*, Cambridge, 1928.
- Babbitt, F. C., *Plutarch. Moralia: Vol. IV, Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?*, Cambridge, 1936.
- Babbitt, F. C., *Plutarch. Moralia: Vol. V, Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles*, Cambridge, 1936.
- Barrigón Fuentes, C., “Las musas, Dioniso y el vino en Plutarco”, in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluze & R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz 14-16 mayo 1998, Madrid, 1999, pp. 93-103.
- Bernabé, A., “Plutarco e l'orfismo”, in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione: atti del VI convegno plutarqueo*, Ravello 29-31, maggio 1995, Napoli, 1996, pp. 63-104.
- Bernabé, A., “Una cita de Píndaro en Platón Men. 81b (Pi. Fr. 133 Sn.-M.)”, in J. A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Ventiséis estudios filológicos*, Madrid, 1999, pp. 239-259.
- Bernabé, A., *Poetae epici graecae testimonia et fragmenta, Pars II, Fasc.2, Orphicorum et orphicis similitum testimonia et fragmenta*, München-Leipzig, 2005.
- Bernabé, A. “La transmigración entre los órficos”, in A. Bernabé, M. Kahle & M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011, pp. 179-210.
- Bernabé, A., “En busca de una síntesis. Dioniso, identidad y transformaciones”, in A. Bernabé, A. I. Jiménez San Cristóbal & M. A. Santamaría (eds.), 2013, pp. 423-470.
- Bernabé, A. & Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008.

- Bernabé, A. & Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro*, Madrid, 2001.
- Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. & Santamaría, M. A. (eds.), *Dioniso: los orígenes: textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia antigua*, Madrid, 2013.
- Boyancé, P., *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972.
- Bruhl, A., *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953.
- Casadio, G., *Il vino dell'anima: storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, 1999.
- Clement, P. A. & Hofferleit, H. B., *Plutarch. Moralia: Vol. VIII. Table-talks, Books 1-6*, Cambridge, 1969.
- Dodds, E. R., *Euripides Bacchae*, Oxford, 1960, 2ª ed. (1944).
- Farnell, L. R., *The Cult of the Greek States*, V, Oxford, 1909.
- Gerber, D. E., *Greek Iambic Poetry: from the seventh to the fifth centuries BC*, Cambridge, 1999.
- Gallo, I., *Plutarco e la religione : atti del VI convegno plutarqueo*, Ravello, 29-31 maggio 1995, Nápoles, 1996.
- González Merino, J. I., *Dioniso: el dios del vino y la locura*, Córdoba, 2009.
- Helmbold, W. C., Minar, E. L. & Sandbach, F. H., *Plutarch. Moralia: Vol. IX, Table-talks, Books 7-9*, Cambridge, 1961.
- Hordern, J. H., “Notes on the Orphic Papyrus from Gurob (P.Gurob 1, Pack 2 2464)”, *ZPE*, 129 (2000) 131-140.
- Jeanmaire, H., *Dionysos: histoire du culte de Bacchus ; l'orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystique dionysiaque, évolution du dionysisme après Alexandre*, Paris, 1978.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., “Los libros del ritual órfico”, *Estudios Clásicos*, 121 (2002) 109-124.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., “El concepto de justicia en el orfismo”, in A. Alvar Ezquerro & J. F. González Castro (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Santiago de Compostela, 15-20 septiembre 2003, Madrid, 2005, 351-361.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., “Dioniso Melanégida”, in F. González Castro, J. Siles Ruiz, J. de la Villa Polo, G. Hinojo Andrés, Mª A. Almela Lumbreras & P. Cañizares Ferriz (eds.), *Perfiles de Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Valencia, 22-26 octubre 2007, Madrid, 2009, 621-629.
- Lamb, W. R. M., *Plato. Vol. II: Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, Cambridge, 1924.

- Lissarrague, F., *Un Flot d'Images: une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987.
- Martín Hernández, R., "Dioniso en los primeros mitógrafos griegos", in A. Bernabé, A. I. Jiménez & M. A. Santamaría (eds.), 2013, Madrid, pp. 195-215.
- Morand, A.-F., *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 276-282.
- Otto, W. F., *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt, trad. esp. 1997 (1948).
- Pailler, J. M., *Baccus. Figures et pouvoirs*, Paris, 1995.
- Parker, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- Perrin, B., *Plutarch. Lives: Vol. I, Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, Cambridge, 1914.
- Porres Caballero, S., "Dioniso en la lírica griega arcaica", in A. Bernabé, A. I. Jiménez & M. A. Santamaría (eds.), 2013, Madrid, pp. 117-193.
- Porres, S., *Dioniso en la poesía lírica griega*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- Pugliese Carratelli, G., *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati Greci*, Milan, 2001.
- Ricciardelli, G., *Inni Orfici*, Milán, 2000.
- Rohde, E., *Psyque. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, trad. esp. 1995 (1898).
- Roux, J., *Euripide. Les Bacchantes, II: Commentaire*, Paris, 1972.
- Rowan, Cl., *Under divine auspices: divine ideology and the visualisation of imperial power in the Severan period*, Cambridge, 2012, pp. 32-109.
- Santamaría, M. A., "Píndaro y el Orfismo", in A. Bernabé & F. Casadesús (eds.), 2008, pp. 1161-1184.
- Sorel, R., "Dionysos", in J. Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, pp. 691-695.
- Suárez de la Torre, E., "Dioniso y el dionisismo en Plutarco", in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce & R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz 14-16 mayo 1998, Madrid, 1999, pp. 29-55.
- Turcan, R., *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (LIBER), Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Paris, 2003.
- Valgiglio, E., *Divinità e religione in Plutarco*, Genova, 1988.
- Will, É., *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe. Des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955.

(Página deixada propositadamente em branco)

ANACHARSIS : LA SAGESSE ATYPIQUE DE L'ÉTRANGER AVISÉ (Anacharsis : the atypical wisdom of the judicious stranger)

DELFIN F. LEÃO

Université de Coimbra, Centre d'Études Classiques et Humanistiques
(leo@fl.uc.pt, ORCID : 0000-0002-8107-9165)

ABSTRACT : The Scythian Anacharsis is one of the figures that constituted the most stable nucleus of the group of the Seven Sages. The inclusion of this “barbarian” not only constitutes, as early as Herodotus, a significant mark of impartiality in the treatment of personalities outside Greek space, but it also makes it possible to criticize certain aspects of Greek culture through the eyes of a foreigner who was not yet contaminated by certain vices of civilization. This study proposes to analyze the way Plutarch uses the image of this representative of an “alternative” *sophia*, which he mentions about twenty times in his work, but with a particular intensity in the *Septem sapientium convivium* and in the biography of Solon.

KEYWORDS : Plutarch, Anacharsis, Seven Sages, *symposion*, Aesop, Cleobouline

1. CONTEXTUALISATION¹

La tradition des Sept Sages est une des manifestations les plus durables et les plus riches de l'antiquité classique, bien que non exclusive de la culture grecque (et romaine) ni réellement une de ses créations. Dans des études antérieures, nous avons déjà eu l'occasion de réfléchir sur les caractéristiques générales de cette tradition (Leão: 2010*b*), sur certaines étapes de sa formation, en particulier chez Platon (Leão: 2010*a*), Plutarque (Leão: 2008, 2009) et Diogène Laërce (Leão: 2013), ainsi que sur certaines des figures les plus paradigmatiques qui l'ont marquée. De plus, ces approches finissent nécessairement par avoir une grande convergence, compte tenu de la relation étroite que ces figures et que ces thèmes entretiennent entre eux. Le profil typique du *sophos* fait clairement référence à un paradigme lié à la strate dominante de la culture grecque : le sage est généralement un homme grec et aristocrate. Malgré tout, il est indéniable que, depuis les premières manifestations littéraires de cette tradition, on peut détecter les marques d'une sagesse alternative, imprégnée de sensibilité féminine (la jeune Cléobouliné/Eumétis, fille du *sophos* Cléoboulos), de vision populaire du monde (avec Ésope, que la tradition littéraire présente comme un ancien esclave) et de l'incisivité barbare - à la fois dans le sens commun d'“étrangère”

¹ Étude menée dans le cadre du projet UID/ELT/00196/2019, financé par la FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Je remercie Dr Isabelle Marques pour l'attention consacrée à la traduction française de cette étude, et à Olivier Guerrier pour les suggestions pour améliorer l'expression.

que de 'primitive' et donc non encore polluée par les vices de la civilisation (représentée par le noble Anacharsis de Scythie). Il est particulièrement significatif que, dans ces trois cas, un type de production littéraire fut associé à ces figures qui, malgré le fait qu'il ne puisse être attribué directement à elles (l'existence historique même de ces figures est soumise à des doutes fondés), fait partie de ce patrimoine civilisationnel qui s'est cristallisé autour des valeurs et des concepts que ces figures incarnent, malgré leur origine très variée. En effet, on attribuait à Cléobouliné des compositions poétiques simples, sous forme de devinettes, connues précisément sous le nom de 'Cléoboulinés'². Sous le nom d'Ésope circulaient non seulement les célèbres 'fables', un genre littéraire qui impliquait les animaux, dont la création lui était attribuée, mais également un récit biographique (*Vita Aesopi*). Quant à Anacharsis, outre les maximes en vrac qui lui étaient associées, la paternité d'un certain nombre de *Lettres* apocryphes (qui remontent peut-être au III^e siècle av. J.-C.) lui a également été attribuée. En outre, Ésope et Anacharsis (et en particulier ce dernier) sont devenues des figures tutélaires de la philosophie cynique, dans leur façon de critiquer les vices et les limitations de la *paideia* hellénique, dont le plus grand représentant était l'athénien Solon³.

Malgré tout, même si Cléobouliné et Ésope gravitent, très souvent, autour du cycle des Sept Sages, ils ne font pas réellement partie du groupe plus restreint des sages. En ce sens, le scythe Anacharsis a un avantage sur eux, car son nom figure dans de nombreuses versions de la *sylloge*, comme l'illustre, par exemple, le passage particulièrement éclairant dans lequel Diogène Laërce (1.41-42) se réfère aux différents groupes de Sept Sages que d'autres auteurs avaient fait avant lui. En tant que *sophos*, Anacharsis n'a pas le poids d'autres figures centrales dans cette tradition, comme c'est le cas de Thalès et surtout de Solon, mais sa nature quelque peu discordante au sein du groupe lui permet d'obtenir, rien qu'à lui tout seul, une place de choix, que l'on peut retrouver dès les premiers moments de la formation de cette tradition.

En effet, Hérodote se rapporte à lui au moment où il décrit les habitudes des Scythes et l'aversion que ces derniers nourrissent envers les coutumes étranges. Dans la version de l'historien (4.76), Anacharsis est déjà présenté avec des traces

² En effet, selon certaines informations, le poète comique Cratinos aurait composé une œuvre intitulée *Cleoboulinai*. Cf. Athénée, *Deipnosoph.* 4.70 (δ' ἔφη Κρατίνος ἐν Κλεοβουλίναις); Zénobe, *Paroemiogr.* 5.14 (μὲννηται αὐτῆς Κρατίνος ἐν Κλεοβουλίναις). Pour un recueil des trois poèmes/énigmes attribués à Cléobouliné, voir A. BERNABÉ PAJARES & H. RODRÍGUEZ SOMOLINOS, 1994, 128-131.

³ L'opuscule *Anacharsis* de Lucien est particulièrement illustratif de la confrontation entre les expériences de vie du grec et du scythe. En ce qui concerne l'influence du débat cynique et hellénique dans les *Lettres* d'Anacharsis et dans la *Vita Aesopi* voir P. GÓMEZ, 2003 ; C. SCHUBERT & A. WEIß, 2009, 333.

de sage, car dans les nombreux pays où il avait voyagé il avait laissé des preuves de sa haute pondération. De retour chez lui, Anacharsis fut impressionné par les festivités en l'honneur de la *Magna Mater*, qu'il avait observé à Cyzique, et s'engagea à instaurer le culte dans son pays d'origine s'il arrivait à rentrer chez lui sain et sauf. Une fois en Scythie, il fut surpris en train d'effectuer ce rituel et viendrait à mourir aux mains de son propre frère, le roi de Scythie. Ainsi, Anacharsis devint une sorte de martyr de la civilisation grecque. Le même Hérodote (4.77) présente encore une autre version des faits, bien qu'il l'a considère être une invention. Selon ce deuxième récit, Anacharsis aurait fréquenté une école en Grèce à la demande du roi lui-même. À son retour, il l'informa que les Grecs, à l'exception des Lacédémoniens, s'adonnaient à toutes sortes de connaissances. Néanmoins, ces derniers étaient les seuls à avoir la capacité de parler et d'entendre avec justesse. Cette variante retire à Anacharsis la réputation d'être un passionné de la culture grecque. Cependant, la préférence pour la discrétion et le laconisme des Spartiates créa en lui une aura de 'bon sauvage', capable de critiquer l'opulence de la civilisation. Cependant, cette ambivalence dans la façon de percevoir la figure d'Anacharsis, détectable dès Hérodote, continuera à être présente dans la représentation littéraire postérieure du sage scythe, dans laquelle l'œuvre de Plutarque s'insère également.

2. ANACHARSIS CHEZ PLUTARQUE

Lorsque Plutarque écrivit son œuvre, la tradition des Sept Sages avait déjà une longue expression littéraire, qui, avec les présuppositions de la littérature dite de banquet (marquée notamment par le *Symposion* de Platon), influença directement la façon dont l'auteur aborda la question, avec un accent particulier pour la biographie de Solon et le *Septem sapientium convivium*. En ce qui concerne la figure d'Anacharsis, on ne rencontre pas chez Plutarque un type d'approche comparable, en taille, aux *Lettres* susmentionnées attribuées au sage scythe ou à l'opuscule *Anacharsis* de Lucien. Cependant, la figure du sage excentrique apparaît une vingtaine de fois dans l'œuvre de Plutarque. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une évocation brève, concernant d'autres questions, où Anacharsis est évoqué de façon accessoire, sans qu'on lui donne un espace d'intervention suffisamment individualisé. Les références à Anacharsis apparaissent à différents points des *Moralia*, mais seulement dans l'une des *Vitae*, de manière significative dans celle de l'athénien Solon, chez qui la tradition place de préférence le sage scythe comme contrepoint civilisationnel. La plupart des références se concentrent, cependant, et en fait sans grande surprise, dans le *Banquet des Sept Sages*. Notre analyse se concentrera tout d'abord sur les références ponctuelles dans les *Moralia* et puis sur le passage plus étendu de la biographie de Solon, tandis que le *Septem sapientium convivium* sera abordé dans la dernière partie de notre étude.

Dans l'opuscule *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (78F), Plutarque rappelle le sage scythe dans un contexte où il évoque la futilité de certaines personnes qui passent leur vie à accumuler des phrases et des récits d'autrui (ἐνιοι δὲ χρείας καὶ ἱστορίας ἀναλεγόμενοι περιίασιν), et qui se limitent ensuite à les divulguer de façon acritique, sans en retirer aucun bénéfice, que ce soit pour eux ou pour les autres. L'auteur illustre la futilité de cette pratique avec le commentaire d'Anacharsis au sujet de l'argent, dont l'utilisation ne semblait avoir d'autre but chez les Grecs que de passer leur temps à le compter et à en parler (ὥσπερ Ἀνάχαρις ἔλεγε τῷ νομίσματι τοῦς Ἕλληνας πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ ἀριθμεῖν χρωμένους ὀράν). Une telle critique est comprise, du reste, dans la façon dont les Cyniques voyaient la monnaie (*nomisma*), qu'ils considéraient comme un exemple illustratif des conventions humaines qui limitaient les actions humaines, par opposition aux avantages du libre-échange de biens produits par la nature (*physis*)⁴.

Dans les *Quaestiones convivales* (693A), dans un contexte dans lequel la façon de servir le vin est discutée, Anacharsis est évoqué non pas pour critiquer ou souligner l'étrangeté des coutumes grecques, ce qui est souvent le cas, mais plutôt pour faire l'éloge de la façon dont ces derniers utilisaient le charbon. Les Scythes connaissaient certainement le charbon, donc l'étonnement d'Anacharsis est lié au fait que les Grecs utilisaient, comme chauffage domestique, le charbon à la place du bois, ayant pour avantage d'éviter la nuisance de la fumée, qui de cette façon était laissée à l'extérieur de la maison (ὅτι τὸν καπνὸν ἔξω καταλιπόντες οἴκαδε πῦρ κομίζουσιν). Diogène Laërce (1.104) mentionne la même chose, bien qu'il ait à l'esprit plus particulièrement l'utilisation du charbon végétal (τὰ ξύλα). Plutarque, cependant, utilise le terme ἀνθρακεία, de sorte qu'il peut faire référence à la fois au charbon de bois ou au charbon minéral⁵.

Une nouvelle référence brève se produit dans le *De garrulitate* (505A), concernant la loquacité impénitente, dont les risques sont illustrés par une représentation d'Anacharsis qui est particulièrement éclairante. En effet, au moment de sa visite chez Solon, après avoir bavardé et profité de la compagnie de son hôte, le visiteur scythe alla se coucher, en prenant soin de placer sa main gauche sur ses organes génitaux et sa main droite sur sa bouche (ὥφθη τὴν μὲν ἀριστερὰν χεῖρα τοῖς μορίοις τὴν δὲ δεξιὰν τῷ στόματι προσκειμένην ἔχων). La raison de cette attitude bizarre résidait dans le fait qu'il considérait — à juste titre, selon la perspective de Plutarque — que la langue inspirait plus de précautions, devant donc être couverte avec le plus

⁴ Voir observations de P. GÓMEZ, 2003, 319.

⁵ Voir J. F. KINDSTRAND, 1981 155-156; S.-T. TEODORSSON, 1990, 278-279; M.-O. GOULET-CAZÉ, 1999, 141 n. 2.

grand soin (ἐγκρατεστέρου γὰρ ᾤετο χαλινοῦ δεῖσθαι τὴν γλῶτταν, ὀρθῶς οἰόμενος).

Le contexte de cette anecdote renvoie à la tradition de la visite d'Anacharsis à Athènes, qui apparaît gravée dans une inscription (IG XIV 1297 col. II, 10-15) et dans diverses sources littéraires, avec une attention particulière chez Lucien⁶. Dans le cas de Plutarque, outre la brève allusion dans le *De garrulitate*, il y a une référence beaucoup plus large dans la biographie de Solon (*Sol.* 5.1-6). L'ouverture de ce passage laisse entrevoir l'utilisation du thème récurrent de l'opposition Grec/barbare, à propos des concepts de *xenia* ('hospitalité') et de *philia* ('amitié'). En effet, l'espérance naturelle serait que ces liens d'attachement volontaires et réciproques soient réglés, tout d'abord, entre Grecs, en formant donc un moyen de souligner la supériorité hellénique même. Cependant, Plutarque, à travers le récit d'Anacharsis, prépare à l'avance les lecteurs à l'inversion de ce principe, puisque, étant donné que le scythe était un *xenos* ('étranger'), il serait également naturel qu'il soit en droit d'attendre que le privilège de la *xenia* lui soit étendu. Et malgré le fait que Solon réponde que ces liens devraient être recherchés 'à la maison' (οἶκοι), en voulant dire 'dans sa propre maison' c'est-à-dire, parmi ses pairs, le scythe n'est pas totalement convaincu et, avec sa naïveté apparente, continue à déconstruire les pré-supposés de l'argumentation de l'homme d'État athénien : étant donné que Solon se trouve 'à la maison' (οἶκοι), il doit alors concéder à son visiteur la *xenia* et la *philia* que ce dernier est en droit de lui demander. Dans le récit de Plutarque, l'acquiescement de Solon est immédiate, il est impressionné par la netteté d'esprit (φιλοφρόνως) d'Anacharsis, qu'il finit par garder auprès de lui durant une période prolongée (χρόνον τινα παρ' αὐτῷ κατασχεῖν). Cependant, dans d'autres récits du même épisode, comme la *Lettre II* d'Anacharsis, la réticence de l'Athénien est exprimée d'une manière plus intense, pour exposer de façon plus prononcée les limites du traditionnel binôme Grec/barbare. Au lieu de cela, il préconise l'idéal cynique de l'être humain comme *kosmopolites*, un 'citoyen du monde' et, donc, qui n'est lié à aucune société en particulier⁷.

Le fait que la visite d'Anacharsis se produise durant la période où Solon travaillait sur la réforme législative⁸ permet à Plutarque d'introduire le propos où le scythe avait comparé les lois écrites (γράμμασιν) à des toiles d'araignées: elles servaient à attraper les faibles, mais elles ne pouvaient rien contre les puissants. Bien que l'homme d'État se montrait confiant dans la capacité d'union et d'agrégation de ses lois, si celles-ci parvenaient à s'adapter aux besoins des citoyens, Plutarque commente de façon ironique que l'avenir confirmerait plus la défiance intuitive

⁶ Voir A. MARTINA, 1968, 19 et 71-75, respectivement pour le témoignage épigraphique et pour les sources littéraires.

⁷ Lecture déjà soulignée par P. GÓMEZ, 2003, 323-324.

⁸ Diogène Laërce (I.101), citant Sosicrate, place sa visite durant la 47e Olympiade (= 592-588), probablement en 592, étant donné que Solon s'occupait encore de la législation.

du scythe que l'espoir civilisateur de Solon (κατ' ἐλπίδα τοῦ Σόλωνος)⁹.

Ce passage de Plutarque note également un dernier commentaire d'Anacharsis, qui souligne son étonnement à propos du fait que, chez les Grecs, ce soit les sages qui prennent la parole (λέγουσι μὲν οἱ σοφοί) dans les réunions de l'*ekklesia*, mais que ce soit les ignorants qui décident (κρίνουσι δ' οἱ ἀμαθεῖς). On retrouve une déclaration similaire dans Diogène Laërce (1.103), bien que le commentaire se situe dans le contexte des concours dramatiques : dans ce cas, l'étrangeté du sage est justifiée par un concours où participent des spécialistes (ἀγωνίζονται μὲν οἱ τεχνῖται) ayant pour juges des personnes ordinaires non spécialistes (κρίνουσι δὲ οἱ μὴ τεχνῖται)¹⁰. Bien que le commentaire soit équivalent, en soulignant le risque de décisions prises par des personnes non spécialistes sur des questions sur lesquelles elle se prononcent, la version de Plutarque s'insère mieux dans le contexte politique du fonctionnement des organes démocratiques, et il est probable que le terme *sophoi* corresponde aux orateurs qui intervenaient dans l'*ekklesia* et que l'expression *amatheis* soit utilisée pour désigner le citoyen ordinaire qui votait et qui rendait les décisions obligatoires¹¹.

3. ANACHARSIS DANS LE SEPTEM SAPIENTIUM CONVIVIVM

En dépit de l'importance relative des allusions antérieures à Anacharsis au fil de l'œuvre de Plutarque, le travail dans lequel l'évocation du sage scythe apparaît de façon la plus régulière et la plus significative est le *Banquet des Sept Sages*, qui concentre, à lui tout seul, plus de la moitié de toutes les références. En le plaçant parmi les sages présents dans le *symposion* promu par Périandre, Plutarque se

⁹ Malgré le fait que le même Plutarque affirme plus loin que Solon chercha à adapter plus les lois aux circonstances que les circonstances aux lois (*Sol.* 22.3 : Σόλων δὲ τοῖς πράγμασι τοὺς νόμους μᾶλλον ἢ τὰ πράγματα τοῖς νόμοις προσαρμόζων). Diogène (1.58) place la comparaison des lois avec les toiles d'araignée parmi les affirmations de Solon, mais, bien que le commentaire soit générique, l'attribution à Solon est improbable, puisqu'elle signifierait la remise en cause de sa propre activité législative. Cependant, comme le soulignent M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1998, 128, ce propos finit par devenir un *topos* lié à des figures paradigmatiques et à des législateurs. De cette façon, Stobée (*Flor.* 4.4.25) attribue le commentaire à Zaleuque ; Tzetès (*Chil.* 5.354-358) le met dans la bouche de Thalès. L'attribution à Anacharsis est, cependant, plus en accord avec la caractérisation de ce *sophos* et est également confirmée par Valère Maxime (7.2 ext. 14) et par Eunape (*Frag. Hist.* 1.269.5). Voir M.-O. GOULET-CAZÉ (1999) 104 n. 2.

¹⁰ Élien (*VH* 2.8) critique également les décisions au sujet des concours dramatiques prises par des jurys inexpérimentés et prédisposés à la vénalité.

¹¹ Dans le dialogue *Anacharsis*, Lucien reprend de façon plus longue la discussion entre Solon et Anacharsis à propos des conventions grecques, concernant dans ce cas précis les jeux athlétiques, mais applicables également au théâtre : tous deux insistent sur leur caractère utilitaire, tout en dévalorisant la dimension uniquement ludique. L'incompréhension de l'essence de la *paideia* en cause serait donc commune à Anacharsis et à Solon, même si elle est motivée par différentes raisons, comme le souligne D. KONSTAN, 2010, 188 : "but if Anacharsis is primitive in his failure to appreciate the nature of play, Solon too represents an outmoded vision of sport and theatre".

située dans la ligne de la tradition, étant donné qu'Anacharsis apparaissait associé au groupe des *sophoi* depuis Hérodote, comme il l'a été indiqué au début de cette étude. Périandre avait invité au banquet les sages suivants : Solon, Thalès, Anacharsis, Bias, Cléoboulos, Pittacus et Chilon. En effet, ce choix n'apporte pas vraiment d'innovation car il se montre très proche du collège défini par Platon : il exclut, comme lui, Périandre (bien qu'il le garde en qualité d'hôte), mais il est également très significatif qu'il choisisse de placer Anacharsis à la place de Mison¹². Cependant, de nombreuses autres figures apparaissent dans la *symposion*, y compris des figures féminines, qui participent à la construction de l'originalité de cet opuscule. Les autres personnages ne bénéficient pas tous, cependant, du même niveau d'intervention que les sages¹³. Toutefois, l'inclusion de la figure de ce sage 'barbare' aide Plutarque à rendre le *Banquet* un espace ouvert à l'altérité (aux visions de l'autre, moins dépeintes). De cette façon, en plus de l'aristocratie grecque majoritaire, la sophistication égyptienne était également représentée (par Niloxénos, envoyé d'Amasis) et le nomadisme des barbares du Nord (Anacharsis). À cette diversité viennent se joindre également les marques de la sensibilité féminine (Cléobouliné) et d'une sagesse plus populaire (Ésope), dont l'appréciation doit être faite en parallèle avec celle d'Anacharsis, puisque qu'elles finissent par s'éclairer mutuellement¹⁴.

Un aspect bien connu de ceux qui étudient la tradition du *symposion* dans la littérature grecque est lié au fait que le banquet est, essentiellement, une activité ancrée dans l'univers aristocratique masculin. En effet, même si, en théorie, toute personne ayant des ressources pouvait organiser une réunion informelle avec des amis, il est certain que les dépenses liées à cette forme de divertissement, ainsi que le temps libre nécessaire à y consacrer, font que le *symposion* privé est une réalité liée, de préférence, à un style de vie aristocratique. Or, de cette réalité découlent certaines conséquences notables : il convient de noter, tout d'abord, le fait que le *symposion* est une commensalité *inter pares* et donc qu'il est plus facile d'y promouvoir l'égalité d'expression. Ensuite, le fait qu'il se produise dans un 'espace masculin' (*andron*) ne signifie pas,

¹² Probablement dans la piste d'Éphore, étant donné que la liste de Démétrios de Phalère admettait la présence de Périandre (cf. Diógenes Laércio, 1.41).

¹³ En effet, ce sont dix-sept personnages, sans compter Gorgos, frère de Périandre, qui entra à la fin du *symposion* (160D). Cependant, le fait que certaines des figures prennent la parole de façon traditionnelle et selon un ordre fixe, dans la première partie du dialogue (151E, 154D, 155C), permet d'identifier qui étaient, effectivement, les Sages. Voir J. DEFRAZAS ; J. HANI & R. KLAERR, 1985, 179-182.

¹⁴ Plutarque se sert également du scythe afin d'exposer quelques-unes de ses convictions éthiques et philosophiques, plus particulièrement en ce qui concerne la meilleure forme d'organisation politique et domestique (152A, 155A-C) et le fait de voir dans l'âme un instrument de Dieu (163D-F). Dans ces cas précis, la perspective exprimée par Anacharsis contribue plus à la connaissance de Plutarque qu'à l'effective caractérisation du scythe. Voir J. F. KINDSTRAND, 1981, 48 et n. 63 ; F. LO CASCIO, 1997, 240 n. 237 ; T. S. SCHMIDT, 1999, 260-261.

cependant, que les femmes étaient absentes, même si leur présence ne penchait pas beaucoup en faveur de leur réputation respective. En effet, le *symposion* pouvait avoir pour fonction d'initier un jeune à plusieurs niveaux, y compris sexuel. D'où le fait que la relation de pédérastie fût une présence constante dans ces espaces (comme c'était le cas des gymnases, également assimilés à des occupations de nature aristocratique) ainsi qu'en ce qui concerne la pratique de l'amour libre, parrainé par des femmes aux mœurs douteuses (*hetairai*), embauchées spécifiquement pour l'animation du banquet, en plus de joueuses de flûte et de danseuses.

Malgré tout, dans le *Convivium* imaginé par Plutarque, deux figures féminines sont présentes : Cléobouliné et Mélissa (épouse de Périandre). Elles sont toutes deux des personnages muets et s'absentent avant la fin du banquet, ce qui permet à la conversation d'évoluer vers des sujets plus denses (155D-E). Toutefois, si la femme du tyran se révèle être juste un ornement, la personne de Cléobouliné/Eumétis nécessite un examen plus approfondi, étant donné le lien qu'elle avait également avec l'univers de la sagesse, comme indiqué au début de cette étude. Il est vrai que la présence des femmes pouvait être considérée comme un signe du temps de Plutarque, époque où l'influence d'autres cultures permettait que la présence de femmes 'honnêtes' dans le *symposion* soit considéré comme un choix normal. Cette simple explication se révèle opportune, bien qu'elle confronte l'obstacle des *Quaestiones convivales*, où ne nous répertorions pas de participantes féminines¹⁵. D'autre part, dans les *Lois* (780E), Platon fait remarquer que les femmes peuvent se joindre à des repas publics, mais il ne se réfère pas aux banquets mixtes, ce qui infirme, bien sûr, leur participation dans les *symposia* usuels.

Ces contraintes vérifiées, l'option de Plutarque consistant à faire entrer dans le *Banquet* la figure de Cléobouliné, encore très jeune, doit être expliquée préférentiellement par d'autres raisons. Tout d'abord, comme une marque d'une certaine nouveauté et comme moyen d'ajouter à l'ambiance quelques scènes presque domestiques, mais avec une signification particulière. Dans cette catégorie de valeurs se situe le fait que, dès l'arrivée chez Périandre, Plutarque représente Cléobouliné en train de s'occuper des cheveux ébouriffés d'Anacharsis (148C-E). La scène pourrait presque être interprétée comme un tableau de naïveté enfantine, mais Plutarque semble suggérer, en quelque sorte, que l'aspect sauvage du barbare scythe était en train d'être modelé par la délicatesse de mains grecques¹⁶. En outre, les mots de Thalès, qui salue la jeune femme

¹⁵ En effet, dans le passage (712E-F) qui pourrait être présenté pour soutenir la position contraire, ce qui est en cause est plus le caractère ordinaire du mime que l'inclusion de femmes ou d'enfants dans le banquet. Voir observations de J. MOSSMAN (1997) 124-125; F. PORTDOMINGO PARDO (1999) 389-391.

¹⁶ K. JAZDZEWSKA, 2013, 309-310, considère que cette scène peut aussi être une manière

avec familiarité, viennent accentuer cette impression, même si les avantages de cette relation avec le barbare étaient mutuels, dont l'affinité naturelle peut être justifiée par le type de sagesse cultivée aux caractéristiques similaires. L'influence bénéfique de Cléobouliné se projette, également, sur son père (Cléoboulos), en l'aidant à adoucir son caractère et en rendant son gouvernement plus proche du peuple (*demotikoteros*). De cette façon, elle atténue le fait qu'il soit le tyran de Lindos¹⁷ et aide à justifier plus facilement sa présence parmi le groupe de sages. Enfin, Cléobouliné contribue, également, à transformer la salle de banquet en une *cosmopolis* des différents types de sagesse : elle représenterait, donc, une sagesse plus simple, imprégnée d'intuition politique et d'humanité, comme on le voit à partir des mots que Thalès dit à son sujet¹⁸.

La figure d'Ésope contribue également, dans une large mesure, à ce monde d'une sagesse alternative ; comme nous l'avons vu au début de cette étude, elle est une figure proche de celle d'Anacharsis. En outre, Plutarque lui fait échanger des arguments avec le scythe (150D-E), à un moment où ils tissent des considérations sur la musique et la construction de flûtes, moment où l'ancien esclave évoque l'une des énigmes de Cléobouliné, l'impliquant ainsi indirectement à la conversation. Comme chez Cléobouliné, divers aspects de la vie d'Ésope ont comme arrière-plan la légende des Sept Sages, sans qu'il ne fût jamais considéré comme l'un d'entre eux. Sa présence dans le *symposion* est due, du point de vue narratif, qu'il est au service de Crésus, qui l'envoya à la cour de Périandre et à l'oracle de Delphes (150A).

Dans le *Convivium*, Ésope se trouve assis sur un tabouret, à côté de Solon, qui se trouve allongé et sur un plan supérieur (150A). De cette façon se croisent, dans le même espace, les identités de l'aristocrate et de l'ancien esclave, séparés cependant par une sensibilité et un statut différents : l'intégration d'Ésope au sein du groupe ne parvient pas, donc, à être complète, même s'il n'y a pas clairement de tension ouverte. Cette différence est d'ailleurs soulignée par Chilon (155F-156A), à un moment où Anacharsis s'étend en considérations lorsqu'il évoque un épisode passé où il se saoula avant les autres convives et se mit à exiger une couronne en tant que prix, en illustrant, avec cette réaction, à la fois le fait qu'il n'est pas habitué à boire mais aussi le fait qu'il n'est pas conscient des règles du *symposion*¹⁹. Chilon rappelle qu'il avait auparavant coupé

de préfigurer la mort d'Anacharsis, en rappelant son intérêt pour les habitudes grecques.

¹⁷ Et justifie le nom alternatif sous lequel elle est plus connue : Εὐμητις ('avisée, prudente').

¹⁸ Très pertinente analyse de J. MOSSMAN, 1997, 124-126, qui converge vers cette même interprétation.

¹⁹ Athénée (*Deipnosoph.* 10.438A) rapporte le même épisode. Dans un autre passage (10.64.32-35), il y a un convive qui disait à Anacharsis qu'il avait épousé une femme laide (ὁ Ἀνάχαρσι, γυναῖκα γεγάμηκας αἰσχράν), ce dernier répondit qu'il était d'accord, suggérant néanmoins qu'on lui donne à boire, pour qu'il puisse, avec les vapeurs du vin, la rendre plus belle (ὄπως αὐτὴν καλὴν ποιήσω). L'anecdote prétend illustrer la distorsion de la connaissance

la parole à Ésope (Αἴσωπος ἡμύνατο, μικρὸν ἔμπροσθεν ἐπιστομισθεὶς ὑφ' ἡμῶν), puisque Solon avait critiqué sa tendance à la loquacité (152D), mais les convives permirent à Anacharsis de perturber l'intervention de Mnésiphilos. Bien que de façon discrète, cette observation souligne que le scythe a, dans la hiérarchie du *symposion*, une position plus favorable que celle d'Ésope, même s'il ne sait pas respecter l'éthique du banquet.

En dépit de ce statut inférieur, Ésope intervient avec beaucoup de désinvolture au fil du *symposion* et, dans deux de ses interventions, prend le parti de Cléobouliné et de Périandre. Dans le premier cas (154A-C), il défend la jeune fille quand elle se retint de répondre, par timidité, aux paroles du médecin Cléodoros, qui lui reprochait la futilité de ses énigmes²⁰. L'intervention d'Ésope est très expressive, dans la mesure où, en se plaçant aux côtés de Cléobouliné, il défend également la sagesse populaire que lui-même représente²¹. Dans le second cas (152B-C), il vient à l'aide de Périandre, dont les tirades antérieures des sages avaient, en quelque sorte, isolé, étant donné qu'ils exprimaient des idées contraires à la tyrannie. Cette intervention contribue à renforcer le caractère d'Ésope en tant que représentant des masses populaires, qui eurent, en outre, un rôle important dans l'instauration des tyrannies, dont le gouvernement assumait, généralement, une nature antiaristocratique, en protégeant donc les classes inférieures, qui constituaient leur base de soutien.

Dans tous les cas, on peut noter la proximité significative entre Ésope et Anacharsis lorsque l'intervention plus large du *sophos* barbare, dans l'espace du *Convivium* (155A-C), est motivée par une provocation amicale d'Ésope, qui lui parle pour rappeler aux convives le caractère nomade du commensal scythe, qui dispensait l'utilisation d'une maison en faveur de l'emploi d'une voiture comme celle du Soleil, qui ne lui empêche pas ses déplacements²². La référence, dans ce contexte, à Crésus et à Solon, à propos du luxe du palais du roi de Lydie (et de la notion de bonheur) contribue à renforcer les liens entre ces différentes figures. Et même si à Anacharsis exprime certaines difficultés de compréhension à l'égard d'Ésope, ils partagent, en substance, le même genre de compréhension pratique

provoquée par le vin, s'insérant ainsi dans la critique à la boisson, qui est généralement liée à Anacharsis. P. GÓMEZ & D. VLACHOPOULOS, 2012, 177, se prononcent également dans ce sens.

²⁰ En contrepoint, le même Cléodoros (158A) atteste l'exactitude des observations d'Anacharsis sur les vertus salutaires de certaines plantes. Selon Diogène Laërce (1.101), Anacharsis était spécialiste en aliments simples, ayant même composé un poème de 800 vers, sur la simplicité de la vie (εἰς εὐτέλειαν βίου) et sur des sujets de guerre.

²¹ Sur ce sujet, voir les pertinentes observations de Z. STAMATOPOULOU, 2014, 545-548. Sur l'utilisation du rire comme stratégie pour éviter le risque de tension entre les personnages dans ce passage du *Convivium*, voir K. JAZDZEWSKA, 2016, 80.

²² Anacharsis partageait avec les Scythes en général le fait d'être une population nomade et de ne pas posséder de résidence fixe, dans la mesure où cela pouvait limiter sa liberté de mouvements, que les Scythes appréciaient vraiment. Cf. Hérodote, 4.46.

et simple de l'existence humaine. Ils ont, en outre, un profil quelque peu 'primitif', bien que motivé par des raisons différentes : dans le cas d'Ésope, parce que ses fables renvoient à un univers primordial, dans lequel les animaux parlaient une langue intelligible ; dans celui d'Anacharsis, du fait que sa nature nomade le dispense de succomber aux conventions de la société. Dans le *Septem sapientium convivium*, cet aspect est contrôlé, encadré dans l'environnement hellénisé du *symposion*, situation à laquelle contribue, dans les deux cas, la médiation discrète de Cléobouliné/Eumétis. Pourtant, autant chez l'un que chez l'autre, l'impulsion de la *physis* continue à être plus forte que le poids du *nomos* social, et autant les personnages que les lecteurs de Plutarque en sont conscients.

4. CONCLUSIONS

En ce qui concerne l'analyse de la présence d'Anacharsis dans l'œuvre de Plutarque il est clair que son image est évoquée plus souvent dans les *Moralia* que dans les *Vitae*, où il n'apparaît qu'une seule fois et, de manière significative, dans la biographie de Solon, que la tradition avait déjà établi comme le plus paradigmatique des *sophoi* ainsi que comme contrepoint préféré d'Anacharsis. Le premier représente la *paideia* grecque par excellence, tandis que le second, qui n'est pas nécessairement hostile aux Grecs, apporte avec lui la vision d'une certaine forme non polluée du 'bon sauvage' qui n'est pas encore entachée par la civilisation, qui est donc en mesure de la critiquer, même s'il le fait de façon très légère chez Plutarque. Dans le cas concret du *Septem sapientium convivium*, qui concentre la plupart des références à Anacharsis, le *sophos* barbare, bien que pleinement intégré au groupe des Sept Sages, cultive également une relation étroite avec des figures qui, comme lui, représentent une sagesse plus pratique, simple et intuitive : Cléobouliné/Eumétis et Ésope. Ensemble, ils contribuent à créer un environnement de sagesse 'alternative' et transforment le *Convivium* en une représentation particulièrement vivante d'une *cosmopolis* faite de sagesse.

TRAVAUX CITÉS

BERNABÉ PAJARES, A. & RODRÍGUEZ SOMOLINOS, H.

— 1994 : *Poetisas griegas*. Edición, traducción, introducción y notas, Madrid, Ediciones Clásicas.

LO CASCIO, F.

— 1997 : *Plutarco. Il Convito dei Sette Sapienti*, Napoli, M. D'Auria.

DEFRADAS, J. ; HANI, J. & KLAERR, R.

— 1985 : *Plutarque. Oeuvres Morales*. Tome II, texte établi et traduit, Paris, 1985. [réimpr. 2003]

GÓMEZ, P.

— 2003 : “Cynicism and Hellenism in the *Letters* of Anacharsis and the *Vita Aesopi*”, *Lexis* 21, 319-332.

GÓMEZ, P. & VLACHOPOULOS, D.

— 2012 : “Sages parmi des sophistes: Athénée et la tradition des Sept Sages”, *Ágora* 14, 171-194.

GOULET-CAZÉ, M.-O. (coord.)

— 1999 : *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introductions, traductions et notes de J.-F. BALAUDÉ, L. BRISSON, J. BRUNSCHWIG, T. DORANDI, M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET & M. NARCY, avec la collaboration de M. PATILLON, Paris, Librairie Générale Française.

JAZDZEWSKA, K.

— 2013 : “A skeleton at a banquet : death in Plutarch’s *Convivium Septem Sapientium*”, *Phoenix* 67.3-4, 301-319.

— 2016 : “Laughter in Plutarch’s *Convivium Septem Sapientium*”, *CPh* 111, 74-88.

KINDSTRAND, J. F.

— 1981 : *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.

KONSTAN, D.

— 2010 : “Anacharsis the Roman, or reality vs. play”, in F. MESTRE & P. GÓMEZ (eds.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 183-189.

LEÃO, D. F.

— 2008 : “Plutarch and the character of the *Sapiens*”, in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch’s Works. ‘Moralia’ Themes in the ‘Lives’, Features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 480-488.

- 2009 : “The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*”, in J. RIBEIRO FERREIRA, D. LEÃO, M. TRÖSTER & P. BARATA (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, University Press, pp. 511-521.
- 2010a : “The Seven Sages and Plato”, in S. GIOMBINI & F. MARCACCI (orgs.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia, Aguaplano, pp. 403-414.
- 2010b : “A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade”, in D. LEÃO, J. RIBEIRO RIBEIRO & M. C. FIALHO, *Cidadania e paideia na Grécia antiga*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 47-110.
- 2013 : “O Livro I de Diógenes Laércio: a tradição dos Sete Sábios e a caracterização da figura do *sophos*”, in D. LEÃO, G. CORNELLI & M. C. PEIXOTO (coords.), *Dos homens e suas ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 1-19.

MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.

- 1998 : *Plutarco. La vita di Solone*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla. [V ed. aggiornata, 1 ed. 1977]

MARTINA, A.

- 1968 : *Solon. Testimonia veterum*, Roma, Edizioni dell’Ateneo.

MOSSMAN, J.

- 1997 : “Plutarch’s *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposium* literature”, in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, Duckworth & Classical Press of Wales, pp. 119-140.

PORDOMINGO PARDO, F.

- 1999 : “El banquete de Plutarco: ¿ficción literaria o realidad histórica?”, in eds. J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE & R. J. GALLÉ CEJUDO, *Plutarco, Dioniso y el Vino*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 379-392.

SCHMIDT, T. S.

- 1999 : *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d’une image*, Louvain, Peeters.

SCHUBERT, C. & WEIß, A.

- 2009 : “Weltbild und Geschichte: das Beispiel des Skythen Anacharsis”, in S. GRUNWALD, J. K. KOCH, D. MÖLDERS, U. SOMMER & S. WOLFRAM (hers.), *ART E FACT. Festschrift für Sabine Rieckhoff zum 65. Geburtstag*, Bonn, Rudolf Habelt, pp. 331-342.

STAMATOPOULOU, Z.

- 2014 : “Hesiodic poetry and wisdom in Plutarch’s *Symposium of the Seven Sages*”, *AJPh* 135, 533-558.

Anacharsis : la sagesse atypique de l'étranger avisé

TEODORSSON, S.-T.

— 1990 : *A Commentary on Plutarch's 'Table Talks'*. Vol. II (Books 4-6), Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.

III. LE SAGE ET LE POLITIQUE

(Página deixada propositadamente em branco)

SOLÓN – PÚBLICOLA: EL SABIO POLÍTICO Y EL POLÍTICO SABIO (Solon – Publicola: the political sage and the sagacious politician)

CARLOS ALCALDE MARTÍN
Universidad de Málaga
(cama@uma.es; ORCID: 0000-0001-8889-4333)

ABSTRACT: Throughout the *Lives of Solon and Publicola*, Plutarch establishes a close comparison between the two main characters. He focuses on virtues such as moderation, justice and detachment towards wealth — all of which were preeminent in both characters, who applied them to their political and legislative activity —, and concludes with some thoughts on their wisdom and happiness. This paper studies the passages that provide such comparisons and analyzes their outreach as to become paradigms for statesmen in Plutarch's own time.

KEYWORDS: *Lives of Solon and Publicola*, wisdom, happiness, moderation, justice

εἰ σοφώτατος ἀπάντων ὁ Σόλων, εὐδαιμονέστατος ὁ Ποπλικόλας (*Publ.* 24 (1). 8).
Si Solón fue el más sabio de todos, Publícola fue el más feliz.

Esta frase, en la que condensa y resume Plutarco su juicio comparativo sobre ambos, es posiblemente la más apropiada como punto de partida para tratar de sus biografías.

Ya ha sido objeto de estudio el paralelismo entre Solón y Publícola y los motivos de Plutarco para establecerlo sobre una escasa base real¹. Además de los propios versos de Solón, la tradición literaria sobre él con la que pudo contar Plutarco es abundante y se remonta al s. V a.C.²; sobre Publícola en cambio, la información que pudo obtener sería exigua³, ya que su figura en épocas más antiguas era poco conocida y empezó a adquirir forma y consistencia en el marco de los ideales y las luchas políticas de Roma de los siglos II y I a.C., como refleja la historiografía de entonces⁴. De esta toma Plutarco los datos, dejando su marca personal en la selección, organización y reelaboración de los mismos focalizándolos en la figura del personaje⁵. Pero donde más brilla la originalidad del biógrafo es en la creación de la personalidad del héroe⁶.

¹ Cf. AFFORTUNATI, 2000, pp. 259-263.

² Cf. Hdt. 1.29-33, 1.86.3, 2.177.2, 5.113.2.

³ Cf. AFFORTUNATI – SCARDIGLI, 1992, p. 109.

⁴ Cf. AFFORTUNATI – SCARDIGLI, 1992, pp. 112-122. AFFORTUNATI, 2000, pp. 263-268.

⁵ Llegando incluso a atribuirle hechos que sus fuentes asignan a otros, por su deseo de exaltarlos entre sus contemporáneos. Cf. AFFORTUNATI – SCARDIGLI, 1992, pp. 111-112. Cf. AFFORTUNATI, 2000, pp. 269: Plutarco contribuye a la formación de la “historiografía” sobre Publícola como último estrato y, a la vez, filtro de los estratos precedentes.

⁶ Posiblemente tomando como punto de partida a Dionisio de Halicarnaso 5.48.

En las tradiciones de sus respectivas patrias, Solón y Publícola son considerados dirigentes políticos de primer orden y autores de leyes que pervivieron o constituyeron las bases de leyes futuras y de un nuevo tipo de Estado con participación de todas las clases sociales⁷. A tal actividad dedica Plutarco también buena parte de la *σύγκρισις*⁸, dejando también aquí constancia de su aportación personal sobre todo en el primer capítulo, donde conecta a los dos estadistas atendiendo a su sabiduría y felicidad. Del fundamento y desarrollo de estos dos temas en ambas biografías se ocupa el presente trabajo.

SOLÓN

La *Vida de Solón*, como las demás, sigue un orden discontinuo y no siempre preciso en la exposición cronológica de los hechos del personaje desde su origen familiar hasta su muerte y funeral⁹.

La secuencia cronológica en la narración de los hechos se interrumpe tres veces para abordar la caracterización sistemática del personaje. El nombre de Solón se encontraba en todas las variantes del catálogo de los Siete Sabios¹⁰; por tanto, no es de extrañar que en la biografía de Plutarco esté, desde el principio y permanentemente, caracterizado como σοφός. La primera caracterización sistemática abarca los capítulos 2 al 7, precede a la exposición de los primeros hechos, es totalmente independiente de la secuencia cronológica y válida para toda la vida del personaje, desde su juventud hasta el final. Los elementos básicos de la caracterización son el interés por la sabiduría y la justicia y el desinterés por el dinero (pertenecía a una familia acostumbrada a socorrer filantrópicamente a los necesitados, lo que disminuyó su patrimonio y por ello tuvo que dedicarse al comercio), como se ve en los siguientes pasajes :

⁷ En las respectivas biografías, frente a la más escasa información que Plutarco puede ofrecer sobre la legislación de Publícola (*Publ.* 11.1-12.4), dedica un amplio apartado a la de Solón (*Sol.* 17-25). Plutarco, y sobre todo su *Vida de Solón*, son nuestra fuente más importante, y muy fiable, para reconstruir la actividad legislativa de este último. Al respecto, cf. LEÃO, 2016, en especial p. 253.

⁸ *Publ.* 24 (1)-27(4).

⁹ En líneas generales, es como sigue: comienza con noticias sobre el origen familiar y sobre su juventud (*Sol.* 1-2.1). Más adelante, sus primeros hechos relevantes en la vida pública con los que va adquiriendo fama y prestigio: recuperación de Salamina, Guerra Sagrada, juicio de los Alcmeónidas, visita de Epiménides (*Sol.* 8-12). Luego, la parte más extensa de la biografía, dedicada a la ἀκμή de Solón: su actividad política y legislativa como arconte (*Sol.* 15-25). El declive político y la muerte (*Sol.* 29-32). En la *Vida de Solón* (27.1), el propio Plutarco reconoce expresamente que otorga más importancia a la etopeya que a la cronología. Cf. también *Num.* 1.3-4, 8.5-20, 22.5. Sobre las imprecisiones en la cronología de los hechos y su menor importancia en beneficio del enfoque moral en las *Vidas* de Plutarco, cf. FRAZIER 2016, pp. 42-47.

¹⁰ Cf. LEÃO 2001, p. 23.

(*Sol.* 2.1-2): ... pertenecía a una familia acostumbrada a socorrer a los demás, se dedicó cuando todavía era joven al comercio. ... algunos afirman que los viajes de Solón tenían como objeto adquirir experiencia y ampliar su cultura más que enriquecerse. Pues era reconocidamente amante del saber quien ya siendo anciano decía que envejecía aprendiendo siempre muchas cosas (Trad. Pérez Jiménez, Madrid, 1996).

Seguidamente, Plutarco añade (*Sol.* 2.3): “no sentía admiración por el dinero” (πλοῦτον δ’ οὐκ ἐθαύμαζεν), y así conecta su interés por la sabiduría con la poca importancia que concede a la riqueza. Cita unos versos de Solón en los que dice que la desea, pero con el límite de la justicia para su logro (Fr.1.7-8Diehl):

χρήματα δ’ ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

Riquezas deseo tener, pero de forma injusta conseguirlas
no quiero; luego indefectiblemente llega la justicia.

Con este límite, su actitud frente a la riqueza trasciende el ámbito individual y adquiere una dimensión social y política.

Dice Plutarco que, de la filosofía moral, Solón prefirió la política, y que la mayor parte de los sabios de entonces obtuvieron tal reputación gracias a su virtud política¹¹. Algo parecido encontramos también en la *Vida de Temístocles* (*Them.* 2.6): la sabiduría de Solón era “habilidad política e inteligencia práctica” (δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν).

Plutarco refiere los encuentros de Solón con otros dos sabios¹², Tales y Anacarsis, y con Esopo, representante de la sabiduría popular, para perfilar la especificidad de la sabiduría de Solón. Sus encuentros (y desacuerdos) con los dos primeros reflejan que la sabiduría política de Solón se concreta en la virtud por excelencia del político, la justicia, y que esta consiste fundamentalmente en el respeto a las leyes. Anacarsis se burló de Solón porque intentaba frenar las injusticias y abusos de los ciudadanos con letras, que, igual que las telas de araña, aprisionan a los débiles y pequeños, pero son rotas por los poderosos y ricos. Solón le respondió que los hombres respetan los pactos cuando ninguna de las partes encuentra ventaja en violarlos y que él presentaba las leyes a los ciudadanos demostrándoles que era mejor actuar con justicia que en contra de la ley (*Sol.* 5.4-6). Tales deseaba también burlarse de Solón, y su cómplice para la burla

¹¹ Cf. *Sol.* 3.6: φιλοσοφίας δὲ τοῦ ἠθικοῦ μάλιστα τὸ πολιτικόν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν τότε σοφῶν, ἠγάπησεν. *Sol.* 3.8: τοῖς δ’ ἄλλοις ἀπὸ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς τοῦνομα τῆς σοφίας ὑπῆρξε.

¹² Sobre el anacronismo de los encuentros de Solón con otros Sabios, cf. LEÃO 2005, p. 346.

decía que se hablaba mucho de la sabiduría y justicia del ateniense (*Sol.* 6.4): πολὺς λόγος ἦν αὐτοῦ σοφίας καὶ δικαιοσύνης. Frente a Tales, Plutarco considera superior a Solón ya que este no renuncia a la posesión de bienes, y en concreto a tener hijos, por temor a perderlos (*Sol.* 7.1-6)¹³.

El encuentro con Esopo¹⁴ es referido más adelante (*Sol.* 28.1), tras la confrontación con Crespo. Esopo indica a Solón cómo hay que tratar con los reyes: “lo menos posible o con la mayor complacencia posible” (ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἡδίστα). Solón lo corrige: “lo menos posible o lo mejor posible (ὡς ἥκιστα ἢ ὡς ἄριστα): el sabio rehúye la adulación y prefiere la franqueza.

Es evidente, por tanto, que Plutarco asocia íntimamente la sabiduría de Solón, calificada de política, su interés por la justicia y su desinterés por la riqueza. Tal es la reputación que habría adquirido entre los atenienses, pues sus ideas, acompañadas de su conducta, se habrían difundido por medio de su poesía¹⁵. La fama de sabio y de justo que Plutarco va trazando en los primeros capítulos (caps. 2-7), junto a sus aptitudes demostradas en los primeros hechos (caps. 8-12), es la que le permitirá dedicarse de lleno a la actividad pública, que ocupa la mayor parte de la biografía (caps. 14-25)¹⁶.

Lo encontramos expuesto claramente en el capítulo 14, que contiene la segunda caracterización sistemática, una recapitulación de la primera muy bien enlazada con la secuencia cronológica ya que enumera, antes de los capítulos dedicados a su actuación política y legislativa, los motivos por los que Solón fue elegido arconte, árbitro y legislador. Podemos resumirlos diciendo que responden, en el plano político, a los ideales de moderación y equilibrio¹⁷ que

¹³ En el encuentro con Tales se puede ver otro paralelismo entre la *Vida de Solón* y la *Vida de Publícola*, aunque la comparación se establece entre Solón y Lucio Junio Bruto. Cuando le hacen creer a Solón que su hijo ha muerto, reacciona inmediatamente, a pesar de su grandeza de espíritu y sabiduría (cf. *Sol.* 27.1), golpeándose la cabeza y profiriendo lamentos de dolor (*Sol.* 6.6). Plutarco no lo censura abiertamente. En cambio, cuando cuenta que L. Junio Bruto condenó a muerte a sus propios hijos, no lo considera una acción humana, sino propia de dioses (por ἀπάθεια) o de fieras (por ἀναλγησία) (*Publ.* 6.5). En la *Vida de Bruto* 1.2, Plutarco atribuye tal acción de L. Junio Bruto a su carencia de dos valores propios de la civilización griega: su carácter no había sido ablandado por la educación (παιδεία) y la filosofía. Sobre todo ello, cf. en este volumen el capítulo “Il saggio di fronte al dolore” del profesor F. BECCHI, a quien agradezco la generosidad de haberme permitido consultar su trabajo.

¹⁴ Sobre la tradición de una relación de Solón con Esopo, que también está presente en el *Banquete de los Siete Sabios*, cf. GARCÍA GUAL, 1994, pp. 605- 614 y LEÃO, 2005, p. 349.

¹⁵ Al principio, dice Plutarco, se dedicó a la poesía por entretenimiento, pero luego empezó a introducir en ella pensamientos filosóficos y a trenzar muchos de sus pensamientos políticos con sus poemas (*Sol.* 3.4).

¹⁶ Cf. EHRENBERG, 1973, p. 63.

¹⁷ Era admirado por los atenienses más sensatos, οἱ φρονιμώτατοι, porque estaba en un término medio y no compartía con los ricos la injusticia ni se encontraba afectado por las deudas de los pobres (14.1). Los ricos lo aceptaron por su buena posición (εὐπορον), y los pobres, por su probidad (χρηστὸν) (14.3). A unos y otros les gustó la frase suya “la igualdad no causa guerra” (14.4).

proclamaba y, sobre todo, porque era considerado el más justo y el más sabio: τὸν δικαιοτάτον καὶ φρονιμώτατον (*Sol.* 14.5). A ese ideal de medida y de justicia se debía su rechazo a la usurpación violenta del poder, la tiranía (*Sol.* 14. 7-8).

Tras los capítulos dedicados a la legislación, antes del declive del personaje, Plutarco habla de los viajes de Solón, en todos los cuales aparece caracterizado como sabio¹⁸. Uno de ellos constituye el episodio que, en la tradición literaria desde Heródoto, ha quedado como paradigmático de su sabiduría: es el viaje a Sardes y su entrevista con el rey Creso, sobre la que Plutarco, conocedor de los problemas cronológicos que planteaba, opina (*Sol.* 27.1):

se ajusta al carácter de Solón y es digna de su grandeza de espíritu y de su sabiduría¹⁹.

En Heródoto, el perfil de Solón frente a Creso es el del sabio que encarna el ideal de medida frente a la ὕβρις y de la precaución ante la φθόνος o envidia divina²⁰. Por eso, no considera a Creso el hombre más feliz del mundo a pesar de su inmensa riqueza, y solo considera feliz al que llega al final de la vida sin haber sufrido desgracias. En la *Vida* de Plutarco, también se insiste en que hay que esperar al fin de la vida de una persona para afirmar su felicidad; además la sabiduría de Solón coincide de manera más precisa con la moralidad délfica expresada en las célebres máximas γνῶθι σαυτὸν y μηδὲν ἄγαν²¹. Este tipo de sabiduría implica un conocimiento de las limitaciones del ser humano y de la felicidad que puede conseguir, a la que se añade el desapego a la riqueza, como queda reflejado en las palabras que le dirige Solón a Creso: (*Sol.* 27.8-9):

‘Ἐλλῆσιν’ εἶπεν ὃ βασιλεῦ Λυδῶν, πρὸς τε τᾶλλα μετρίως ἔχειν ἔδωκεν ὁ θεός, καὶ σοφίας τινὸς ἀθαρσοῦς ὡς ἔοικε καὶ δημοτικῆς, οὐ βασιλικῆς οὐδὲ λαμπρᾶς, ὑπὸ μετριότητος ἡμῖν μέτεστιν, ἢ τύχαις ὀρώσα παντοδαπαῖς χρώμενον ἀεὶ τὸν βίον, οὐκ ἔξ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς μέγα φρονεῖν οὐδὲ θαυμάζειν ἀνδρὸς

¹⁸ Egipto (*Sol.* 26.1), Chipre (*Sol.* 26.2-4) y Sardes (*Sol.* 27-28).

¹⁹ ἐγὼ δὲ λόγον ἔνδοξον οὕτω καὶ τοσοῦτους μάρτυρας ἔχοντα καὶ (ὃ μεῖζόν ἐστι) πρέποντα τῷ Σόλωνος ἦθει καὶ τῆς ἐκείνου μεγαλοφροσύνης καὶ σοφίας ἄξιον, οὐ μοι δοκῶ προήσεσθαι χρονικοῖς τισι λεγομένοις κανόνιν, οὐς μυρῖοι διορθοῦντες, ἄχρι σήμερον εἰς οὐδὲν αὐτοῖς ὁμολογούμενον δύνανται καταστήσαι τὰς ἀντιλογίας.

²⁰ Cf. Hdt. 1.30-33.

²¹ Estas máximas estaban inscritas en el atrio del templo de Apolo en Delfos, de modo que los consejos de moderación de Solón a Creso se confunden con la moralidad délfica: cf. Pl. *Chrm.* 164d-165a (γνῶθι σαυτὸν = σωφρόνει). Pl. *Prt.* 343b y Paus. 10.24.1: las dos máximas γνῶθι σαυτὸν y μηδὲν ἄγαν fueron una ofrenda de los Siete Sabios al santuario de Apolo en Delfos. La máxima μηδὲν ἄγαν se atribuía a Solón: D. L. 1.63. Cf. LEÃO 2001, pp. 23, 41, 459. Sobre la sabiduría de Solón, la plasmación en su poesía y su relación con Delfos, así como su actitud ante la riqueza y el episodio de Creso, cf. NOUSSIA-FANTUZZI, 2010, pp. 9-17. Cf. también MASARACCHIA, 1958, pp. 9-13. EHRENBERG, 1973, p. 333.

εὐτυχίαν μεταβολῆς χρόνον ἔχουσιν. ἔπεισι γὰρ ἐκάστῳ ποικίλον ἐξ ἀδήλου τὸ μέλλον. ᾧ δ' εἰς τέλος ὁ δαίμων ἔθετο τὴν εὐπραξίαν, τοῦτον εὐδαίμονα νομίζομεν. ὁ δὲ ζῶντος ἔτι καὶ κινδυνεύοντος ἐν τῷ βίῳ μακαρισμὸς ὡσπερ ἀγωνιζομένου κήρυγμα καὶ στέφανος ἐστὶν ἀβέβαιος καὶ ἄκυρος.²²

A los griegos, oh rey de los lidios, la divinidad les ha concedido ser moderados en todo y, como es lógico, gracias a esa moderación tenemos nosotros cierta sabiduría sencilla y popular, no de reyes y deslumbrante; esta, como ve que la vida está a merced de toda clase de avatares, nos impide presumir de los bienes presentes y admirar la buena fortuna de un hombre mientras todavía puede cambiar; pues a cada uno le llega distinto e imprevisible el futuro. A quien la divinidad le mantuvo el éxito hasta el final, a este lo consideramos feliz; pero la felicitación al que todavía está vivo y corre los peligros propios de la vida es tan insegura e incierta como proclamar y dar la corona al que todavía está luchando” (trad. Pérez Jiménez, Madrid, 1996).

Creso no quedó convencido pero después, cuando estaba a punto de morir quemado vivo en la pira, recordó aquellas palabras, reconoció que eran acertadas y clamó el nombre de Solón por tres veces (*Sol.* 28.2-5)²². Ciro le preguntó el motivo y le perdonó la vida pues vio confirmado el pensamiento del ateniense, y Solón adquirió fama porque con solo su nombre, invocado por Creso, lo salvó y al mismo tiempo educó a Ciro (*Sol.* 28.6)²³.

Así compendia Plutarco el episodio de Solón y Creso que Heródoto cuenta en dos pasajes diferentes²⁴. En ambos autores, a la sabiduría y la moderación de Solón y su desinterés por la riqueza se contraponen la ὕβρις y la necesidad²⁵ de Creso, pues no solo no reconoce la sabiduría del ateniense, sino que incluso lo juzga ignorante -ἀμαθία (Hdt. 1.33), ἄγροικος (*Sol.* 27.6)- porque no lo considera el hombre más feliz a pesar de ser muy rico. Pero en Heródoto, Creso, a causa del sufrimiento, reconoce que Solón tenía razón y aprende cuál es la condición humana; por eso se convierte en consejero de Ciro, a quien dice estas palabras que también recuerdan a Esquilo²⁶ (*Her.* 1.207):

²² Sin embargo, según PELLING 2004, p. 99, Creso no aprende bien la lección de Solón, ya que considera mayor mal perder la felicidad que un bien el tenerla (lo que estaría más de acuerdo con el pensamiento de Tales y que Plutarco rebate: cf. *Sol.* 6.1-7.6); pero Creso sí aprende algo importante: que hay que tener en cuenta el final de la vida y no mostrarse orgulloso.

²³ ἐπεὶ δὲ ταῦτ' ἀνηνέχθη πρὸς τὸν Κύρον, ἅτε δὴ σοφώτερος ὢν τοῦ Κροίσου, καὶ τὸν λόγον τοῦ Σόλωνος ἰσχυρὸν ἐν τῷ παραδείγματι βλέπων, οὐ μόνον ἀφῆκε τὸν Κροῖσον, ἀλλὰ καὶ τιμῶν ἐφ' ὅσον ἔζη διετέλεσε, καὶ δόξαν ἔσχεν ὁ Σόλων, ἐνὶ λόγῳ τὸν μὲν σώσας, τὸν δὲ παιδεύσας τῶν βασιλείων.

²⁴ Hdt. 1. 86-89, 207.

²⁵ En un oráculo, incluso, la Pitia lo llama “tontísimo Creso”, μέγα νήπιε Κροῖσε (Hdt. 1.85).

²⁶ Cf. A., A, 177: πάθει μάθος.

Mis padecimientos ... me han servido de lección (Τὰ δέ μοι παθήματα ... μαθήματα γέγονε). Si crees que eres inmortal y que mandas un ejército semejante, no tendría objeto que yo te manifestase mis opiniones; pero si reconoces que tú también eres un hombre y que mandas a otros semejantes, debes saber, lo primero de todo, que en los asuntos humanos hay una rueda que, en sus giros, no permite que sean afortunados siempre los mismos²⁷.

Plutarco, en cambio, centrado en el personaje de la biografía, considera sabio nada más que a Solón; y como sabio, es consejero de dos reyes, primero de Creso y, por mediación de este, también de Ciro, cumpliendo así otra de las funciones propias de un sabio: consejero e instructor del soberano.

Pero hay otras diferencias más importantes entre el relato de Heródoto y el de Plutarco. La φθόνος divina, esa “fuerza” tan importante, pero negativa, que, junto con la τύχη, actúa sobre los acontecimientos humanos, está totalmente ausente en el platónico Plutarco, que atribuye solo a la τύχη las causas de la desgracia que puede alcanzar a los hombres²⁸. Por el contrario, la divinidad es fuente de bienes para los hombres, como expresa Plutarco, siguiendo a Platón, en otros pasajes de sus obras²⁹. A los griegos, en concreto, les proporciona un bien singular que los diferencia de los bárbaros: la moderación (μετριότης) y una sabiduría no propia de reyes sino del pueblo (σοφίας ... δημοτικῆς ... οὐ βασιλικῆς). Por tanto esta sabiduría, según Solón, no es solo suya, sino de todos los griegos.

PUBLÍCOLA

Si Solón es el sabio que se dedica a la política y, gracias a su sabiduría, llega a convertirse en el primer magistrado de su patria, Publícola es el político sabio ideal, conocedor de cómo debe actuar en cada momento y situación.

Su biografía presenta un enfoque mucho más amplio que la mera actividad del protagonista, quizás porque las informaciones que Plutarco tiene sobre él son poco abundantes. En la *Vida de Publícola*, Plutarco hace un relato del nacimiento y enraizamiento de la República romana otorgando un papel principal a Publio Valerio. Hay otras figuras relevantes en esa gestación del Estado romano que aparecen también en la biografía. Con su comportamiento, ellos contribuyen también a perfilar la caracterización del protagonista principal.

El más destacado, Lucio Bruto, que en los primeros capítulos (*Publ.* 1-9) es tan protagonista como Publícola. En el relato de Plutarco vemos

²⁷ Τὰ δέ μοι παθήματα ἐόντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε. Εἰ μὲν ἀθάνατος δοκέεις εἶναι καὶ στρατιῆς τοιαύτης ἄρχειν, οὐδὲν ἂν εἴη πρήγμα γνώμας ἐμὲ σοὶ ἀποφαίνεσθαι· εἰ δ' ἔγνωκας ὅτι ἄνθρωπος καὶ σὺ εἷς καὶ ἑτέρων τοιῶνδε ἄρχεις, ἐκεῖνο πρῶτον μάθε ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπῶν ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔῃ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν.

²⁸ Cf. ELLIS, 2017, pp. 25-31. MARINCOLA, 2017, pp. 45-59.

²⁹ Cf. *Is. et Os.* 369A, *Suav. viv. Epic.* 1102D-E.

que Publícola, consciente de la primacía del otro, no se la disputa y, por el contrario, es su colaborador más importante en el derrocamiento de la monarquía. Bruto muere en combate (*Publ.* 9.3-4) por su furor irreflexivo (θυμῶ δὲ μᾶλλον ἢ λογισμῶ)³⁰ provocado por el odio y la ira (ὕπ' ἔχθους καὶ ὀργῆς), defectos impropios de un jefe, y entonces Publícola pasa a ocupar el primer puesto en el Estado romano.

El interés de Plutarco a veces se focaliza también en otros personajes que llevan a cabo acciones destacadas con independencia del protagonista de la biografía. Ellos también son, en las tradiciones romanas, héroes fundacionales del nuevo Estado republicano. En la guerra con Porsena (en la que el propio Publícola cayó herido), Horacio Cocles es el soldado valiente que expone su vida para salvar a la patria (*Publ.* 16.6-9). Mucio Escévola está dispuesto a sacrificarse para eliminar al atacante (*Publ.* 17.2-8). Por último, Clelia también demuestra su valor y arrojo (*Publ.* 19.2-8). De esta, sin embargo, corrige Publícola el comportamiento para demostrarle a Porsena que puede confiar en los romanos y, con respecto a los otros dos, Publícola desempeña un papel diferente y de mayor trascendencia pues, sin haber renunciado al combate, mediante la negociación y ganándose su confianza, logra más que ellos: convencer a Porsena de que retire su ejército (*Publ.* 19.9-10). Igual que la sabiduría de Solón se matiza en su comparación con los otros Sabios, la sabia actuación política de Publícola destaca en el contraste con otros héroes contemporáneos suyos³¹. Diferenciado de tales personajes, el perfil de Publícola a lo largo de la biografía es el del hombre que, sin preocuparse de sus intereses personales, dedica su vida al bien de la patria, luchando contra los tiranos y los enemigos externos, negociando también con estos últimos, y legislando en beneficio de su patria prestando especial atención y defendiendo al pueblo. Como dice Plutarco al final de la σύγκρισις, tenía la habilidad, como político, de acomodarse al modo en que era más fácil manejar cada situación (*Publ.* 27(4).4)³².

A lo largo de la *Vida de Publícola*, sin decirlo expresamente, Plutarco va trazando paralelismos con la *Vida de Solón* y estableciendo una comparación interna entre ambas biografías. Ya en el primer capítulo, inmediatamente después de aludir al origen familiar, el biógrafo da cuenta de sus características personales, que le permiten la entrada en la política, equivalentes a los motivos por los que Solón llegó al poder en Atenas:

³⁰ Sobre la oposición entre estos dos conceptos, cf. FRAZIER 2016, pp. 291-294.

³¹ Estos pasajes han sido considerados de manera diferente por otros autores. Así, AFFORTUNATI 2000, p. 262, aduce el protagonismo de otros personajes en diferentes pasajes de la biografía como una muestra más del escaso material que Plutarco consiguió reunir sobre Publícola, y en p. 293 califica de pasivo el papel de Publícola frente a Porsena.

³² Cf. también Plu. *Praec. ger. reip.* 799B-801A.

“Mientras todavía Roma era gobernada por reyes, destacaba por su discurso y su riqueza (διὰ λόγον καὶ πλοῦτον); utilizaba aquél con rectitud y franqueza (ὀρθῶς καὶ μετὰ παρρησίας), siempre en pro de la justicia (ὑπὲρ τῶν δικαίων), y con la riqueza socorría a los necesitados generosa y humanitariamente, por lo que era evidente que, si se instauraba un gobierno democrático, iba a ocupar inmediatamente el primer puesto” (Trad. Pérez Jiménez, Madrid, 1966)³³.

Esta sola cita sería suficiente para establecer el paralelismo entre Solón y Publícola. Su λόγος, con el que da a conocer sus ideas³⁴, es equivalente a la poesía de Solón. Se sirve de él con rectitud y franqueza, como Solón se expresaba en sus poemas (*Sol.* 3.4) y también ante Creso, a quien hablaba ὡς ἄριστα, y no ὡς ἥδιστα como le aconsejaba Esopo (*Sol.* 28.1). Por último, Publícola empleaba su λόγος en defensa de la justicia; por tanto, queda claro que comparte con Solón la virtud por excelencia del político, la δικαιοσύνη. Tal virtud inspira el gobierno y la legislación de ambos y algunas características de la misma como la moderación, la orientación democrática y de protección al pueblo y contraria a la tiranía³⁵.

Sorprende que Plutarco presente a Publícola como rico cuando su pobreza es señalada por otras fuentes, concretamente Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso³⁶. Tal vez se trate de una invención de Plutarco que aquí, en la introducción de la *Vida*, contribuye a la caracterización política del personaje complementando su interés por la justicia, ya que emplea su riqueza ἐλευθερίως καὶ φιλανθρώπως para beneficiar a los más necesitados³⁷. De su actitud ante la riqueza, por tanto, se destaca la vertiente filantrópica y política, como en el caso de Solón. Su riqueza también será, como veremos, un elemento importante en la σύγκρισις para su caracterización como εὐδαιμονέστατος.

³³ βασιλευομένης μὲν ἔτι τῆς Ῥώμης ἐπιφανῆς ἦν διὰ λόγον καὶ πλοῦτον, ὧν τῶ μὲν ὀρθῶς καὶ μετὰ παρρησίας ἀεὶ χρώμενος ὑπὲρ τῶν δικαίων, ἀφ’ οὗ δὲ τοῖς δεομένοις ἐλευθερίως καὶ φιλανθρώπως ἐπαρκῶν, δηλὸς ἦν εὐθύς, εἰ γένοιτο δημοκρατία, πρωτεύσων.

³⁴ Su elocuencia también se manifiesta en el discurso fúnebre que pronuncia en honor de Bruto. Cf. *Publ.* 9.10-11.

³⁵ Cf., por ejemplo, *Sol.* 5.4-5, 14.7-9, 15.1, 18.5, *Publ.* 1.2, 11.1-4, 12.1.

³⁶ Cf. CERVANTES MAURI, 2015. Según Livio 2.16.7, cuando murió Publícola, tal era su carencia de recursos personales que su funeral corrió a cargo del Estado. Dionisio de Halicarnaso 5. 48. 1-3 cuenta que Publícola, a pesar de haber tenido oportunidades para enriquecerse, vivió con la pequeña hacienda de sus antepasados, escogió no poseer nada más que lo imprescindible y murió en la pobreza, por lo que el Senado decretó sufragar sus funerales con dinero público. Tras narrar su entierro al pie de la Velia, Dionisio continúa: “Y este lugar está consagrado y destinado a que en él sean enterrados sus descendientes, un bien superior a cualquier riqueza y realza, si uno mide la felicidad no por placeres censurables sino por el honor”.

³⁷ Algo que también procuró con algunas leyes como la de exención de impuestos a la plebe (*Publ.* 11.3). Recuerda la σεῖσάχθεια soloniana, que Plutarco califica de “medida humanitaria”, φιλανθρώπευμα. Cf. también *Publ.* 4.5: “era accesible a cuantos lo necesitaban, tenía siempre abierta su casa y jamás rechazaba la conversación o el ruego de una persona humilde”.

El desprecio por la ostentación de la riqueza y los bienes materiales para uso privado queda muy bien representado en el episodio de su casa en la colina de la Velia (*Publ.* 10.1-9), parangonable por su significado con la entrevista de Solón y Creso. En el esquema biográfico corresponde a la caracterización sistemática que con frecuencia precede a la exposición de los hechos fundamentales del personaje y, en el caso que nos ocupa, también de su labor legislativa. La importancia que Plutarco le otorga se manifiesta en la forma de la narración: el episodio tiene un tratamiento teatral por la descripción escenográfica y la reproducción de las palabras del pueblo en estilo directo. En esto también es comparable a la puesta en escena de la entrada de Solón en la corte de Sardes hasta llegar a la presencia de Creso, y la conversación entre ambos (*Sol.* 27. 2-5)³⁸.

Después de triunfar en una batalla con los etruscos que socorrían a Tarquinio, muerto Bruto en ella, Publícola quedó como único cónsul y, según consideraba el pueblo, más que parecerse a Bruto, el padre de la libertad, empezó a parecerse a Tarquinio, pues bajaba de su casa, más grande que la del rey que él había destruido, desde lo alto de una colina que dominaba el foro, escoltado por todas las fasces y hachas juntas, con un fasto propio de un rey (*Publ.* 10.1-3). Al advertirle los amigos de que eso disgustaba al pueblo, hizo demoler la casa durante la noche y el pueblo, admirado, le regaló un terreno para que se construyera una más modesta, *μετρίτεραν*³⁹. También eliminó las hachas de las fasces y, al llegar a la asamblea, las inclinó ante el pueblo (*Publ.* 10.4-7). “Con esta moderación” eliminó y cortó “la envidia”, (*τὸν φθόνον τῇ μετριότητι ταύτη καθαιρῶν καὶ κολούων*). Con tales medidas se ganó al pueblo, que le otorgó el sobrenombre de Publícola, y aumentó su influencia sobre él (*Publ.* 10.8-9)⁴⁰.

El episodio lo caracteriza como el político sabio que tiene “los oídos atentos en vez de a la adulación a la franqueza” (*Publ.* 10.4) y sabe renunciar al lujo y la ostentación para evitar la envidia, provocando el afecto de los ciudadanos y aumentando así su autoridad. Dos palabras son fundamentales en la conclusión de estos hechos: envidia (*φθόνος*) y moderación (*μετριότης*). Con la *μετριότης*, corrige su propio exceso anterior, que podemos denominar *ὑβρις*, y pone fin a la envidia –mezclada con el temor a la tiranía– del pueblo. Precisamente esa virtud de la *μετριότης*, opuesta a la *ὑβρις* de Creso, dice Solón que la divinidad se la ha concedido a los griegos junto con una sabiduría no regia sino del pueblo (*Sol.* 27.8).

Las mismas virtudes que la divinidad ha otorgado a los griegos rigen también la actuación de Publícola como legislador (*Publ.* 12.1): “democrático y moderado” (*δημοτικὸς ... νομοθέτης καὶ μέτριος*). Hay que destacar que se

³⁸ Cf. el análisis del pasaje y la escenografía de la corte de Creso en FRAZIER 1992, 4499-4506.

³⁹ Sobre las casas de Publícola y su significado en la tradición política romana, cf. BECK, 2009, pp. 361-365.

⁴⁰ Sobre estos hechos, la importancia del pueblo en el nacimiento de la República romana y su relación con Publícola, cf. MASTROCINQUE, 1988, pp. 101.103.

comportó así cuando ostentaba un poder absoluto -como único cónsul-, al igual que Solón. Ambos son representantes de una misma civilización, con estos principios o virtudes de origen divino, frente a los bárbaros, y demuestran con su comportamiento que se puede usar el poder absoluto para gobernar no de forma tiránica sino moderada y democrática, por lo que pueden constituir modelos de gobernantes para los emperadores romanos de la época de Plutarco⁴¹.

El relato sobre la casa de Publícola tiene una correspondencia y complemento en la extensa parte de la biografía (capítulos 13 al 15) dedicada al templo de Júpiter Capitolino, que con frecuencia se considera una digresión⁴² porque en el 13 se habla solo de los prodigios relacionados con la decoración, y en el 15 de las sucesivas reconstrucciones del templo. Solo se menciona a Publícola en el capítulo 14: la construcción la había iniciado Tarquinio el Soberbio pero no la había finalizado. Cuando ya estaba terminado, Publícola ambicionaba el honor (φιλοτιμία) de consagrarlo, pero su deseo quedó frustrado por la envidia (de nuevo φθόνος), pero esta vez no del pueblo, que había sido favorecido por sus leyes, sino de sus iguales, los poderosos⁴³, que soportaban los demás honores (τιμαῖς) de que gozaba por sus éxitos militares y sus leyes pero le negaron este e intrigaron para que lo consagrara otro⁴⁴. En esta ocasión, a diferencia de otras (cf. *Publ.* 10.4-8, 11.1), Publícola no logra evitar el perjuicio causado por la envidia. También la había sufrido Solón después de la promulgación de sus leyes, y su forma de evitarla fue dedicándose a viajar (*Sol.* 25.6).

Si los prodigios referidos en el capítulo 13 sirven para destacar la importancia del templo, en el capítulo 15, al relatar sus sucesivas destrucciones y reconstrucciones⁴⁵ el objetivo de Plutarco parece ser únicamente llegar hasta su propia época para señalar el mal gusto, lujo y elevado coste de la última edificación, promovida por el emperador Domiciano, a lo que añade la crítica al derroche y la ostentación de su palacio, por lo que lo compara con el rey Midas,

⁴¹ Cf. SENZASONO 2005, p. 651.

⁴² Así FLACELIÈRE - CHAMBRY - JUNEUX 1968, p. 56. AFFORTUNATI 2000, p. 289. Sin embargo, solo podría considerarse digresión el capítulo 13, que trata de los prodigios -un tema al que Plutarco suele prestar mucha atención-; pero en este caso, los prodigios referidos encajan perfectamente en el relato pues magnifican la importancia y la grandeza del templo que Publícola aspira a consagrar, al igual que las sucesivas reconstrucciones consignadas en el capítulo 15.

⁴³ Cf. FAU 2014, 60-61. La envidia, un tema también predilecto de Plutarco, es citada con frecuencia en esta *Vida* (*Publ.* 9.9, 10.5, 10.8, 11.1, 14.3, 21.5) para destacar sus efectos negativos y cómo el héroe trata de evitarla. Cf. PÉREZ JIMÉNEZ 1996 p. 17. AFFORTUNATI 2000, p. 290, la considera casi hilo conductor de esta biografía.

⁴⁴ La envidia puede ser provocada tanto por la ambición de honores (cf., e. g. *Them.* 22.1-4) como por la virtud y la fama: cf. *Vir. et vit.* 101D-E., *Inv. et od.* 537F.

⁴⁵ También se puede establecer aquí otra correspondencia con la *Vida de Solón*, 32.2, en la que se menciona que el templo de Zeus Olímpico en Atenas, cuya construcción habría comenzado en tiempos de Pisistrato, aún estaba inacabado en tiempos de Plutarco. De manera similar, el de Júpiter en Roma fue destruido y reconstruido cuatro veces, la última ya en tiempos de Plutarco.

paradigma del hombre a la vez amante del oro y necio. Está claro que Plutarco establece tácitamente una correspondencia entre el palacio de Domiciano y la casa de Publícola y que encuentra en su propia época un equivalente a Cresos, el emperador Domiciano - Midas, cuyo derroche insensato y amor por el oro contrasta con la sabia μετριότης de Publícola. El emperador emplea su enorme riqueza para hacer ostentación; Publícola, para beneficiar a quienes lo necesitaban. Tal uso de la riqueza por parte de ambos puede inducir también a comparar sus gobiernos, tiránico el del emperador y democrático el de Publícola. Podemos concluir de este pasaje que el templo de Júpiter Capitolino reúne dos valores fundamentales en el par de biografías *Solón – Publícola*: por una parte, refuerza y condensa la comparación de ambos personajes por sus virtudes sugeridas frente a los defectos de sus opuestos, Domiciano y su paralelo Cresos; y por otra, es el puente que une la época de Publícola (y por tanto también la de Solón) con la de Plutarco, con las consecuencias no solo morales sino también políticas que de ello pueden derivarse⁴⁶.

El juicio definitivo de Plutarco sobre el personaje se produce en la σύγκρισις. Comienza por justificar el emparejamiento de Solón y Publícola llamando a este último imitador de Solón, y a Solón fedatario de Publícola (τὸν ἕτερον μιμητὴν γεγονέναι τοῦ ἑτέρου, τὸν ἕτερον δὲ μάρτυν)⁴⁷. Comienza a explicar tal afirmación aduciendo que los motivos por los que Solón había considerado a Telo el hombre más feliz (su noble destino, virtud, buena descendencia y muerte combatiendo por la patria) se ajustan más a Publícola porque llegó a ser el primero de los romanos en poder y en gloria gracias a su virtud, dejó una noble descendencia y, tras llevar a su patria a la victoria gracias a su actuación como gobernante y general, le llegó la muerte, que fue muy llorada por sus compatriotas (*Publ.* 24 (1).1-6).

En la *Vida de Solón*, Plutarco también había elogiado a Telo porque nunca le había faltado ningún bien necesario (*Sol.* 27.6), aludiendo así a la autarcía como fuente de felicidad. Pero en esta σύγκρισις, en lugar de mencionar a Telo por tal motivo, Plutarco vuelve a citar los versos de Solón:

Riquezas deseo tener, pero de forma injusta conseguirlas
no quiero; luego indefectiblemente llega la justicia.

De esta forma, el referente ya no es Telo sino el propio Solón, que habría deseado tener riquezas. Plutarco, en otros pasajes de *Vidas* y de *Moralia*,

⁴⁶ Aunque no hace referencia a este pasaje, PELLING 2004, p. 102, apunta que la *Vida de Publícola* es una de las más ricas en su proyección al futuro, tanto de la época republicana como de los emperadores.

⁴⁷ Sobre esta forma tan directa (casi como si hubieran podido conocerse) de aproximar a personajes griegos y romanos, y su significado como unidad de civilización, cf. DESIDERI 1992, 4481-2. Sobre el alcance limitado de la afirmación de Plutarco, cf. PELLING 2004, pp. 98-99.

muestra su preferencia por la autarcía, como fuente de felicidad y como ideal de vida para el político, que no debe ocuparse de asuntos superfluos⁴⁸. Dionisio de Halicarnaso (5.48.3) le atribuye a Publícola la *αὐτάρκεια*, que incluso se reveló *ἀπορία* tras su muerte. Pero según Plutarco, Publícola fue rico, y esto, lejos de ser un demérito, puede ser muy positivo si cumple una condición que expresa en un pasaje de *Moralia* (*Vir. et vit.* 101D-E): “La riqueza te producirá alegría porque podras hacer el bien a muchos” (*εὐφρανεῖ σε πλοῦτος πολλοὺς εὐεργετοῦντα*). En concordancia con este principio,

Ποπλικόλα δ' ὑπήρχεν οὐ μόνον μὴ κακῶς πλουτεῖν, ἀλλὰ καὶ καλῶς ἀναλίσκειν εὐ ποιοῦντι τοὺς δεομένους (*Publ.* 24(1).7).

a Publícola le ocurrió que no solo no fue rico de mala manera, sino que empleaba bien su riqueza beneficiando a los necesitados.

Esto, por una parte, remite al comienzo de la biografía, a la forma de gastar Publícola el dinero ayudando a los más necesitados: *καλῶς* equivale a *ἐλευθερίως καὶ φιλανθρώπως*. Por otra parte, remite al deseo de Solón: *μὴ κακῶς πλουτεῖν* equivale al “*ἀδίκως ... οὐκ ἐθέλω*” que leemos en los versos del ateniense. Publícola demuestra que la riqueza, sabiamente empleada, puede ser para el político más ventajosa que la autarcía. Ese empleo que le da al dinero es un rasgo más de su sabiduría política.

Tras otorgar a Solón el título de *σοφώτατος*, Plutarco otorga a Publícola el de *εὐδαιμονέστατος* pues, además de los motivos antes expuestos, pudo disfrutar personalmente de una riqueza que Solón deseó pero no tuvo. Ambos comparten las dos cualidades, pero cada uno posee una de ellas en grado superlativo. Con estos títulos Plutarco compendia también sus respectivas virtudes, similares aunque con diferentes matices como se ha ido viendo.

A modo de conclusión, podemos escoger, de la valoración política que hace Plutarco en los tres capítulos finales de la *σύγκρισις*, el siguiente pasaje (*Publ.* 26(3).3-4):

Por lo que se refiere al conjunto de su actividad política, Solón fue más brillante al comienzo. En efecto, hizo de guía y no de seguidor y llevó a cabo personalmente y no con otros las más numerosas e importantes de sus medidas públicas. Pero al final el otro fue afortunado y envidiable; pues respecto a la constitución de Solón, el propio Solón la vio abolida; en cambio la de Publícola mantuvo en orden la ciudad hasta las Guerras Civiles. En efecto aquél, nada más promulgar sus leyes, dejándolas en letras y en tablas sin nadie que las

⁴⁸ Cf., e.g., *Vir. et vit.* 101D, *Cat. Ma.* 31 (4).2. Sobre este tema y su relación con Publícola, cf. CERVANTES MAURI 2015, pp. 1-7.

defendiera, se fue, marchándose de Atenas; en cambio este permaneció en Roma gobernando e interviniendo en la política, y reforzó y dio seguridad a la constitución (Trad. Pérez Jiménez, Madrid, 1996).

En este balance, el romano supera al ateniense. Solón es el sabio que entra en la política y actúa con gran brillantez, pero luego carece de la firmeza necesaria para mantener sus reformas y es incapaz de evitar la instauración de la tiranía⁴⁹. Publícola, en cambio, es el político que a lo largo de su carrera va mostrando una conducta sabia al adaptar sus acciones a las circunstancias pues, como dice también Plutarco (*Publ.* 27(4).5),

el político debe acomodarse al modo en que sea más fácil manejar cada situación⁵⁰.

Publícola sí pudo erradicar la monarquía de su patria

(*Publ.* 26(3).5) ἀρετὴν μὲν ἴσην καὶ προαίρεσιν ὁμοίαν παρασχόμενος, τύχη δὲ καὶ δυνάμει τελεσιουργῶ πρὸς τῇ ἀρετῇ χρησάμενος.
exhibiendo una virtud igual y una determinación semejante (*sc.* a las de Solón)
pero gozando de una fortuna y un poder que confirieron eficacia a su virtud.

Así pues, los dos políticos están igualados en su comportamiento, medidas políticas y virtudes (sobre todo μετρίότης y σοφία δημοτική, que los muestran pertenecientes a una misma civilización como se ha visto anteriormente), pero Publícola contó a su favor con dos factores externos, τύχη y δύναμις, que garantizaron su mayor éxito. Esto confirma aquellas ideas que Solón manifestó a Creso (*Sol.* 27. 8): la vida está a merced de toda clase de avatares y la fortuna de un hombre puede cambiar, pues a cada uno le llega distinto e imprevisible el futuro.

⁴⁹ Sin embargo, sus reformas legislativas se mantuvieron en su mayor parte durante la tiranía de Pisístrato: cf. PELLING 2004, pp. 100-101.

⁵⁰ También Solón sabe adaptarse a las diferentes y cambiantes circunstancias: Cf. STADTER 2005, pp. 656-7. Con respecto a la adaptación de las leyes de Solón a las circunstancias, cf. *Sol.* 22.3.

BIBLIOGRAFÍA

AFFORTUNATI, M.,

- "Introduzione", in Plutarco, *Vite parallele, Solone – Publicola*, Milano, 20002.

AFFORTUNATI, M. & SCARDIGLI, B.,

- "Aspects of Plutarch's *Life of Publicola*", in Stadter, Ph. A. (ed.), *Plutarch and the historical tradition*, London 1992, pp. 109-131.

BECK, H.,

- "From Poplicola to Augustus: senatorial houses in roman political culture", *Phoenix* 63 (2009) 361-437.

CERVANTES MAURI, J. M.,

- "Sobre la riqueza de Publicola", *Ploutarchos*, n. s. 12 (2015), 3 - 16.

EHRENBERG, V.,

- *From Solon to Socrates. Greek history and civilization during the 6th and 5th centuries BC*, London, 19732.

FAU RAMOS, M^a Teresa,

- "Legislar tenía un precio", in P. Gómez Cardó – D. F. Leão – M. A. de Oliveira Silva (eds.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra – São Paulo, 2014, pp. 49 - 70.

DESIDERI, P.,

- "La formazione delle coppie nelle Vite plutarchee", *ANRW* II, 33, 6, Berlín-Nueva York, 1992, 4470 – 4486.

ELLIS, A.,

- "Mortal misfortunes, θεός ἀναίτιος, and τὸ θεῖον φοβερὸν: the socratic seeds of later debate on Herodotus' theology", *Histos* supp. 4 (2015), 17-40.

FLACELIÈRE, R. – CHAMBRY, É. – JUNEUX, M.,

- "*Vie de Publicola*. Notice", in Plutarque, *Vies* II, Paris, 1968, pp. 51-57.

FRAZIER, F.,

- "Contribution à l' etude de la composition des *Vies* de Plutarque: l' élaboration des grandes scènes", *ANRW* II, 33, 6, Berlín-Nueva York, 1992, 4487 – 4535.

- *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, 2016.

GARCÍA GUAL, C.,

- "Esopo en Plutarco", en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, pp. 605-614.

- LEÃO, D. F.,

- *Sólón. Ética e política*, Lisboa, 2001.

- “Plutarco e a tradição dos Sete Sábios”, in M. Jufresa-F. Mestre-P. Gómez-P. Gilabert (eds.), *Plutarc à la seva època: Paideia i societat (Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 nov. 2003, Barcelona, 2005, pp. 343-352.*
- “Consistency and criticism in Plutarch’s writings concerning the laws of Solon”, in J. Opsomer – G. Roskam – F. B. Titchener (eds.), *A versatile gentleman. Consistency in Plutarch’s writing. Studies offered to Luc van der Stockt on the occasion of his retirement*, Leuven, 2016, pp. 243-254.

MARINCOLA, J.,

- “Defending the divine: Plutarch on the gods of Herodotus”, *Histos* supp. 4 (2015), 41-83.

MASARACCHIA, A.,

- *Solone*, Firenze, 1958.

MASTROCINQUE, L.,

- *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento, 1988.

NOUSSIA-FANTOUZZI, M.,

- *Solon the Athenian, the poetic fragments*, Leiden – Boston, 2010.

PELLING, Chr.,

- “Do Plutarch’s politicians never learn?”, in L. de BLOIS, J. BONS, T. KESSELS, D. M. SCHENKEVELD (eds), *The Statesman in Plutarch’s works*, vol. I, Leiden – Boston, 2004, pp. 87 – 103.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- “Introducción”, in Plutarco, *Vidas paralelas* II, Madrid, 1996, pp. 7 - 66.

PICCIRILLI, L.,

- “Introduzione”. “Commento”, in Plutarco, *Vita di Solone*, Milano, 1977.

SENZASONO, L.,

- “Solone e Publicola, modelli democratici e antitirannici: un monito all’assolutismo imperiale di Roma”, in M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez, P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i societat (Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 nov. 2003, Barcelona, 2005, pp. 647-652.*

STADTER, Ph. A.,

- “Plutarco fra presente e passato”, in M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez, P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i societat (Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 nov. 2003, Barcelona, 2005, pp. 653-658.*

**RELACIONES ENTRE EL SABIO (ANAXÁGORAS) Y EL POLÍTICO
(PERICLES): ECHARLE ACEITE A LA LÁMPARA
¿UNA ANÉCDOTA AD MAIOREM GLORIAM PERICLIS?
(Relations between the Sage (Anaxagoras) and the Politician (Pericles):
Pouring Oil on the Lamp. An anecdote *ad maiorem gloriam Periclis*?)**

AURELIO PÉREZ-JIMÉNEZ

Universidad de Málaga

(aurelioperez@uma.es; <http://orcid.org/0000-0002-9743-3042>)

A Françoise Frazier, *in memoriam*

La narration biographique se caractérise d’abord pour sa fragmentation. Plus qu’un héros parfait introuvable, elle met en valeur des moments dignes d’intérêt et éventuellement soulignés par des commentaires qui orientent le regard du lecteur, le guidant et l’instruisant comme doit aussi être guidé et instruit le lecteur des poètes.

ABSTRACT: In chapter 16 of the *Life of Pericles* Plutarch, to dispraise that the Athenian politician was disengaged from his friend due to his numerous obligations of government, tells us an anecdote that we only know from him. Certainly it is framed in the opposition between the βίος πρακτικός represented on this occasion by Pericles and the βίος θεωρητικός, own of the wise; but it has given also rise to diverse interpretations for or against the human or the political Pericles. The anecdote allows us (in addition to understanding that it is in accordance with Plutarch’s thought and that probably has had an interested role concerning the relations with his influential friends in the Roman administration) to review again the relationship between the sage and the politician in this *Life*. In my study I underline the literary interest of Plutarch concerning the friendship between Pericles and Anaxagoras, as well as I offer a brief commentary on the influence, enough limited, that the anecdote had in the European literary tradition.

KEY-WORDS: Pericles, Anaxagoras, Plutarch, Anaxagoras’ lamp

Per. 16.8-9: 8 καὶ μέντοι γε τὸν Ἀναξαγόραν αὐτὸν λέγουσιν ἀσχολουμένου Περικλέους ἀμελούμενον κείσθαι συγκεκαλυμμένον ἤδη γηραιὸν ἀποκαρτεροῦντα, προσπεσόντος δὲ τῷ Περικλεῖ τοῦ πράγματος, ἐκπλαγέντα θεῖν εὐθύς ἐπὶ τὸν ἄνδρα καὶ δεῖσθαι πᾶσαν δέησιν, ὀλοφυρόμενον οὐκ ἐκείνον, ἀλλ’ ἑαυτόν, εἰ τοιοῦτον ἀπολεῖ τῆς πολιτείας σύμβουλον. 9 ἐκκαλυψάμενον οὖν τὸν Ἀναξαγόραν εἰπεῖν πρὸς αὐτόν. “ὦ Περικλεῖς, καὶ οἱ τοῦ λύχνου χρεῖαν ἔχοντες ἔλαιον ἐπιχέουσιν.”

Cuentan, por cierto, del mismo Anaxágoras que, desatendido por las muchas ocupaciones de Pericles, yacía con la cabeza cubierta, ya viejo, dispuesto a dejarse morir; cuando llegó el asunto a oídos de Pericles, asustado corrió

enseguida en busca de él y le rogaba con toda clase de súplicas, llorando no por aquél, sino por sí mismo, ante el miedo de perder a semejante consejero de la república. Entonces Anaxágoras se descubrió y le dijo: “Pericles, también los que necesitan la lámpara le echan aceite”.

1

Los intelectuales grecorromanos, entre los que se cuenta Plutarco, que tenían un alto concepto de la política griega antigua, superior a la que se tiene hoy y probablemente también a la que practicaban en su época los emperadores del siglo I d.C. rodeados de una corte de funcionarios y altos cargos movidos por la ambición personal y por las intrigas, no es raro que vieran tras el gobernante ideal una figura prestigiosa de la filosofía. Unas veces el buen político debe su formación al sabio (con más o menos éxito) como en el caso de Alcibiades y Sócrates; otras es aquel quien llama a éste para preparar su tarea educativa del pueblo, como ocurrió con Solón y Epiménides; en otras ocasiones, el filósofo anima a su discípulo a poner en práctica su concepción de Estado, como intentó Platón con Dionisio ; o el político mismo toma conciencia de su misión pública animado por el sabio, como, en ese mismo contexto histórico, hizo Dion, fiel a las enseñanzas del fundador de la Academia. Siempre que es posible los moralistas de la época de Plutarco y los escritores griegos posteriores que siguieron reflexionando sobre el alto grado de sacrificio que implica la carrera pública de los grandes hombres del pasado (ahora ya griegos y romanos), como, además del Queronense, Dion Crisóstomo, Elio Aristides, Clemente de Alejandría, Eusebio, etc., intentan ligar la tarea legislativa y política de sus héroes a los consejos y orientaciones de un intelectual prestigioso que canaliza en favor de la comunidad la φιλοτιμία y la φιλοδοξία de estos personajes que hicieron posible la unidad administrativa entre griegos y romanos. En el caso de Plutarco, Teseo tendrá por guía a Piteo y Cónidas, Licurgo a Taletas, Numa a Pitágoras, Alejandro a Aristóteles, etc., etc¹.

No iba a ser una excepción la figura que canalizó la energía de los atenienses hacia el engrandecimiento de su ciudad y que aparece a los ojos de nuestro biógrafo

¹ La fructífera relación entre el sabio y el político, con referencia a nuestro ejemplo concreto Pericles-Anaxágoras, es tema de análisis ya en Platón, *Ep.* 310-311a: *ἔπειτα καὶ οἱ ἄνθρωποι χαίρουσιν περὶ τούτων αὐτοὶ τε διαλεγόμενοι καὶ ἄλλων ἀκούοντες ἔν τε ἰδίαις συνουσίαις καὶ 311a ἐν ταῖς ποιήσεσιν. οἶον καὶ περὶ Τέρωνος ὅταν διαλέγονται ἄνθρωποι καὶ Πανσανίου τοῦ Λακεδαιμονίου, χαίρουσι τὴν Σιμωνίδου συνουσίαν παραφέροντες, ἃ τε ἔπραξεν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· καὶ Περίανδρον τὸν Κορίνθιον καὶ Θαλῆν τὸν Μιλήσιον ἕμνεῖν εἰώθασιν ἅμα, καὶ Περικλέα καὶ Ἀναξαγόραν, καὶ Κροῖσον αὐτὸν καὶ Σόλωνα ὡς σοφοὺς καὶ Κῦρον ὡς δυνάστην. Isócrates igualmente, con los ejemplos de Solón y su condición de sabio y de Pericles, discípulo de Anaxágoras y Damón, subraya el interés cultural de los políticos atenienses antiguos (*Orat.* 15.235). Esta relación concreta se enmarca en una tradición historiográfica sobre la importancia del consejero político, que ya arranca de Heródoto y a la que fue muy sensible Plutarco (como se prueba en otros capítulos de este libro) tanto en su vida personal como en su obra biográfica.*

como el principal discípulo de sus *Praecepta gerendae reipublicae*. Y si no tanto, al menos como el modelo con que ofrecer un ejemplo de sus doctrinas sobre el buen gobierno. Así, entre los pilares con que Plutarco construye la biografía de Pericles, su estructura pilotará principalmente sobre la influencia de sus maestros. Y, entre ellos, se lleva la palma un sabio, medio científico, sofista y filósofo, cuya influencia en el político será recordada desde Platón y, gracias a Plutarco, hasta el final de la literatura ético-política de la Antigüedad: Anaxágoras.

No voy a discutir aquí la autenticidad de esas relaciones, que parece fuera de duda, tanto por la abundancia de material al respecto, como por la verosimilitud de las fechas, que las hacen posibles hasta el presumible abandono de Atenas por el filósofo hacia 430 a.C.² Ahora bien, que dé Plutarco tanta importancia al sabio de Clazómenas como referente para el juicio favorable a Pericles no es arbitrario ni casual. Cuando lo hace, Plutarco cuenta sin duda con los únicos testimonios en que Platón se muestra condescendiente con el político ateniense: la *Carta séptima*, donde recuerda la necesaria e interesada relación entre gobernante y filósofo y menciona de pasada al ejemplo de Pericles y Anaxágoras; y, sobre todo, con el *Fedro*, en el que precisamente el valor filosófico de la retórica de Pericles, objeto de crítica en el *Menéxeno* y el *Protágoras* en favor de la figura de Sócrates³, se fundamenta en su relación con el clazomenio.

Partiendo de esta necesaria referencia platónica, la importancia que dicha relación tuvo a los ojos de Plutarco supera las noticias aisladas que pudieran haber transmitido sus fuentes. En su afán por buscar la huella de grandes intelectuales en la actividad pública de los gobernantes (lo que en cierto modo reivindica su papel con respecto a los mandatarios de la corte de Trajano y del propio Emperador) Plutarco convierte la amistad entre Pericles y Anaxágoras en tema central para el diseño político del ateniense. No sabemos si el último encuentro entre ambos personajes referido en la *Vida* (donde Anaxágoras echa en cara a Pericles el abandono en que tiene al anciano maestro) realmente corresponde a esa relación, ni si Plutarco encontró la anécdota en alguna de sus fuentes⁴ o la adaptó a este caso o la inventó él mismo (sobre ello volveré al final de este trabajo); pero lo que sí es cierto es que algunos límites de la caracterización plutarquea de Pericles tienen su clave en las relaciones entre ambos personajes: el sabio y el político. Veamos en primer lugar cómo se caracteriza a éste por medio de aquél en los primeros capítulos de la *Vida*.

² Una discusión del tema puede leerse en STADTER, 1989, p. 73, con referencia a la bibliografía principal, PODLECKI, 1998, pp. 23-31; BANFI, 1999, pp. 7-31.

³ Vid. STADTER, 1989, pp. LXVIII-LXIX, BANFI, 1998, pp. 37-40; para este uso del *Fedro*, cf. STADTER, 1989, pp. 267-268, BANFI, 1998, pp. 56-74 y PÉREZ-JIMÉNEZ, 2002, pp. 265-266.

⁴ Como implícitamente sugiere MEINHARDT, 1957, pp. 21 y 47 (“Der memoirenhafte Charakter der kleinen Geschichte ließe auch den Gedanken an die “Epidemien” des Ion aufkommen”). Aunque reconoce que no tenemos datos para pensar que el de Quíos se hubiera ocupado de las relaciones entre Pericles y Anaxágoras.

2

Entre las funciones literarias que cumple la figura de Anaxágoras en la *Vida de Pericles* la bibliografía especializada señala la de que contribuye a la caracterización física y espiritual del personaje, así como a la razón que explica sus gestos y compostura, puesto todo ello en relación con la filosofía del clazomenio que lo inspiraba:

ὁ δὲ πλεῖστα Περικλεῖ συγγενόμενος καὶ μάλιστα περιθεις ὄγκον αὐτῷ καὶ φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον, ὅλως τε μετεωρίσας⁵ καὶ συνεξάρας τὸ ἀξίωμα τοῦ ἥθους, Ἀναξαγόρας ἦν ὁ Κλαζομένιος, ὃν οἱ τότε ἄνθρωποι Νοῦν προσηγόρευον, εἴτε τὴν σύνεσιν αὐτοῦ μεγάλην εἰς φυσιολογίαν καὶ περιττὴν διαφανεῖσαν θαυμάσαντες, εἶθ' ὅτι τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμῆσεως ἀρχήν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον, ἐν μειγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας (4.6).

Pero el que más relación tuvo con Pericles, el que en mayor medida lo rodeó sobre todo de una majestad y temple más profundo que la simple demagogia y en general dio altura y elevación a la dignidad de su carácter, fue Anaxágoras de Clazómenas. Los hombres de aquella época lo llamaban *Noús*, ya sea porque admiraban la enorme y extraordinaria sagacidad demostrada en el estudio de la naturaleza o porque fue el primero en ponerle al universo como principio de organización no el azar y la necesidad, sino una inteligencia pura y sin mezcla que en el conjunto de todo lo demás mezclado separa las homeomerías.

No se puede decir más en menos, ni en cuanto al juicio positivo que Plutarco tiene del maestro de Pericles, ni en cuanto a los efectos de su filosofía sobre la actitud y carácter del discípulo: Pericles gracias a esos efectos no sólo comparte los rasgos propios de los héroes antiguos de Grecia (ὄγκος, φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον y ἀξίωμα τοῦ ἥθους) sino que esos rasgos se enaltecen heroicamente tanto por su redundancia léxica como por el efecto rítmico de las cláusulas, entre las que sorprendentemente domina la heroica. En efecto, la

⁵ Plat., *Phdr* 246d Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθές ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δὲ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ], ...; cf. Plu., *Mor.* 1004C-D: ΖΗΤΗΜΑ ζ'. 'Πῶς ποτ' ἐν τῷ Φαίδρω (246d) λέγεται τὸ τὴν τοῦ πτεροῦ φύσιν, ὑφ' ἧς ἄνω τὸ ἐμβριθές ἄγεται, κεκοινωνηκέναι μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ; Πότερον ὅτι περὶ ἔρωτος ὁ λόγος ἐστὶ, κάλλους δὲ τοῦ περὶ τὸ σῶμα ὁ ἔρωτος, τὸ δὲ κάλλος ὁμοιότητι τῇ πρὸς Δ τὰ θεῖα κινεῖ καὶ ἀναμνησκει τὴν ψυχὴν; ἢ μάλλον οὐδὲν περιεργαστέον ἀλλ' ἀπλῶς ἀκουστέον ὅτι, τῶν περὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δυνάμεων πλειόνων οὐσῶν, ἢ διαλογιστικῆ καὶ διανοητικῆ μάλιστα τοῦ θεοῦ κεκοινώνηκεν, ἦν τῶν θεῶν καὶ οὐρανίων ἔφησεν; ἦν οὐκ ἀπὸ τρόπου πτερόν προσηγόρευσεν, ὡς τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν ταπεινῶν καὶ θνητῶν ἀναφύρουσαν.

solemnidad y elevación implícita en los términos ὄγκον⁶, φρόνημα y ἀξίωμα (que incluye el final dactílico del colon -ωμα τοῦ ἥθους) se subraya con los verbos μετεωρίσας, cuyo sentido metafórico en este contexto implica directamente el objeto principal de la filosofía de Anaxágoras (μετεωρολογία), y συνεξάρας. El uso hiperbólico de ambos verbos eleva al máximo nivel las virtudes que adornan el carácter de Pericles, por cuanto el término μετέωρα se refiere principalmente a los fenómenos del cielo supralunar y el verbo ἐξαίρω implica ese movimiento ascendente. La colaboración de Anaxágoras en la conformación ética del héroe cuenta con la redundancia del preverbio συν- en συγγενόμενος y en συνεξάρας. En cuanto a la filosofía del clazomenio, la solidez y seriedad de ésta, que coloca el Νοῦς como principio rector y organizador del cosmos frente a la irracionalidad representada por τύχην y al determinismo implicado en ἀνάγκην, vienen avaladas rítmicamente con una cláusula disjunctiva primero (-μήσεως ἀρχήν, para la que entendemos sinétesis de -εω-) y con otras dos cláusulas heroicas no por azar coincidentes con las cuestiones centrales de esa filosofía: -ρὸν καὶ ἄκρατον y -μοιομερείας. Por lo demás, Plutarco, en la aplicación de este sobrenombre a Anaxágoras, toma distancias de la ironía crítica de los comediógrafos y, con las explicaciones que siguen y en particular con el participio θαυμάσαντες referido a la actitud de la gente hacia el filósofo, deja bien claro el sentido positivo que a su juicio tiene este apodo. Llamamos la atención sobre el hecho rítmico que asocia mediante el ditroqueo los verbos que se refieren a la denominación (προσηγόρευον y θαυμάσαντες). Pero, en lo relativo al beneficiario de esa relación intelectual, obsérvese que la descripción atañe más al discípulo (Pericles) que al maestro (Anaxágoras), como veremos a continuación.

Sin duda alguna Plutarco, con su organización literaria de esta caracterización de Pericles, se sirve del propio Platón al que le toma prestados términos del *Fedro* como ἐμβριθέστερον y μετεωρίσας. Pero, al mismo tiempo, refuta la crítica de aquél que, en otros diálogos, censura a Pericles como un mal educador del pueblo presentándolo ya sea con tintes tiránicos, ya sea como un demagogo. Estoy convencido de que la calificación de su φρόνημα como ἐμβριθέστερον⁷ δημαγωγίας va en esa dirección.

⁶ No creo que aquí ὄγκος deba entenderse en el sentido negativo que, según Frazier, 1996, p. 265 (“1”enflure” pretenseuse”), tiene cuando se le asocia φρόνημα, que, en este caso, se refiere más a la disposición espiritual que lleva a los héroes a afrontar los peligros por su defensa de los ciudadanos, como es el caso de Teseo al ofrecerse voluntario para el Minotauro (cf. Frazier, *ibidem*). Sin duda es más ajustada la interpretación de “solemnidad” en el sentido que atribuye la misma autora (pp. 253-255) al término y que aplica a este mismo pasaje en pp. 251-252.

⁷ STADTER, 1989, p. 75, llama la atención sobre el mismo uso positivo de ἐμβριθῆ en *Brut.* 1.3.

Una vez presentados los rasgos generales de la caracterización basada en el trato con Anaxágoras y la importancia de la filosofía de éste, que justifican aquellos, completa el biógrafo la deuda física, espiritual y de actitud que tiene nuestro político con el sabio, manteniendo siempre el nexo de conexión con aquél:

5.1 Τοῦτον ὑπερφυῶς τὸν ἄνδρα θαυμάσας ὁ Περικλῆς καὶ τῆς λεγομένης μετεωρολογίας καὶ μεταρσιολεσχίας⁸ ὑποπιμπλάμενος, οὐ μόνον ὡς ἔοικε τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν εἶχε καὶ καθαρὸν ὀχλικῆς καὶ πανούργου βωμολοχίας, ἀλλὰ καὶ προσώπου σύστασις ἄθρυπτος εἰς γέλωτα⁹ καὶ πράτης πορείας καὶ καταστολή περιβολῆς πρὸς οὐδὲν ἔκταρατομένη πάθος ἐν τῷ λέγειν καὶ πλάσμα φωνῆς ἀθόρυβον καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντας θαυμαστῶς ἐξέπληττε.

Con su extraordinaria admiración hacia este hombre Pericles, imbuido de lo que se llama «ciencia de los fenómenos celestes» y «elevada sutileza», no sólo tuvo como es natural sublime el talante y el discurso elevado y limpio de charrería vulgar y maliciosa, sino también la estructura de su rostro inaccesible a la risa, un paso tranquilo, una forma de echarse el manto que no se agitaba ante ninguna emoción en sus discursos, firme la modulación de su voz y todas las demás cualidades que fascinaban maravillosamente a todos.

La descripción en este caso es esencialmente física y externa, aunque hay rasgos que parecen ir más allá de ello, como la referencia al φρόνημα y al λόγος del ateniense, que será, en lo que atañe a su habilidad retórica, tema de consideración más adelante. En cualquier caso, los elementos analizados ahora tienen una clara dependencia del párrafo anterior e insisten en la razón causa-efecto entre las cualidades del sabio y la conformación física del político:

a) A μετεωρίσας del primer párrafo le corresponden aquí dos términos que comprenden todo el ámbito científico de estudio atribuido a Anaxágoras: μετεωρολογία, término que atañe, como aclara el escoliasta de Platón¹⁰, a los cuerpos celestes y al ámbito supralunar; y μεταρσιολεσχίας, que implica lo que nosotros entendemos por meteorología, es decir los fenómenos atmosféricos, en

⁸ El escoliasta de Plat., *Sis.* 389a1, aclara la diferencia entre ambos conceptos: μεταρσιολέσχας διαφέρει μετέωρα μεταρσιῶν, ἢ τὰ μὲν μετέωρα ἐν οὐρανῷ καὶ αἰθέρι ἐστίν, ὡς ἥλιος καὶ τὰ λοιπὰ καὶ οὐρανὸς καὶ αἰθήρ, μεταρσία δὲ τὰ μεταξὺ τοῦ αἰθέρος καὶ γῆς ἐν ἀέρι συνιστάμενα, ὡς ἄνεμοι, νεφέλαι, ὄμβροι, ἀστραπαί, βρονταί, κομηταί, δοκίδες, πάγωνες, λαμπάδες, ἴριδες, ἄλωες, διάττοντες, ῥυμοί, ῥύακες καὶ τὰ τοιαῦτα.

⁹ Cf. Ael., *VH* 8.13, sobre Anaxágoras: Ἀναξαγόραν τὸν Κλαζομένιον φασι μῆτε γελῶντά ποτε ὀφθῆναι μῆτε μειδιῶντα τὴν ἀρχήν. También relaciona Alex. Aetol. fr. 7 Powell este dato (a juzgar por otros testimonios, como Aul. Gell., *NA* 15.20, con referencia a Eurípides) con Anaxágoras: Ὁ δ' Ἀναξαγόρου τρόφιμος χαοῦ στρυφνὸς μὲν ἔμοιγε προσειπεῖν, / καὶ μισογέλως, καὶ τωθάζειν οὐδὲ παρ' οἴνων μεμαθηκῶς, / ἀλλ' ὅ τι γράψαι τοῦτ' ἂν μέλιτος καὶ Σειρήνων ἐτετεύχει.

¹⁰ *Supra* n. 5.

el espacio entre la luna y la tierra.

b) Si en el párrafo anterior se da relevancia al φρόνημα δημαγωγίας ἐμβριθέστερον, con una alusión a su comportamiento político que, como dijimos, polemizaba en cierto modo con la imagen platónica de Pericles fuera del *Fedro*, ahora se insiste de nuevo sobre ese dato descriptivo, aunque derivado hacia el ámbito de la práctica política, pues su seriedad (σοβαρόν) y su forma de hablar (alejada de la vulgaridad del populacho) confirma una actitud que nada tiene que ver con la de los demagogos.

c) La seriedad de su rostro, que iguala la de Anaxágoras, inalterable para la risa según la tradición.

Desde el punto de vista literario, todo el período se estructura de forma excelente¹¹: La admiración que Pericles tributaba a Anaxágoras y que tuvo como consecuencia una determinada forma externa de ser y de comportarse a la vista de los atenienses, se transforma ahora en admiración de los demás hacia él mismo: el verbo θαυμάζω, situado al comienzo y al final, nos da la clave de todo este período que subordina a la influencia de Anaxágoras las relaciones públicas de Pericles, teniendo como guía en ambos casos la admiración.

d) Caracterización retórica y política: Tampoco la relación que Plutarco establece entre la elevada forma del discurso de Pericles y la meteorología de Anaxágoras es una ocurrencia propia, sino que la encuentra igualmente en Platón. Así lo dice irónicamente el Sócrates del *Fedro* cuando vincula el modo de hablar de Pericles a su trato con Anaxágoras: que era de naturaleza altiva como correspondía al papel central del νοῦς en su filosofía: ἐντεῦθεν εἴλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ (*Phdr* 270a).

3

Pues bien, he elegido para el final de las relaciones entre el intelectual y el político la anécdota del encuentro del viejo Anaxágoras con el maduro Pericles porque aparentemente, a diferencia del tono positivo tanto en el fondo como en la forma que evidencian los primeros capítulos de la *Vida*, en ella hay una cierta censura al personaje¹²; porque, imitando las reivindicaciones finales de

¹¹ STADTER, 1989, pp. 76-78, que subraya el valor positivo de todos los términos acumulados en este pasaje, señala también el cuidado literario de Plutarco en su elaboración (“The artful construction of this sentence is noteworthy”), especialmente por la posición de los adjetivos y participios y su relación con los verbos principales (dos complementos para εἶχε, τὸ φρόνημα y τὸν λόγον y cinco sujetos para ἐξέπληττε: σύστασις, πράτης, καταστολή, πλάσμα y ὅσα τοιαῦτα).

¹² Esta es la sensación que deja en general a los lectores de la *Vida* la lectura de la anécdota. Cf. VAN RAALTE, 2005, p. 89: “The story seems to convey not so much the drawbacks of political excellence, which fails to observe the good of the individual—the message being rather that the politician should not neglect the instruments he is relying upon to reach his goal” y recientemente SAMONS, 2016, pp. 192-193: “The story depicts Pricles as someone with less than

los poetas antiguos de epinicios, es probable que el mismo Plutarco estuviera asumiendo aquí el papel del filósofo, que quisiera buscar una aplicación personal a esta anécdota, válida para sus propias relaciones con el o con los destinatarios inmediatos (gobernantes romanos) de las *Vidas*; y, sobre todo, porque es un claro ejemplo que ilustra su doctrina sobre la importancia que tiene para el político contar con los viejos sabios hasta el final de sus días. Pero, ¿es cierta esa supuesta censura?

La anécdota se inserta en un capítulo donde Plutarco defiende a Pericles de algunas posibles acusaciones de mezquindad y de interés por las riquezas; para esa defensa argumenta que es propio del βίος θεωρητικός, representado por el filósofo, prescindir de aquellas, mientras que el representante del βίος πρακτικός, o sea el político, debe utilizarlas para bien del pueblo y, por consiguiente, en este caso es un bien necesario y noble; una justificación, esta última, con casi total seguridad aportación original del biógrafo en defensa de su personaje, como suele aceptarse por la bibliografía pertinente.

Sea como sea, con la anécdota de la lámpara Plutarco justifica el abandono de Anaxágoras por las obligaciones públicas de Pericles, que no le dejan tiempo suficiente para cuidar del maestro y amigo. Curiosamente, sólo la transmite Plutarco y no hay constancia de su existencia con referencia a ningún otro sabio. Se ha sugerido que pudo leerla en alguna de las colecciones a su disposición; y, aunque el argumento *ex silentio* es siempre discutible, resulta extraño que no se popularizara esta anécdota ni en la tradición literaria contraria a Pericles ni en la doxografía relativa a Anaxágoras, dada su fuerza ética en relación con el tema de la gratitud debida por el discípulo al maestro. Me cuesta pensar que, si hubiera existido algún indicio para ello, no la hubiera recogido el peripatético Jerónimo de Cardia, que es quien se aproxima más al ambiente circunstancial (visita de Pericles a Anaxágoras) en que sitúa Plutarco el dicho. La referencia la transmite Diógenes Laercio y en ella sólo se menciona la visita de Pericles al maestro, ya a punto de morir, aunque en este caso en la cárcel:

Ἰερώνυμος δ' ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν σποράδην ὑπομνημάτων φησὶν ὅτι ὁ Περικλῆς παρήγαγεν αὐτὸν (sc. Ἀναξαγόραν) ἐπὶ τὸ δικαστήριον διερρηκῶτα καὶ λεπτὸν ὑπὸ νόσου, ὥστε ἐλέω μᾶλλον ἢ κρίσει ἀφεθῆναι.

Jerónimo en el libro segundo de sus dispersos recuerdos, dice que Pericles acudió a visitarlo en la cárcel y deteriorado y flaco por la enfermedad, de modo

perfect human sympathy: he worries about Anaxagora's death because of the effect it will have on himself, not because he has concern for the aging philosopher's plight”.

que fue liberado más por compasión que por veredicto¹³.

No podemos excluir, por tanto, que la anécdota (aunque puesta en boca anónima, λέγουσι) pueda haber sido una elaboración del propio Plutarco; o, al menos, parte de ella, incluyendo los elementos teatrales, tan del gusto de nuestro biógrafo. Pero sin duda contaba con precedentes en los que inspirarse. Así, el simbolismo de la previsión de añadir aceite a la lámpara para cuando se necesite de ella o su uso como imagen de las relaciones personales, aunque raro, está presente en la novela, donde un beso de Quéreas a Calíroo aviva su fuerza, al reconocer al amado, como la luz de la lámpara cuando le echan aceite (ὥσπερ τι λύχνου φῶς ἤδη σβεννύμενον ἐπιχυθέντος ἐλαίου¹⁴); y, si la imagen de Caritón habla sobre cierta popularidad de la imagen de la lámpara en la época de Plutarco, más significativo es que él mismo la utiliza, en un contexto más próximo al del *Pericles*, al comienzo de sus *Praecepta gerendae reipublicae*, a propósito de las enseñanzas de los filósofos a sus jóvenes discípulos y futuros políticos: pues, dice, los filósofos que instruyen a éstos y no les enseñan nada ni les hacen sugerencias, son semejantes a los que le ponen la mecha a las lámparas y no le echan aceite¹⁵.

Si en Caritón el aceite de la lámpara es el amor y en los *Praecepta* las enseñanzas útiles de los filósofos, en la anécdota de Anaxágoras y Pericles se pone el énfasis en el trato que implica la amistad y vale la pena que nos detengamos en el análisis literario de la misma, sobre todo en un contexto donde Plutarco justifica con sutileza algunos comportamientos dudosos del político en comparación o en relación con el sabio.

Lo cierto es que la historia, tal como la leemos en *Pericles*, cuenta con un respetable grado de elaboración literaria, un dato más que nos inclina a defender la originalidad de Plutarco en su versión o al menos en parte de ella, lo mismo que a propósito de la oposición entre la conducta del sabio y del político en el uso de los bienes materiales, que la precede¹⁶. No quiero detenerme mucho, pero apunto algunos de los recursos literarios con que se estructura la anécdota:

1) Primero se presenta la situación de un Anaxágoras viejo dispuesto a dejarse morir de hambre por el abandono de Pericles. Aunque esto podría

¹³ Hieronymus, fr. 41 WEHRLI = D. L., II 14.

¹⁴ Char., II.15.

¹⁵ *Praec. ger. reip.* 798B: ὅμοιοι γάρ εἰσι τοῖς τοῦς λύχνους προμύττουσιν ἔλαιον δὲ μὴ ἐγγέουσιν.

¹⁶ *Per.* 16.7: ἀπάδοντα μὲν οὖν ταῦτα τῆς Ἀναξαγόρου σοφίας, εἶγε καὶ τὴν οἰκίαν ἐκεῖνος ἐξέλιπε καὶ τὴν χώραν ἀνήκεν ἀργὴν καὶ μηλόβοτον ὑπ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ μεγαλοφροσύνης· οὐ ταῦτόν δ' ἐστὶν οἶμαι θεωρητικοῦ φιλοσόφου καὶ πολιτικοῦ βίος, ἀλλ' ὁ μὲν ἀνόργανον καὶ ἀπροσδεῆ τῆς ἐκτὸς ὕλης ἐπὶ τοῖς καλοῖς κινεῖ τὴν διάνοιαν, τῷ δ' εἰς ἀνθρωπείας χρείας ἀναμειγνύντι τὴν ἀρετὴν ἔστιν οὐ γένοιτ' ἂν οὐ τῶν ἀναγκαίων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν καλῶν ὁ πλοῦτος, ὥσπερ ἦν καὶ Περικλεῖ, βοηθοῦντι πολλοῖς τῶν πενήτων.

hacernos pensar en la tradición negativa del político, la crítica queda atenuada por la razón del abandono, justificado con las características de la vida práctica en que se inserta la acción del político y entre las que la más significativa es la falta de ocio, a diferencia del filósofo, que goza de él como nota distintiva. Estilísticamente, el pesimismo del sabio se expresa con los verbos de estado (κεῖσθαι), con el participio de perfecto (συγκεκριαλυμμένον) y con el preverbio de ἀποκατεροῦντα en aliteración clara con la ἀ- privativa de ἀσχολουμένου ... ἀμελούμενον que implican el abandono por parte de Pericles y, por consiguiente, hacen relevante el estado psicológico del viejo sabio; su actitud pasiva ante la vida (subrayada por el participio de perfecto y por el verbo κείσθαι) queda todavía más clara con este otro participio de presente, ἀποκατεροῦντα.

2) Podemos decir que Plutarco rompe una lanza a favor de Pericles cuando presenta el genitivo absoluto que contextualiza el conocimiento por parte de éste de la situación de aquél: προσπεσόντος δὲ τῷ Περικλεῖ τοῦ πράγματος. La aliteración de todos los términos importantes de este sintagma (προσ-... Πε-... πράγ-) subraya la importancia de la noticia; el quiasmo, que coloca al político en el centro, dirige toda nuestra atención al receptor de la noticia y el tema de aoristo utilizado para la misma (προσπεσόντος) marca la urgencia, que exige una respuesta por parte de Pericles inmediata. El genitivo absoluto es, pues, un momento de inflexión para el asunto planteado y hace injustificable ahora, por la ignorancia motivada con el participio ἀσχολουμένου, el abandono explícito en el participio ἀμελούμενον.

3) Si podíamos tener alguna duda sobre el sentido más o menos crítico de la anécdota en su presentación (ingratitude del discípulo y amigo que abandona al viejo maestro), se disipa inmediatamente por la actitud de Pericles nada más conocer la noticia. Al carácter puntual de ese conocimiento, comentado en el colon anterior, responde la reacción inmediata de Pericles, magistralmente estructurada con los recursos lingüísticos y retóricos a disposición de Plutarco: a) Al aoristo προσπεσόντος le responde ahora (manteniendo la aliteración del fonema inicial) el participio concertado ἐκπλαγέντα, cuya intensidad se refuerza con el preverbio; b) en cuanto a los verbos que indican la reacción de Pericles, es cierto que se trata de presentes, pero, en contraste con el valor estático que tenía el κείσθαι con que se nos presentaba la situación de Anaxágoras (subrayado con el participio de perfecto συγκεκριαλυμμένον), los referidos a Pericles tienen en el aspecto durativo un matiz de urgencia que denota la preocupación del personaje por el anciano y que se refuerza para θεῖν con el adverbio εὐθύς y con la preposición ἐπὶ del acusativo de dirección ἐπὶ τὸν ἄνδρα, cuya fuerza en este sentido es mayor de lo que sería πρὸς o εἰς y que participa también a su vez de la aliteración ἐκπλαγέντα... εὐθύς ἐπὶ...; en cuanto al otro verbo, δεῖσθαι, la impaciencia de Pericles está marcada por el acusativo etimológico δέησιν

elevado a categoría máxima por el adjetivo πᾶσαν. La importancia de las dos acciones está implícita, desde el punto de vista de la estructura retórica del colon, por su posición también central (como el Περικλεῖ que recibía la noticia) de un quiasmo (1-2-2-1) en el que ambas acciones están flanqueadas por los participios que las explican como resultado de los estados de ánimo de Pericles; c) si ἐκπλαγέντα exigía una reacción apresurada e insistente, como era θεῖν, la presión sobre Anaxágoras representada por δεῖσθαι πᾶσαν δέησιν también tiene una causa emocional importante y clara en el ánimo de Pericles bien expresada por ὀλοφυρόμενον; este participio, a diferencia de ἐκπλαγέντα cuya explosión puntual era requerida por la inmediatez del conocimiento, expresa un sentimiento (el de lamento y compasión) que va necesariamente ligado al acto continuo de los ruegos, motivándolo.

4) Parecía que todo quedaba así arreglado y que la aparente censura a un Pericles desagradecido se habría limpiado suficientemente con la doble reacción de este quiasmo y con sus motivaciones psicológicas. Pero de pronto nos sorprende ese οὐκ ἐκεῖνον, ἀλλ' ἑαυτόν, ampliación magistral del quiasmo, que lo rompe y puntualiza el objeto de la pena que motiva los ruegos. No se puede decir más con menos: una oposición entre dos pronombres (ligados otra vez mediante la aliteración) que representan a Anaxágoras y al propio Pericles, con negación del primero como objeto de ὀλοφυρόμενον y afirmación del segundo gracias a la adversativa; magistralmente el artista trae así la positiva reacción encerrada en todo el colon al ámbito de un interés personal, egoísta del político y la aleja de una aparente preocupación por el maestro y el amigo. Tanto si la anécdota ha sido tomada por Plutarco de la tradición hostil a Pericles, como si es invención suya, estoy convencido de que es original esta ampliación del participio ὀλοφυρόμενον, con que Plutarco vuelve a jugar con nosotros y parece ceder a los principios de la tradición hostil a su personaje, como parecía hacerlo también cuando (en las anécdotas anteriores) barajaba la mezquindad de Pericles.

5) Pero no juega. Si la anécdota forma parte de una colección de dichos de Anaxágoras, lo más seguro es que el final se refiera sin más al contenido de las peticiones dirigidas por Pericles al sabio: que no prive a Atenas de semejante consejero. Pero con la introducción de los motivos de la petición (ὀλοφυρόμενον) y su aparente aplicación egoísta (si como creo es un añadido original del biógrafo), Plutarco lo que hace es enaltecer la figura política de su personaje; pues, como leemos en el último colon de su período, εἰ τοιοῦτον (1) ἀπολεῖ (2) τῆς πολιτείας σύμβουλον (1), otro quiasmo, no se lamenta por sí mismo como persona, sino por sí mismo en cuanto que estadista, en la medida en que representa el bien común de todos los atenienses. Para el Pericles de la anécdota, Anaxágoras ha dejado de ser el maestro y el amigo para convertirse ahora en el consejero político. Y como tal, lo que Pericles lamenta es el daño

que su abandono pueda causar al futuro de la república¹⁷. Otra vez el escritor baraja interesadamente los tiempos verbales: del estado del primer período y del presente inminente del comienzo del segundo, pasamos al futuro de este colon final, que ocupa de nuevo el centro de un quiasmo y que potencia su relevancia como parte del destino político gracias a la homonimia sugerida en ἀπολεί τῆς πολιτείας. La cláusula con que se cierra todo el período, tanto si queremos interpretarla como docmio con todas las sílabas largas (-τείας σύμβουλον) como (más probablemente por su frecuencia) dispondeo (-ας σύμβουλον) va de acuerdo con la solidez de la intención política con que Plutarco nos presenta la anécdota por cuanto se refiere a su personaje.

6) Y así volvemos a Anaxágoras y llegamos al final de la anécdota que también merece nuestra atención como mereció la de Plutarco. Hay una *responsio* entre este período y el primero, marcada aquí por el participio ἐκκαλυψάμενον y allí por συγκεκαλυμμένον, pero también por la repetición de τὸν Ἀναξάγοραν y de αὐτόν (entonces adjetivo de identidad que enfatiza la situación del sabio y ahora pronombre personal referido a Pericles, objeto de su amonestación). Plutarco, como es su estilo, de nuevo subraya aquí los aspectos teatrales de la anécdota y juega con los valores aspectuales de los verbos. Si el participio συγκεκαλυμμένον del principio de la anécdota daba relevancia a la pasividad absoluta del filósofo ante la vida de este comentario (como veíamos en el punto 1), el participio de aoristo y el infinitivo εἰπεῖν, también aoristo, nos transmiten con su inmediatez y con la combinación de gestos y palabras (un recurso típico del estilo de Plutarco¹⁸) la indignación del maestro frente a la ingratitud del abandono en que lo han dejado las ocupaciones políticas del discípulo. Esa energía un tanto hostil implicada por los aoristos se relaja rítmicamente al final del colon con la cláusula normal ditrocaica (-πεῖν πρὸς αὐτόν) que da paso a la sentencia general con que el sabio censura irónicamente, pero ya sin acritud, a Pericles. El bálsamo de la amistad, representada metafóricamente por el aceite, encuentra una posición relevante, por último, en el *apophthegma* entre los dos términos verbales ligados a ἔλαιον por la secuencia aliterada, por los temas de presente de ambos verbos que no solo están determinados por el valor general de la sentencia, sino también porque la amistad requiere un cuidado continuo, y por la acumulación de breves que logra la cláusula rítmica peon1+ ba (-λαιον ἐπιχέουσιν); esa acumulación imprime mayor relevancia literaria al gesto de amistad que Anaxágoras quiere

¹⁷ Me parece más acorde con el pensamiento de Plutarco esta interpretación que la de CONNOR, 1992, pp. 129-131 (que representa un giro en el estilo político, al dar más importancia al pueblo, que ocupa todo el tiempo del estadista, que a los amigos, en los que se apoyaba principalmente la actividad política antes de Pericles), correctamente criticada por AZOULAY, 2014, p. 90, o que la del propio AZOULAY (p. 91), que refleja “the leader’s devotion to the people’s interests alone, rather than the real practices of the elite.”

¹⁸ Véase lo que hemos dicho a este respecto en nuestro análisis de los diálogos en *De facie in orbe Lunae* (PÉREZ-JIMÉNEZ, 2003/2004).

poner de relieve con su metáfora, redondeando (en este caso Plutarco) la anécdota con una versión especial de otra de sus cláusulas habituales, el dicrético.

4

No puedo concluir estas reflexiones sobre una anécdota tan original, sin decir nada sobre algunos de sus ecos en la tradición. Aunque después de Plutarco el dicho de Anaxágoras, pese a su potencial ético-político, no tuvo mucha influencia en la literatura posterior¹⁹, sin embargo no cayó totalmente en el olvido. Como no podía ser de otro modo, Erasmo la recuperó ya a última hora en su colección de apotegmas para el Renacimiento, bajo el título *Qui lucerna egent, infundunt oleum* (Chil. IV, cent. VII, prov. LIII) y, como también era típico de él, aporta algunos toques originales frente a Plutarco. El texto de Erasmo, que incluye su deuda al Queronense, dice así:

Plutarchus in *Vita Periclis* refert Anaxagoram Pericli in administranda Republica magno adjumento fuisse, verum ubi jam gravaret senectus, & a Pericle publicis intento negociis negligetur, decreverat inedia finire vitam. Id ubi rescivit Pericles, accurrit ad aedes Philosophi, precibusque & lachrymis conatus est illum ab instituto revocare, idque sua ipsius causa magis, quam Anaxagorae. At ille jam agens animam dixit: Ὁ Περικλεις, καὶ οἱ τοῦ λύχνου χρεῖαν ἔχοντες, ἔλαιον ἐπιπέουσιν. i. e. *O Pericles, & quibus lucerna est opus, infundunt oleum*: exprobandis illi neglectum amici unde non vulgarem capiebat utilitatem, quum qui egent lucerna, ob usum qualemcunque curent illam, abstergentes atque infundentes oleum. Et quibus opus est fructu, stercorant agrum.

Plutarco en la *Vida de Pericles* cuenta que Anaxágoras fue de gran ayuda para Pericles en la administración del Estado; sin embargo, como quiera que ya la vejez lo agobiaba y se sentía olvidado por Pericles, ocupado en sus asuntos públicos, había decidido morir de hambre. Cuando Pericles se enteró de esto, acudió a la casa del filósofo y con ruegos y lágrimas intentó disuadirlo de su

¹⁹ Al menos en lo que se refiere a citas explícitas. Es probable que en algunas referencias literarias esté presente implícitamente el pasaje de Plutarco. Así, en el poema *De se ipso* de Gregorio Nacianceno, el verso 600, Τροφή τ' ἐλαίου συγκραθῆ λύχνῳ τὸ φῶς, seguido de otra alusión metafórica a las telas de araña, también recurrente en la *Vida de Solón* de Plutarco, podría estar condicionado por el dicho de Anaxágoras; sobre todo, si tenemos en cuenta que en *Poem. Mor.* 25 (*Adversus iram*), vv. 197 ss., recuerda la anécdota de Pericles preocupándose por el ciudadano que lo había acompañado increpándolo hasta su casa. Cf. *Poemata historica* 2.4 (de Nicobulo a su padre), v. 201: Μηδὲ φάος λύχνῳ θάνοι, λήγοντος ἐλαίου. Con otras aplicaciones, el tópico se encuentra en autores cristianos como Juan Crisóstomo, Γ' Ὡσπερ γὰρ εἰάν τις ἄψῃ λύχνον, καὶ μὴ ἐμβάλῃ τὸ ἔλαιον, σβέννυται· οὕτως καὶ εἰάν κτήσῃται παρθενίαν, καὶ μὴ τῷ ἐλαίῳ τῆς ἐλεημοσύνης θρέψῃ τὸν πέννητα, οὐδὲν ἐκέκρησεν (*De eleemosyna*, Migne, PG 64.436).

decisión; y esto más por su propio interés, que por el de Anaxágoras. Pero aquél ya cobrando ánimo dijo: Ὁ Περικλεις, καὶ οἱ τοῦ λύχνου χρεῖαν ἔχοντες, ἔλαιον ἐπιχέουσιν, o sea: “Oh Pericles, también los que necesitan una lámpara le echan aceite”. Con estas palabras le dejaba claro que se había olvidado de su amigo del que no era insignificante la utilidad que sacaba, siendo así que quienes necesitan una lámpara, la mantienen a punto para cualquier uso que se presente, limpiándola y echándole aceite. Y quienes se afanan por obtener fruto, abonan su campo.

Más centrado en los valores éticos del texto de Plutarco que interesado por sus méritos literarios, Erasmo en su versión pasa por alto los elementos dramáticos de la anécdota que hemos puesto de relieve en nuestro comentario. Con su traducción de ἐπὶ τὸν ἄνδρα por *ad aedes Philosophi* concreta la localización (silenciada por Plutarco) del filósofo (dando a entender probablemente que estaba en su casa y no en la cárcel como sugería la tradición peripatética); y, por otra parte, al omitir la significativa explicación política de Plutarco con respecto al llanto de Pericles, traduciendo solamente ὀλοφυρόμενον οὐκ ἐκεῖνον, ἀλλ’ ἑαυτὸν, por *lachrymis conatus est illum ab instituto revocare, idque sua ipsius causa magis, quam Anaxagorae* nos ofrece una interpretación de la anécdota totalmente negativa para Pericles en favor de Anaxágoras, que, como hemos visto, Plutarco anula con su ampliación εἰ τοιοῦτον ἀπολεῖ τῆς πολιτείας σύμβουλον. Naturalmente, esta consciente omisión del texto plutarqueo está condicionada por la moraleja que el gran humanista pretende sacar del proverbio.

Aparte de este uso literario por parte del de Rotterdam, a medio camino entre el comentario filosófico-ético y la recreación artística, la anécdota encontró cierto eco en la emblemática del XVII. También en esto la tradición de la lámpara de Anaxágoras y su amigo Pericles ha sido original; pues, ausente del *corpus* emblemático creado por Alciato y que ha servido de inspiración a prácticamente toda esta literatura, nuestra anécdota fue tema de consideración al menos en tres significativos emblemistas: el holandés Florentius Schoonhovius, que le da un claro sesgo moralizante en el número 14 de sus *Emblemata* (Gouda, 1618): *Ingratis servire nefas*; el alemán Julius Wilhelm Zingref que, en otro emblema del año siguiente, no sólo hace alusión a Plutarco en el *mote* (*Nisi infundas oleum*), sino también en la *figura*²⁰; y el español Juan de Solórzano Pereira cuyo emblema, el más completo tanto por lo que se refiere al *mote* (*Lucernam alat, qui luce opus habet*), como a la *figura*, aparece como el 53 de los *Emblemata centum regio-politica* (Madrid, 1653), en este caso, tras una erudita relación de testimonios concernientes al tema de la amistad sugerido por la anécdota, se incluye al final del comentario el propio texto de Plutarco (en la traducción

²⁰ Para más detalles sobre estos emblemas remito a trabajos anteriores (PÉREZ-JIMÉNEZ, 2003a, p. 389 y 2003b, pp. 235-237).

latina de Lapo Florentino) y se alude al adagio de Erasmo del que probablemente depende en muchos de sus extremos. A diferencia de sus antecesores, los intereses de Solórzano más que por extraer una moraleja sobre la necesidad de cuidar el trato con los amigos (que es lo que quiere echar en cara Anaxágoras a Pericles) se centra en los premios que el rey debe otorgar a sus ministros para contar con ellos en todo momento (según se deduce del *epigramma*). Sería interesante comentar aquí las aportaciones iconológicas de estos documentos; pero esto se alejaría un poco del enfoque esencialmente filológico que he querido dar a mi trabajo y lo he dejado para otro lugar, pues valía la pena tratar *in extenso* la recepción artística de nuestra anécdota²¹, relativamente productiva a finales del XVIII y principios del XIX, cuando los pintores se imbuyeron de los valores humanísticos que inspiraron los movimientos revolucionarios de la época poniendo de moda su fuerza ética y su reivindicación de la amistad verdadera como un condicionante de la vida social y política, hasta ahora impregnada de la adulación y el egoísmo de las Cortes europeas del XVII y XVIII.

²¹ Para este tratamiento remito a PÉREZ-JIMÉNEZ, 2017.

ΑΡÉΝΔΙΣΕ: ΕΣΩΕΜΑ ΕΣΤΙΛΙΣΤΙΚΟ Υ ΡΙΤΜΙΚΟ ΔΕ ΛΑ ΑΝÉΚΔΟΤΑ

PRIMER PERÍODO	Cláusulas
colon 1	
καὶ μέντοι γε τὸν Ἀναξαγόραν αὐτὸν λέγουσιν	[claus. 2tro]
colon 2	
ἀσχολουμένου Περικλέους	[claus. hδ]
colon 3	
ἀμελούμενον κείσθαι συγκεκαλυμμένον ἤδη γηραιὸν ἀποκαρτεροῦντα,	[claus. 2tro]
SEGUNDO PERÍODO	
colon 1	
προσπεσόντος δὲ τῷ Περικλεῖ τοῦ πράγματος,	[claus. 2cor]
colon 2 (quiasmo)	
ἐκπλαγέντα (1)	
θεῖν εὐθὺς ἐπὶ τὸν ἄνδρα (2)	
καὶ δεῖσθαι πᾶσαν δέησιν (2),	
ὀλοφυρόμενον (1)	
οὐκ ἐκείνον, ἀλλ' ἐαυτόν,	[claus. 2tro]
colon 3 (quiasmo)	
εἰ τοιοῦτον (1)	
ἀπολεῖ (2)	
τῆς πολιτείας σύμβουλον (1)	[claus. 2sp o δ]
TERCER PERÍODO:	
colon 1	
ἐκκαλυψάμενον οὖν τὸν Ἀναξαγόραν εἰπεῖν πρὸς αὐτόν·	[claus. 2tro]
colon 2	
“ὦ Περικλεῖς, καὶ οἱ τοῦ λύχνου χρεῖαν ἔχοντες ἔλαιον ἐπιχέουσιν.”	[claus. peon1+ ba]

BIBLIOGRAFÍA

AZOULAY, V.,

- *Pericles of Athens*, Oxford, Princeton University Press, 2014 (trad. de *Périclès: La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010).

Banfi, A.,

- “Περικλῆς φαινομένως πολιτικός. Note su Platone e Pericle”, *Syngraphe: materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, Como, 1998, Vol. 1, pp. 35-74.
- “I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del ‘circolo di Pericle’: note di cronologia e di storia”, *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16 (1999) 3-85.
- *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Connor, W.R.,

- *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Indianapolis, Hackett, 1992.

Meinhardt, E.,

- *Perikles bei Plutarch*, Frankfurt am Main, 1957.

PÉREZ-JIMÉNEZ, A.,

- “Ο λόγος ὡς περ δεύτερον σῶμα”. La elocuencia como instrumento político en las *Vidas paralelas* de Plutarco”, *CFCEstud. ind.*, 12 (2002) 253-270.
- “Los héroes de Plutarco como modelo en la literatura emblemática europea de los siglos XVI-XVII”, en A. BARZANO, C. BEARZOT, F. LANDUCCI, L. PRANDI & G. ZECCHINI, *Modelli eroici dall’Antichità alla cultura Europea*, Roma, 2003, pp. 375-402.
- “Las *Vidas Paralelas* de Plutarco en la emblemática hispánica de los siglos XVI y XVII”, *Humanitas*, 55 (2003) 223-240.
- “Gestos, palabras y actitudes en el *De facie in orbe Lunae* de Plutarco”, *Ploutarchos, n.s.*, 1 (2003/2004) 63-78.
- “La lámpara de Anaxágoras (Plu., *Per.* 16.8-9) y su recepción en el arte de los siglos XVII-XIX”, *Ploutarchos, n.s.*, 14 (2017), 69-106.

PODLECKI, A.,

- *Perikles and His Circle*, New York, 1998.

SAMONS, L. J., II,

- *Pericles and the Conquest of History. A Political Biography*, Cambridge, U.P., 2016.

Relaciones entre el Sabio (Anaxágoras) y el Político (Pericles):
Echarle Aceite a la Lámpara

STADTER, PH. A.,

- *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill, 1989 (repr. 2009).

van Raalte, M.,

- "More *philosophico*: Political Virtue and Philosophy in Plutarch's *Lives*",
in L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS, & D. M. SCHENKEVELD (eds.) *The
Statesman in Plutarch's Works*, vol. II, Leiden-Boston, 2005: 75-112.

IV. FIGURES DE PHILOSOPHES

(Página deixada propositadamente em branco)

METRODORUS OF LAMPSACUS IN PLUTARCH

GEERT ROSKAM

KU Leuven

(geert.roskam@kuleuven.be; ORCID: 0000-0002-8158-6458)

ABSTRACT: Metrodorus of Lampsacus was one of the most significant figures of the first generation of Epicureans. In this paper, all the passages from Plutarch's works that contain information about Metrodorus are examined in detail. For methodological reasons, we first briefly deal with Metrodorus' philosophical position, since this enables us to evaluate the details of Metrodorus' life against the background of his theoretical convictions (thus taking into account the ancients' own concern for consistency). The second part of the paper then focuses on biographical data (Metrodorus' illness, his 'marriage', his quarrel with his brother Timocrates, and his friendship with Mithres).

KEYWORDS: Plutarch, Metrodorus, Epicureanism

1. METRODORUS, A BAD MODEL?

"Do everything as if Epicurus were watching you". This advice could give Epicureans something to hold on to in the tribulations of everyday life. The master's general and abstract reflections on the nature of virtue and the importance of a careful calculus of pleasure and pain provided the necessary theoretical framework, but in concrete circumstances, we are often confronted with particular questions that require specific answers. Then, it may be very helpful to recall great models and draw inspiration from their conduct. Plutarch agrees on this point. The man who makes progress towards virtue sets before his eyes famous models and reflects:

What would Plato have done in this case? What would Epameinondas have said? How would Lycurgus have conducted himself, or Agesilaus?²

Plutarch and Epicurus thus fundamentally agreed about the interesting opportunities that such models of human wisdom and virtue can offer, but they disagreed in answering the question of who should be regarded as appropriate models. From an Epicurean point of view, the models are the distinguished teachers of the Garden, whereas Plutarch prefers Plato and the great statesmen of the past. The latter's accomplishments are related at length in the *Parallel Lives* and presented to the reader as a source of inspiration. But eminent philosophers like Plato or Socrates no less qualify as models. Plutarch did not write a series

¹ Seneca, *epist.* 25,5 (= fr. 211 Us.).

² *De prof. in virt.* 85AB; cf. ROSKAM, 2005, 331-332. All translations are from the *LCL*.

of biographies of these philosophers³, but many of his works contain anecdotes that reveal their character, manner and disposition⁴. And just as the *Parallel Lives* contain a few negative examples that illustrate virtuous behaviour *e contrario*⁵, so Plutarch also repeatedly mentions negative examples of philosophers. Prominent among them are the Epicureans, who are usually characterised as inveterate hedonists and subversive atheists.

In this contribution, I focus on Plutarch's view of Metrodorus of Lampsacus, one of the principal figures among the Epicureans of the first generation. As Plutarch is by far our most important non-Epicurean source about Metrodorus' life and philosophical convictions⁶, an exhaustive and thorough discussion of the relevant material that can be found in his works can significantly contribute to a better understanding of Metrodorus. Before turning to the different passages, I would like to make two more general preliminary observations.

a) Plutarch quite often connects Metrodorus closely with Epicurus. This is not surprising, of course, and reflects the previous tradition. Cicero aptly calls Metrodorus a *paene alter Epicurus*⁷ and the philological problems which this close relationship between the two Epicureans entails are well-known⁸. Several statements are both ascribed to Epicurus and to Metrodorus, and it cannot even be excluded that they could indeed be found in the writings of both thinkers, who then borrowed insights from one another. Epicurus and Metrodorus were cheek by jowl, and thus they also appear in Plutarch's writings⁹. Quotations from their works are juxtaposed as cumulative support for the Epicurean point of view¹⁰, and they generally appear as the two great coryphaei of the Garden.

This picture corresponds to what we find in the Epicurean sources. Several quotations from Metrodorus were inserted in Epicurean collections such as the *Vatican sayings*¹¹, Metrodorus himself connected his situation and that of

³ As far as we know, he wrote a *Life of Crates* (Lamprias catalogue 37; cf. Julian, *orat.* 6, 200b = fr. 10 Sandbach). Other lost works that may have contained relevant material are *On famous men* (Lamprias catalogue 168) and *On the first philosophers and their successors* (Lamprias catalogue 184). Cf. also *On the Cyrenaic philosophers* (Lamprias catalogue 188 – it is unlikely, however, that Plutarch would have regarded these philosophers as models).

⁴ Cf. *Nic.* 1,5 and *De Her. mal.* 856D.

⁵ *Demetr.* 1,1-6. It is by no means clear, however, whether such 'negative' *Lives* are entirely negative. See on this esp. Duff, 1999, 53-65.

⁶ Cf. Koerte, 1890, 531-532.

⁷ Cicero, *fin.* 2,92 (= fr. 5 K.).

⁸ See esp. Clay, 1983.

⁹ See, e.g., *De def. or.* 420D; *Non posse* 1087A; 1091E; 1096A; 1098B; *Adv. Colot.* 1127E. See also Heracleides' reaction to Plutarch's attack on Colotes in *Non posse* 1086E.

¹⁰ See *Non posse* 1091AB (ὁμοία δὲ καὶ τὰ Ἐπικούρου λέγοντος κτλ.).

¹¹ Koerte, 1890 included SV 10 (fr. 37), 27 (= fr. 47), 30 (= fr. 53), 31 (= fr. 51), 41 (= fr. 59), 45 (= fr. 48) and 47 (= fr. 49) into his collection. In some cases, the arguments for his ascription are far from compelling, but several are supported by other sources and are plausible indeed.

Epicurus in one of his letters¹², and Epicurus wrote several commemorative writings in honour of Metrodorus¹³. There can be no doubt that Metrodorus was a significant figure and an authoritative source for the doctrine of the Garden, and Plutarch was surely right in regarding him as a “*grosse pointure*”.

b) Yet with a few exceptions, Plutarch only mentions Metrodorus in his anti-Epicurean polemics. This suggests that the great Epicurean was of minor importance for Plutarch’s own philosophical views. Plutarch recognizes Metrodorus’ significance and relevance for the history of (Epicurean) philosophy and deems him important enough to refute him, but largely ignores him when developing his own philosophy. The Epicurean could not be part and parcel of Plutarch’s Platonic outlook on life. In that respect, he was “*quantité négligeable*”.

This raises the question of Plutarch’s knowledge of Metrodorus’ works. *Prima facie*, the many different references suggest at least a certain familiarity with the Epicurean’s writings. Several titles are explicitly mentioned or alluded to¹⁴, and many verbatim quotations are given. It is difficult to check their reliability, though, since Plutarch is usually *testis unus*¹⁵. Pointing to the general reliability of Plutarch’s quotations from Epicurus¹⁶ is of little help, for his accuracy in this case need not imply the same meticulousness with regard to Metrodorus. Yet several scholars are convinced that Plutarch knows Metrodorus’ works from his own reading¹⁷, and although Plutarch nowhere claims this himself, their position – albeit impossible to prove – is not implausible, given Plutarch’s general erudition.

2. METRODORUS’ PHILOSOPHY

Plutarch provides interesting information about some details of Metrodorus’ life, and he also mentions several of his key doctrines. Most handbooks of ancient (Hellenistic) philosophy first deal with the philosophers’ lives and only then turn to their philosophical thinking. Here, I prefer the reverse order,

¹² Seneca, *epist.* 79, 16 (= fr. 43 K.).

¹³ Diogenes Laertius 10, 28. These writings are mentioned by Plutarch in *De lat. viv.* 1129A.

¹⁴ *Reply to the sophists* (*Non posse* 1091A; cf. Diogenes Laertius 10,24); *On poems* (*Non posse* 1094E); *Reply to Timocrates* (*Non posse* 1098B and C; cf. Diogenes Laertius 10,24) and *On philosophy* (*Adv. Colot.* 1108E and 1127B).

¹⁵ An interesting exception is *Adv. Colot.* 1125B (= fr. 6 K.): τὰ καλὰ πάντα καὶ σοφὰ καὶ περιττὰ τῆς ψυχῆς ἐξευρήματα κτλ. Hershbell 1992, 3368-3369 is sceptical about Plutarch’s accuracy in this case, but the phrase reappears in almost the same way in a mutilated fragment from *PHerc.* 418,12-14 (τὰ καλὰ πάντα καὶ σοφὰ καὶ περιττὰ τῆς ψυχῆς ἔργα); see Spinelli, 1986, 33 and Tepedino Guerra, 1992, 119-120. The same accuracy can be found in *De tranq. an.* 476C, which almost perfectly corresponds to *SV* 47.

¹⁶ See Hershbell, 1992, 3365-3368; Boulogne, 2003, 17.

¹⁷ See, e.g., Ziegler, 1951, 922; Hershbell, 1992, 3363. Other scholars have suggested that part of Plutarch’s information can also be traced back to Timocrates; thus Sedley, 1976, 132 and Erler, 1994, 221; *contra* Roskam, 2007a, 73.

for methodological reasons that rest on the ancients' concern for consistency between words and deeds. For ancient philosophers, concrete conduct should indeed be closely related to theoretical insights: a philosopher should practice what he preaches¹⁸. Plutarch likewise insists on the importance of consistency at the very beginning of *De Stoicorum repugnantiiis*:

In the first place I require that the consistency of men's doctrines be observed in their way of living, for it is even more necessary that the philosopher's life be in accord with his theory than that the orator's language, as Aeschines says, be identical with that of the law¹⁹.

This and similar passages provide us with an important interpretative key. We can be sure indeed that Plutarch himself approached Metrodorus from this point of view. In other words, Plutarch was always prone to consider and evaluate the details of Metrodorus' life against the background of the latter's theoretical doctrines. If that is true, an appropriate discussion of the biographical data presupposes an insight into Metrodorus' philosophical position. Therefore, philosophy should precede biography.

2.1. The foundations...

The first thing that strikes the eye is that, apart from two more general fragments about Metrodorus' evaluation of Epicurus' philosophy as a whole, all quotations and references concern ethical doctrines. No mention of Metrodorus' views on the canon or on physical questions. Does this reflect Metrodorus' own interests? Probably not, given that he also wrote works on physics²⁰. Ethics may have been his principal concern, but the exclusive focus on ethical doctrines is mainly the result of Plutarch's selection, which itself rests on his specific polemical goals²¹.

a) In a remarkable passage from his letter to his brother Timocrates, Metrodorus writes as follows:

Let us crown an auspicious beginning with an auspicious end, all but sinking away by a communion of experience and exchanging this earthbound life for

¹⁸ See in general Mansfeld, 1994, 177-191.

¹⁹ *De Stoic. rep.* 1033AB; see on the importance of consistency also *De prof. in virt.* 84B-85B, with Roskam, 2005, 320-335.

²⁰ Such as his *Περὶ αἰσθήσεων* or his *Πρὸς τοὺς ἰατρούς* (Diogenes Laertius 10,24). That he also wrote on atomist doctrines appears from *PHerc.* 439 = O '253' = *PHerc.* 1824; cf. Janko, 2008, 64-65.

²¹ In *Non posse*, Plutarch primarily develops an ethical point. *Adv. Colot.* more focuses on physics, but the references to Metrodorus are mostly found in the last section of the work, which is about ethics.

the holy mysteries of Epicurus, which are in very truth the revelation of a god²².

This is a salient example of the enthusiasm with which the true Epicurean ‘initiate’ eagerly expresses his loyalty and devotion to what his ‘divine’ master has revealed him²³. To Plutarch, however, such a tone is offensive and he has only contempt for all these excessive ‘cries of thanksgiving’, ‘bursts of applause’ and ‘reverential demonstrations’²⁴. In an Epicurean context, however, such expressions had at least two functions: for members of the community, they contained an element of self-confirmation, whereas other people could read them as a protreptic invitation to join the Epicurean community.

This enthusiasm about Epicurus’ divine revelation can perfectly be reconciled with a sober-minded philosophical assessment of his philosophy:

Metrodorus states outright in his work *On philosophy* that if Democritus had not shown the way Epicurus would not have attained to wisdom²⁵.

This throws interesting light on the many Epicurean attacks against Democritus²⁶. Metrodorus here introduces a note of justified fairness: acknowledging Democritus’ importance for Epicurus does not detract from the latter’s outstanding contribution. Plutarch is less subtle in this respect: in his eyes, Epicurus has simply stolen everything from Democritus and then quarrels with him about syllables and serifs²⁷.

b) Several passages deal with the fundamentals of Metrodorus’ Epicurean ethics. First, he shares Epicurus’ interpretation of the good:

Metrodorus asserts in his *Reply to the Sophists*: “Hence this very thing is the Good, escape from the evil; for there is nowhere for the Good to be put when nothing painful to the body or distressing to the mind is any longer making way for it”²⁸.

²² *Adv. Colot.* 1117B (= fr. 38 K.).

²³ On the imagery of the ‘Epicurean mysteries’, see also Cicero, *De orat.* 3,64 (*tacitum tamen tamquam mysterium teneant*) and Timocrates’ slander in Diogenes Laertius, 10,6. On the divinity of Epicurus, see, e.g., Lucretius, 5,8 (*deus ille fuit, deus*); Cicero, *Tusc.* 1,48 and *ND* 1,43.

²⁴ *Adv. Colot.* 1117A.

²⁵ *Adv. Colot.* 1108EF (= fr. 33 K.).

²⁶ Metrodorus was himself the author of a work *Against Democritus* (Diogenes Laertius 10,24), and Epicurus (cf. Cicero, *fin.* 1,21 and 28) and Colotes (cf. Plutarch, *Adv. Colot.* 1108E-1111E) also criticized Democritus. See further Huby, 1978; cf. Sedley, 1976, 134-135.

²⁷ *Non posse* 1100A; cf. also Cicero, *ND* 1, 72 and 93; *fin.* 1, 21.

²⁸ *Non posse* 1091AB (= fr. 28 K.); cf. also 1091E.

This is a core element of Epicurus' philosophical understanding of pleasure, which is reflected in the definition of his ideal as a condition of freedom from corporeal pain (ἀπονία) and from mental disorders (ἀταραξία). Such a view of pleasure was unconvincing for a Platonist like Plutarch²⁹. The Epicureans, so he argues, mistakenly take the middle region (understood as an escape from evil) for the summit and thus forget the positive pleasures. Their pleasure is that of slaves or prisoners who are already overjoyed because they are released from confinement, while they are still unfamiliar with the pure pleasures of the free man³⁰.

Metrodorus combines this basic interpretation of pleasure with a marked concern for bodily pleasure:

It made me both happy and confident to have learned from Epicurus how to gratify the belly properly (ὀρθῶς γαστρι χαρίζεσθαι)

and

The belly, Timocrates my man of science, is the region that contains the highest end³¹.

At first sight, this sounds like the statement of a vulgar sensualist, and this, of course, is precisely what Plutarch also suggests. Moreover, we may presume that Metrodorus also realised that his words could easily be understood in this way, and that he is – for whatever reason – challenging his brother through a provocative saying. Yet we do no longer know the context in which Metrodorus made this claim, and this obviously interferes with our understanding of its precise meaning and purpose. Radicalising frankness for clarity's sake? Scornful teasing of his renegade brother? Anyhow, we should not overlook the presence of the qualifying adverb ὀρθῶς. This is not a plea for unbridled hedonism, for in fact, the belly is not insatiable and needs only a limited amount of food to be filled³². For a Platonist like Plutarch, however, who prefers the soul to the body and serving the public interest to serving the belly, such quotations are particularly offensive, and an important qualification like ὀρθῶς does not suffice to bring about a more positive appreciation.

That Metrodorus was not merely interested in the immediate and inconsiderate gratification of corporeal pleasures, appears from the following short quotation:

²⁹ Cf. Warren, 2011, who points to the influence of Plato's *Republic* on Plutarch's polemic in *Non posse*.

³⁰ *Non posse* 1091E; cf. Zacher, 1982, 211-212 for parallels from Plato's works.

³¹ *Non posse* 1098D (= fr. 42 and 40 K.); cf. Athenaeus 7, 280a and 12, 546f (= fr. 39 K.).

³² See esp. SV 59. On the importance of the notion of limit (ὄρος or πέρας) in Epicurus' philosophy, see, e.g., De Lacy, 1969 and Salem, 1989, 83-99.

I have often spat (πολλάκις προσεπτύσαμεν) on the pleasures of the body³³.

The verb προσπτύω was popular in Epicurean literature and was often used in order to provocatively reject commonly accepted ideals³⁴. In this fragment, the same verb underscores Metrodorus' contempt for corporeal pleasures. No less relevant here is the adverb πολλάκις: 'frequently', not 'always' (ἀεί). As an Epicurean, Metrodorus no doubt appreciated bodily pleasures – after all, his belly was quite important for him – but he was no slave of them. Everything depends on a careful *calculus* of pleasure and pain. Often, immediate corporeal pleasure should be given up in order to safeguard greater pleasure in the long run. Metrodorus, then, will not snatch away every cake that is laid on the table, nor will he always trample on it. Sometimes he enjoys eating it, sometimes he prefers spitting on it. For Plutarch, this fragment from Metrodorus is interesting because it illustrates in his view the base character of corporeal pleasures and can as such even be used against Metrodorus himself. As a matter of fact, Plutarch is sceptical about Metrodorus' credibility in this case, and he suggests that this is only empty and pretentious talk. Spitting on bodily pleasure rather characterizes the Platonist, or so it seems.

A similar intellectual freedom appears from Metrodorus' famous saying that

I have anticipated you, Fortune, and taken from you every entry whereby you might get at me³⁵.

These celebrated words illustrate the fundamental independence and 'invulnerability' of the Epicurean sage, who is striving for pleasure but who also needs very few things. His limited natural desires enable him to be master of his own life until the very end and overcome the capriciousness of Fortune. This time, Plutarch fully and without reservation agrees with Metrodorus, whom he strikingly enough does not mention *nominatim*. He introduces the quotation with a vague ὁ εἰπών, thus masking his source, as if the idea itself would be disqualified if the reader realises that it comes from an Epicurean author.

In his *Coniugalia praecepta*, finally, Plutarch expresses his opinion that

³³ *Non posse* 1088B (= fr. 62 K.).

³⁴ See, e.g., Stobaeus, 3, 17, 33 (= fr. 181 Us.); Athenaeus, 12, 547a (= fr. 512 Us.). Cf. also SV 47, which can probably be traced back to Metrodorus (fr. 49 K.).

³⁵ *De tranq. an.* 476C (= fr. 49 K.); the fragment is quoted more fully in SV 47 and its first part is also translated in Cicero, *Tusc.* 5,27.

the virtuous woman has especial need of graces in her relations with her husband, in order that, as Metrodorus used to put it, she may live pleasantly with him and not be cross all the time because she is virtuous³⁶.

Metrodorus' interest in this topic is not surprising, given that he may have been one of the Epicureans who was married (cf. *infra*) and that he also advised his married sister Batis on conjugal problems. Nor is his position surprising, for in marriage, as in everything else, pleasure is the final end. From Metrodorus' Epicurean point of view, virtue is not an end in itself, but is only appreciated as a useful means to pleasure³⁷, and the above fragment is his application of this principal doctrine to the domain of marriage. And Plutarch agrees! He can indeed without problem integrate Metrodorus' view into his own Platonic perspective: after all, Plato himself advised Xenocrates to sacrifice to the Graces³⁸. By cleverly recalling Plato's advice before Metrodorus' view, Plutarch takes care that the whole idea is situated within an overall Platonic framework. Even Metrodorus can occasionally be useful, then, but only when isolated from his own philosophical point of view and strategically adapted to that of Plutarch's Platonism. In other words, Metrodorus is right when he agrees with Plato.

2.2. ... and their implications

The fragments discussed above show that Metrodorus fully endorses the Epicurean ideal of a pleasant life. But accepting pleasure as the criterion for human decisions and actions entails many implications that are examined in detail in different sources on Epicureanism. In Plutarch's works, three of these implications are also connected with Metrodorus' position.

a) First, the pursuit of pleasure as a rule implies a preference for an 'unnoticed life' far away from the troubles of a political career. This also appears from one of Metrodorus' most notorious statements:

So we are not called upon to be saviours of the Greeks or to receive from them any crown for wisdom, but to eat and drink, my dear Timocrates, in a way that will do the flesh no hurt and gratify it³⁹.

³⁶ *Con. praec.* 141F-142A (= fr. 36 K.).

³⁷ See, e.g., Athenaeus, 12, 546f (= fr. 70 Us.) and 547a (= fr. 512 Us.); Diogenes Laertius 10, 138 (= fr. 504 Us.).

³⁸ *Con. praec.* 141F.

³⁹ *Adv. Colot.* 1125D (= fr. 41 K.); cf. also *Non posse* 1098CD and 1100D. Westman, 1955, 211-212 argues that the original version of Metrodorus' words is in the quoted passage from *Adv. Colot.*

Metrodorus' rejection of political ideals basically rests on his Epicurean ideal of pleasure, but it is phrased in a very provocative way. He could have pointed to the perverse dynamics of unnatural and unlimited desires, to the risks and dangers which a political career usually brings, or, alternatively, to the purer pleasures of a quiet life among likeminded friends⁴⁰. Instead, he only focuses on the pleasures of eating and drinking – the belly again! Perhaps this fragment throws light on Metrodorus' pedagogical approach, which aims at perfect clarity by a frank juxtaposition of two extreme alternatives⁴¹. However that may be, these words go against everything that is dear to Plutarch. Saving Greece... that was what Themistocles did! That recalls the deeds of Philopoemen, the “last of the Greeks”⁴², or of Flamininus, who gave Greece its freedom back⁴³, or indeed of so many other heroes who benefited their country and whose achievements are related in the *Parallel Lives*. Eating and drinking... that was what Lucullus did in his old days, adopting a way of life that was not worthy of the Academy but rather of a man who leans to Epicurus⁴⁴. In Plutarch's eyes, Epicurus and Metrodorus simply abolished human life by their apolitical doctrines⁴⁵.

Metrodorus' criticism of politics and politicians also appears from another fragment that is quoted near the end of *Adversus Colotem*:

Certain sages in their prodigality of conceit have been so well able to detect the function of the state that in their discourse about ways of life and about virtue they go flying off after the same desires as Lycurgus and Solon. [...] It is therefore fitting to burst into the laughter of one truly free at all men and more particularly at these Lycurguses and Solons⁴⁶.

Plutarch indignantly objects by emphasising (through a rhetorical question) the great merits of Lycurgus and Solon, but this counterattack misses the point, since Metrodorus is not criticising the great legislators of the past⁴⁷ but rather contemporary philosophers who cherish the same ambitions and fruitlessly try to imitate them⁴⁸. Plutarch is no less offended by Metrodorus' laughter – a

⁴⁰ For a general survey of the Epicurean arguments against participation in politics, see Roskam, 2007a and 2007b, 19-32. On Metrodorus' position, see Roskam, 2007a, 69-76 and 2011 (on fr. 60 K.).

⁴¹ Cf. Roskam, 2007a, 73.

⁴² *Phil.* 1,7.

⁴³ *Flam.* 10-11.

⁴⁴ *Comp. Cim. et Luc.* 1, 3.

⁴⁵ *Adv. Colot.* 1127DE.

⁴⁶ *Adv. Colot.* 1127BC (= fr. 31 and 32 K.).

⁴⁷ For Epicurus' great appreciation of legislation and ancient legislators, see, e.g., *RS* 31-38; Philippson, 1910; Mueller, 1974 and 1983; Goldschmidt, 1977; Alberti, 1995.

⁴⁸ Thus correctly Westman, 1955, 214.

typical sample indeed of Epicurean polemical laughter⁴⁹, which, however, is here connected with a positive perspective. This laughter rests on true freedom and reflects the superiority of the Epicurean sage who looks down from his *templa serena* to the stupidity of the multitude. For Plutarch, who may well have taken such Epicurean jeering at public-spirited philosophers personally, this laughter is servile rather than characteristic of freedom⁵⁰.

b) Epicurus did not only dissuade his followers from engaging in politics, but also advised them to shun excessive παιδεία and particularly the learned discussions of poetry⁵¹. Metrodorus endorses the same view:

So when you say that you do not even know on which side Hector fought, or the opening lines of Homer's poem, or again what comes between, do not be dismayed⁵².

It is not difficult to see that this position is consistent with the basic orientation of Epicurean philosophy: great erudition is no necessary condition for enjoying the simple pleasures of life. Therefore, Epicureanism is open to everyone⁵³. Yet what once again strikes the eye is the remarkable radicalness of Metrodorus' statement. For what he here rejects is not great erudition: we can presume that even the most blatant ignoramus would still know that Hector was not the best friend of Achilles. Even stupidity, then, is no impediment to reach Epicurean happiness. In this fragment as well, Metrodorus brings his point to a head.

c) Finally, the doctrine of pleasure has implications for our assessment of cultural evolutions and discoveries. The 'wise' Metrodorus (ὁ σοφὸς Μητροδῶρος) argues that

⁴⁹ Epicurean laughter is almost always of a polemical nature (one of the very few exceptions may be Diogenes of Oenoanda, fr. 19.II.6-11; cf. also SV 41); see Salem, 1989, 167-174 and Roskam, forthcoming.

⁵⁰ *Adv. Colot.* 1127C.

⁵¹ Cf., e.g., his advice to Pythocles to "hoist all sail and flee from all education"; Diogenes Laertius 10, 6 (= fr. 163 Us.); cf. Plutarch, *Non posse* 1094D. For Epicurus' criticism of the poets, see, e.g., *De aud. poet.* 15D; *Non posse* 1087A (= fr. 228 Us.); Cicero, *fin.* 1,72 and other passages collected in Zacher, 1982, 54-55.

⁵² *Non posse* 1094E (= fr. 24 K.).

⁵³ Cf., e.g., Diogenes of Oenoanda, fr. 3.I.11-13; 32.II.9-III.1; 29.III + NF 207.I.13 - NF 207.III.13. According to Plutarch, Epicurus circulated his books to every man and woman (πᾶσι καὶ πάσαις; *De lat. viv.* 1129A); cf. *Adv. Colot.* 1126F (πρὸς πάντας ἐγράφετο καὶ πάσας); Seneca, *epist.* 14,18 (*omnibus dixit*).

all the wonderful, ingenious and brilliant inventions of the mind have been contrived for the sake of the pleasure of the flesh or for the sake of looking forward to it, and that any accomplishment that does not lead to this end is worthless⁵⁴.

By ironically calling Metrodorus wise⁵⁵, Plutarch as it were adopts the latter's view, suggesting that the label of σοφός is indeed valid for Metrodorus provided that we accept pleasure as the only standard. For all Metrodorus' discoveries are indeed made for pleasure's sake. However, Plutarch's subtle irony passes over the real interest of Metrodorus' view. What we find here is fundamentally not so different from what Epicurus argues in *RS* 7. There, Epicurus agrees that some politicians in the past succeeded in safeguarding their personal security by striving for a great reputation⁵⁶. In such exceptional cases, a political career thus proved justified. This view provides the Epicureans with a convenient interpretative key for the evaluation of the past. More precisely it enables them to reinterpret the great achievements of famous statesmen from their own Epicurean point of view⁵⁷. Successful politicians in the end turn out to be clever Epicureans. The above passage from Metrodorus shows an analogous approach, now with regard to successful discoverers. We thus come across a more general Epicurean strategy of reorienting and explaining the great achievements of the past from an Epicurean perspective.

3. METRODORUS' LIFE

All the fragments and excerpts discussed above show that Metrodorus regarded pleasure as the final goal of life and that he also accepted the different consequences of this view. Against the backdrop of this Epicurean outlook, we can now turn to the passages that contain information about Metrodorus' life. These passages are interesting for several reasons : they do not only inform us about Metrodorus' person and about his concrete way of life, but also throw some light on the activities of the Epicureans of the first generation, Epicurus' συμφιλοσοφούντες, and, through Plutarch's evaluative comments, on the latter's ideals as well.

⁵⁴ *Adv. Colot.* 1125B (= fr. 6 K.); cf. also *Non posse* 1087D (= fr. 7 K.); *PHerc.* 255 = O '247', fr. 2; Janko, 2008, 56-57.

⁵⁵ He actually does so in both passages (*Adv. Colot.* 1125B and *Non posse* 1087D), and it is unlikely that this is a mere coincidence. Apparently, the content of the fragment somehow triggered this ironic characterization.

⁵⁶ Cf. Roskam, 2007a, 37-39.

⁵⁷ As is done by Torquatus in Cicero, *fin.* 1, 34-36.

a) Twice Plutarch points to Metrodorus' illness. He recalls how Metrodorus was proud (μέγα φρονεῖν) because

when suffering from the dropsy he invited friends to a number of common meals and in spite of the disease did not refuse to take liquid⁵⁸.

This first testimony about Metrodorus' conduct already supports our above claim that an insight into his philosophical convictions is necessary for a correct understanding of the details of his life. Plutarch shows profound contempt for Metrodorus' pride of such an 'achievement', which means nothing at all when compared to the brilliant accomplishments of heroes such like Thrasybulus, Pelopidas, Aristides or Miltiades⁵⁹. But we have already seen that Plutarch and Metrodorus cherish different ideals: whereas Plutarch admires the saviours of Greece, Metrodorus wishes to gratify his belly without harming it (ἄβλαβῶς). Yet this does not solve all problems. Precisely the qualification introduced by the adverb ἄβλαβῶς raises a further, and more urgent question: why did Metrodorus decide to drink although he knew that this would harm his body? Presumably because a careful calculus of pleasure and pain had shown him that the bodily pain caused by the water would be overcome by the greater pleasure of drinking together with his friends⁶⁰. Of course such a decision requires a certain bravery (understood from an Epicurean point of view), and this explains Metrodorus' pride. From Plutarch's Platonic perspective, all this is no reason to be proud, of course, but from an Epicurean perspective it is⁶¹.

Plutarch derives also a second argument from Metrodorus' illness:

Or were Metrodorus and Polyaeus and Aristobulus a source of 'confidence' and 'joy' to Epicurus – most of whom he was constantly tending in illness or mourning in death?⁶²

Whereas a man who shares Plutarch's Platonist perspective and believes in divine providence can always be sure that the gods are taking care of him⁶³, Epicurus can only rely on his human friends, and these are vulnerable

⁵⁸ *Non posse* 1097E (= fr. 46 K.).

⁵⁹ *Non posse* 1098A.

⁶⁰ And this is in line with Epicurus' own focus, for he recommends to reflect carefully beforehand with whom you are to eat and drink, rather than what you are to eat and drink; Seneca, *epist.* 19, 10 (= fr. 542 Us.).

⁶¹ Epicurus praised Metrodorus' undaunted courage in meeting troubles and death; Diogenes Laertius 10, 22 (= test. 1 K.).

⁶² *Non posse* 1103A (= fr. 26 K.).

⁶³ *Non posse* 1103AB.

indeed⁶⁴. And, even worse: *if* the Epicurean philosopher is sincerely concerned about his friend (which is far from evident)⁶⁵, the latter's illness cannot but be an obvious source of trouble. Epicurus could object, of course, that his famous *tetrapharmakos* contained strong remedies against pain and death, yet, in my view, Plutarch here seems to put his finger on a sour spot. Whether, however, Plutarch's Platonism, and the cruel providential god of his treatise *On the Delays of the Divine Vengeance*, yields a better solution for the problem of human suffering remains to be seen.

b) Plutarch once, and in passing, alludes to Metrodorus' marriage:

As for Metrodorus' mother and sister, how overjoyed they were at his marriage and at his *Replies* to his brother is plain enough from his writings⁶⁶.

The implication of this sarcastic comment is obvious enough: Metrodorus' vulgar 'marriage' actually brought shame upon his mother and sister. That this does not reflect Metrodorus' value scale is obvious of course, for as we have already seen above, the Epicurean judged conjugal affairs as he judged everything else, that is, by means of the criterion of pleasure. Again, Metrodorus' conduct should be evaluated on the basis of his philosophical convictions. Plutarch's comment, however, also raises another problem: our sources disagree about the question whether Metrodorus and Leontion were married or not, and it may well be that Leontion was only Metrodorus' concubine⁶⁷. In this context, I prefer to leave the question open and conclude that for Plutarch, anyhow, their relation was nothing more than fornication.

c) More attention is given to the notorious case of Metrodorus' renegade brother Timarchus. Plutarch refers to their dissension, to the books they published against one another⁶⁸, and to Epicurus' decision to send some people to Asia in order to drive Timocrates from court⁶⁹. For an outsider like Plutarch,

⁶⁴ Cf. also *Non posse* 1089E-1091A, where Plutarch argues at length how uncertain and vulnerable the Epicurean ideal of the 'stable condition of the flesh' actually is.

⁶⁵ Much has been written about the nature of true Epicurean friendship (viz. on the fundamental importance of usefulness and the complicated question whether the Epicurean can also cherish his friends for their own sake); see, e.g., Mitsis, 1988, 98-128; O'Connor, 1989; O'Keefe, 2001; Brown, 2002; Evans, 2004. For Plutarch's criticism of Epicurus' view of friendship, see Boulogne, 2003, 199-213.

⁶⁶ *Non posse* 1098B (p. 554-555 K.).

⁶⁷ Hieronymus (*Adv. Iovin.* 1,48 = fr. 19 Us.), relying on Seneca (fr. 45 Haase), agrees with Plutarch that Metrodorus was married. Diogenes Laertius (10, 23), on the other hand, speaks about their relation in terms of concubinage.

⁶⁸ *Fr.* 40 Sandbach (p. 554 K.); cf. *Non posse* 1098B.

⁶⁹ *Adv. Colot.* 1126C (p. 555 K.).

all this seemed little more than a childish quarrel, but in Epicurean circles, the matter was taken very seriously, and understandably so. For Timocrates originally belonged to the Epicurean community and then decided to leave the Garden and break off his friendship with his fellow Epicureans. His ‘apostasy’ and subsequent attacks must have been a severe blow that struck the Epicurean community in the heart, even more so since friendship was regarded as one of the most important guarantees for the future⁷⁰. This explains the intense reactions and the commotion in the Garden. Plutarch, for his part, dismisses the whole event as an ordinary fratricidal strife. Whereas Epicurus and his brothers can be praised for their fraternal concord⁷¹, Metrodorus and Timocrates are negative examples in this respect. That their quarrels, however, risked undermining the very foundations of Epicurus’ ethical thinking, Plutarch does not seem to have realized.

d) Finally, Plutarch twice refers to the case of Mithres. This Mithres was one of the ministers of King Lysimachus⁷². He was on friendly terms with the Epicurean community and probably also gave financial support to the Garden⁷³. When he, at a certain moment in his career, got into trouble and was imprisoned, Metrodorus went to the Piraeus in order to help him:

When Metrodorus went down to the Piraeus, a distance of some forty stades, to help one Mithres, a Syrian, a royal officer who had been arrested, letters went out to everyone, men and women alike, with Epicurus’ solemn glorification of that journey⁷⁴.

Thus a short while ago⁷⁵ [...], we heard our friend here describe the expressions Epicurus gave vent to and the letters he sent to his friends as he extolled and magnified Metrodorus, telling how nobly and manfully he went from town to the coast to help Mithres the Syrian, and this although Metrodorus accomplished nothing on that occasion⁷⁶.

These passages contain important information about Metrodorus’ view of politics. We have seen already that he straightforwardly endorsed the Epicurean ideal of an ‘unnoticed life’ far away from the troubles of a political career

⁷⁰ See, e.g., *RS* 28; *SV* 34 and 39 ; cf. Roskam, 2007b, 46.

⁷¹ *De frat. am.* 487D.

⁷² See, e.g., Diogenes Laertius 2, 102 and 10 ,4; Plutarch, *Adv. Colot.* 1126F.

⁷³ Cf. Philodemus, Πραγματεῖαι (*PHerc.* 1418) col. 30,13-6 Militello (= fr. 151 Us.); 31.11-6 (= fr. 177 Us.), 35 inf. (= fr. 74 Arr.²).

⁷⁴ *Adv. Colot.* 1126EF (= test. 14 K.).

⁷⁵ The reference is to the passage from *Against Colotes* quoted above.

⁷⁶ *Non posse* 1097AB (= test. 15 K.).

and that he radically rejected political ideals. Yet in this case, he apparently decided to occupy himself, at least for a few days, with political matters. Is this an indication of inconsistency? Has he left, for whatever reason, the orthodox Epicurean stance? Not really: Epicurus made it very clear that the sage can and should engage in politics under exceptional circumstances⁷⁷. We may presume, then, that Metrodorus precisely faced such an exceptional situation: one of the friends of the Garden got himself into trouble and needed the support of his friends. Playing deaf to the problems of a friend would have been very un-Epicurean. And thus, Metrodorus took action and apparently succeeded in obtaining a satisfactory, pleasant result. In that sense, his exceptional engagement into the troubles of political life was based on genuine Epicurean concerns and contributed to his pleasure. Even on such moments, Metrodorus practiced what he preached.

Plutarch, however, is not impressed. In his view, Metrodorus “accomplished nothing on that occasion”. Such an evaluation may be correct from Plutarch’s own Platonic perspective: for indeed, Metrodorus failed to save Greece. But of course, that was not his ambition: what he wanted to do, is helping a friend. And perhaps, the question of whether or not Metrodorus succeeded in freeing Mithres from prison is even of secondary importance. If he could at least bring back some pleasure in Mithres’ cell, it was mission accomplished.

4. CONCLUSION

How, then, does Metrodorus generally appear in the *Corpus Plutarcheum*? Together with Epicurus, he is correctly presented as one of the most important coryphaei of the Garden. His philosophical views can be used to define orthodox Epicurean doctrine. He agrees with Epicurus about the most basic tenets and about their implications. Moreover, he is impeccably consistent, living according to his convictions and showing a certain virtuosity in applying theory to praxis.

However, if Metrodorus showed in his conduct a certain sense of nuance and a willingness to take into account the specific circumstances (cf. the case of Mithres), the same nuance does not appear from his statements, which are often straightforward and quite radical. This is probably at least partly the consequence of Plutarch’s selection, for Plutarch obviously only quotes what is useful for his own authorial purpose, and for his polemical goals, blunt, oversimplified or radical remarks are especially interesting of course. Nevertheless, in my view, it is unlikely that Metrodorus’ radicalness is merely the product of Plutarch’s polemical heuristics. It can also be understood in the context of pedagogical

⁷⁷ See Seneca, *Dial.* 8,3,2 = fr. 9 Us.; cf. Cicero, *Rep.* 1,10 and 1,11; Plutarch, *Adv. Colot.* 1125C (= fr. 554 Us.).

frankness (παρρησία)⁷⁸. Moreover, we can here catch a glimpse of the enthusiasm and the warm friendship that existed between the members of the first generation of Epicureans. The Garden was a nice place to stay, and the inscription that could be read at its entrance, “Stranger, here you will do well to tarry; here our highest good is pleasure”⁷⁹, was more than a promise: it was also the self-confident and enthusiastic expression of a fact.

Nevertheless, Plutarch would never cross the threshold of that pleasant Garden. For him, the inscription was no doubt a strong warning to stay away. As a Platonist, he preferred the *polis* to the Garden. His focus was not on his own belly. Even in times when it was no longer possible (or necessary) to save Greece⁸⁰, he could make himself useful for his fatherland, and crowns for wisdom could be won in his day too. But his wisdom was entirely different from that of Metrodorus and he did not feel any sympathy at all for the Epicurean. He never regarded him as a model that is worth imitating, nor would he think of acting “as if Metrodorus were watching him”. Whenever Plutarch looked into a mirror, he wanted to see Plato, or Epameinondas, or Lycurgus. And it is not unreasonable to suppose that while watching, he focused on their face and gaze, rather than on their belly.

⁷⁸ Cf. Roskam, 2007a, 73.

⁷⁹ Seneca, *epist.* 21,10.

⁸⁰ *Praec. ger. reip.* 814C and 824C.

5. BIBLIOGRAPHY

- ALBERTI, A. (1995), 'The Epicurean Theory of Law and Justice', in LAKS, A. – SCHOFIELD, M. (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, 161-190.
- BOULOGNE, J. (2003), *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve d'Ascq.
- BROWN, E. (2002), 'Epicurus on the Value of Friendship (*Sententia Vaticana* 23)', *CPh* 97, 68-80.
- CLAY, D. (1983), 'Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School', in Συζήτησις. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, I, 255-279.
- DE LACY, P.H. (1969), 'Limit and Variation in the Epicurean Philosophy', *Phoenix* 23, 104-113.
- DUFF, T. (1999), *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford.
- ERLER, M. (1994), 'Die Schule Epikurs', in FLASHAR, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike*, Band 4: *Die Hellenistische Philosophie*, Basel, I, 203-380.
- EVANS, M. (2004), 'Can Epicureans be Friends?', *AncPhil* 24, 407-24.
- GOLDSCHMIDT, V. (1977), *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris.
- HERSHBELL, J.P. (1992), 'Plutarch and Epicureanism', in ANRW II,36,5, Berlin – New York, 3353-3383.
- HUBY, P.M. (1978), 'Epicurus' Attitude to Democritus', *Phronesis* 23, 80-86.
- JANKO, R. (2008), 'New Fragments of Epicurus, Metrodorus, Demetrius Laco, Philodemus, the *Carmen de bello actiaco* and Other Texts in Oxonian *Disegni* of 1788-1792', *CErc* 38, 5-95.
- KOERTE, A. (1890), 'Metrodori Epicurei Fragmenta', *Jahrbücher für Classische Philologie* Suppl. 17, 531-597.
- MANSFELD, J. (1994), *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden – New York – Köln.
- MITISIS, P. (1988), *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca – London.
- MUELLER, R. (1974), *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin.
- 1983, 'Konstituierung und Verbindlichkeit der Rechtsnormen bei Epikur', in Συζήτησις. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, I, 153-183.
- O'CONNOR, D.K. (1989), 'The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship', *GRBS* 30, 165-186.

- O'KEEFE, T. (2001), "Is Epicurean Friendship Altruistic?", *Apeiron* 34, 269-305.
- PHILIPPSON, R. (1910), 'Die Rechtsphilosophie der Epikureer', *AGPh* 23, 289-337 and 433-446.
- ROSKAM, G. 2005, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven.
- (2007a), *Live unnoticed (Λάθρῃ βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden – Boston.
- (2007b), *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven.
- (2011), 'Reading Fables in Epicurus' Garden. On Metrodorus, fr. 60 K.', *CErc* 41, 33-36.
- (forthcoming), 'Philosophy is Great Fun! Laughter in Epicureanism', in DESTREE, P. – TRIVIGNO, F. (eds.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*.
- SALEM, J. (1989), *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris.
- SEDLEY, D. (1976), 'Epicurus and his Professional Rivals', in BOLLACK, J. – LAKS, A. (eds.), *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille, 119-159.
- SPINELLI, E. (1986), 'Metrodoro contro i dialettici?', *CErc* 16, 29-43.
- TEPEDINO GUERRA, A. (1992), 'Metrodoro "Contro i dialettici"?', *CErc* 22, 119-122.
- WARREN, J. (2011), 'Pleasure, Plutarch's *Non posse* and Plato's *Republic*', *CQ* 61, 278-293.
- WESTMAN, R. (1955), *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift "Adversus Colotem" als philosophiegeschichtliche Quelle*, Helsingfors.
- ZACHER, K.-D. (1982), *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum: Kap. 1-8*, Königstein.
- ZIEGLER, K. (1951), 'Plutarchos von Chaironeia', in *RE* XXI.1, Stuttgart, 636-962.

LA PRESENZA DI ANTIPATRO LO STOICO NELL'OPERA PLUTARCHEA (The presence of Antipater the Stoic in Plutarch's work)

PAOLA VOLPE CACCIATORE
Università degli Studi di Salerno
(pavolpe@unisa.it; ORCID: 0000-0003-0520-7652)

ABSTRACT: Beginning with Antipater of Tarsus *fr.* 57, where we read: “We should live, choosing things by nature and constantly rejecting things against nature”, the paper will analyze some passages of Plutarch's *Lives* and *Morals* where we can find Antipater of Tarsus.

KEYWORDS: Antipater of Tarsus, Plutarch

Affido a Plutarco (*Mar.* 46 e *De tranq. an.* 469DE) una prima caratterizzazione di Antipatro, che “ormai prossimo alla morte, considerando i beni che gli erano capitati, non dimenticò neppure la buona traversata che fece dalla sua patria ad Atene, come se riservasse grande riconoscenza ad ogni grazia del destino che arride ai virtuosi e la serbasse nella memoria fino alla fine. Del resto, per l'uomo non esiste scrigno (ταμείον) più sicuro di questo per tenervi i suoi beni”. Si parla qui, dunque, di Antipatro di Tarso, il discepolo di Diogene di Babilonia, e non di Antipatro di Tiro - anch'egli *homo acutissimus*, come lo definisce Cicerone (*De off.* III 51) -, perché - come afferma Babut - il contesto nel quale egli è citato spinge a decidere in favore del primo¹. Allievo come appena detto di Diogene di Babilonia, Antipatro più volte dovette subire gli attacchi di Carneade contro la Stoa, ma mai egli controbatté a tali accuse con discorsi o partecipando ai dibattiti nelle piazze o nei portici². Antipatro, dal canto suo, andava stendendo scritti di risposta, componendo “interi libri da lasciare ai posteri” (Numenius apud Eus., *Praep. ev.* XIV 8.10 = *SVF* III p. 244) sì che, per il fatto di aver scritto e riempito numerosi volumi in risposta a quegli attacchi, si guadagnò il soprannome di *penna urlante* (καλαμοβόας):

ὁ μὲν γὰρ Στωϊκὸς Ἀντίπατρος, ὡς ἔοικε, μὴ δυνάμενος μηδὲ βουλόμενος ὁμόσε χωρεῖν τῷ Καρνεάδῃ μετὰ πολλοῦ ρεύματος εἰς τὴν Στοᾶν φερομένῳ,

¹ D. BABUT, 2003, pp. 238-239: “Anche le nostre fonti non sempre ci permettono di distinguere rigorosamente ciò che riguarda l'uno e l'altro. Nel caso di Plutarco, a dire il vero, il dubbio non può sussistere che per uno o due passi, mentre negli altri un'esplicita indicazione o il contesto permettono di decidere in favore di Antipatro di Tarso”.

² L'odio tra Carneade e Antipatro è testimoniato da un frammento tramandato da Stob. CIC 19 = *SVF* III p. 245: “Carneade, quando Antipatro si uccise, essendo ormai avanti negli anni, si versò due coppe, una di cicuta e una di vino con miele. Ed esortando tutti gli altri stoici a bere quella della cicuta, bevve quella ove vi erano vino e miele, prendendosi gioco del gesto di coloro che per scelta si danno la morte”. Su tale controversia cf. ancora A.A. LONG, 1967, pp. 59-90.

γράφων δὲ καὶ πληρῶν τὰ βιβλία τῶν πρὸς αὐτὸν ἀντιλογιῶν, “καλαμοβόας” ἐπεκλήθη· (*De garr.* 514D).

All'aneddoto riportato Plutarco aggiunge la considerazione di carattere morale: “forse la battaglia combattuta nell'ombra con la penna e lo strepito conseguente, tenendolo lontano dalla folla giorno per giorno, potrebbe rendere più accettabile il chiacchierone”.

Plutarco cita Antipatro tredici volte sia nelle *Vite* che nei *Moralia* e, se anche alcune menzioni possono giudicarsi insignificanti, esse comunque gettano luce su questo stoico che talvolta sembra avvicinarsi ad alcuni principi dell'Accademia. Di certo, il filosofo dovette essere esiliato, come testimonia Plutarco nel *De exilio* 605B (cf. inoltre *De Stoic. rep.* 1033D)³ e come aveva anche ricordato Cicerone (*Tusc. disp.* V, 107):

*Iam vero exilium, si rerum naturam, non ignominiam nominis quaerimus, quantum tandem a perpetua peregrinatione differt? in qua aetates suas philosophi nobilissimi consumpserunt, Xenocrates Crantor Arcesilas Lacydes Aristoteles Theophrastus Zeno Cleanthes Chrysippus Antipater Carneades Clitomachus Philo Antiochus Panaetius Posidonius, innumerabiles alii, qui semel egressi numquam domum reverterunt*⁴.

Antipatro di Tarso, dopo Crisippo, diede particolare impulso alla speculazione attinente ai problemi sia della logica sia della teoria dell'essere in generale; in *De Stoic. rep.* 1057A–B Plutarco riprende, citando e contestando Crisippo e Antipatro, il concetto di ‘assenso’, senza il quale - per la dottrina stoica - non è possibile avere alcun impulso. Ma a Plutarco non poteva sfuggire quanto Antipatro si avvicinasse per alcuni aspetti all'Accademia nel proporre il sillogismo monolemmatico (ossia con una sola premessa), anche se nel commento di Alessandro di Afrodisia a Aristotele *Topica* (p. 8, 16 Wal.) si contestava la validità di tale sillogismo⁵. Per Antipatro - ricorda ancora il Cheronese in *De Stoic. rep.* 1051 E-F, riportando κατὰ λέξιν il pensiero dello stoico nell'opera Περὶ θεῶν - dio è un essere vivente felice, incorruttibile e ben disposto verso l'uomo (πρὸ δὲ τοῦ σύμπαντος λόγου τὴν ἐνάργειαν ἦν ἔχομεν περὶ θεοῦ διὰ

³ Cf. inoltre D. BABUT, 2003, pp. 121 ss.

⁴ In *De Stoic. rep.* 1034A Plutarco cita il Περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορὰς di Antipatro, in cui si afferma che Zenone e Cleante si rifiutarono di diventare ateniesi per non rinnegare la loro patria. Plutarco nel *De exilio* riprende il concetto di cosmopolitismo che, comunque, aveva perduto molto della sua originalità e già Cicerone (*Tusc. disp.* V 37) aveva testimoniato che “non c'è corrente filosofica che non potesse far sua la massima di Teucro: la mia patria è ovunque mi trovi bene” (D. BABUT, 2003, p. 125).

⁵ Cf. anche Alessandro di Afrodisia in *Arist. Anal. pr.* p. 17, 11 Wal. e Sextus, *Adv. math.* VIII.443: “Antipatro, - si legge - fra i più eminenti rappresentanti della Scuola stoica, sosteneva che si può ammettere l'esistenza di argomenti con una sola premessa”.

βραχέων ἐπιλογιούμεθα. θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῶν μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποητικὸν ἀνθρώπων) e se si nega tale potere viene a cadere l'idea stessa che si ha degli dei che non sono passibili né di creazione né di corruzione⁶. Vincolata al concetto della divinità è l'idea stessa del bene, la cui essenza risiede “nella scelta secondo ragione delle cose conformi a natura”, una scelta che non può che avere un fine e questo fine consiste proprio nel farsi guidare dalla ragione nelle scelte secondo natura. Tali scelte, se guidate da ragione, non possono che essere di cose utili, di valore e, dunque, di cose che tendono alla felicità. Ma - obietta Plutarco - vi possono essere cose che scelte κατὰ φύσιν non portano alla felicità che è il τέλος cui aspirano gli uomini? E continuando nelle sue osservazioni il Cheroneese sarcasticamente aggiunge che per gli Stoici “il fine consiste in una scelta ragionata di cose che hanno valore al fine di ragionare. Insomma (...) il bene e la felicità non avrebbero altra essenza se non questa tanto decantata razionalità nelle scelte che hanno valore. C'è però chi ritiene che ciò non possa essere detto dalla scuola <in generale>, ma dal solo Antipatro che, assillato da Carneade, finiva col perdersi in simili sottigliezze”:

ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσιν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι μὴ πρὸς τὴν αἴρεσιν· ἐκεῖνον γὰρ ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον εἰς ταύτας καταδύεσθαι τὰς εὐρησιλογίας (*De comm. not.* 1072F = *SVF* III, p. 253).

La definizione di τέλος data da Antipatro si legge in Stobeo (II 75.11) e si riassume nella formula “vivere scegliendo quello che è conforme a natura rifiutando quello che è contro natura” ed ancora “fare quello che è nelle nostre possibilità con costanza e con incrollabile volontà per conseguire ciò che è preferibile per natura”. La questione della definizione del τέλος - ma anche quella della ὁρμή e della συγκατάθεσις - che aveva dato origine ad un acceso dibattito con gli Accademici, riportato ampiamente negli opuscoli contro gli Stoici, mostra una conoscenza approfondita ed accurata da parte di Plutarco non solo della filosofia stoica, ma anche dello stesso Antipatro. Lo stoico è citato anche nelle *Q.N.* XXXVIII⁷, dove ci si chiede perché le lupo partoriscono in un preciso momento dell'anno e nello spazio di dodici giorni (*Cur lupae certo anni tempore omnes intra XII dies pariunt?*):

Antipater in libro de animalibus partum lupas proiicere adserit, cum glandiferae arbores florem abiiciunt, quo gustato uteri illarum reserantur: cum eius copia

⁶ Per sottolineare l'interesse dello stoico per il mondo degli dei Macrobio (I 17.36) ricorda la spiegazione offerta da Antipatro dell'epiteto Licio di Apollo: *Antipater Stoicus Lycium Apollinem nuncupatum scribit ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζονος ἡλίου.*

⁷ Delle *Quaestiones* sono conservate in lingua greca le prime 31, le ultime 8, tra le quali quella che qui si cita, sono note solo nella traduzione latina realizzata dall'umanista Gybertus Longolius.

non est, partum in ipso corpore emori nec in lucem venire posse: praeterea regiones illas a lupis non vastari, quae glandium quercuumque feraces non sunt.

Ancora Antipatro è ricordato dal Cheronese in *De soll. an.* 962F, ove si ricorda come lo stoico accusasse di scarsa pulizia gli asini e le pecore, ma non le linci e le rondini:

Ἀντίπατρος ἐγκαλῶν ὀλιγωρίαν καθαριότητος οὐκ οἶδ' ὅπως παρείδε τὰς λύγκας καὶ τὰς χελιδόνας, ὧν αἱ μὲν ἐκτοπίζουσι παντάπασι κρύπτουσαι καὶ ἀφανίζουσαι τὸ λυγκούριον, αἱ δὲ χελιδόνες ἕξω στρεφομένους διδάσκουσι τοὺς νεοττοὺς ἀφιέναι τὸ περίττωμα.

In *Quaest. Rom.* 290A alla capra è attribuita la caratteristica dell'ἀκόλαστον e del δυσώδες per cui essa può essere fonte di malattie come ad esempio l'epilessia⁸.

Antipatro fu autore inoltre di un Περὶ γυναικὸς συμβιώσεως (Stob. LXX 13 = SVF III p. 254), nel quale si raccomandava di fare la richiesta di matrimonio dopo un'attenta riflessione, non mirando alla dote, al titolo nobiliare, alla bellezza⁹. Bisogna invece guardare al padre della donna così come alla madre, la quale è l'unica ad avere allevato la promessa sposa. Così come è necessario vedere se entrambi i genitori hanno allevato la figlia in sintonia (εἰ ἀκολουθῶς τῷ ἑαυτῶν τρόπῳ)¹⁰. All'inizio del *De liberis educandis* (1AB) è possibile ritrovare quasi la stessa riflessione, con la raccomandazione ai giovani di non sposarsi con donne qualsiasi e di osservare il comportamento dei genitori, perché la 'macchia d'origine' sarà per sempre:

Βέλτιον δ' ἴσως ἀπὸ τῆς γενέσεως ἄρξασθαι πρῶτον. τοῖς τοίνυν ἐπιθυμοῦσιν ἐνδόξων τέκνων γενέσθαι πατράσιν ὑποθείμην ἂν ἕγωγε μὴ ταῖς τυχούσαις γυναιξὶ συνοικεῖν, λέγω δ' οἷον ἐταίραις ἢ παλλακαῖς· τοῖς γὰρ μητρόθεν ἢ πατρόθεν οὐκ εὖ γεγονόσιν ἀνεξάλειπτα παρακολουθεῖ τὰ τῆς δυσγενείας ὄνειδη παρὰ πάντα τὸν βίον καὶ πρόχειρα τοῖς ἐλέγχειν καὶ λοιδορεῖσθαι βουλομένοις. καὶ σοφὸς ἦν ἄρ' ὁ ποιητὴς ὃς φησιν· ὅταν δὲ κρηπίς μὴ καταβληθῇ γένους / ὀρθῶς, ἀνάγκη δυστυχεῖν τοὺς ἐκγόνους'.

Rispettare tali raccomandazioni è fondamentale anche per l'educazione dei figli; interessante poi nel frammento di Antipatro (Stob. LXX 13 = SVF III p.

⁸ Per l'associazione capra epilessia cf. Plu., *Quaest. conv.* 662D.

⁹ Cf. Plu., *Amat.* 754A e Muson., XIIIb.

¹⁰ Il matrimonio così come l'educazione dei figli per lo stoicismo sono ἀδιάφορα (cf. Clem. Al., *Strom.* II p. 503 Pott. = SVF III p. 39) in quanto conformi alla natura umana. Nel Περὶ βίῳ (Stob. II 7 = SVF III p. 172) ancora Crisippo, dopo aver distinto i tre tipi di vita preferiti e le tre fonti di guadagno privilegiate, afferma che "secondo è il guadagno che viene dalla vita civile e cioè dal fare vita politica seguendo la ragione e infatti ci si sposerà, si metteranno al mondo figli, perché questo è coerente con la φύσις τοῦ λογικοῦ ζῴου καὶ κοινωνικοῦ καὶ φιλαλλήλου.

254) è anche il ruolo dato alla madre, ripreso ancora dal Cheronese, per il quale è necessario che ella allevi personalmente i figli e, se, per un caso, è impedita nel suo compito, li affidi pure a balie o nutrici selezionate però con cura. Tale esortazione si incontra anche in *De lib.* 3C:

Περὶ δὲ τροφῆς ἐχόμενον ἄν εἴη λέγειν. δεῖ δέ, ὡς ἐγὼ ἄν φαίην, αὐτὰς τὰς μητέρας τὰ τέκνα τρέφειν καὶ τούτοις τοὺς μαστοὺς ὑπέχειν· συμπαθέστερόν τε γὰρ θρέψουσι καὶ διὰ πλείονος ἐπιμελείας, ὡς ἂν ἔνδοθεν καὶ τὸ δὴ λεγόμενον ἐξ ὀνύχων ἀγαπῶσαι τὰ τέκνα. αἰ τίτθαι δὲ καὶ αἰ τροφοὶ τὴν εὖνοιαν ὑποβολιμαίαν καὶ παρέγγραπτον ἔχουσιν, ἅτε μισθοῦ φιλοῦσαι.

La servitù, un frequentatore abituale, un vicino, chiunque frequenti la casa – dice Antipatro – potrà diventare specchio di essa:

(...) καὶ τοῦτο ποικίλως ἐξητακέναι καὶ διὰ δούλων καὶ <δι> ἐλευθέρων τῶν τε ἔνδοθεν καὶ τῶν ἔξωθεν καὶ διὰ γειτόνων καὶ τῶν ἄλλων εἰσιόντων εἴσω διὰ φίλων ἐπιπλοκάς ἐστιατικὰς ἢ ἄλλως, μαγείρων ἢ δημιουργῶν ἢ ἀκεστριῶν ἢ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν καὶ τεχνιτῶν. καὶ λίαν γὰρ προχειρότερον τοὺς τοιοῦτους εἰσάγουσιν καὶ ὑπὲρ τὴν ἀξίαν μεγάλα (Stob. LXX 13 = SVF III p. 254).

Al matrimonio lo stoico dedica anche un'altra opera dal titolo Περὶ γάμου (Stob. LXVIII 25 = SVF III p. 254), confermando con tale scritto l'importanza del matrimonio come funzione sociale, ma attribuendo ad esso anche un rilevante significato religioso e sacrale¹¹. Il giovane εὐγενῆς καὶ εὐψυχος, ossia di buona famiglia e di buoni sentimenti, – sostiene Antipatro – non può non considerare la sua vita completa solo se ha accanto a sé una moglie e se con questa ha dei figli. Chi invece non ha esperienza di nozze e di figli non conosce i veri affetti, "... infatti le altre forme di amicizia o di tenerezza assomigliano a quei miscugli come di fagioli e di altri legumi i quali si formano con l'aggiunta di alimenti, non così l'amore fra l'uomo e la donna che è una fusione totale (ταῖς δι' ὄλων κράσεσιν)"¹². L'espressione è ripresa da Plutarco in *Amat.* 769F dove ricorre il confronto tra il comportamento dei liquidi in natura e la coppia matrimoniale:

Ma come se dei liquidi si mescolassero tra di loro, l'amore produce in principio

¹¹ Sul matrimonio scrisse Musonio Rufo che pone l'unione degli sposi sotto la protezione degli dei e di Zeus, il quale nella dissertazione XV è ricordato come ὁμόγνιος, cioè protettore della famiglia. Lo stoico romano-etrusco "teorizza il matrimonio come un dovere per il saggio e non discute neppure degli aspetti negativi che la condizione di sposati comporta" (I. RAMELLI, 2000, p. 150). Cf. inoltre G. SFAMENI GASPARRO, C. MAGAZZÙ & C. ALOE SPADA, 1991; G. MARASCO, 2008, pp. 663–678.

¹² Qui l'allusione in negativo di Antipatro è senza dubbio all'amore omosessuale, al quale fa riferimento Plutarco stesso in *Amat.* 751CD, dove è Dafneo a parlare.

un ribollire torbido e confuso, poi con il tempo assestandosi e trovando un suo pacato equilibrio raggiunge la condizione di massima stabilità. Siamo davvero di fronte alla cosiddetta 'unione completa', quella degli amanti (αὕτη γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἡ δι' ὄλων λεγομένη κρᾶσις, ἡ τῶν ἐρώντων).

La definizione dell'unione coniugale come κρᾶσις ricorre anche nel frammento plutarcheo 167 Sandbach (= Stob. IV 28), che appartiene all'epistola Περὶ φιλίας, dove il Cheronese sostiene che è migliore quel matrimonio che nasce dalla mescolanza di una doppia amicizia; in caso contrario l'unione si rivela fragile¹³. In *Con. praec.* 142E-143A si allude inoltre al matrimonio a solo scopo sessuale, che è simile alla categoria di quelle miscele, che uniscono elementi separati, dove ciascuno dei quali mantiene la propria specificità, e ancora si fa riferimento a quella fusione totale che significa mettere tutto in comune:

δεῖ δέ, ὡσπερ οἱ φυσικοὶ τῶν ὑγρῶν λέγουσι δι' ὄλων γενέσθαι τὴν κρᾶσιν, οὕτω τῶν γαμούντων καὶ σώματα καὶ χρήματα καὶ φίλους καὶ οἰκείους ἀναμειχθῆναι δι' ἀλλήλων.

Ed ancora in *Con. praec.* 140D-F Plutarco ricorda come Platone amasse affermare (*Rep.* V 462c) che è felice e beata quella città nella quale non si sente mai dire "mio e non mio"¹⁴, e, in 140F, egli continua affermando che i coniugi versano e mischiano in un unico patrimonio tutte le loro risorse, per cui non ritengono una parte propria e una parte dell'altro ma tutto comune ad entrambi e nulla appartenente all'altro¹⁵:

αὕτη τοίνυν καὶ χρημάτων κοινωνία προσήκει μάλιστα τοῖς γαμοῦσιν, εἰς μίαν οὐσίαν πάντα καταχαμένους καὶ ἀναμείξασι μὴ τὸ μέρος ἴδιον καὶ τὸ μέρος ἀλλότριον ἀλλὰ πᾶν ἴδιον ἡγεῖσθαι καὶ μηδὲν ἀλλότριον.

Il concetto del 'mio e non mio' in *Amat.* si estende a quello della fedeltà reciproca "della quale il matrimonio ha assoluta necessità" (767E). Una fedeltà che deve venire dal cuore e dall'amore perché la vera fedeltà non può essere frutto di costrizione e neppure "opera di molte briglie, di molti freni" (Sofocle, *fr.* 869 R.). Sta in questo la differenza tra συνοικεῖν e συμβιοῦν e per spiegare tale differenza Plutarco ricorre ad una esemplificazione:

alcuni corpi sono composti di elementi congiunti insieme come una flotta o un esercito, altri di elementi congiunti insieme come una casa o una nave, altri

¹³ Cf. sull'argomento A. BARIGAZZI, 1988, pp. 89-108; R. SCANNAPIECO, 2006, pp. 81-126 ; G. SANTESE, 2007, pp. 179-186.

¹⁴ Cf. anche Plu., *Amat.* 767D; *Quaest. conv.* II.10. 644B e IX.14. 743E.

¹⁵ Cf. Plat., *Leg.* 708D.

formano una unità naturale, quella di coloro che si sposano per la dote e per avere figli risulta di elementi congiunti insieme, quella di persone che non fanno che dormire nello stesso letto risulta di elementi distinti e si potrebbe considerare la loro una coabitazione ma non una vita comune (*Con. praec.* 142EF).

Appare evidente qui il richiamo alla dottrina stoica e, in particolare, ad Antipatro, il quale afferma che i coniugi sanno mettere in comune non solo i loro patrimoni, i figli, che sono il bene più prezioso per ogni uomo e l'anima ma, anche i corpi (...). Tutte le altre unioni (...) ammettono deviazioni “queste invece, necessariamente, guardano ad un'anima sola”¹⁶.

Un uomo e una donna si scambiano il massimo affetto perché, come lo stesso Euripide canta nel perduto *Frisso* (*fr.* 819 Kn.):

γυνή γὰρ ἐν νόσοισι καὶ κακοῖς πόσει
ἥδιστόν ἐστι, δώματ' ἦν οἰκῆ καλῶς,
ὀργὴν τε πραϋνοῦσα καὶ δυσθυμίας
ψυχὴν μεθιστᾶσ'.

nulla è più bello per un marito nella malattia e nelle avversità che la propria moglie, purché ella sappia accudire bene alla casa, mitigare la rabbia, liberare l'anima dal malumore.

Così, sebbene la donna possa apparire un peso, esso sarebbe “tra i più cari e i più leggeri”, perché quattro mani sarebbero e sono in grado di assolvere più agevolmente i lavori e quegli impegni utili e giovevoli per la vita. Si configura così in Antipatro una parità di sessi all'interno della famiglia, confermata anche dall'esortazione rivolta all'uomo saggio di prendere moglie, invito che si legge anche in due frammenti comici adespoti richiamati sempre nel *fr.* 63 del filosofo stoico (Stob. LXVVI 25 = *SVF* III p. 254):

È uomo di cultura: credo che debba prendere moglie/chi è impegnato e capace di reggere una moltitudine di persone (σχολαστής ἐστι· δεῖ δ' οἶμαι γαμεῖν τὸν ἐπιμελῆ καὶ δυνατὸν οἰκονομεῖν ὄχλον πλειῶν).
Ma <prenda moglie> anche chi è piuttosto trascurato ed ambisce /allo studio, di modo che passeggi tranquillo avendo chi amministra per lui (τὸν ἀμελῆ μᾶλλον, ἐπιθυμοῦντα δὲ σχολῆς, ἴν' ἔχων οἰκονόμον ἀδεῶς περιπατῆ).

Sembra così che Antipatro, prima di Musonio Rufo, riconosca alla donna

¹⁶ Stob. LXVVI 25 = *SVF* III p. 254: οὐ γὰρ μόνον τῆς οὐσίας καὶ τῶν φιλάτων πᾶσιν ἀνθρώποις τέκνων καὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν σωμάτων οὗτοι μόνοι κοινωνοῦσι. καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον εἰκότως μεγίστη ἐστίν. αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι κοινωναίαι καὶ ἐτέρας τινὰς ἀποστροφὰς ἔχουσι. “ταῦτα δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν” (Eur., *Med.* 247).

‘pari diritti’, ovvero un equilibrio e un’armonia con la parte maschile, che Plutarco simboleggia con una efficace similitudine:

Come quando si odono due note risuonare in un accordo, il tono è dato da quello più grave, così in una casa ben amministrata ogni attività è frutto di un perfetto accordo tra i coniugi (*Con. praec.* 139C-D).

Tale armonia spingerà il marito ad esercitare sì la sua autorità ma “non come il padrone sullo schiavo ma come l’anima sul corpo condividendone i sentimenti e formando con lei una sola cosa grazie all’affetto” (*Con. praec.* 142E)¹⁷.

Temperanza e virtù sono le qualità proprie di una sposa modello, che Plutarco identifica in Timossena, sua moglie, alla quale è dedicato l’*Amatorius*, un opuscolo nel quale si ribadisce la necessità di creare un’amicizia virtuosa (*Amat.* 750E) con l’altro sesso, che è poi la vera finalità dell’Eros. Finalità che, però, non può essere raggiunta in un rapporto improntato al piacere - come avviene nell’amore tra sessi uguali -, ma solo in un rapporto che vede protagonisti un uomo e una donna, i quali possono raggiungere una σύγκρασις a differenza di quel rapporto tra due uomini, la cui unione altro non è che una ἀκρασία, ovvero un miscuglio mal riuscito. Pertanto, come in un simposio accanto al vino è necessario dare spazio al discorso (*logos*), allo stesso modo nell’amore accanto ad Afrodite, che rappresenta l’elemento fisico, deve aggiungersi Eros, la componente spirituale¹⁸. Ciò non avviene nell’amore omosessuale, dove gli amanti sono spinti esclusivamente dalla ricerca del piacere fisico e non dalla πειθώ e dalla χάρις, che sono qualità propriamente femminili, capaci di ingenerare nell’uomo una dolce sofferenza conducendolo alla virtù e all’amore¹⁹. Alla base del matrimonio dunque vi è il sentimento della φιλία, un sentimento questo che racchiude in sé στέργεσθαι e στέργειν (*Amat.* 767D). Dunque, φιλία, amore, e κρᾶσις, unione/mescolanza: sono questi i termini intorno ai quali ruota il pensiero sia di Antipatro sia di Plutarco: in Antipatro l’interesse appare rivolto essenzialmente al matrimonio, in Plutarco, invece, all’amore. In entrambi i pensatori, però, l’amore - così come il matrimonio - nasce all’ombra del λόγος, che si manifesta nel sentimento per i figli e la famiglia e che è pronto a ricevere il seme dell’amicizia: amore ed amicizia sono infine gli elementi fondamentali, che permettono finanche alla patria di crescere e agli stati di perpetuarsi.

¹⁷ Evidentemente non è possibile parlare di emancipazione femminile nel senso moderno del termine: il pensiero plutarcheo - come dimostra C. PATTERSON, 1992, pp. 4709-4723 - rientra piuttosto in un sentire tradizionale che poteva risalire già a Platone.

¹⁸ R. SCANNAPIECO, 2009, pp. 313-332.

¹⁹ Plu., *Amat.* 758B.

BIBLIOGRAFIA

- BABUT, D., *Plutarco e lo Stoicismo*, Milano, 2003² (1969).
- BARIGAZZI, A., “L’amore: Plutarco contro Epicuro”, in I. GALLO (ed.), *Aspetti dello stoicismo e dell’epicureismo in Plutarco. Atti del II Convegno di studi su Plutarco (Ferrara 2-3 aprile 1987)*, Ferrara, 1988, pp. 89-108.
- LONG, A.A., “Carneades and the Stoic Telos”, *Phronesis*, 12 (1967), pp. 59-90.
- MARASCO, G., “Donne, cultura e società nelle *Vite Parallele* di Plutarco”, in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch’s work: Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York, 2008, pp. 663-678.
- PATTERSON, C., “Plutarch’s advice on marriage: traditional wisdom through a philosophic lens”, *ANRW*, II 33, 6 (1992), pp. 4709-4723.
- RAMELLI, I., “La tematica del matrimonio nello Stoicismo romano: alcune osservazioni”, *Revista de Ciencias de las Religiones*, 5 (2000), pp. 145-162.
- SANTESE, G., “Plutarco, l’epicureismo e l’amore. ‘Citazioni’ epicuree nelle *Quaestiones convivales* e nell’*Erotikòs* di Plutarco”, in J. M. NIETO IBÁÑEZ & R. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *El amor en Plutarco. Atti del IX Convegno internazionale (León 28-30 settembre 2006)*, León, 2007, pp. 179-186.
- SCANNAPIECO, R., “Polemiche anti epicuree nell’*Amatorius* di Plutarco e nell’*Euboico* di Dione di Prusa”, in AA. VV. (eds.), *Aspetti del mondo classico: lettura ed interpretazione dei testi*. Seminari in collaborazione con l’A.I.C.C. - sede di Salerno, Napoli, 2006, pp. 81-126.
- SCANNAPIECO, R., “*Krasis oinou diken*: amore coniugale e linguaggio del Simposio nell’*Amatorius* di Plutarco”, in J. RIBEIRO FERREIRA, D. LEÃO, M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS (eds.), *Symposion and philanthropia in Plutarch, Atti dell’VIII Convegno internazionale plutarcheo (Coimbra 23-27 settembre 2008)*, Coimbra, 2009, pp. 313-332.
- SFAMENI GASPARRO, G., MAGAZZÙ, C. & ALOE SPADA, C. (eds.), *La coppia nei Padri*, Milano, 1991.

(Página deixada propositadamente em branco)

V. FIGURES EXEMPLAIRES ‘EN SITUATION’

(Página deixada propositadamente em branco)

**SAGGEZZA IN POLITICA, SAGGEZZA IN BATTAGLIA: ALCUNI
PERSONAGGI DEI *REGUM ET IMPERATORUM APOPHTHEGMATA*
(Wisdom in politics, wisdom in battle: some characters of the *Regum et
imperatorum apophthegmata*)**

SERENA CITRO

Università degli Studi di Salerno

(serenacitro@outlook.it; orcid.org/0000-0003-1209-529X)

ABSTRACT: This contribution is intended to consider some of the characters in the apophthegmatic collection, who can extricate themselves from difficult political and war situations, showing to be able to act in an intelligent and reasonable way, and avoiding that insane passions can take over and, consequently, may compromise the stability and integrity of the state or of the army. The pronounced sentences given by them are a clue of φρόνησις and σωφροσύνη, clearly or vaguely expressed terms within this pamphlet. The anecdotes are analyzed from an intratextual point of view, highlighting the various rhetorical devices the author uses, and in an intertextual viewpoint, in order to highlight the affinities and/or discrepancies that emerge from the comparison of the variants of the same anecdote in Plutarch's works.

KEYWORDS: wisdom, apophthegms, intratextuality, intertextuality, pragmatism, rhetorical devices

Nell'opuscolo *Regum et imperatorum apophthegmata* i protagonisti degli aneddoti, secondo uno schema ricorrente, sono generalmente indotti a prendere una decisione repentina sia in ambito militare che politico, o a rispondere ad un'invettiva; le parole con cui essi manifestano le loro intenzioni sono spesso rivelatrici di una tendenza alla riflessione ed al vaglio giudizioso delle circostanze, diversamente dagli altri interlocutori degli aneddoti, che si mostrano affrettati ed imprudenti.

L'aspetto, che li distingue da coloro che agiscono avventatamente e senza riflettere, è l'essere dotati di φρόνησις, concetto di cui Plutarco fornisce una chiara spiegazione nel *De virtute morali*. In 443EF-444AB si legge che la saggezza (φρόνησις) è la virtù che consiste nell'applicare la ragione (λόγος) agli eventi ed alle circostanze che di volta in volta si presentano agli uomini; pertanto il λόγος può essere correttamente definito βουλευτικός e πρακτικός, dal momento che, in base al mutamento delle contingenze, è opportuno adottare la scelta migliore tra le tante possibili. Rispetto alla σοφία, il cui ambito di interesse è propriamente quello teoretico e relativo alle realtà non soggette mai alla mutevolezza (περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα), la φρόνησις interviene invece nel dominio della τύχη, ove occorre deliberare in base alla situazione e quindi passare allo stadio operativo. Affinché si verifichi il passaggio dal momento in cui si elabora un pensiero d'azione

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

all'azione vera e propria, deve necessariamente emergere l'impulso ad agire (ὄρμη). Ed è necessario che tale impulso, un elemento παθητικός e ἄλογος, venga imbrigliato dalla ragione, ὅπως μετρία παρῆ και μήθ' ὑπερβάλλη μήτ' ἐγκαταλείπη τὸν καιρόν ("affinché si manifesti in modo conveniente e non oltrepassi la giusta misura né sia manchevole rispetto ad essa").

Tale riflessione viene ampiamente ripresa dal Cheronese nei *Regum et imperatorum apophthegmata* sotto forma di episodi concreti, in cui è il protagonista a districarsi nelle vicende private e, più spesso, pubbliche, mostrando di saper arginare l'elemento irrazionale, da cui potrebbe scaturire un'azione deleteria anche per la comunità.

Tra i numerosi esempi della raccolta, in cui è evidente l'importanza che l'autore conferisce, nell'attività militare e politica, alla φρόνησις, vengono presi in esame cinque apoftegmi, i primi due relativi a Timoteo, il secondo ad Ificrate e gli altri due ad Aristide.

Nell'apoftegma 2 (187C) della sezione dedicata a Timoteo l'autore esprime le sue considerazioni sulla necessità, per il comandante di un esercito, di astenersi da azioni eccessivamente rischiose per la propria vita, dal momento che la morte del comandante potrebbe pregiudicare la salvezza di tutti i soldati.

Τὸν δὲ τολμηρῶν στρατηγῶν τινος τραῦμα τοῖς Ἀθηναίοις δεικνύοντος, ἔγώ δέ' εἶπεν ἡσχύνθη ὅτι μου στρατηγοῦντος ὑμῶν ἐν Σάμῳ καταπελτικὸν βέλος ἐγγύς ἔπεσε'.

Oggetto d'interesse è dunque la definizione dei limiti entro cui lo stratega deve circoscrivere il proprio intervento bellico.

L'autore presenta due modelli alternativi e antitetici di stratega ricorrendo alla paronomasia στρατηγῶν/στρατηγοῦντος, che indica con precisione il *Leitmotiv* dell'aneddoto e funge da raccordo tra le due parti da cui esso è composto.

Nella prima parte viene presentato lo stratega Carete (qui non esplicitamente nominato), il quale, al pari di strateghi affini per indole, viene considerato τολμηρός per il fatto che ha riportato una ferita in battaglia. Carete mostra con orgoglio la ferita agli Ateniesi ed il giudizio dell'autore apparentemente sembra essere positivo. Nobile e valoroso è infatti il comandante che affronta i pericoli della battaglia, esponendosi personalmente accanto ai soldati invece di stare nella retroguardia.

Tuttavia è la seconda parte dell'aneddoto a suggerire una lettura differente dell'azione presumibilmente coraggiosa di Carete: leggiamo infatti che Timoteo giudica un'ignominia l'essere stato sfiorato da un dardo scagliato dai nemici nella battaglia di Samo. A prima vista Timoteo mostra di non essere stato coraggioso come Carete, dal momento che non ha riportato ferite sul campo. La valutazione dell'autore, però, sembra essere diversa, anche sulla base del contesto in cui l'aneddoto è citato nella *Vita di Pelopida*, di cui si dirà a breve.

Timoteo sottolinea che, quando l'episodio si è verificato, era stratega degli Ateniesi, non un semplice soldato. E per uno stratega non è certo opportuno incorrere nel rischio di essere ferito nel corso di una battaglia, considerato che il ruolo fondamentale dello stratega è quello di coordinare le truppe.

Gli Ateniesi, come spettatori di una contesa, sono coinvolti da Carete, che mostra loro le sue ferite (τινος τραῦμα τοῖς Ἀθηναίοις δεικνύοντος), e da Timoteo, che si rivolge a questi direttamente (μου στρατηγούντος ὑμῶν), a giudicare chi dei due abbia agito correttamente.

Le parole di Timoteo suggeriscono in conclusione il vero significato da assegnare all'aggettivo *τολμηρός*, posto all'inizio dell'aneddoto in riferimento a Carete e ad altri strateghi. Essi si sono mostrati non coraggiosi, ma temerari e incoscienti¹; si sono resi protagonisti di azioni imprudenti, inconsapevoli del danno che sarebbe derivato all'intero esercito, se fossero deceduti nel corso della battaglia. Dovrebbero provare vergogna per il loro agire impulsivo e irragionevole, non di certo vantarsene in pubblico.

La propensione dell'autore per Timoteo appare più esplicita nei capitoli 1 e 2 della *Vita di Pelopida*, in cui Plutarco riporta una serie di aneddoti, tra cui quello di Timoteo, per spiegare come sia stata assurda (*παραλόγως*) la morte di Pelopida e Marcello². Essi infatti sottovalutarono la rilevanza del ruolo strategico da loro rivestito, non adeguando lo slancio ardimentoso alle circostanze (σὺν οὐδενὶ λογισμῶ), che al contrario richiedevano prudenza; ed in tal modo misero a repentaglio l'integrità dei rispettivi eserciti³.

Plutarco insiste sulla necessità di affrontare le situazioni complesse non lasciandosi travolgere dai πάθη, ma esaminando i problemi con spirito critico e accortezza. Se tale argomentazione è da tenere in giusta considerazione per un soldato, per il comandante deve costituire il fondamento delle decisioni militari da lui adottate⁴.

¹ Come osserva M. CEREZO (1996, pp. 77-83), alla base della distinzione plutarchea tra azione coraggiosa e azione temeraria vi è il pensiero di Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea* 1115a "define el valor como el término medio entre el miedo y la temeridad (μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη)". Plutarco si sofferma spesso ad illustrare che cosa egli intende per "valor inútil, o mejor, lo que no es valor". Tra gli esempi citati dallo studioso vi è un passo della *Vita di Artaserse* (8.3) in cui Plutarco biasima Ciro per il fatto che durante lo scontro a Cunassa si era lanciato nella mischia sconsideratamente (προπετῶς) e al contempo rimprovera Clearco per aver adottato in campo una strategia intaccata dall'eccessiva prudenza. Chiaramente per Plutarco "es más digna de censura la excesiva εὐλάβεια de Clearco que la temeridad (θάρσος) de Ciro", ma il passo è una valida testimonianza del giudizio negativo che l'autore ha per i due estremi, l'eccessiva prudenza e il coraggio oltre misura, che sfocia nella temerarietà.

² Plu., *Pel.* 2.9 Ταῦτα δέ μοι παρέστη προαναφωνῆσαι γράφοντι τὸν Πελοπίδου βίον καὶ τὸν Μαρκέλλου, μεγάλων ἀνδρῶν παραλόγως πεσόντων.

³ Plu., *Pel.* 2.11 ἠφείδισαν ἑαυτῶν σὺν οὐδενὶ λογισμῶ, προέμενοι τὸν βίον ὀπηνίκα μάλιστα τοιοῦτων καιρὸς ἦν ἀνδρῶν σφριζομένων καὶ ἀρχόντων.

⁴ Il coraggio rappresenta una qualità lodevole e apprezzabile solo se non sfocia nella temerarietà; per Plutarco dunque non bisogna estirpare dall'animo le passioni, ma limitarle in

A tal proposito Plutarco rammenta l'aneddoto di Catone il Censore⁵, il quale biasimava coloro che tessevano le lodi di un uomo che si era mostrato smoderatamente audace (ἀλογίστως παράβολον και τολμηρόν) nel combattimento. Se è onorevole comportarsi virtuosamente, è altrettanto vero che non è opportuno disdegnare la vita e procurarsi la morte irragionevolmente. Plutarco condivide la riflessione di Catone, aggiungendo che è cura e dovere di chi governa una città o guida un esercito evitare innanzitutto di subire danni alla propria persona, prima ancora di arrecare danni ai nemici (*Pel.* 1.10 τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς πρότερον ἢ τοῦ ποιῆσαι τοὺς πολεμίους ἐκάστω μέλειν προσήκει, μάλιστα δ' ἄρχοντι πόλεως ἢ στρατεύματος); lo stratega temerario mostra invece di non curarsi non solo della propria vita, ma nemmeno di quella dei soldati che da lui dipendono (*Pel.* 2.1 κεφαλῇ δ' ὁ στρατηγός, οὐχ αὐτοῦ δόξειεν ἂν ἀποκινδυνεύων παραμελεῖν καὶ θρασυνόμενος, ἀλλ' ἀπάντων, οἷς ἡ σωτηρία γίνεται δι' αὐτοῦ καὶ τοῦναντίον)⁶.

Dopo queste argomentazioni Plutarco introduce le parole di Timoteo⁷, indicando subito che condivide il suo ragionamento (Διὸ καλῶς ὁ Τιμόθεος (...) εἶπε). L'aneddoto risulta più dettagliato rispetto alla versione che si legge negli *Apophthegmata*⁸; l'aspetto interessante è che Plutarco, sempre citando in

modo che siano proporzionate all'azione da intraprendere; cf. al riguardo P. VOLPE CACCIATORE (1987, p. 133): "L'enorme popolarità di Plutarco e la sua fortuna nei secoli successivi si comprendono – come da più parti è stato sostenuto – proprio a partire dal significato della 'missione' filosofica dell'uomo di cultura, sempre più impegnato nella ricerca dell'ἀρετή come status di eccellenza che consenta alla ragione di dominare istinti e passioni su una linea – ci riferiamo anche a tal proposito alla interpretazione di Ziegler che, d'altro canto, ripropone una ipotesi largamente sostenuta e accreditata – di rifiuto dell'ἀπάθεια stoica e di aderenza alla μετριοπάθεια peripatetica". Si veda anche J. OPSOMER (2011, pp. 154-155), il quale scrive che la μετριοπάθεια, di cui Plutarco parla, è in opposizione all'ideale stoico di ἀπάθεια. "The Platonic view of the soul entails that the passions constitute the ineradicable disorderly element, but also the dynamic force of our psychic life". Occorre dunque disciplinare l'impulso irrazionale e sottoporlo al vaglio della ragione.

⁵ Plu., *Pel.* 1.1 Κάτων ὁ πρεσβύτερος πρὸς τινὰς ἐπαινοῦντας ἄνθρωπον ἀλογίστως παράβολον και τολμηρόν ἐν τοῖς πολεμικοῖς διαφέρειν ἔφη τοῦ πολλοῦ τινὰ τὴν ἀρετὴν ἀξίαν καὶ τὸ μὴ πολλοῦ τὸ ζῆν ἄξιον νομίζειν, ὀρθῶς ἀποφαινόμενος.

⁶ A seguito di un'analisi dell'occorrenza della parola τόλμα nelle biografie plutarchee, F. FRAZIER (1996, pp. 200-202) ha osservato che nella maggioranza dei casi essa ha un valore positivo; pochi sono i casi in cui la valenza è peggiorativa, come quando Plutarco si riferisce a personaggi poco raccomandabili che aderiscono alla congiura di Catilina (*Cic.* 19.7) o quando parla di Alessandro di Fere, tiranno per nulla affidabile e arrogante (*Pel.* 27.7). In genere l'uso di τόλμα, rispetto ad ἀνδρεία, prevale "au coeur de la bataille et dans l'élan de l'action, associé à l'idée de vitesse, de vivacité ou d'urgence" (*ibid.*, p. 201).

⁷ Plu., *Pel.* 2.6 Διὸ καλῶς ὁ Τιμόθεος, ἐπιδεικνυμένου ποτὲ τοῖς Ἀθηναίοις τοῦ Χάρητος ὠτειλάς τινὰς ἐν τῷ σώματι καὶ τὴν ἀσπίδα λόγῃ διακεκομμένην, 'ἐγὼ δ'" εἶπε 'καὶ λίαν ἠσχύνθη, ὅτι μου πολιορκούντος Σάμον ἐγγὺς ἔπεσε βέλος, ὡς μειρακιωδέστερον ἐμαυτῷ χρώμενος ἢ κατὰ στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα δυνάμειος τοσαύτης'.

⁸ Rispetto alla versione che si legge negli *Apophthegmata*, nella *Vita di Pelopida* Plutarco indica con precisione il nome del rivale di Timoteo; Carete inoltre non mostra solo la ferita,

discorso diretto le parole di Timoteo, spiega perché lo stratega aveva considerato un disonore che la lancia dei nemici fosse pericolosamente caduta vicino al suo corpo. Timoteo definisce la sua avventatezza un comportamento da ragazzo inesperto e irresponsabile (μειρακιωδέστερον ἐμαυτῷ χρώμενος; cf. apoft. 2 τῶν τολμηρῶν στρατηγῶν), comportamento che risulta sconveniente per chi, come lui, è al comando di un grande esercito (κατὰ στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα δυνάμειος τοσαύτης).

Plutarco commenta le parole di Timoteo⁹, osservando che lo stratega può e deve esporsi in prima linea e senza timore della morte (καὶ χειρὶ καὶ σώματι χρηστέον ἀφειδῶς), solamente quando il suo sacrificio è determinante per la vittoria; quando invece da un'azione rischiosa del comandante non è certo che derivi la vittoria ed è probabile che in ogni caso i vantaggi saranno scarsi, allora è opportuno e doveroso che il comandante si astenga da comportamenti sconsiderati, lasciando che ad affrontare la mischia siano i soldati (οὐδεις ἀπαιτεῖ στρατιώτου πρᾶξιν κινδύνῳ πραττομένην στρατηγού)¹⁰.

Nell'apoftegma 3 (187C) della medesima sezione degli *Apophthegmata* relativa a Timoteo viene nuovamente messa in discussione l'abilità strategica di Timoteo rispetto al rivale Carete, in questo caso esplicitamente menzionato.

ma anche lo scudo trapassato dalla lancia; infine il senso di disonore manifestato da Timoteo è accentuato mediante l'uso dell'espressione *λιαν αἰσχύνειν*. Sono dettagli che in ogni caso non modificano il senso dell'aneddoto.

⁹ Plu., *Pel.* 2.7-8 ὅπου μὲν γὰρ εἰς τὰ ὅλα μεγάλην φέρει ῥόπην ὁ τοῦ στρατηγοῦ κίνδυνος, ἐνταῦθα καὶ χειρὶ καὶ σώματι χρηστέον ἀφειδῶς, χαίρειν φράσαντα τοῖς λέγουσιν, ὡς χρὴ τὸν ἀγαθὸν στρατηγὸν μάλιστα μὲν ὑπὸ γήρωσ, εἰ δὲ μὴ, γέροντα θνήσκειν· ὅπου δὲ μικρὸν τὸ περιγιγνόμενον ἐκ τοῦ κατορθώματος, τὸ δὲ πᾶν συναπόλλυται σφαλέντος, οὐδεις ἀπαιτεῖ στρατιώτου πρᾶξιν κινδύνῳ πραττομένην στρατηγού.

¹⁰ La contrapposizione tra Timoteo, assennato e prudente, e gli strateghi temerari e irresponsabili è assimilabile al conflitto politico e comportamentale tra Fabio Massimo ed i suoi nemici interni, di cui si parla nella *Vita di Fabio Massimo*. R. SCUDERI (2010, pp. 474-484) analizza una serie di episodi della biografia plutarchea al fine di individuare una costante nella condotta del condottiero romano, vale a dire "il superiore equilibrio dell'eroe", che "si manifesta ancora nel non lasciarsi condizionare dalle circostanze". Ad esempio, quando Fabio Massimo decide di non venire subito allo scontro frontale con Annibale in modo da far debilitare le truppe cartaginesi con il passare del tempo, egli viene accusato di essere vile ed a lui si contrappone, per indole e strategia militare, il *magister equitum* Minucio Rufo. Quest'ultimo, ambizioso e smanioso di attaccare battaglia in circostanze inopportune, aizzava le truppe contro Fabio e lo scherniva, proprio come avviene a Timoteo (*Reg. et imp. apoph.* 187C apoft. 2). Ma Plutarco "dà risalto alla fermezza del protagonista, che non si lascia influenzare né dalle critiche dei suoi, né dalle provocazioni belliche del nemico" (p. 479). La φρόνησις di Fabio si manifesta anche quando consiglia al console Emilio Paolo di evitare lo scontro a Canne con Annibale e tenta di ostacolare Terenzio Varrone, "il quale presuntuosamente proclamava che al primo contatto col nemico avrebbe vinto concludendo la guerra, mai finita con generali come Fabio (...) La sconfitta rovinosa serve ai Romani per capire che la creduta vigliaccheria era in realtà perspicacia sovrumana e addirittura intelligenza sovranaturale e divina" (pp. 482-483).

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

Τῶν δὲ ῥητόρων τὸν Χάρητα προαγόντων καὶ τοιοῦτον ἀξιούντων εἶναι τὸν Ἀθηναίων στρατηγόν, ὃν τὸν στρατηγόν εἶπεν ὁ Τιμόθεος ἄλλα τὸν τῷ στρατηγῷ τὰ σπρώματα κομίζοντα’.

La parola στρατηγός ricorre ben tre volte in poliptoto (στρατηγόν/στρατηγόν/στρατηγῷ), usata la prima volta dai fautori di Carete, che in lui vedono rispecchiato l'autentico modello di stratega; le altre due volte da Timoteo, il quale sconfessa chi elogia Carete, affermando che questi certamente non può dirsi realmente uno stratega: l'unica occupazione che potrebbe ricoprire uno come Carete è quella di servire uno stratega.

L'espressione usata da Timoteo è venata di sarcasmo: egli, infatti, afferma che Carete potrebbe solamente portare le coperte al comandante; dunque non solo non gli riconosce le doti di stratega, ma nemmeno quelle di un semplice soldato: può solo umilmente e marginalmente servire chi è seriamente impegnato a combattere.

In questo aneddoto, più esplicitamente del primo, viene rappresentata la situazione politica ateniese, in cui due fazioni si contendono il potere e sostengono rispettivamente Carete e Timoteo.

L'aneddoto è citato più estesamente nell'*An seni respublica gerenda sit* 788DE, ove Plutarco scrive che alcuni oratori ateniesi, mettendo a confronto i vecchi strateghi Timoteo e Ificrate con il giovane Carete, davano la loro preferenza al secondo, per il fatto che era nel pieno vigore fisico (ἀκμάζοντα τῷ σώματι καὶ ῥωμαλέον) e dunque l'unico adatto a ricoprire un incarico di comando militare. La risposta di Timoteo coincide con quella che si legge negli *Apophthegmata* con una integrazione interessante. Nella raccolta apoftegmatica Timoteo si limitava a screditare la figura di Carete; ora invece spiega anche quali devono essere le caratteristiche dell'autentico stratega. Chi vuole porsi al comando di un esercito deve essere in grado di riflettere sulle proprie esperienze passate, da cui trarre insegnamenti per il futuro (τὸν δὲ στρατηγόν ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω τῶν πραγμάτων ὀρώντα); deve saper agire non per mero istinto, ma valutando attentamente le circostanze; deve riuscire a soggiogare il πάθος al λογισμός (μηδενὶ πάθει τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων λογισμοὺς ἐπιταραττόμενον).

Non è sufficiente dunque, secondo la visione di Timoteo condivisa da Plutarco, che un uomo sia robusto e nella pienezza delle forze, perché possa ritenersi adatto a comandare. Il ruolo del comandante richiede prudenza, attitudine alla riflessione, come si è letto anche nell'apoftegma 2 relativo a Timoteo (*Reg. et imp. apophth.* 187C), ove Carete, in veste di stratega, si vanta di essere stato ferito in battaglia e viene biasimato da Timoteo, per il quale invece il comandante non deve essere temerario, ma deve ponderare con grande accortezza i possibili rischi per sé e per l'intero esercito.

Nell'*An seni resp.* Plutarco indica chiaramente le due qualità necessarie al buon governante e a chi è al comando, la πραότης e la μετριότης, più facilmente

reperibili negli uomini anziani. In 788CD si legge che alla πολιτεία possono derivare molti vantaggi se a tenere il comando è un uomo non più giovane, poiché questi è dotato di φρόνησις ed εὐλάβεια, che gli consentono di valutare con equilibrio le decisioni da prendere; inoltre l'uomo anziano commette meno errori in virtù anche della sua esperienza, non è assillato dall'ambizione e non si comporta come un demagogo, che lusinga il popolo per ottenerne il sostegno. Egli invece sa relazionarsi ai suoi sottoposti senza ricorrere alla violenza e con spirito di conciliazione (ἀλλὰ πράως τε χρῆσθαι καὶ μετρίως τοῖς ἐντυγχάνουσιν). Pertanto non è casuale che gli anziani vengano sollecitati a prendere il comando, quando i cittadini attraversano situazioni di grande pericolo.

Plutarco ricorre ad un'immagine appena abbozzata ma molto efficace per illustrare la sua riflessione. L'anziano viene descritto come dedito oramai alla campagna, lontano dagli affari della politica e per nulla interessato ad ottenere benefici o ricompense; i cittadini, desiderosi di essere governati da lui (πρεσβυτέρων ποθοῦσιν ἀρχὴν ἀνθρώπων), lo conducono via dal piccolo campo e lo costringono ad assumere il comando.

L'immagine è diametralmente opposta a quella che segue, in cui sono i giovani a presentarsi ai cittadini e a mostrarsi ambiziosi e desiderosi di potere. Personaggi di tale genere, come demagoghi e strateghi capaci solo di alzare la voce in pubblico e pronunciare verbosi discorsi senza prendere fiato, non possono affatto giovare allo Stato, quando si tratta di proteggerlo dai pericoli. Ed infatti i cittadini saggiamente preferiscono l'anziano, che vive appartato e dignitoso nel suo campo, a giovani inesperti e smoderati.

I giovani, continua Plutarco, sono certamente più adatti alla guerra perché hanno forza e vigore; gli anziani invece, sebbene animati dal desiderio di rendere servizio alla patria, risultano meno efficaci nel combattimento in quanto l'ardore e la volontà di agire non sono supportate dal corpo ormai indebolito dall'avanzare dell'età. Nell'amministrazione dello Stato, d'altra parte, è preferibile che i cittadini scelgano un uomo anziano, perché ciò che occorre non è l'energia fisica, bensì capacità di riflettere e pianificare con accortezza le azioni da intraprendere (789E βουλή, πρόνοια e λόγος).

In definitiva, secondo Plutarco, per la sopravvivenza della πόλις è necessario l'apporto collaborativo sia degli anziani sia dei giovani, ma con compiti di direzione e orientamento gli uni, con mansioni operative gli altri (789E καὶ μάλιστα σφίζεται πόλις ἔνθα βουλαὶ γερόντων, καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαί').

Alla luce di quest'ampia argomentazione risulta evidente che Plutarco è propenso a giudicare Timoteo più adatto a ricoprire la carica di stratega, mentre a Carete, in virtù della sua giovane età, è riservata l'azione prettamente bellica; ma, come notato nell'apoteigma 2, l'autore evidenzia che anche nel combattere non bisogna lasciare che l'istinto prevalga sulla ragione, che il coraggio si trasformi in temerarietà. Carete appare dunque non conforme non solo a quanto

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

si richiede ad uno stratega, ma nemmeno ad un soldato perspicace. Ragion per cui Timoteo, e Plutarco stesso, lo descrive, declassandolo, come idoneo solo a portare le coperte ad uno stratega.

La medesima tematica è affrontata da Plutarco nell'apoftegma 6 (187B) della sezione dedicata ad Ificrate:

Ῥήτορος δέ τινος ἐπερωτῶντος αὐτὸν ἐν ἐκκλησίᾳ 'τίς ὢν μέγα φρονεῖς; πότερον ἰππεὺς ἢ ὀπλίτης ἢ τοξότης ἢ πελταστής;' 'οὐδεὶς' ἔφη τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν'.

Ificrate viene attaccato verbalmente da un detrattore, che gli contesta la sua condotta come comandante dell'esercito. Al generale viene rimproverato di essere orgoglioso e superbo senza una giusta motivazione, dal momento che egli non svolge una mansione pratica nell'esercito: egli non è infatti né un cavaliere né un oplita né un arciere. Per di più l'accusa gli viene rivolta in un contesto ad alta visibilità, ἐν ἐκκλησίᾳ, aspetto che fa presumere che alla base dell'attacco vi siano non semplici attriti personali, ma uno scontro e una polemica in ambito politico.

La replica di Ificrate ribalta completamente le critiche dell'avversario. Se è vero che egli non è impegnato fisicamente nello scontro bellico al pari dei soldati, ciò non vuol dire che la funzione del comandante sia da considerare secondaria; al contrario, essa è indispensabile, poiché l'atto del comandare implica la capacità di saper coordinare tutte le forze in campo, che altrimenti sarebbero allo sbando e agirebbero senza una pianificazione preventiva.

Gli elementi della battuta pronunciata da Ificrate sono disposti, forse non a caso, simmetricamente ('οὐδεὶς' ἔφη τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν'). Al pronome οὐδεὶς corrisponde in opposizione semantica il termine πᾶς; οὔτος, iterato in poliptoto, è posto dopo i termini antitetici οὐδεὶς e πᾶς. Tale disposizione degli elementi sembra adottata per voler enfatizzare la rivendicazione di superiorità da parte di Ificrate. Se è vero che la sua funzione non coincide con nessuna mansione svolta dai soldati, tuttavia egli ha un ruolo ancora più importante di quello ricoperto dai sottoposti. Questo moto d'orgoglio appare ancor più accentuato dalla posizione in clausola del verbo ἐπιτάττειν, che indica con precisione la funzione di supervisore propria dello stratega. Si noti anche l'omoarcto di ἐπί (ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν), che sembra voler richiamare l'attenzione di chi legge o ascolta proprio sul verbo posto alla fine.

L'aneddoto su Ificrate è citato anche nel *De fortuna* 99E¹¹ al fine di dimostrare che la φρόνησις - qui descritta come la capacità di usufruire al meglio dei beni di

¹¹ Plu., *De fort.* 99E Ἡρώτα τις Ἴφικράτην τὸν στρατηγόν, ὥσπερ ἐξελέγχων, τίς ἐστιν; 'οὔτε γὰρ ὀπλίτης οὔτε τοξότης οὔτε πελταστής,' κἀκείνους 'ὁ τούτοις,' ἔφη, 'πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος.'

cui si dispone - si fonda sulla riflessione e sull'apprendimento ed è da considerarsi uno dei presupposti per il conseguimento della felicità. Nell'aneddoto, che è del tutto analogo alla versione che si legge negli *Apophthegmata*, Plutarco accosta il verbo χρῆσθαι ad ἐπιτάττειν ('ὁ τοῦτοις, ἔφη, πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος'), come a voler sottolineare che non è rilevante disporre di molti beni, ma sapersi servire adeguatamente di ciò che si ha, tanto o poco che sia. Subito dopo l'aneddoto, infatti, leggiamo che la φρόνησις fa sì che un elemento, come la ricchezza, la bellezza, la salute, possa acquistare valore concreto, perché chi la possiede sa come servirsi di questi beni, che altrimenti sarebbero inutili, se non addirittura dannosi¹².

Dunque, sembra dire Plutarco, se non ci fosse lo stratega, quale vittoria potrebbero mai riportare i soldati? Se le loro azioni non fossero coordinate, ognuno agirebbe secondo una propria logica e le loro forze e competenze specifiche non costituirebbero un unico organismo compatto; per il nemico sarebbe molto più agevole sconfiggere una massa confusa e indisciplinata di uomini ed il danno per la patria sarebbe grande.

L'aneddoto è riportato anche nell'*An virtus doceri possit* 440B¹³ ed il suo significato viene spiegato con più precisione rispetto a quanto si legge nel *De fortuna*. Plutarco intende dimostrare che non solo le τέχναι devono essere insegnate, ma che anche le virtù, tra cui la φρόνησις, possono essere acquisite mediante l'insegnamento. Se dunque l'arte di tirare con l'arco o di andare a cavallo si apprendono con lo studio e con la pratica, non è pensabile che attività e mansioni ancora più importanti, come l'abilità di guidare e coordinare tutte le forze che compongono un esercito, vengano affidate al caso e siano svolte da chi non è stato adeguatamente preparato (440B γελοῖος οὖν ὁ λέγων, ὅτι ... στρατηγία δὲ καὶ τὸ στρατηγεῖν ὡς ἔτυχε παραγίνεται καὶ οἷς ἔτυχε μὴ μαθοῦσιν). La φρόνησις non solo può essere insegnata e dunque può essere appresa, ma è anche elemento indispensabile per trarre vantaggi nello svolgimento di qualsiasi funzione e compito. Essa è infatti definita da Plutarco come ἡγεμών, κόσμος e τάξις di ogni attività¹⁴, perché, per mezzo di essa, colui che sovrintende riesce ad integrare ed armonizzare tutte le diverse componenti di un gruppo. Ed è proprio in questo che consiste la

¹² Plu., *De fort.* 99F Οὐ χρυσίον ἢ φρόνησις ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον οὐδὲ δόξα οὐδὲ πλοῦτος οὐδ' ὑγίεια οὐδ' ἰσχὺς οὐδὲ κάλλος. τί οὖν ἐστὶ; τὸ πᾶσι τοῦτοις καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον καὶ δι' ὃ τοῦτων ἕκαστον ἠδὺ γίγνεται καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον· ἄνευ δὲ τοῦτου δύσχρηστα καὶ ἄκαρπα καὶ βλαβερὰ, καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει τὸν κεκτημένον.

¹³ Plu., *An. virt. doc.* 440B Καίτοι γ' ὁ στρατηγὸς Ἰφικράτης πρὸς τὸν Χαβρίου Καλλίαν ἐρωτῶντα καὶ λέγοντα 'τίς εἶ; τοξότης; πελταστής; ἰππεύς; ὀπλίτης;' οὐδείς' ἔφη 'τούτων ἀλλὰ τοῦτοις πᾶσιν ὁ ἐπιτάττων.'

¹⁴ Plu., *An. virt. doc.* 440BC Γελοῖος οὖν ὁ λέγων, ὅτι τοξικὴ καὶ ὀπλιτικὴ καὶ τὸ σφενδονᾶν καὶ τὸ ἰππεύειν διδακτὸν ἐστὶ, στρατηγικὴ δὲ καὶ τὸ στρατηγεῖν ὡς ἔτυχε παραγίνεται καὶ οἷς ἔτυχε μὴ μαθοῦσιν. οὐκοῦν ἔτι γελοιότερος ὁ μόνην τὴν φρόνησιν μὴ διδακτὴν ἀποφαίνων, ἧς ἄνευ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὄφελος οὐδὲν οὐδ' ὄνησις ἐστὶν. εἰ δ' ἡγεμῶν αὕτη καὶ κόσμος οὕσα πασῶν καὶ τάξις εἰς τὸ χρῆσιμον ἕκαστον καθίστησιν (...).

Saggezza in politica, saggezza in battaglia:
alcuni personaggi dei *Regum et imperatorum apophthegmata*

superiorità dello stratega Ificrate rispetto ai soldati: se essi sono in grado di resistere all'urto della forza nemica, se riescono a riportare una vittoria, che rappresenta un vantaggio (ὄφελος, ὄνησις) non solo per sé, bensì per l'intera comunità cittadina, ciò avviene non solo in virtù delle loro abilità di combattenti, ma anche, o forse soprattutto, grazie al condottiero, che con intelligenza e previdenza adotta ogni strategia valida a guidare gli uomini al suo comando¹⁵.

Il ruolo dello stratega non è molto diverso, per Plutarco, da quello di chi, nel corso del convito, ha il ruolo di sorvegliare e dare le giuste disposizioni agli inservienti¹⁶, i quali hanno compiti settoriali, come mescolare il vino o arrostitire le carni. Per fare in modo che il banchetto proceda in modo regolare e senza disordine, è necessaria dunque la presenza di una persona che coordini il tutto e sappia dare le giuste disposizioni. La φρόνησις - dote indispensabile per chi comanda l'esercito - si rivela altrettanto importante per chi si trova a rivestire un ruolo di rilievo nella vita politica.

A tal proposito, spunto di riflessione interessante per l'uomo di Stato è il problema, presentato nell'apoftegma 3 (*Reg. et imp. apophth.* 186B) della sezione riservata ad Aristide, relativo all'opportunità di deporre le inimicizie e le faziosità da parte degli avversari politici nei frangenti critici per lo Stato:

Ἐχθρὸς δ' ὢν τοῦ Θεμιστοκλέους καὶ πρεσβευτῆς ἐκπεμφθεὶς σὺν αὐτῷ
'βούλει' φησὶν ἐπὶ τῶν ὄρων, ᾧ Θεμιστόκλεις, τὴν ἔχθραν ἀπολίπωμεν; ἂν
γὰρ δοκῆ, πάλιν αὐτὴν ἐπανιόντες ληψόμεθα.

L'aneddoto pone all'attenzione la rivalità politica che separa Aristide da Temistocle, rivalità evidenziata dalla posizione incipitaria del termine ἐχθρὸς e ribadita dall'autore con la paronomasia ἐχθρὸς/ἐχθρα. Si tratta di un'inimicizia che deriva da due diversi modi di interpretare la politica interna ad Atene, ma il problema qui proposto da Plutarco afferisce alla sfera della politica estera, dei rapporti con altri Stati.

È chiarito sin dalle prime parole che i due uomini sono in ostilità, ma si trovano, in una circostanza non precisata¹⁷, a dover rappresentare le esigenze

¹⁵ Cf. R. SCANNAPIECO (2010, p. 212) : "Il fatto poi che il testo del *De fortuna*, almeno nella forma in cui esso ci è giunto, termini proprio con un riferimento alla necessità che l'azione dell'uomo politico sia supportata dalla φρόνησις piuttosto che dalla τύχη, perché quest'ultima da sola è causa più di rovina che di vantaggi, mettendo spesso in luce i limiti di chi la ottiene e non la sa utilizzare con raziocinio, permette di ipotizzare una lettura politica del testo, al di là della sua natura di esercitazione retorica a cui spesso è stato ridotto: per Plutarco la riflessione sulla τύχη, a prescindere dalle posizioni filosofiche che essa rispecchia, doveva convertirsi naturalmente in un discorso innanzi tutto sul profilo del perfetto uomo politico".

¹⁶ Plu., *An virt. doc.* 440C αὐτίκα τίς δείπνου χάρις, ἡσκημένων καὶ μεμαθηκότων παίδων
'δαιτρεῦσαι καὶ ὀπτήσαι καὶ οἰνοχοῆσαι,' εἰ μὴ διάθεσις μηδὲ τάξις εἴη περὶ τοὺς διακονοῦντας;

¹⁷ F. FUHRMANN, 1988, p. 273 n. 1 : "Il s'agit vraisemblablement de l'ambassade envoyée à Sparte

della propria πόλις in un contesto più ampio di quello cittadino: sono infatti inviati insieme in qualità di ambasciatori (πρεσβευτῆς σὺν αὐτῶ). La proposta avanzata da Aristide al rivale Temistocle dimostra una spiccata propensione al pragmatismo, il che comporta il superamento di posizioni ideologiche antitetiche nel momento in cui appare necessario far valere la posizione del proprio Stato¹⁸.

Il confine territoriale (οἱ ὅροι), che i due uomini devono concretamente varcare per svolgere la loro missione all'estero, rinvia all'astratta linea di confine, indicata dalla parola ἔχθρα, che li tiene separati; limite che essi devono temporaneamente travalicare. Solamente dopo che avranno espletato il loro incarico e avranno fatto ritorno in patria (ἐπανιέναι), lo stesso Aristide suggerisce, con una sottile ironia, che potranno tornare ad essere nemici.

La scelta di allearsi temporaneamente con il proprio nemico rappresenta un esempio di mero opportunismo o di una oculata e giudiziosa scelta strategica? La valutazione di questa scelta può intravedersi velatamente nell'inciso ἄν δοκῆ pronunciata da Aristide: anche se l'autore non dice esplicitamente che Aristide abbia ragione, si comprende che il discorso è incentrato sulla necessità di agire secondo quanto è più opportuno e utile in quella circostanza.

Aristide è dunque dotato di φρόνησις, ossia di saggezza pratica, che, come scrive la F. ALESSE (2013, p. 11), “al contrario del sapere teoretico, si esercita a fronte di una ‘occasione’, τύχη, di una circostanza particolare fornita dal caso e che richiede la capacità di applicare una regola di condotta in luogo di un'altra”. Secondo la studiosa, il ragionamento plutarco, ampiamente sviluppato nel *De virtute morali*, trae le sue origini dalla riflessione di Aristotele, che “non usa il termine τύχη in questo senso e in stretto rapporto con l'esercizio della phronesis, ma sviluppa senz'altro il tema della ‘circostanza’, avvalendosi del termine καιρός, già noto alla tradizione sofistica e frequente in Isocrate” (*ibid.*, p. 11).

Nei *Praecepta gerendae reipublicae* 809B-F Plutarco afferma che il politico deve necessariamente riflettere su un problema spinoso e inevitabile dell'attività politica, ossia l'insorgere di ἔχθραι καὶ διαφοραί. Al fine di preservare l'integrità della πόλις risulta infruttuoso l'atteggiamento di chi, per ambizione smodata (φιλοτιμία), è incapace di superare i conflitti personali ed è privo di lungimiranza politica. Plutarco stigmatizza fortemente coloro che assumono posizioni estreme e irremovibili, definendo questa condotta un segno di inciviltà (δεινῶς ἄγριον καὶ θηριῶδες), e propone la figura dell'ἄρμονικός quale valido modello cui ispirarsi.

en 479 pour discuter du relèvement des remparts d'Athènes (Thucycide I, 91, 3)”

¹⁸ Il tema della concretezza nell'agire politico rispetto a inutili manifestazioni di idealismo trova ampio spazio nella riflessione plutarca. A questo proposito si vedano F. BECCHI (1995, pp. 51-63) e J. PINHEIRO (2013, p. 312 ss.): “na actividade pública é difícil conjugar a utilidade com a justiça, muitas vezes também é muito exigente para o homem harmonizar os valores que incorporam a paideia com as contingências da vida ou com os seus desejos ou pathe. Quando assim acontece, a paideia teórica ou espiritual diverge da paideia prática, e é precisamente nesta conciliação que assinalamos a dificuldade de uma vivência global da paideia”.

Infatti l'abilità del politico, secondo Plutarco, risiede nel trattare i nemici con maggiore temperanza (ἡθικώτερον), ripristinando l'armonia con coloro che hanno una diversa visione politica, senza fare ricorso alla ὀργή e alla ὕβρις, bensì alla πραότης.

A sostegno della sua riflessione, Plutarco adduce l'esempio concreto dei già menzionati Temistocle e Aristide¹⁹, cui era riconosciuto il grande merito di aver saputo accantonare la loro ἔχθρα nel momento in cui erano impegnati insieme ἐπὶ πρεσβείαν ἢ στρατηγίαν. Nei *Praecepta* Plutarco presenta questa forma di accordo preventivo come una prassi consolidata: l'avverbio ὁσάκις, infatti, indica con precisione che i due politici ricorrevano costantemente a questa condotta. È da rilevare che nei *Praecepta* entrambi i politici sono fautori di questa prassi, mentre nella raccolta di apoftegmi Plutarco attribuisce l'iniziativa solamente ad Aristide. È ipotizzabile che nei *Praecepta* l'intento dell'autore sia quello di fornire all'interlocutore l'esempio di comportamenti e strategie applicabili ogni qual volta si renda necessario; il caso di Temistocle e Aristide è solamente un esempio tra i tanti citati nell'opuscolo. Negli *Apophthegmata*, invece, l'attenzione di Plutarco è focalizzata sulle virtù di Aristide, che è sempre fedele alla sua scelta di evitare compromissioni politiche, ma che, qualora la circostanza sia di estrema difficoltà per lo Stato, è pronto ad accordarsi con il nemico; comportamento certamente da elogiare, in quanto dimostra che Aristide – grazie alla sua φρόνησις – è in grado di vagliare giudiziosamente le diverse congiunture e adattarsi ad esse. Sembra che Plutarco voglia che la figura di Aristide surclassi quella di Temistocle, che, al contrario, non aveva mai promosso per primo accordi con il rivale; anzi, in numerose occasioni aveva tentato di diffondere maldicenze sul conto di Aristide e di screditarlo con false accuse, come si legge in *Arist.* 4 e 7.1-2.

In sintonia con gli *Apophthegmata* è quanto si legge nel *Bίος* di Aristide al capitolo 8.1-6, ove viene sottolineata la completa abnegazione del personaggio per salvaguardare i Greci dall'attacco persiano: sebbene ostracizzato, Aristide perseverava nell'incoraggiare i Greci a difendere la loro libertà; e, una volta emanato il decreto sul rientro degli esiliati, si mostrava ben disposto a collaborare con Temistocle, che godeva in quel momento di pieni poteri (στρατηγῶν αὐτοκράτωρ). La convinzione che la salvezza comune fosse superiore agli interessi di parte e alle discordie personali lo induceva, dunque, a supportare Temistocle in ogni circostanza sia con utili consigli sia mediante azioni (πάντα συνέπραττε καὶ συνεβούλευεν) e contribuiva, senza nutrire alcuna invidia, ad accrescere la δόξα del suo peggior nemico (ἐνδοξότατον ἐπὶ σωτηρία κοινῇ ποιῶν τὸν ἔχθιστον).

¹⁹ Plu., *Praec. ger. reip.* 809B: Οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τὸν Θεμιστοκλέα καὶ τὸν Ἀριστείδην ἐπαινοῦσιν ἐπὶ τῶν ὄρων τὴν ἔχθραν ἀποτιθεμένους, ὁσάκις ἐπὶ πρεσβείαν ἢ στρατηγίαν ἐξίειεν, εἶτα πάλιν ἀναλαμβάνοντας.

Di seguito Plutarco riferisce un episodio, verificatosi poco prima della battaglia di Salamina, da cui emerge la perspicacia e l'intelligenza di Aristide. Questi, a rischio della propria incolumità (παραβόλως), accorre di notte alla tenda di Temistocle per proporgli di appianare i loro conflitti irragionevoli e puerili (ἡ κενὴ καὶ μειρακιώδης στάσις) e rivaleggiare tra loro in modo onesto e, soprattutto, utile alla salvezza della Grecia; agendo in questo modo, mostreranno di essere persone assennate (σωφρονεῖν). Il tono encomiastico nei confronti di Aristide affiora dalle ulteriori parole che il personaggio pronuncia: egli si presta a coadiuvare l'operato di Temistocle in subordine (ὑπουργῶν καὶ συμβουλευῶν), riconoscendo all'altro la supremazia (ἄρχων καὶ στρατηγῶν).

In definitiva, al pari dell'aneddoto riportato negli *Apophthegmata*, ad essere fautore della riconciliazione è Aristide, il cui comportamento è elogiato in modo più evidente nella biografia. Quanto Aristide fosse assennato ed attento, nel suo operato politico, a non lasciarsi condizionare da interessi di parte e non avvantaggiare una fazione rispetto all'altra, ben si evince anche dall'apoteigma 1 (*Reg. et imp. apophth.* 186A):

Ἀριστείδης δὲ ὁ δίκαιος αἰεὶ καθ'ἑαυτὸν ἐπολιτεύετο καὶ τὰς ἐταιρείας ἔφευγεν, ὡς τῆς ἀπὸ τῶν φίλων δυνάμεως ἀδικεῖν ἐπαρούσης.

Il concetto di δικαιοσύνη ricorre due volte mediante la paronomasia δίκαιος/ἀδικεῖν, con cui sono poste in antitesi la condotta di chi, come Aristide, opera nell'interesse della πόλις, ispirato da nobili ideali, e chi, invece, si fa condizionare da interessi particolari, circoscritti all'ambito della ἐταιρεία. Per Aristide, in cui il valore della giustizia è radicato al punto da meritarsi l'appellativo di ὁ δίκαιος, è evidente che i vincoli, che uniscono i membri di una consorteria, possono facilmente tradursi in un incentivo (ἐπαίρειν) a favorire e privilegiare i propri amici, commettendo azioni non conformi al giusto (ἀδικεῖν). È necessario fondare la propria autorità su presupposti che trascendano i rapporti di amicizia e che mirino a garantire il bene dell'intera comunità.

Significativa appare nel periodo la presenza dei termini καθ'ἑαυτὸν e αἱ ἐταιρεῖαι, con cui l'autore sembra porre in risalto il singolo che si staglia al di sopra delle fazioni, senza mescolare saggiamente la sfera del privato con quella pubblica, e intenzionalmente, come suggerisce il verbo φεύγειν, evita ogni forma di compromissione. Inoltre l'avverbio αἰεὶ, accostato a καθ'ἑαυτὸν, sta ad indicare che la coerenza politica del personaggio è costante e non è mai intaccata da tentativi di assecondare gli interessi di una fazione rispetto alle altre. Aristide, dunque, compie una scelta ben precisa quale impulso alla sua azione di governo: una προαίρεσις, che consiste in una "(...) decisión libremente asumida de actuar eis tò συμφέρον, entendiendo Bien Común no como el cumplimiento de las ambiciones e intereses coyunturales de la patria, sino como la virtud política

que implica libertad, franqueza, igualdad geométrica, estabilidad, paz y, en una palabra, justicia” (A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1995, p. 379).

La tematica trova ampio riscontro nel *Bíos* di Aristide al capitolo 2, incentrato sull’analisi delle motivazioni che erano alla base del persistente antagonismo tra Temistocle e Aristide; viene in particolar modo esaminato il concetto di δίκη in relazione al problema della δύναμις (il potere) derivante da interessi di parte.

Aristide è definito πρὸς τὸ δίκαιον ἀτενής (“saldamente intento ad attuare la giustizia”), dal momento che il principio di base del suo operato risiede nella rettitudine. Ἐγαθὸς πολίτης è colui che ha il coraggio (θαρρεῖν) di andare oltre gli interessi delle parti, ponendosi come obiettivo esclusivamente azioni e discorsi improntati all’onestà e alla giustizia (χρηστὰ καὶ δίκαια πράττειν καὶ λέγειν). E ben si attaglia all’ἐγαθὸς πολίτης la valutazione di chi afferma che, per governare bene gli Ateniesi, occorre essere ἴσος καὶ κοινὸς ἅπασιν.

A differenza di Temistocle, che ha fondato la sua δύναμις οὐκ ἐν καταφρόνητος sull’appoggio degli ἑταῖροι e ritiene che, una volta assicuratosi il potere, non sia scorretto favorire i propri amici, Aristide ritiene invece che il potere acquisito per mezzo degli amici induca ad agire in modo iniquo (συναδικεῖν τοῖς ἑταίροις/ἀδικεῖν) e ad alimentare il malcontento, qualora le loro richieste non vengano soddisfatte (λυπηρὸς εἶναι μὴ χαριζόμενος).

L’aneddoto della raccolta apoftegmatica, dunque, riprende in modo più conciso il contenuto del capitolo 2 del *Bíos*, mostrando evidenti corrispondenze lessicali.

Affinità tematiche con l’apoftegma 1 di Aristide (*Reg. et imp. apophth.* 186A) ed il capitolo 2 della *Vita di Aristide* si ravvisano, inoltre, nei *Praecepta gerendae reipublicae* (806F; 807AF; 808AF; 809AB), là dove Plutarco spiega in che modo l’uomo politico debba scegliere gli amici (ἔπεται δὲ τούτοις ἢ περὶ φίλων κρίσις), mostrando disapprovazione sia per Cleone che per Temistocle; il primo infatti, appena si dedicò alla politica, allontanò da sé gli amici, circondandosi di adulatori; il secondo antepose favori e privilegi di natura privata agli interessi pubblici²⁰. Per agire correttamente (ὀρθῶς) e non incorrere nell’ἀδικία, dunque, l’uomo che ricopre un incarico politico non deve

²⁰ Rispetto a quanto è scritto nella raccolta apoftegmatica, nei *Praecepta gerendae reipublicae* Plutarco amplia la sua riflessione, specificando che è giusto e corretto agire in modo imparziale e prendere decisioni politiche senza essere soggetti alla volontà e ai desideri degli amici (comportamento proprio di Aristide), ma questo non implica, come conseguenza, che il politico non debba avere amici, bensì che sappia circondarsi di persone sagge (οὐ γὰρ ἀφίλων αἱ πόλεις ἀνδρῶν καὶ ἀνεταίρων ἀλλὰ χρηστῶν καὶ σωφρόνων δέονται) e che condividano con lui valori e ideali (807BC Δεινὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ σχέτλιον, εἰ,...οὐκ εὐθὺς αἰρήσεται φίλους ὁμοιοπαθεῖς καὶ ὑπηρετάς καὶ συνενθουσιῶντας αὐτῷ πρὸς τὸ καλόν, ἀλλ’ οὐκ ἄλλου πρὸς ἄλλην αἰεὶ χρειάν κάμπτοντος αὐτὸν ἀδίκως καὶ βιαίως,...). In effetti negli *Apophthegmata* si legge non che Aristide fosse privo di amici, ma che si occupasse della gestione dello Stato (πολιτεύειν) senza avvalersi del supporto fazioso di essi (Plutarco parla infatti di ἑταιρείαι), il che lo avrebbe costretto a contraccambiare in qualche misura l’appoggio politico ricevuto.

assolutamente favorire gli interessi degli amici (αἱ ἴδιαί χάριτες καὶ σπουδαί), ponendo in secondo piano quanto è di interesse dell'intera comunità (τὰ κοινὰ καὶ δημόσια).

In conclusione, ciò che emerge regolarmente dagli aneddoti presi in esame è l'importanza della riflessione e della ponderazione ogni qual volta ci si accinge a compiere un'azione o ad esprimere un giudizio; è necessario perciò saper contenere, mediante l'esercizio del λόγος, le pulsioni irrazionali, le quali, peraltro, non possono essere sradicate del tutto. È in virtù di questo costante e graduale esercizio di miglioramento di sé che le energie di cui l'uomo dispone possono essere incanalate e indirizzate ad azioni nobili per chi le compie e fruttuose per chi ne beneficia. E Timoteo, Ificrate ed Aristide mostrano, nel concreto delle loro azioni, in che modo la φρόνησις, la saggezza pratica, possa trovare attuazione²¹.

²¹ Come sottolineava G. AALDERS (1982, p. 49), "What the situation demands is a pragmatic rule; (...) A statesman should guard against an undue rigidity of mind, like that of the young Cato".

BIBLIOGRAFIA

- AALDERS, G., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam/Oxford/New York, 1982.
- ALESSE, F., “La buona *χρησις*. Aspetti della saggezza prescrittiva in Plutarco e nel *Corpus plutarcheum*”, in PACE, G. & VOLPE CACCIATORE, P. (eds.), *Gli scritti di Plutarco: Tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del IX Convegno internazionale plutarcheo (Ravello 29 settembre-1 ottobre 2011)*, Napoli, 2013, pp. 9-18.
- BECCHI, F., “La saggezza del politico e la saggezza dell’attore”, in GALLO, I. & SCARDIGLI, B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco, Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano 7-9 giugno 1993)*, Napoli, 1995, pp. 51-63.
- CEREZO, M., *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Lleida, 1996.
- FRAZIER, F., *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris, 1996.
- FUHRMANN, F., (ed.), *Plutarque, Œuvres morales, Tome III: Apophtegmes de rois et de généraux*, Paris, 1988.
- OPSOMER, J., “Virtue, fortune, and happiness in theory and practice”, in ROSKAM, G. & VAN DER STOCKT, L. (eds.), *Virtues for the people. Aspects of Plutarchian ethics*, Leuven, 2011, pp. 151-173.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., “Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco”, in GALLO, I. & SCARDIGLI, B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco, Atti del V Convegno plutarcheo (Certosa di Pontignano 7-9 giugno 1993)*, Napoli, 1995, pp. 363-381.
- PINHEIRO, J., *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco*, Coimbra, 2013.
- SCUDERI, R., “L’*humanitas* di Fabio Massimo nella biografia plutarchea”, *Athenaeum*, 98, II (2010), 467-487.
- VOLPE CACCIATORE, P., “Sul concetto di *πολυπραγμοσύνη* in Plutarco”, in CRISCUOLO, U. (ed.), *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, 1987, pp. 129-145.

IL SAGGIO DI FRONTE ALL'AFFLIZIONE (The wise in face of affliction)

FRANCESCO BECCHI
UNIVERSITÀ DI FIRENZE
(francesco.becchi@unifi.it; ORCID: 0000-0002-7850-1193)

θνητῶν δ' ὄλβιος εἰς τέλος οὐδείς
οὐδ' εὐδαίμων·
οὐπω γὰρ ἔφν τις ἄλυπος.
(Eur., *IA* 161-3)

« io, che cercava di consolare, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri »
(Dante, *Conv.* II 12, 17-19).

ABSTRACT: The rather rigid interpretation of Plutarch's ethics as a palingenesis of Platonism or Aristotelianism that established itself in the last century has not been able to justify certain contradictions within the ethical thinking of the intellectual of Chaeronea. One set concerns the phenomena of passion and of apathy, the former presented as a force that is sometimes positive, sometimes negative; the latter being considered an ideal that is sometimes divine, sometimes beastly. The solution to these contradictions, if not their justification, advanced by Babut - who pointed to anti-Stoicism as the common element that would bring unity to both themes - is not convincing, as it fails to explain the absolute condemnation of passion as an illness of the soul that one encounters in the *Moralia* and the *Vitae*, where, however, anti-Stoic polemics are absent. On the basis of these texts I believe it is possible to suggest a solution to these contradictions with a new interpretation that seems to find support in the images that Plutarch uses to explain the complex nature of the fundamental concept of passion.

KEYWORDS: Wiseman, passion, apathy, Plutarch, Stoicism

Nel mondo greco l'afflizione, specie per la perdita di una persona cara e quella, ancora più terribile, di un genitore per la perdita di un figlio, colpisce anche dei ed eroi¹. Il modo in cui la si manifesta con pianti, gemiti e lamenti incessanti, pur nella convinzione che nulla si sana con il pianto², è considerata ad un tempo un onore che si deve al defunto³ e un rimedio dolce-amaro che

¹ Hom., *Il.* XXIII 14. Sull'afflizione come la peggiore delle passioni vd. Pigeaud 1981: 51.

² Hom., *Il.* XXIV 524 (οὐ γὰρ τις πρήξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο), 550 (οὐ γὰρ τι πρήξις ἀκαχήμενος υἱός ἔηος).

³ Hom., *Il.* XXIII 9-10 Πάτροκλον κλαίωμεν· ὃ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. / αὐτὰρ ἐπεὶ κ' ὄλοοιό τεταρπόμεσθα γόοιο.

dà sfogo (τέρψις) al dolore per mali che sono senza rimedio⁴ o per i quali l'unico rimedio appare quello della virile sopportazione⁵. Nella tragedia che rappresenta ciò che accade quando eventi casuali si abbattano sugli stolti, la vulnerabilità all'afflizione colpisce la capacità stessa d'azione dei protagonisti⁶, soprattutto delle donne che si consolano delle disgrazie avendole sempre sulla bocca⁷.

La *techne alypias* di Antifonte inaugura la convinzione che nell'afflizione vi sia anche una componente cognitivo-valutativa⁸. Questa sembra non essere sfuggita a Platone, per il quale l'uomo davvero saggio non avverte come cosa terribile la morte di un figlio o di un fratello o la perdita di qualche altro bene, ma la sopporta più facilmente degli altri, sopprimendo i piagnistei e i lamenti che lascia alle donne, anzi, alle donnicciole e agli uomini vili, e mettendo al bando quella poesia che si sostanzia di dolore e che sulla morte narra cose che non sono né vere né utili⁹.

L'ideale platonico del giusto mezzo che fugge una vita di puro dolore¹⁰ e quello aristotelico dell'addolorarsi di ciò che si deve e come si deve¹¹, furono

⁴ Hom. *Il.* XXIV 513 (αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα γόοιο τετάρπετο δῖος Ἀχιλλεύς); Eur., *Tr.* 608-9 (ὡς ἦδ' δάκρυα τοῖς κακῶς πεπραγόσι / θρήνων τ' ὄδυρμοὶ μούσα θ' ἢ λύπας ἔχει), 634-5 (κάλλιστον λόγον / ἄκουσον, ὡς σοὶ τέρψιν ἐμβαλῶ φρενί); fr. 573 K. (*Enomao*) ἀλλ' ἔστι γὰρ δὴ κὰν κακοῖσιν ἡδονή / θνητοῖς, ὄδυρμοὶ δακρῶν τ' ἐπιρροαί· / ἀλγηδόνας δὲ ταῦτα κουφίζει φρενῶν / καὶ καρδίας ἔλυσε τοὺς ἄγαν πόνους.

⁵ Arch., fr. 13, 6 W².

⁶ Vd. NUSSBAUM 2004: 489.

⁷ Eur., *Andr.* 93-5 (ἐμπέφυκε γὰρ / γυναιξὶ τέρψις τῶν παρεστῶτων κακῶν / ἀνὰ στόμ' αἰεὶ καὶ διὰ γλώσσης ἔχειν); *IA* 144 ss.

⁸ Antipho Soph., 87A. 6 VS = Plu., [*X orat. vit.*] 833C τέχνην ἀλυπίας συνεστήσατο. Antifonte sembra essere stato il primo ad aver usato questo termine, stando almeno alla testimonianza di Filostrato (*V. soph.* I 15, 2). L'oratore assicurava o prometteva ai suoi ascoltatori che nessun dolore così grave gli avrebbero raccontato che egli non avrebbe tolto loro dall'animo. Quest'arte, fatta in gran parte di luoghi comuni, si basava non solo sulla *praemeditatio malorum*, ma comprendeva anche l'ideale del vivere giorno per giorno e nel modo più piacevole.

⁹ Pl., *R.* III 387e 9 – 388a 3 (ὀρθῶς ἄρ' ἂν ἐξαιροῖμεν τοὺς θρήνους τῶν ὀνομαστῶν ἀνδρῶν, γυναιξὶ δὲ ἀποδιδοῖμεν, καὶ οὐδὲ ταῦταις σπουδαίαις, καὶ ὅσοι κακοὶ τῶν ἀνδρῶν, ἵνα ἡμῖν δυσχεραίνωσιν ὅμοια τούτοις ποιεῖν οὐκ δὴ φαμεν ἐπὶ φυλακῇ τῆς χώρας τρέφειν); *IV* 429c 8 – d 1. Sui dolori eccessivi come le più gravi malattie per l'anima vd. Pl., *Ti.* 86a 5-7; Cic., *Tusc.* III 2, 5 *Quibus duobus morbis... aegritudine et cupiditate, qui tandem possunt in corpore esse graviores?*

¹⁰ Pl., *R.* X 603e 8 (μετρίασει δὲ πῶς πρὸς λύπην); *Mx.* 248a 5-7 (οὗτος γιγνομένων χρημάτων καὶ παίδων καὶ διαφθειρομένων μάλιστα πείσεται τῇ παροιμίᾳ· οὔτε γὰρ χαίρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεται διὰ τὸ αὐτῷ πεποιθέναι); *Lg.* II 653c 7-9 (τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδείων οὐσῶν χαλᾶται τοῖς ἀνθρώποις καὶ διαφθείρεται κατὰ πολλὰ ἐν τῷ βίῳ...); *VI* 784e 7 – 785a 1; *VII* 792c 8 – d 2 (ὁ μὲν γὰρ ἐμὸς δὴ λόγος οὗθ' ἡδονὰς φρεσὶ δεῖν διώκειν τὸν ὀρθὸν βίον οὔτ' αὐτὸ παράπαν φεύγειν τὰς λύπας, ἀλλ' αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον); *VII* 793a 2-4 ἐγὼ γὰρ αὐτός σοι συγχωρῶ τὸν λύπης τε καὶ ἡδονῆς ἀκράτου βίον φεύγειν δεῖν πάντας, μέσον δὲ τίνα τέμνειν αἰεὶ.

¹¹ Arist., *EN* IV 1121a 3 (τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ); *VII* 1153a 27-28 τὸ δὲ τὸν σῶφρονα φεύγειν καὶ τὸν φρόνιμον διώκειν τὸν ἄλυπον βίον.

ripresi in ambito peripatetico da Aspasio¹² e in ambito accademico, da uno dei suoi più illustri rappresentanti, Crantore¹³. Contro questa dottrina peripatetico-accademica della κατὰ φύσιν μετριοπάθεια¹⁴ reagì con particolare accanimento la Stoa, che con il secondo fondatore portò alle estreme conseguenze l'aspetto intellettualistico dell'affezione con la figura del sapiente ἀπαθής, ἀνάληγτος καὶ ἄλυπος, che non si lascia prendere dalla compassione, ma libera gli altri dall'afflizione¹⁵. Crisippo denunciò le contraddizioni interne a questa dottrina dell'afflizione¹⁶, criticando le *mediocritates*¹⁷ che, *si naturales sunt, quid opus est consolatione? natura ipsa terminabit modum; sin opinabiles, opinio tota tollatur*¹⁸.

A questo *aut-aut* opposto dal Portico replicano nei primi secoli dell'era volgare due intellettuali, Plutarco di Cheronea e Galeno di Pergamo¹⁹ che, pur se con accenti diversi e da angolazioni differenti, affrontano ambedue il tema dell'afflizione (ἡ λύπη), proponendo un nuovo ideale di ἀλυπία²⁰, che ne combatte l'eccesso²¹, considerato un male (κακόν)²² ed una passione (ψυχῆς πάθος) innaturale (παρὰ φύσιν)²³, dovuta ad una debolezza dell'anima, che consegue ad una mancanza di educazione (διὰ τὴν ἐκ τῆς ἀπαιδευσίας ἀσθένειαν ψυχῆς)²⁴.

Plutarco riafferma l'origine naturale dell'afflizione, con la precisazione però,

¹² Sulla λύπη come πάθος γενικώτατον vd. Asp., *EN*, CAG XIX, 1, p. 42, 28 ss. H.; sulla μετρία λύπη e sul μετρίως λυπεῖσθαι nonché sull'ideale dell'addolorarsi ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ vd. Asp., *EN*, pp. 100, 33 e 101, 2-4 H.

¹³ Vd. Cic., *Tusc.* III 6. 12 *nec absurde Crantor ille, qui in nostra Academia vel in primis nobilis: «Minime – inquit – adsentior iis qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet»; [Plu.], cons. ad Apoll. 102D τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον.*

¹⁴ Vd. [cons. ad Apoll.] 113B.

¹⁵ SVF III 574.

¹⁶ Cic., *Tusc.* III 29, 71 *Haec cum disputant (sc. Academici et Peripatetici), hoc student efficere, naturae obsisti nullo modo posse; et tamen fatentur graviore aegritudines suscipi quam natura cogat.*

¹⁷ Cic., *Tusc.* III 10, 22 *Nam Peripatetici, familiares nostri, quibus nihil est uberius, nihil eruditius, nihil gravius, mediocritates vel perturbationum vel morborum animi mihi non sane probant. Omne enim malum, etiam mediocre, malum est; ...Nam ut corpus, etiam si mediocriter aegrum est, sanum non est, sic in animo ista mediocritas caret sanitate.*

¹⁸ Cic., *Tusc.* III 31, 74. Cf. Cic., *Acad.* II 135.

¹⁹ Sul tema dell'afflizione in Galeno vd. BOUDON-MILLOT et JOUANNA 2010: XLV-LVIII; BECCHI 2012: 29-30; BOUDON-MILLOT 2016: 303-320.

²⁰ Sul nuovo ideale di ἀλυπία, che l'uomo assennato (ὁ φρόνιμος) persegue, come forma di εὐστάθεια, vd. Asp., *EN*, CAG XIX, 1, pp. 143, 21-23 H. εὐσταθῆς γάρ ἐστι...ὁ φρόνιμος...διὸ τὴν ἀλυπίαν, εὐστάθειάν τινα οὖσαν, διώκει); 149, 12-14 e 27-32 H.

²¹ Vd. *cons ad uxor.* 608C (ἄν δέ σε τῷ δυσφορεῖν ὑπερβάλλουσιν εὖρω); Gal., *De locis affectis* V 1 = VIII 301-2 Κῦην ἰσχυρά τε πάθη ψυχικὰ πάσχουσιν ἐξ ἀπαιδευσίας.

²² Gal., *De animi cuiuslibet affectuum et peccatorum dignotione et curatione*, I 7, 6, p. 43 MAGNALDI ἡ λύπη δ' ἅπασι φαίνεται κακόν.

²³ [cons. ad Apoll.] 102C τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρεκφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναι φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίγνεσθαι δόξης.

²⁴ [cons ad Apoll.] 119D.

tutt'altro che accessoria, che essa è piccola cosa (μικρὸν τὸ φυσικὸν πάθος)²⁵, riconoscendo con la Stoa il ruolo che la componente intellettualistica può giocare nella formazione di questa passione, così da risultare il prodotto immaginario di una vuota opinione (ὧν δὲ ἡ φύσις οὐδὲν ἔχει κακόν, ἀλλὰ ὄλον καὶ πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κενῆς δόξης ἀναπέλασται)²⁶.

Quindi, se ἡ ἀρχὴ τῆς λύπης è in natura e non dipende da noi²⁷, accrescere il dolore al di là del limite naturale²⁸, tanto più per quegli accadimenti la cui natura non ha niente di male²⁹, dipende dai nostri giudizi e dalle nostre false opinioni³⁰. Plutarco, sulla base di un concetto fondamentale dell'etica stoica anche coeva (τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν)³¹, opera una distinzione tra l'origine naturale del dolore e quella intellettualistica dell'afflizione³², facendo dipendere la «buona salute» (εὐστάθεια) dell'anima e la felicità da ragionamenti corretti e individuando la causa dell'afflizione nei giudizi erronei e nelle vuote opinioni, veicolate dalla catechesi sociale e dovute ad una mancanza di educazione (ἀπαιδευσία)³³.

Il tema dell'origine intellettualistica dell'afflizione risulta caratterizzante, anche se non esclusivo, degli scritti consolatori, dove alla figura di Timossena, che mostra di possedere una ferma disposizione d'animo (εὐσταθῆ διάθεσιν), che le permette di sopportare ἀλυπτότατα la morte della figlioletta³⁴, si oppongono personaggi dissennati (ἀνόητοι) come Menemaco di Sardi, destinatario dei *Praecepta gerendae reipublicae* e, come sembra verisimile, anche del *de exilio*, e Apollonio, che per la loro debolezza sono preda di un dolore che supera i limiti della naturale misura³⁵. Il tema della natura culturale dell'afflizione viene ripreso anche nelle *Vitae*, dove la retta educazione appare condizione indispensabile sia

²⁵ *cons. ad uxor.* 609EF μικρῶ τῷ φυσικῷ πάθει πολὺ συγκεραννύμενον τὸ πρὸς κενὴν δόξαν ἄγρια ποιεῖ καὶ δυσεξίλαστα <τὰ> πένθη.

²⁶ *exil.* 600DE.

²⁷ [*cons. ad Apoll.*] 102C τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης, καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

²⁸ [*cons. ad Apoll.*], 114CD πρὸς τὸ μὴ δεῖν πέρα τοῦ φυσικοῦ καὶ μετρίου πρὸς ἄπρακτα πένθη καὶ θρήνους ἀγεννεῖς ἐκτρέπεσθαι.

²⁹ Vd. Cic., *Tusc.* III 32, 77 *Erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum parvum.*

³⁰ Cic., *Tusc.* III 11, 24 *Est igitur causa omnium in opinione, nec verum aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum...*

³¹ *tranq. an.* 467A (τὸ μὲν βάλλειν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, τὸ δὲ προσηκόντως δέχεσθαι τὰ γινόμενα παρὰ τῆς τύχης...ἡμέτερον ἔργον ἐστίν, ἂν εὖ φρονώμεν); Epict., *Ench.* 17, 18 ; *Diatr.* II 5, 3; Muson., fr. XXXVIII H. Su questa nozione vd. BABUT 1969 : 99 « il ne fait que jouer d'un concept fondamental de l'éthique stoïcienne, la distinction entre ce qui est en notre pouvoir (τὸ ἐφ' ἡμῖν) et ce qui ne dépend pas de nous ».

³² Vd. Cic., *Tusc.* III 28, 71 *Ex quo intelligitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem.*

³³ *cons. ad uxor.* 609D, 611A ἐξ ὀρθῶν ἐπιλογισμῶν εἰς εὐσταθῆ διάθεσιν τελετώντων ἤρτηται τὸ μακάριον...

³⁴ *cons. ad uxor.* 608B.

³⁵ *Supra* n. 28.

per impedire il sorgere di passioni insaziabili³⁶, sia per raggiungere l'άλυπία³⁷, che per Plutarco è sinonimo di εὐθυμία³⁸: infatti una nobile nascita e una buona indole naturale, se manca l'educazione, generano azioni indegne mescolate ad altre di buon livello, come avviene in agricoltura di un terreno fertile che non venga coltivato³⁹. L'educazione a cui fa riferimento Plutarco non è tanto l'ἐγκύκλιος παιδεία quanto l'educazione razionale⁴⁰, cioè la filosofia che guida alla virtù⁴¹ e traspare nelle azioni di chi la riceve, conferendo ad esse assieme al decoro, una certa qual misurata proporzione e armonia⁴², come nel caso di Dione, che si esercitò per lungo tempo nell'Accademia a dominare le passioni dell'anima⁴³. Infatti il vantaggio più importante che gli uomini ottengono dall'educazione razionale è quello di avere giudizi retti, che permettono di respingere l'eccesso (τὸ ἄγαν) e di coltivare la moderazione (τὸ μέτριον), si da addolcire il carattere⁴⁴.

L'assenza di questa educazione, che insegna a considerare la verità al di fuori di ogni falsa opinione⁴⁵ e ad affrontare con serenità i casi tristi della vita, determina la debolezza dell'animo (τὴν ἐκ τῆς ἀπαιδευσίας ἀσθένειαν

³⁶ *Mar.* 46, 5 πρὶν γὰρ ἐκ λόγου καὶ παιδείας ἔδραν ὑποβαλέσθαι καὶ κρηπίδα τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς, συνάγοντες αὐτὰ καὶ συμφοροῦντες, ἐμπλήσαι τῆς ψυχῆς οὐ δύνανται τὸ ἀκόρεστον.

³⁷ *T. G.* 10, 6 (οὐ γὰρ μόνον ἐν βακχεύμασιν...ἀλλὰ καὶ ἐν φιλοτιμίαις καὶ ὄργαις, τὸ πεφυκέναι καλῶς καὶ πεπαιδευμένως σωφρόνως ἐφίστησι καὶ κατακοσμεῖ τὴν διάνοιαν); *C. G.* 19, 3-4: ὅθεν ἔδοξεν ἐνίοις ἔκνους ὑπὸ γήρωσ ἢ μεγέθους κακῶν γεγονέναι καὶ τῶν ἀτυχημάτων ἀναίσθητος, αὐτοῖς ὡς ἀληθῶς ἀναισθητοῖς οὖσιν, ὅσον ἐξ εὐφυΐα καὶ τοῦ γεγονέναι καὶ τεθράφθαι καλῶς ὄφελός ἐστι πρὸς ἀλυπίαν ἀνθρώποις...

³⁸ Vd. *tranq. an.* 476DE.

³⁹ *Cor.* 1, 3 (ὁ δ' αὐτὸς ἀνὴρ ἐμαρτύρησε καὶ τοῖς τὴν φύσιν ἡγουμένοις, ἐὰν οὐσα γενναῖα καὶ ἀγαθὴ παιδείας ἐνδεῆς γένηται, πολλὰ τοῖς χρηστοῖς ὁμοῦ φαῦλα συναποτίκτειν, ὡσπερ εὐγενῆ χώραν ἐν γεωργίᾳ θεραπείας μὴ τυχοῦσαν); *Them* 2, 7 (ἀνώματος ἦν καὶ ἀστάθμητος ἄτε τῆ φύσει καθ' αὐτὴν χρώμενος ἄνευ λόγου καὶ παιδείας); *Nic.* 9, 1 (καὶ Ἀλκιβιάδης ἐνεφύετο τηρικαῦτα τοῖς Ἀθηναίοις, δημαγωγὸς οὐχ ὁμοίως ἄκρατος, ἀλλ' οἷον ἡ Αἰγυπτίων χώρα λέγεται δι' ἀρετὴν ἐκφέρειν ὁμοῦ· φάρμακα πολλὰ μὲν ἐσθλά μειγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά').

⁴⁰ *Cor.* 1, 5 (οὐδὲν γὰρ ἄλλο Μουσῶν εὐμενείας ἀπολαοῦσιν ἀνθρώποι τοσοῦτον, ὅσον ἐξημεροῦσθαι τὴν φύσιν ὑπὸ λόγου καὶ παιδείας, τῷ λόγῳ δεξαμένην τὸ μέτριον καὶ τὸ ἄγαν ἀποβαλοῦσαν): *Mar.* 2, 4. Sul significato da attribuire alle "Muse" vd. *quaest. conv.* IX 744DF; Hadot 2006: 99.

⁴¹ *Dio* 4, 3-7 (ὡν δὲ καὶ πρότερον (sc. ὁ Δίων) ὑψηλὸς καὶ μεγαλόφρων καὶ ἀνδρώδης... ὡς πρῶτον ἐγεύσατο λόγου καὶ φιλοσοφίας ἡγεμονικῆς πρὸς ἀρετὴν, ἀνεφλέχθη τὴν ψυχὴν ταχύ); *Arat.* 10, 5 (τὴν δὲ τοιαύτην ἀνωμαλίαν ἐνδεῖα λόγου φιλοσόφου περὶ τὰς εὐφυΐας ἀπεργάζεται, τὴν ἀρετὴν ὡσπερ αὐτοφυῆ καὶ ἀγεώργητον ἐκφερούσας δίχα τῆς ἐπιστήμης); *Sert.* 10, 5-6 δοκεῖ...τὸ...πραχθὲν ἔργον ἐπιδείξει τὴν φύσιν οὐκ οὖσαν ἡμερον, ἀλλ' ἐπαμπεχομένην λογισμῶν...

⁴² *Dio* 1, 4 τὸν λόγον ἐστὶν εἰκὸς τῶν πεπαιδευμένων ὁμοίως ἔπεσθαι ταῖς πράξεις, ἐμμέλειαν τινα καὶ ῥυθμὸν ἐπιφέροντα μετὰ τοῦ πρέποντος.

⁴³ *Dio* 47, 4 τοῖς μὲν ἄλλοις στρατηγοῖς πρὸς ὄπλα καὶ πόλεμον ἢ πλείστη τῆς ἀσκήσεως ἐστίν, αὐτῷ δὲ πολὺν χρόνον ἐν Ἀκαδημείᾳ μεμελέτηται θυμοῦ περιεῖναι καὶ φθόνου καὶ φιλονικίας ἀπάσης.

⁴⁴ *Cor.* 1, 3-5 (vd. supra nn. 39-40); 15, 4.

⁴⁵ *exil.* 602B ἂν γὰρ σκοπῆς ἄνευ κενῆς δόξης τὴν ἀλήθειαν...

τῆς ψυχῆς)⁴⁶, che è causa di opinioni vuote e perverse (δόξαι πονηραί)⁴⁷, da cui derivano passioni rovinose (ἰσχυρὰ πάθη)⁴⁸ e fatali come la vana gloria, la brama di primeggiare (φιλονικία), l'eccesso di ambizione (φιλοτιμία / φιλοδοξία / φιλαρχία)⁴⁹, l'avidità insaziabile (πλεονεξία) ma anche l'afflizione, la più penosa delle malattie che affliggono l'anima (πολλῶν γὰρ ὄντων ψυχικῶν παθῶν ἢ λύπη τὸ χαλεπώτατον ἐφύκεν εἶναι πάντων)⁵⁰, perché è causa di follia e di altri mali incurabili⁵¹ e comporta la "dissoluzione di tutto l'essere"⁵². Ogni eccesso dovuto alla debolezza d'animo è dannoso, quello dell'ambizione politica⁵³ come quello dell'afflizione : nel caso dell'ambizione politica l'insufficienza di giudizio fa sì che non si creda più che il bene procuri la gloria, ma che la gloria, di cui l'uomo perfettamente e compiutamente buono (ὁ μὲν γὰρ ἀπικριβωμένος καὶ τελείως ἀγαθός) non avrebbe bisogno, sia il bene⁵⁴; in quello dell'afflizione l'incapacità di esaminare con il ragionamento il male di cui si soffre impedisce di rendersi conto che in esso vi è molto di vano e di fallace⁵⁵. Personaggi privi di un'educazione razionale come Coriolano⁵⁶, Alcibiade⁵⁷, Artaserse⁵⁸, Demetrio⁵⁹, Mario⁶⁰ e Sertorio⁶¹, e uomini non preparati dalla ragione a sostenere le avversità della sorte come Timoleonte di Corinto, Menemaco e Apollonio rovinarono i primi per lo smisurato desiderio di gloria e di ambizione, gli altri caddero nell'afflizione,

⁴⁶ [cons. ad Apoll.] 119D.

⁴⁷ [cons. ad Apoll.] 102C ('καὶ μανίαν γίνεσθαι πολλοῖς / καὶ νοσήματα οὐκ ἰάσιμα, / αὐτοὺς ἀνηρήκασι διὰ λύπην τινές'); Art. 24, 6-9 (δόξαι πονηραῖς ἐπομένης); Agis 2, 7; 18, 3 (ὑπὸ κενῆς δόξης); Demetr. 38, 2 (κεκρατῆσθαι τῷ λογισμῷ), 52, 2-3 (ὑπ' ἀνοίας καὶ κενῆς δόξης).

⁴⁸ Vd. supra n. 21.

⁴⁹ Agis 18, 3; Mar. 2, 4; 34, 6 (infra n. 60). Sulla vana gloria e sull'ambizione vd. anche FRAZIER 1988: 109-127 e 2014: 488-501; ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ 2014: 352.

⁵⁰ [cons. ad Apoll.] 102B.

⁵¹ Vd. Jouanna 2010: LV.

⁵² Cic., Tusc. III 25, 61 (= SVF III 485) *Ex quo ipsam aegritudinem λύπην Chrysippus quasi 'solutionem' totius hominis appellatam putat.*

⁵³ Sugli uomini politici che guardano alla gloria (φιλόδοξοι) come ciurma agli ordini di una moltitudine vd. Agis 1, 1-3.

⁵⁴ Agis 2, 1 e 3 τὸ δ' ἄγαν πανταχοῦ μὲν ἐπισφαλές, ἐν δὲ ταῖς πολιτικαῖς φιλοτιμίαις ὀλέθριον.

⁵⁵ exil. 599BD; 600E; cons. ad uxorem. 609EF.

⁵⁶ Cor. 1, 3 e 5; Nic. 9, 1 (supra n. 39).

⁵⁷ Alc. 2, 1 Τὸ δ' ἦθος αὐτοῦ πολλὰς μὲν ὕστερον, ὡς εἰκὸς ἐν πράγμασι μεγάλοις καὶ τύχαις πολυτρόποις, ἀνομοιότητος καὶ πρὸς αὐτὸ μεταβολὰς ἐπεδείξατο. Φύσει δὲ πολλῶν ὄντων καὶ μεγάλων παθῶν ἐν αὐτῷ τὸ φιλονικὸν ἰσχυρότατον ἦν καὶ τὸ φιλόπρωτον...

⁵⁸ Art. 24, 9.

⁵⁹ Demetr. 38, 2 (τέλος δ' ἑαυτοῦ καταγνόντα... κεκρατῆσθαι τῷ λογισμῷ); 52, 3 συγγνοῦς ἑαυτῷ τοῦτον εἶναι τὸν βίον, ὃν ἔκπαλαι ποθῶν καὶ διώκων ἄλλως ὑπ' ἀνοίας καὶ κενῆς δόξης ἐπλάζετο...

⁶⁰ Mar. 34, 6 (τοῖς δὲ βελτίστοις ὁρώσι οἰκτίρειν ἐπήει τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν φιλοδοξίαν); 46, 3-5.

⁶¹ Sert. 22, 10 informato della morte della madre poco mancò che rinunciassse a vivere.

mostrando tutta la loro incapacità di esaminare con il ragionamento il male di cui soffrivano e sopportarlo secondo ragionevolezza (εὐλογίστως)⁶².

Nella *vita di Solone*⁶³, Plutarco registra come alcuni per il dolore si comportino in modo vergognoso e insopportabile per la perdita di persone estranee e anche per la morte di cani e cavalli, sì da tormentarsi indecorosamente nel rimpiangere i figli dei loro servi o quelli delle loro concubine, se si ammalano o muoiono. Ma vi sono altri che, pur avendo perduto dei bravi figliuoli, non si abbandonarono a disperato dolore, ma anche per il resto della vita continuarono secondo la norma della ragione, che non combatte, come ritengono i più, contro il naturale senso d'amore e d'affetto (τὸ φιλόστοργον / εὐνοία)⁶⁴, ma contro l'intemperanza dell'anima, dovuta alla debolezza del *logos* e alla stoltezza (ἀβελτερία / ἄνοια / ἀφροσύνη / παραφροσύνη)⁶⁵. E' infatti la debolezza dell'anima e non l'affetto (ἀσθένεια γάρ, οὐκ εὐνοία) a produrre dolori senza limiti e paure in uomini non preparati dalla ragione a sostenere le avversità della sorte⁶⁶.

Quindi anche per Plutarco il sapiente non cadrà nell'afflizione (*non cadet... in sapientem aegritudo*)⁶⁷, perché essa è inconciliabile con la fermezza e la grandezza d'animo (*fortis animus et magnus*⁶⁸ / μεγαλοψυχία / τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς / μεγαλοφροσύνη / εὐρωστία ψυχῆς⁶⁹), che muove consapevolmente da elevatezza e nobiltà di pensiero (φρόνημα) e non permette che si sia vinti dalla stoltezza e dalla κενὴ δόξα⁷⁰. Questa forza e grandezza d'animo dell'uomo assennato, che riposa sui giudizi che traggono forza dalla ragione e dalla filosofia, consiste nella capacità di sopportare tutto ciò che di doloroso spesso e in vari modi si verifica nella vita umana senza allontanarsi dalla condizione di natura⁷¹ e rinunciare a quel naturale sentimento d'affetto che nasce dall'amare e dall'essere amati⁷². Essa richiede non solo una buona nascita e una natura virtuosa, che producono la virtù senza la scienza⁷³, ma anche e soprattutto l'insegnamento filosofico, che conferisce stabilità e forza ai giudizi in vista dell'azione, perché un'azione per

⁶² C. G. 19, 4; *tranq. an.* 476D; *exil.* 599C.

⁶³ *Sol.* 7, 3-6.

⁶⁴ *cons. ad uxor.* 609A, 609EF; [*cons. ad Apoll.*] 102C.

⁶⁵ *exil.* 606D (καὶ τοῦτο τῆς ἀβελτερίας ἔγκλημα μᾶλλον ἢ τῆς φυγῆς ἔστιν); [*cons. ad Apoll.*] 117A.

⁶⁶ Sulla nozione di *eunoia* vd. ALEXIOU 2008: 365-386.

⁶⁷ Cic., *Tusc.* III 7, 14-15.

⁶⁸ Cic. *Off.* I 20, 66 (infra n. 71).

⁶⁹ *Cat. Mi.* 44, 14.

⁷⁰ *Demetr.* 38, 2; 52, 2-3 (vd. *supra* n. 46).

⁷¹ Cic. *Off.* I 20, 66-67 *fortis animi magnique ducendum est... ea quae videntur acerba, quae multa et varia in hominum vita fortunaque versantur, ita ferre, ut nihil a statu naturae discedas.*

⁷² [*cons. ad Apoll.*] 102C.

⁷³ *Arat.* 10, 5 Τὴν δὲ τοιαύτην ἀνωμαλίαν ἔνδεια λόγου φιλοσόφου περὶ τὰς εὐφυΐας ἀπεργάζεται, τὴν ἀρετὴν, ὡσπερ καρπὸν αὐτοφυῆ καὶ ἀγεώργητον, ἐκφερούσας διχα τῆς ἐπιστήμης.

essere bella e giusta esige che il convincimento dal quale essa è prodotta muova saldo e immutabile da giudizi che non vacillano, cioè da conoscenza e ragione⁷⁴.

Questa retta educazione, che protegge come corazza il carattere nelle avversità della sorte, impedisce di fronte al dolore o di restare insensibili come Lucio Giunio Bruto, il fondatore della *respublica* romana, che non addolci con l'educazione filosofica (παιδεία καὶ λόγῳ διὰ φιλοσοφίας) il suo carattere inflessibile e duro come l'acciaio temperato delle spade, al punto da far uccidere suo figlio in nome dell'odio per i tiranni⁷⁵, o viceversa di essere troppo sensibili come Timoleonte di Corinto, che non seppe con l'aiuto del ragionamento resistere al dolore per l'uccisione del fratello, ma ne fu fiaccato a tal punto che, profondamente addolorato e sconvolto nella mente (περίλυπος γενόμενος καὶ συνταραχθεὶς τὴν διάνοιαν)⁷⁶, non ebbe per vent'anni la forza di prendere parte alla politica, mostrando così un'indole mite, ma priva di grandezza⁷⁷.

La grandezza d'animo, che nelle *Vitae* rappresenta una delle virtù cardinali, non è insensibilità al dolore (ἀναλγησία) né perdita di senno che non permette di sapere più cosa sia la sventura⁷⁸, ma come il coraggio serve non solo a contrastare le armi dei nemici, ma anche a sopportare con ragionevolezza ogni tipo di avversità, anche la peggiore, mandata dalla sorte⁷⁹. Di questa forza d'animo Plutarco ci offre numerosi esempi che suscitano ammirazione: quello di Focione, che andò incontro alla morte con la stessa imperturbabilità e forza d'animo (τὴν ἀπάθειαν καὶ μεγαλοψυχίαν) con cui, da stratego, si dirigeva scortato all'assemblea⁸⁰; del re spartano Cleomene che, quando gli fu riferita la notizia della morte della moglie, di cui era innamorato e a cui teneva moltissimo, rimase colpito e provò un vivo dolore, com'era naturale, ma non si avvili né abbandonò per la sventura l'elevatezza e grandezza d'animo⁸¹; di Emilio Paolo, il vincitore di

⁷⁴ *Tim.* 6, 1-4 (αἱ κρίσεις ἂν μὴ βεβαιότητα καὶ ῥώμην ἐκ λόγου καὶ φιλοσοφίας προσλάβωσιν, ἐπὶ τὰς πράξεις σεῖονται καὶ παραφέρονται ῥαδίως... Δεῖ γὰρ οὐ μόνον... τὴν πράξιν καλὴν εἶναι καὶ δικαίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν δόξαν, ἀφ' ἧς πράττεται, μόνιμον καὶ ἀμετάπτωτον, ἵνα πράττωμεν δοκιμάσαντες... οὕτως ἡμεῖς ἐπὶ ταῖς πράξεσι συντελεσθεῖσαις ἀθυμῶμεν δι' ἀσθένειαν, ἀπομαραιομένης τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας... ἡ δ' ἐξ ἐπιστήμης ὠρμημένη καὶ λογισμοῦ προαίρεσις οὐδ' ἂν πταίωσιν αἱ πράξεις μεταβάλλεται); *Agis* 2, 1; *C. G.* 19, 4. Sulla capacità della δόξα di far apparire sotto una luce completamente diversa dalla verità uno stesso avvenimento vd. *exil.* 599F.

⁷⁵ *Brut.* 1, 2-3 (ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν (sc. Ἰούλιος Βροῦτος), ... ὥσπερ τὰ ψυχρήλατα τῶν ξιφῶν, σκληρὸν ἐκ φύσεως καὶ οὐ μαλακὸν ἔχων ὑπὸ λόγου τὸ ἦθος... οὕτοσι (sc. Μάρκος Βροῦτος) δ' ὑπὲρ οὗ γράφεται ταῦτα, παιδεία καὶ λόγῳ διὰ φιλοσοφίας καταμειξας τὸ ἦθος, καὶ τὴν φύσιν ἐμβριθῆ καὶ πρᾶξιαν οὖσαν ἐπεγείρας ταῖς πρακτικαῖς ὁρμαῖς, ἐμμελέστατα δοκεῖ κραθῆναι πρὸς τὸ καλόν); *C. G.* 19, 4.

⁷⁶ *Tim.* 5, 3-4.

⁷⁷ *comp. Aem.* - *Tim.* 41 (2), 11-12.

⁷⁸ *C. G.* 19, 4.

⁷⁹ *Aem.* 36, 1.

⁸⁰ *Phoc.* 36, 1.

⁸¹ *Cleom.* 22, 2 (ἐπλήγη μὲν οὖν καὶ ἤλγησεν... οὐ μὴν κατήσχυνεν οὐδὲ προήκατο τῷ

Pidna, che con grande dignità seppelli nell'arco di men di dieci giorni i due figli minori, di cui il primo morì cinque giorni prima di celebrare il trionfo, l'altro, tre giorni dopo⁸²; di Cornelia, madre dei Gracchi, che sopportò anche la disgrazia dei figli con nobiltà e forza d'animo (εὐγενῶς καὶ μεγαλοψύχως) tale che alcuni credettero che la vecchiaia o la grandezza dei suoi mali le avessero fatto perdere la ragione e l'avessero resa insensibile alle disgrazie; ma, in realtà, erano loro insensibili, perché non comprendevano quanto una natura virtuosa, una buona nascita e una retta educazione valgano a rendere gli uomini immuni dal dolore⁸³.

Questi personaggi, che avevano ricevuto un'ottima educazione filosofica⁸⁴ - come Focione che da ragazzo aveva frequentato all'Accademia le lezioni prima di Platone e poi dello scolarca Senocrate⁸⁵, o come Cleomene, che, pur se all'inizio, allevato in costumi e modi di vita corrotti, non aveva ricevuto una retta educazione⁸⁶, aveva poi studiato filosofia quando Sfero di Boristene, uno dei principali discepoli di Zenone, era venuto a Sparta e si era preso cura dei giovani e degli efebi⁸⁷ - pur nella sofferenza per la sventura non si avvilarono né abbandonarono il loro φρόνημα e la loro grandezza d'animo, ma dettero prova di imperturbabilità⁸⁸.

Di fronte a questi comportamenti quasi eroici, Plutarco si sente comunque in dovere di fornire al lettore un chiarimento, precisando che essi nascono da una virtù "troppo grande" e da una forza d'animo "perfetta" (ψυχῆς ἄκρατος εὐρωστία καὶ ἰσχύς)⁸⁹, mostrando di sapere anche per esperienza personale, che è umanamente difficile, anzi quasi impossibile, anche per caratteri nobili e ben disposti alla virtù, far fronte sempre e in ogni caso al dolore⁹⁰. Ne sono una conferma le reazioni momentanee e involontarie di personaggi come Solone,

πάθει τὸ φρόνημα καὶ τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς); 32, 2-3. Sul significato di φρόνημα bisogna distinguere il valore storico di "fieratezza" da quello filosofico che, come "disposition / élévation d'esprit", qualifica il carattere dell'uomo superiore vd. Frazier 1996: 204 -5ss.

⁸² *Aem.* 35, 1-2. Sulla μικροψυχία come sinonimo di ἀσθένεια vd. *tranq. an.* 468D.

⁸³ *C. G.* 19, 1-3: ὅθεν ἔδοξεν ἐνίοις ἔκνουσ ὑπὸ γήρωσ ἢ μεγέθουσ κακῶν γεγόνεναι καὶ τῶν ἀτυχημάτων ἀναισθητοσ, αὐτοῖσ ὡσ ἀληθῶσ ἀναισθητοῖσ οὐσιν, ὅσων ἐξ εὐφυῖασ καὶ τοῦ γεγόνεναι καὶ τεθράφθαι καλῶσ ὄφελός ἐστι πρὸσ ἀλυπίαν ἀνθρώποισ. Sul buon carattere e sulla saggia educazione che controllano e regolano il pensiero vd. *T. G.* 10, 6 (cit.).

⁸⁴ Sull'importanza dell'educazione filosofica vd. *Phil.* 1, 2-3.

⁸⁵ *Phoc.* 4, 2.

⁸⁶ *comp. Agis - Cleom - Gr.* 20 (1), 3.

⁸⁷ Sulla dottrina stoica che comporta qualche rischio e qualche pericolo per le nature impetuose ed altere, ma, quando si unisce ad un carattere riflessivo e mite, aiuta moltissimo a trovare la propria via al bene vd. *Cleom.* 2, 6 'Ο δὲ Στωϊκὸσ λόγος ἔχει τι πρὸσ τὰσ μεγάλασ φύσεισ καὶ ὀξείασ ἐπισφαλέσ καὶ παράβολον, βαθεῖ καὶ πρᾶφ κεραννῦμενοσ ἦθει μάλιστα εἰσ τὸ οἰκεῖον ἐπιδιδῶσιν.

⁸⁸ *Cleom.* 22, 2.

⁸⁹ *Tim.* 6, 7; *comp. Aem. - Tim.* 41 (2), 10. Per l'εὐρωστία dell'anima vd. *Cat. Ma.* 44, 14.

⁹⁰ *Sol.* 21, 2 (τὸ γὰρ μηδαμοῦ κρατεῖν ὀργῆσ ἀπαίδευτον καὶ ἀκόλαστον); *Cleom.* 16, 8.

Pericle e Catone Uticense, riferite da Plutarco in relazione a situazioni estreme⁹¹. Solone, a cui il biografo riconosce elevatezza d'animo e sapienza (μεγαλοφροσύνη καὶ σοφία)⁹², aveva proibito alle donne di percuotersi il petto, lamentarsi e piangere nelle cerimonie funebri riguardanti un estraneo e alle leggi vigenti aveva aggiunto che gli uomini che avessero compiuto tali pratiche venissero puniti dai censori per queste manifestazioni di lutto poco virili⁹³. Ma poi, quando gli fu fatto credere che suo figlio era morto, prese a battersi il petto e a fare e a dire ciò che capita di fare e di dire a coloro che sono colpiti da una sciagura⁹⁴.

Anche Pericle, che fu ammirevole non solo per mitezza e moderazione, ma anche per elevatezza di pensiero (οὐ μόνον τῆς ἐπιεικείας καὶ πραότητος...ἀλλὰ καὶ τοῦ φρονήματος)⁹⁵, tanto che si vantava di non avere ceduto a passioni che non si addicono ad uomini che abbiano senno⁹⁶, quando a causa della peste perse la sorella e la maggior parte dei parenti e degli amici, non lo si vide giungere né vestito a lutto presso la tomba di alcuno di loro, ma mantenne il senno e la grandezza d'animo (τὸ φρόνημα καὶ τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς)⁹⁷; quando però gli venne a mancare Paralo, l'ultimo dei suoi figli legittimi, fu distrutto da questo lutto e benché cercasse di resistere e di mantenere il controllo del suo carattere fu vinto dalla passione (ἠττήθη τοῦ πάθους): scoppiò in prolungati singhiozzi, mentre nulla di simile aveva mai fatto nel corso della sua vita⁹⁸.

Infine Catone Uticense, che, pur se manifestò sin dalla prima fanciullezza un carattere inflessibile e un vero amore per la virtù⁹⁹ segnalandosi per il suo φρόνημα grazie anche ad un'educazione esemplare, basata sulla forza del ragionamento, che aveva ricevuto dal pedagogo Sarpedonte e dai filosofi stoici Atenodoro di Tarso e Antipatro di Tiro, quando gli morì il fratello Cepione, cui era particolarmente affezionato, reagì a questa sventura con il sentimento più che con la filosofia, da uomo più che da filosofo (ἐμπαθέστερον ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐνεγκεῖν τὴν συμφορὰν), sì da attirarsi anche critiche che l'intellettuale di Cheronea giudica però ingiuste¹⁰⁰. Per quanto riguarda l'affettività

⁹¹ Non si tratta comunque di passioni innaturali o psichiche, dovute a μοχθεραὶ κρίσεις o al λόγος ἔψευσμένος, ma di movimenti che Galeno (*PHP* VI 1, 5, *ed. Ph. De Lacy*, p. 360) chiama "drastici" (κινήσεις δραστικάι), dovuti al fatto in sé.

⁹² *Sol.* 27, 1.

⁹³ *Sol.* 21, 6-7.

⁹⁴ *Sol.* 6, 5-6.

⁹⁵ Sulla πραότης come virtù fondamentale del filosofo e prima forma di *philanthropia* e di *alypia* vd. *aud. poet.* 37A; *adulat.* 57E; *tranq. an.* 468E; *Cat. Ma.* 24, 10. Sulla nozione di πραότης nelle *Vitae* vd. MARTIN 1960: 65-73.

⁹⁶ *Per.* 39, 1.

⁹⁷ *Per.* 36, 7-8 οὐ μὴν ἀπεῖπεν οὐδὲ προὔδωκε τὸ φρόνημα καὶ τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς ὑπὸ συμφορῶν.

⁹⁸ *Per.* 36, 9.

⁹⁹ *Cat. Mi.* 9, 9-10; 27, 8.

¹⁰⁰ *Cat. Mi.* 11, 3-4.

credo che Plutarco, nel rilevare come le circostanze della sorte in seguito al verificarsi di grandi sventure possano alterare la virtù di un personaggio¹⁰¹, pur se essa sia sempre stata conforme a ragione¹⁰², non intenda commiserare o biasimare la fragilità e la debolezza della natura umana¹⁰³, ma riconoscere piuttosto come valga la pena salvaguardare questo sentimento, che è bello¹⁰⁴ e innato nell'animo dell'uomo, che non è stato generato né « da una quercia né da una pietra »¹⁰⁵. L'uomo saggio infatti non è né insensibile né troppo sensibile al dolore¹⁰⁶ e l'ideale dell'ἀλυσία non combatte contro la moderazione del dolore ma contro l'afflizione, che è contraria a natura (παρὰ φύσιν) e rappresenta un'intemperanza dell'anima¹⁰⁷. E' naturale quindi che anche personaggi eccellentemente disposti verso la virtù, manifestino il loro affetto e la loro benevolenza con una reazione dettata anche dal cuore, che, pur se produce un'alterazione o modificazione nel carattere, segnando un allontanamento dalla virtù e dettando comportamenti inconsueti, Plutarco ritiene di non dovere censurare, mostrando ancora una volta di preferire all'esercizio dell'insensibilità e dell'inflessibilità quello dell'affettività e dell'umanità.

Concludendo, la soluzione adottata da Plutarco per il dolore - analoga a quella che di lì a poco Sesto Empirico proporrà per il piacere¹⁰⁸ - che vede nella costruzione delle affezioni psichiche la componente fisiologico-biologica, universale e irrazionale, e quella cognitivo-valutativa, razionale e sociale, integrarsi tra loro, anticipa di non pochi secoli la teoria delle emozioni della moderna psicologia e antropologia¹⁰⁹.

¹⁰¹ Cratesiclea, madre di Cleomene, quando in città si diffuse la notizia della morte del figlio, per quanto donna di alti sentimenti, perse la sua fermezza (φρόνημα) dinanzi alla grandezza della sventura (*Cleom.* 38, 2).

¹⁰² *Sert.* 10, 5-6 (supra n. 41).

¹⁰³ Sulla figura di Arato, che pure in molte circostanze si mostrò un grande uomo degno della Grecia vd. *Cleom.* 16, 8; sulle sventure come paradigma dell'umana debolezza vd. *Aemil.* 27, 2 ss.; 36, 9.

¹⁰⁴ *cons. ad uxor.* 609E.

¹⁰⁵ *cons. ad uxor.* 608C. Cf. [*cons. ad Apoll.*] 102C; Cic., *Tusc.* III 6, 12.

¹⁰⁶ [*cons. ad Apoll.*] 102D.

¹⁰⁷ *cons. ad uxor.* 609A; [*cons. ad Apoll.*] 102C.

¹⁰⁸ Sext. Emp., *Math.* XI 73 τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν. Cf. Cic., *Off.* I 106.

¹⁰⁹ Nussbaum 2004: 489.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXIOU, E., “Eunoia bei Plutarch : von den *Praecepta Gerendae Reipublicae* zu den *Viten*” in *The Unity of Plutarch’s Work*, edited by NIKOLAIDIS, op. cit., 365-386.
- BABUT, D., *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, 99.
- BECCHI, F., “La psicopatologia di Galeno: il Περὶ ἀλυσπίας”, in D. MANETTI (Ed.), *Studi sul De indolentia di Galeno*, Biblioteca di «Galenos» 4, Pisa-Roma, 2012, pp. 29-30.
- BOUDON-MILLOT, V. et JOUANNA, J. (avec la collaboration de A. PIETROBELLI), Galien, *Ne pas se chagriner*, Paris, CUF, 2010.
- BOUDON MILLOT, V., “Le chagrin selon le médecin Galien de Pergame : une maladie comme les autres?”, in *L’homme et ses passions. Actes du XVII^e Congrès international de l’Association Guillaume Budé organisé à Lyon du 26 au 29 août 2013. Textes réunis par I. BOEHM, J.-L. FERRARY ET S. FRANCHET D’ESPÈREY*, Paris, Les Belles Lettres, 2016: 303-320.
- CAPRIGLIONE, J., “Sempre in bilico tra vizi e virtù”, in *The Unity of Plutarch’s Work*, edited by NIKOLAIDIS, op. cit., 225-262.
- FRAZIER, F., *Histoire et Morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996: 204-5ss.
- *À propos de la «philotimia» dans les «Vies»: quelques jalons dans l’histoire d’une notion*, «Rev. Phil.» 62 (1988): 109-127.
- “The Perils of Ambition”, in M. BECK (Ed.), *A Companion to Plutarch*, USA, Wiley Blackwell, 2014: 488-502.
- HADOT, I., *Arts liberaux et philosophie dans la pensée grecque*, Paris 2006: 99.
- MARTIN, H., The Concept of *praotes* in Plutarch’s *Lives*, GRBS 3, 1960: 65-73.
- NIKOLAIDIS, A.G. (ED.), *The Unity of Plutarch’s Work*, Millennium Studies vol. 19, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008.
- “Morality, Characterization and Individuality” in M. Beck (ED.), *A companion to Plutarch*, Oxford, 2014, 350-372.
- NUSSBAUM, M., *L’intelligenza delle emozioni*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2004: 489.
- PIGEAUD, J., *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, «Études anciennes», 1981: 51.

VI. REPRÉSENTATIONS ET RELECTURES

(Página deixada propositadamente em branco)

L'ÉTRANGER (DE FACIE) ET DIOTIME (SYMP.) :
RÉCITS DE SAGES ABSENTS
(The Stranger (*De facie*) and Diotima (*Symp.*) : Stories about the absent Sages)

LUIA LESAGE GÁRRIGA
UNIVERSITÉS DE GRONINGEN ET DE MALAGA
(luisalesage@gmail.com; orcid.org/0000-0002-9096-8263)

RÉSUMÉ : Que peuvent-ils avoir en commun Diotime, prophétesse et maître initiatique de Socrate selon le *Banquet* de Platon, et l'étranger établi à Carthage selon le *De facie* de Plutarque ? Le fait qu'ils soient tous les deux les auteurs absents des narrations que transmettent respectivement Socrate et Sylla n'est que la première des coïncidences existantes. À travers l'étude de la caractérisation de ces personnages, et de la structure, le contenu et le vocabulaire de leurs enseignements, le parallèle entre eux devient évident, ce qui atteste jusqu'à quel point Plutarque avait l'intervention de Socrate dans le *Banquet* en tête quand il a composé l'intervention de Sylla et la figure du philosophe et sage Étranger.

MOTS-CLÉS : Plutarque, Platon, intertextualité, caractérisation, épistémologie, sotériologie

ABSTRACT: What could Diotima, prophetess and Socrates' guide in Plato's *Symposium*, and the Stranger established in Carthage in Plutarch's *De facie* have in common? The first of the coincidences is that both of them are absent from the dialogue that takes place in *Symposium* and *De facie* and yet they are the author of a narration transmitted, respectively, by Socrates and Sulla. Through the study of their characterisation, and that of the structure, content and vocabulary of their teachings, the parallels become evident, which proves to what extent Plutarch had Socrates' intervention in the *Symposium* in mind when composing Sulla's intervention and the figure of the wise philosopher, the Stranger.

KEYWORDS: Plutarch, Plato, intertextuality, characterisation, epistemology, soteriology

1. INTRODUCTION

Pourquoi ce titre : récits de sages absents ? Ni Diotime ni l'Étranger sont présents dans les conversations qui ont lieu dans le *Banquet* de Platon et le *De facie* de Plutarque respectivement, et pourtant, ils vont se révéler comme des personnages d'une importance extrême. Leur absence physique est-elle la seule coïncidence entre ces deux personnages ? On pourrait croire qu'ils n'ont pas grande chose en commun, puisque l'une est prophétesse et guide de Socrate et l'autre est un mystérieux philosophe errant.

Mais comme j'espère démontrer au cours de cet article, leur absence n'est que le premier des traits qu'ils partagent. C'est vrai, Hamilton a démontré que

Plutarque a composé la géographie et la tripartition de l'être humain du mythe du *De facie* inspiré par le mythe de l'Atlantide (*Tim.* 24-25) et la classification tripartite de l'âme de Platon (*Tim.* 30B, 41D)¹, mais la présence du maître ne s'arrête pas là : avec le *Timée*, je pense que Plutarque avait en tête aussi le *Banquet*.

Cette hypothèse ne serait pas invraisemblable car l'influence du *Banquet* est visible dans d'autres œuvres de Plutarque. Pour ne citer que quelques exemples évidents : voyons l'*Amatorius*, où, bien que Plutarque semble plus intéressé par l'amour conjugal que par l'amour pédéraste, le thème central des deux ouvrages est le même : la recherche philosophique de l'amour vrai ; voyons aussi *Quaestiones Convivales* ou *Septem Sapientium Convivium*, où, non pas le thème mais la structure suit celle du *Banquet* : Plutarque utilise dans ces deux traités le genre du *symposium*, en suivant de près la composition de Platon. Dans le cas du *De facie*, l'étude de la caractérisation de Diotime et de l'Étranger, ainsi que l'analyse de la structure, le contenu et le vocabulaire de leurs enseignements ne laisse pas de doute : Plutarque a bien utilisé l'intervention de Socrate (201D-212C) pour composer l'intervention finale de Sylla ainsi que la figure du sage et philosophe Étranger (940F-945E).

2. PERSONNAGES

Voyons qui sont ces deux mystérieux personnages. Quand Sylla prend la parole dans le *De facie* (941A) pour raconter l'histoire promise au début mais reportée plusieurs fois, il annonce qu'en fait l'histoire n'est pas de lui, mais qu'il l'a apprise de quelqu'un d'autre, qu'il nomme à ce moment τὸν ποιητήν, « auteur ». Ce ne sera qu'en 942A qu'il fera référence explicite à cet auteur, en utilisant cette fois l'adjectif ξένος, « étranger ». Selon Sylla, il était un des habitants du continent qui existe de l'autre côté de l'Atlantique, et qui étaient choisis pour devenir pendant 30 ans les serviteurs de Cronos sûr l'île où le dieu habite (941CD). Après avoir accompli son service, l'Étranger décida de repartir (942B), et suite à diverses aventures, il s'installa longtemps à Carthage, ville d'origine de Sylla, où ils se sont connus (942C)².

Sur Diotime nous n'en savons pas beaucoup plus. Socrate dit au début de son intervention que c'est une femme de Mantinée³, qui possède un grand savoir, et qui a aidé à retarder l'épidémie qui a frappé Athènes pendant la Guerre du Péloponnèse (201D). Cette énigmatique figure a amené plusieurs spécialistes à enquêter à fond, pour essayer de répondre aux questions suivantes: est-elle

¹ HAMILTON, 1934, 24-30.

² Y. VERNIÈRE, 1977, 102, pense que l'Étranger est un personnage réel, et que le contenu de son message «est transmis directement, sans intermédiaire d'extase, la narration n'est pas confiée à un voyant mais à un sage ; ce n'est pas une apocalypse, c'est un exposé dogmatique».

³ Mantinée est un nom composé de la racine μαντεία, «divination», comme l'ont remarqué EVANS 2006, 8 et GARCÍA SÁNCHEZ 2015, 15.

une invention littéraire ou un personnage historique ?⁴ Pourquoi Platon a-t-il créé une femme et quelles en sont les implications ?⁵ Pour quel motif Socrate n'est-il pas autorisé suffisante pour traiter le sujet d'Éros lui-même ?⁶ Je suis de l'avis de Corrigan : ce qui est vraiment intéressant dans ce personnage c'est qu'elle soit présentée comme une étrangère par excellence («outsider» dit-il)⁷. Le fait qu'elle soit de Mantinée fait d'elle une étrangère aux yeux de Socrate, ce pourquoi il l'appellera ξένη plusieurs fois (201E, 204C, 211D); elle participe à une conversation sans être physiquement présente ; et comme prophétesse, elle transmet un savoir sur Éros qui n'est pas vraiment personnel, mais qui vient du monde divin, et qu'en tant que messagère elle retransmet au monde humain. En fait, rien de ce que dit Socrate sur elle n'est significatif, ce qu'il faut retenir ce sont ses enseignements. Et ceci peut s'appliquer au sage du *De facie* : c'est un étranger qui participe de façon indirecte, en étant absent, à une conversation en transmettant des connaissances, non personnelles, mais acquises auprès des sphères divines ; et de plus, il faut qu'il garde du mystère et une certaine opacité, pour que ses enseignements sur la lune ressortent sur le reste.

Bien que l'information que Socrate et Sylla offrent sur leurs maîtres soit maigre, nous pouvons en savoir plus à partir de leurs propres récits. Des réponses de Diotime se dégagent un certain orgueil –trait de caractère associé à Socrate lui-même quelques fois–, et en 207A on découvre que l'information que Socrate a obtenu d'elle provient de plusieurs rencontres⁸. La chronique faite par Sylla ne reflète pas explicitement l'attitude de l'Étranger au moment d'enseigner, mais on peut déduire à partir du passage où il encourage fortement Sylla à suivre ses conseils qu'il croyait profondément en ses connaissances et se sentait porteur de la vérité. L'Étranger et Sylla ont dû avoir plus d'une rencontre aussi, puisque le sage a vécu longtemps à Carthage, patrie de Sylla, et que celui-ci fait une allusion à la quantité d'information qu'il a obtenu de l'Étranger⁹.

⁴ Vid. GARCÍA SÁNCHEZ, 2015, 15. L'étymologie du nom, Diotime, est en relation avec des honneurs et Zeus, mais il n'est pas clair si dans le sens actif de «celui qui honore Zeus» ou passif, «celui qui est honoré par Zeus».

⁵ SCOTT & WELTON, 2008, 153 n. 11, considèrent trois raisons pour utiliser ce personnage au lieu de Socrate ; CORRIGAN, 2004, 114, estime que le fait qu'elle soit une femme reflète son identification avec Sophia, la principale représentante de la sagesse entre les personnages du *Banquet*.

⁶ Sur ce point, voir CORRIGAN, 2004, 114 et SCOTT & WELTON, 2008, 154.

⁷ CORRIGAN, 2004, 113-114.

⁸ 202A, Καὶ ἦ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη; 202B, Καὶ ἦ γελάσασα; 204B, Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὄ'Ερωσ; et 207A Ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὅποτε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο. Les textes en grec appartiennent à l'édition de LOEB –avec quelques modifications personnelles pour *De facie*– ; les traductions au français sont les miennes.

⁹ 942C Τῶν τε φαινομένων θεῶν ἔφη χρῆναι, καὶ μοι παρεκελεύετο, τιμᾶν; et 942BC, Ἄ μὲν οὖν ἔπαθε καὶ ὄσους ἀνθρώπους διήλθεν, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελευταῖς τε πάσαις τελοῦμενος, οὐ μᾶς ἡμέρας ἔργον ἐστὶ διελεῖν, ὡς ἐκεῖνος ἡμῖν ἀπήγγελλεν εὖ μάλα

Aussi bien Sylla que Socrate affirment avoir été très attentifs et impressionnés par les enseignements de leurs maîtres¹⁰. D'ailleurs, Socrate prie Diotime pour qu'elle lui raconte tout ce qui concerne τὰ ἐρωτικά, ce qu'elle accepte; Sylla aussi prie l'Étranger pour en savoir plus sur la fonction qu'a la lune dans la vie humaine, et, un peu plus loin, son récit démontre l'intérêt véhément qu'il montrait, car l'Étranger se décide à partager son savoir concernant la seconde mort avant même qu'il ait pu le lui demander¹¹.

3. STRUCTURE

Maintenant que nous avons situé ces personnages, voyons les ressources structurelles que leurs récits partagent. Autant Platon que Plutarque utilisent le style indirect dans leurs traités, puisque les narrateurs (Apollodore et Lamprias) retransmettent une conversation qui a eu lieu dans le passé ; cependant, tous les deux changent au style direct quand il s'agit de transmettre les récits de nos deux sages.

Dans le cas de Diotime, Socrate déclare au début de son intervention qu'il va utiliser la méthode dialectique¹², telle qu'elle l'a employée avec lui, et à partir de ce moment commence le style direct (201E). Dans le *De facie*, Sylla maintient le style indirect au début du mythe, même si l'information contenue dans cette première partie (la géographie et la tradition des serviteurs de Cronos) provient de l'Étranger lui-même, mais il change au style direct quand il s'agit de transmettre la théorie du sage concernant la fonction eschatologique de la lune ainsi que l'origine et le destin de l'âme (942D).

Ceci nous mène à un autre aspect structurel partagé par les deux récits : ils sont composés d'une première partie introductive où le thème qui sera développé plus tard est juste présenté (201D-207C, 941A-942CD) et d'une seconde partie qui comprend spécifiquement le savoir d'ordre supérieur qu'on ne pourrait atteindre par soi-même, sans l'aide de nos deux sages (207C-212B, 942D-945E)¹³. Ces deux parties sont nettement différenciées, chez Plutarque par le changement

καὶ καθ' ἕκαστον ἀπομνημονεύων.

¹⁰ 206B, Οὐ μεντᾶν σέ, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σέ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος; 208C, Καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτῃ Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει; et 942D, Θαυμάζοντος δέ μου ταῦτα.

¹¹ 207C, Ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, ὅπερ νυνδὴ εἶπον, παρὰ σέ ἤκω, γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι. ἀλλὰ μοι λέγε καὶ τούτων τὴν αἰτίαν καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὰ ἐρωτικά; et 942D, καὶ δεομένου σαφέστερον ἀκοῦσαι; 942F, Τίς δὲ οὗτός ἐστιν, ὦ Σύλλα, μὴ περὶ τούτων ἔρη, μέλλω γὰρ αὐτὸς διηγείσθαι.

¹² En dépit de cette mise en garde initiale, à partir de 207C sa chronique se transforme en monologue de la prophétesse.

¹³ Cet aspect est analysé par DORTER, 1969, 231, qui observe que l'ascension vers la Beauté c'est le contenu spécifiquement original de Diotime, qui à ce moment s'éloigne des critiques des discours précédents du *Banquet*, ce qui était la partie initiale de son intervention.

au style direct, et chez Platon para la conversion du dialogue entre Diotime et Socrate en un monologue de la prophétesse.

Un troisième procédé structurel partagé par les deux narrations est la façon dans laquelle sont construites les différentes couches de transmission de l'information. Dans le *Banquet*¹⁴, Diotime transmet ses connaissances à Socrate dans un passé indéterminé ; celui-ci les partage avec les assistants du *Banquet* qui a lieu chez Agathon en 416 ; un des participants, Aristodème, les rapporte à son ami Apollodore ; et celui-ci les raconte à quelques amis, inconnus de nous. Le lecteur « entend » toute la narration racontée par Apollodore.

Dans le *De facie*, l'Étranger transmet son savoir à Sylla ; celui-ci le partage avec les participants de la conversation qui a lieu dans le traité, à laquelle participe aussi Lamprias, le frère de Plutarque ; Lamprias raconte tout à un auditeur inconnu, étape à laquelle participe aussi le lecteur¹⁵. Les deux traités, donc, sont construits avec une chaîne de transmission parallèle : Diotime > Socrate > *Banq./Aristodème* > Apollodore > auditeurs inconnus/lecteur ; Étranger > Sylla > *De fac./Lamprias* > auditeur inconnu/lecteur. Les deux premiers chaînons sont identiques, ils représentent les sphères plus hautes du savoir humain.

Diotime était plus qu'un maître pour Socrate en ce qui concerne τὰ ἐρωτικά, elle était aussi son guide spirituel (ἡγουμένη) à travers le niveau plus bas d'initiation (les mystères mineurs). Comme le signale Evans, elle n'est pas n'importe laquelle des prophétesse, elle est un mystagogue, qui conduit ceux qui vont être initiés le long des différentes étapes des mystères¹⁶. Ce n'est pas le cas de l'Étranger ; lui, à sa façon, occupe le rôle de l'initié qui est passé par les différentes étapes d'initiation et a atteint le plus haut degré. Après avoir servi pendant 30 ans Cronos, et occupé son temps libre à étudier la philosophie et d'autres sciences¹⁷, comme il voulait en savoir plus et pas seulement à un niveau théorique, il va quitter l'île, et c'est là qu'il va vivre des expériences que Sylla résume succinctement avec un vocabulaire clairement initiatique (« il s'est fait initié dans tous les rites mystérieux... »)¹⁸. L'Étranger du *De facie* est l'exemple parfait de l'être humain qui suit les étapes requises pour atteindre le bonheur absolu ; Diotime est à un degré supérieur,

¹⁴ Sur la mise en scène et la datation de cette œuvre, voir BLANCKENHAGEN, 1992.

¹⁵ Dans ce cas, l'auditeur de Lamprias est inconnu au lecteur, du fait que le début du traité ne nous a pas été transmis. Il est possible que le nom de son auditeur (ou auditeurs) apparût dans la partie aujourd'hui perdue.

¹⁶ EVANS, 2006, 2.

¹⁷ La structure syntactique de ce passage est un peu complexe, mais il vient à dire qu'il est allé au si loin qu'il pouvait en astronomie grâce à la géométrie, et dans la philosophie, en utilisant les sciences naturelles.

¹⁸ 942B, ἀστρολογίας μὲν ἐφ' ὅσον γεωμετρήσαντι πορρωτάτω προελθεῖν δυνατόν ἐστιν, ἐμπειρίαν ἔσχε, φιλοσοφίας δὲ τῆς ἄλλης τῷ φυσικῷ χρώμενος; 942B, Ἐπιθυμίαν δὲ τινα καὶ πόθον ἔχων γενέσθαι τῆς μεγάλης νήσου θεατῆς ; et 942C, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελεταῖς τε πάσαις τελούμενος...

puisque c'est elle qui guide ces hommes grâce à son savoir¹⁹. Nonobstant, les deux représentent parfaitement la position intermédiaire entre la divinité et l'homme que chaque auteur, à sa façon, veut souligner.

En tout cas, cette transmission de savoirs à travers plusieurs personnages est motivée par la conception épistémologique de Platon et de Plutarque, qui sous-entendent le savoir humain comme une chose indirecte, véhiculée et dépendante : la chaîne de transmission de l'information montre la nature partielle du savoir discursif.

4. CONTENU

Mais alors les deux traités nous conduisent à un dilemme, cette fois concernant le fond : si le savoir humain est limité et nécessite un intermédiaire, comment est-il possible qu'autant Diotime que l'Étranger présentent l'option d'un savoir supérieur, atteint directement par une sorte d'ascension spirituelle qui connecte notre part la plus élevée avec la divinité ?

Diotime décrit une ascension de l'âme vers la Beauté, qu'on parvient à atteindre à travers diverses étapes initiatiques qui nous mènent du particulier au général («Celui qui a été guidé dans les mystères de l'amour jusqu'à ce point par une contemplation progressive et bien conduite, quand il est en fin proche dans ces affaires concernant l'amour, il verra soudainement apparaître une beauté magnifique quant à sa nature»)²⁰. Pour elle, Éros est le désir qui nous permet de nous élever d'étape en étape, à travers des mystères mineurs²¹ et majeurs ; Éros est le moyen qui permet à l'être humain d'atteindre la vision finale de la Beauté, qui représente le bonheur et nous fait immortels –autant qu'on peut l'être, nuance de la prophétesse²².

Selon Plutarque, par contre, l'ascension qui nous mène à la vision finale doit être divisé en deux phases : certaines étapes ont lieu en vie, et sont surmontées grâce aux études théoriques²³ et aux mystères²⁴ ; et d'autres, celles qui conduisent

¹⁹ 207C, Ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, [...] παρὰ σὲ ἦκω, γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι ; 208C, Καὶ ἦ, ὡσπερ οἱ τέλει σοφισταί, Εὐ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

²⁰ 210E, Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἥδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν. Wedgwood, 2009, 319, explique le processus comme une ascension du particulier vers l'universel, de ce qui est spécifique vers ce qui est général, du concret vers l'abstrait ; car uniquement la raison peut atteindre une compréhension de l'Univers.

²¹ Ce sont ceux que Socrate a surmonté ; selon Diotime il n'est peut-être pas assez compétent pour les majeurs. CORRIGAN, 2004, 147, observe que grâce à eux, Socrate a appris la méthode d'investigation correcte, la dialectique.

²² 207D, ἢ θνητῆ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰετὲ εἶναι καὶ ἀθάνατος.

²³ Diotime constate la limitation de ces études (208AB) quand elle affirme que ce que nous savons n'est jamais permanent : au moment même d'oublier une partie on la remplace avec de nouvelles informations qui substituent l'antérieure.

²⁴ Voir note de bas de page n. 18 pour les passages qui correspondent.

à la vision de la Beauté et permettent que l'intellect puisse s'assimiler à elle, ont lieu après la première mort («il se sépare par amour de l'image autour du soleil, à travers laquelle brille ce qui est désirable, beau, divin et bienheureux») ²⁵. La première phase peut être comparée aux mystères mineurs de Diotime, c'est celle que l'Étranger a exercé et complété –voilà pourquoi il est supérieur au reste des êtres humains dans la chaîne de transmission–, et la deuxième phase correspond aux mystères majeurs.

Il est significatif que la vision finale soit atteinte parce que l'intellect est attiré par le désir vers la Beauté. En outre, on aperçoit rapidement que le désir n'affecte pas que l'intellect, mais aussi la lune, qui est attirée vers le soleil par le seul désir de la meilleure des fécondations (c'est à dire, de recevoir l'intellect). Que Éros (le désir) ait un rôle si éminent, bien que discret, dans l'étape finale du *De facie* pourrait difficilement être considéré comme une coïncidence. On découvre que les enseignements de Diotime sont recueillis dans le *De facie*, mais dédoublés en deux phases, parfaitement adaptés aux besoins de Plutarque. Et à un moment donné si Diotime fait la nuance sur le fait que l'assimilation ne peut être atteinte que jusqu'à un certain point, ce à cause de notre nature mortelle, Plutarque lui reflète cette même idée en faisant que l'assimilation ne soit réussite qu'après la mort, et après de nombreuses épreuves testant la valeur éthique des âmes-intellects.

La différence radicale et évidente entre les deux ascensions –celle qui a lieu en vie, selon Platon, et celle qui a besoin de parcourir un chemin en vie autant qu'après la mort, selon Plutarque– se trouve, je pense, dans la conception anthropologique de chaque auteur. La composition dualiste (corps et âme) de Platon lui laisse comme seule possibilité une quête qui commence et finit en vie, puisque après la mort les deux composants se séparent, l'homme n'existe plus ²⁶ ; Plutarque, en présentant une composition tripartite (corps, âme, intellect), peut établir une quête qui commence en vie et continue après la première mort, puisque l'élément intermédiaire (l'âme) et le plus élevé (l'intellect) sont encore unis jusqu'à la seconde mort.

Diotime et l'Étranger non seulement partagent une vision très proche sur le destin final de l'homme et sur la façon de l'atteindre, mais ils sont d'accord aussi sur l'importance relative qu'ils leur accordent dans leurs enseignements : ce n'est pas le thème principal, ce qui les intéresse vraiment c'est l'être intermédiaire ²⁷.

²⁵ 944E, ἀποκρίνεται δὲ ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνοσ, δι' ἧς ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὐ πᾶσα φύσις ἄλλη δὲ ἄλλωσ ὀρέγεται. À propos du concept de *homoiosis theos*, voir Becchi, 1996 et Roig, 2013.

²⁶ Concernant le fait que ce traité ne semble pas inclure la théorie de l'immortalité de l'âme, contrairement à d'autres traités de la même période comme *République*, *Phédon* ou *Phèdre*, *vid. WEDGWOOD 2009, 309.*

²⁷ Aspect déjà suggéré par SCOTT & WELTON, 2008, 151, dans le cas du *Banquet*. Diotime remarque que le désir de bonheur ne nécessite pas plus d'investigation ni d'explication, car le fait que l'être humain veut être heureux est évident (205A).

Pour Diotime, cet être est Éros ; pour l'Étranger, en raison des deux ascensions du *De facie*, ils existent deux êtres intermédiaires associés à chacune d'elles, au niveau anthropologique c'est l'âme, et au niveau cosmologique, la lune.

Il est intéressant ici de voir que les deux sages, au moment de décrire la nature de l'élément intermédiaire, basent leur description sur la correction de croyances populaires, en introduisant des changements qui leur servent d'étiologie pour leurs théories²⁸. Ainsi, pour expliquer le caractère et la nature intermédiaire d'Éros, Diotime va créer un nouveau mythe sur son origine (203A-E) : elle le convertit en fils de Ressource et Pauvreté, et il n'est plus un dieu beau et délicat comme tout le monde le croit, mais plutôt indigent, vagabond, toujours à la recherche de la Beauté²⁹.

L'Étranger, lui, quand il doit expliquer le statut intermédiaire de l'âme (943A), puisqu'elle est le composant supérieur au corps mais inférieur à l'intellect, va être obligé de corriger la croyance populaire qui considère l'être humain composé uniquement de deux éléments, en ajoutant un troisième, l'intellect divin et immortel. Si nous étudions le texte en profondeur nous observons qu'ils vont réfuter non seulement les croyances populaires, mais en plus ils vont converger tous les deux dans la façon de le faire : ils attribuent des opinions à une «majorité» indéterminée (οἱ πολλοὶ οἴονται et οἱ πολλοὶ ... ἡγούνται) pour ensuite sous-entendre que celle-ci se trompe³⁰.

L'Étranger corrige aussi, à son tour (943E), la nature de la lune –deuxième élément intermédiaire dans le *De facie*– : elle n'est pas simple, comme on pense, mais plutôt une sorte de composition de terre et d'astre³¹. Cette correction permet à la lune d'être à la fois animée et fertile, deux caractéristiques essentielles pour son rôle de récipient et fournisseur dans l'eschatologie qui suit³².

Ainsi les corrections de nos deux sages transmettent un message implicite :

²⁸ Ce n'est pas la seule fois. Ils corrigent aussi des informations rapportées par des participants au dialogue auquel, étonnamment, ils ne sont pas présents. Diotime fait allusion à certains détails des récits conduits par Aristophane (205D) et Phèdre (208D), et en profite pour proposer de nouvelles interprétations ; l'Étranger fait allusion aux mesures des astronomes concernant la dimension de la lune, mentionnées dans la première partie du traité, pour les corriger par la suite (944A).

²⁹ 203D, ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὦν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκε. πρῶτον μὲν πέννης ἀεὶ ἐστί, [...] σκληρὸς καὶ ἀύχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος, [...] κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπιβουλὸς ἐστί τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς.

³⁰ Diotime, en une sorte de recours méta-structurel, fait référence au problème de qui est réellement cette majorité indéterminée : en 202BC, quand Socrate lui dit que «tout le monde» pense qu'Éros est un grand dieu, elle lui demande ironiquement qui est «tout le monde» (Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖται γὰρ παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι. Τῶν μὴ εἰδόντων, ἔφη, πάντων λέγεις, ἦ καὶ τῶν εἰδόντων; Συμπάντων μὲν οὖν. Καὶ ἡ γελᾶσασα).

³¹ 943E, καὶ τὴν φύσιν οὐχ ἀπλήν οὐδὲ ἄμικτον ἀλλ' οἶον ἄστρου σύγκραμα καὶ γῆς οὖσαν.

³² Ce statut intermédiaire, tant de l'âme que de la lune, est confirmé plus tard, en 945D : μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἢ ψυχῆ, καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακράσμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε.

la majorité peut entrevoir la vérité, mais elle n'en franchira pas les portes sans un entraînement approprié, sans un guide qui en corrigera les perceptions erronées. Diotime et l'Étranger sont ces guides pour Socrate et Sylla respectivement, et ces deux personnages transmettent ainsi les connaissances à ces groupes d'amis qui participent dans leurs respectives réunions.

En tout cas, le noyau des enseignements de deux sages est le même : la nature intermédiaire, à mi-chemin entre les mondes divins et humains, qui permet la communication entre les deux mondes et rend possible l'assimilation de l'être humain à la divinité³³.

5. VOCABULAIRE

Aux parallélismes structurels et thématiques mentionnés ci-dessus, nous pouvons ajouter des parallélismes lexicaux.

D'un côté, nous trouvons des coïncidences dans l'usage d'un vocabulaire lié à la création et à la procréation ; nos deux sages parlent de la création de l'être humain, mais semblent nettement plus intéressés par un autre type de reproduction.

Diotime fait un exposé magnifique sur ce sujet (206C-209E) : l'homme est inévitablement attiré par l'immortalité, et la seule façon de l'atteindre est à travers la procréation. Mais attention, il existe deux genres de procréation : l'une par rapport aux corps, celle qui engendre de nouveaux êtres humains ; l'autre, par rapport aux âmes, qui engendre les vertus³⁴ ; c'est la deuxième qui permet à l'âme de s'élever vers la Beauté. L'association de ce vocabulaire au thème central de sa narration est particulièrement intéressante : Éros, qui continuellement meurt, renaît, fleurit³⁵.

Il faut avouer que c'est une caractéristique qui convient à la perfection au thème central du récit de l'Étranger : la lune, dont les phases de croissance et

³³ Non seulement le noyau de leurs enseignements présente des similarités mais d'autres petites coïncidences renforcent les parallélismes entre les deux sages. L'importance dédiée aux démons dans les deux récits est particulièrement intéressante : Diotime fait d'Éros même une figure démoniaque (202E), tandis que différentes sortes de démons –compagnons de Cronos, âmes-intellects qui viennent sur terre pour accomplir quelques fonctions– peuplent la narration de l'Étranger (942A, 944CD). Malheureusement, la complexité de la figure du démon dans Platon et Plutarque demanderait une étude à part entière basée sur cet aspect.

³⁴ 208E, οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται [...], οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν—εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κνοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κηῆσαι καὶ τεκεῖν· τί οὖν προσήκει; φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· Pour Diotime, il n'y a pas de doute, la deuxième forme est la meilleure : 209CD, καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους παῖδας μᾶλλον γεγενέσθαι ἢ τοὺς ἀνθρωπίνους.

³⁵ 203E, καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὐτε ὡς θνετός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβίωσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν. Evans, 2006, 12, connecte cette description d'Éros avec les mystères de Déméter et Perséphone –si pertinents, nous avons vu, au récit de l'Étranger.

de décroissance ont tant de fois été utilisées dans l'Antiquité comme symbole de l'éternel cycle de changement et de renouvellement. L'Étranger, d'ailleurs, recourt à ce vocabulaire de la création pour décrire la nature fécondatrice de la lune (943E), ainsi que le résultat de la relation entre la lune et le soleil (944E)³⁶. Celui-ci est nommé «la meilleure des fécondations», mais ceci n'empêche pas l'Étranger d'y utiliser le même vocabulaire pour la «banale» création de l'être humain, comme l'avait aussi fait Diotime, tout au long de son exposé (943A, 945C, 945D)³⁷. Et cerise sur le gâteau, tous deux font recours aux mêmes divinités (Ilithyie et les Moires) pour présider la naissance et le destin de ces humains³⁸.

D'un autre côté, les narrations présentent également des coïncidences dans l'usage d'un vocabulaire de genre mystérique. L'importance des mystères tant pour Platon que pour Plutarque est facilement repérable à travers leurs écrits, mais ceci n'entrave pas l'existence d'une relation directe entre nos deux textes.

La partie finale des enseignements de Diotime, à partir du moment où elle centre son exposé dans l'ascension vers la Beauté, est exprimée avec un langage propre aux cultes mystériques³⁹. En 210A, elle parle des mystères d'Éros, dans lesquels Socrate s'est fait initié, et mentionne même le plus haut degré de ces mystères, τὰ ἐποπτικά ; un peu plus loin, elle mentionne la figure du mystagogue –figure qu'elle représente, comme on a vu au préalable– ; finalement, les références aux visions et à l'action de voir sont nombreuses, souvent ayant comme objet la Beauté⁴⁰.

Nous pouvons facilement retracer ce genre de vocabulaire dans le *De facie*. D'abord, en 942BC, Sylla affirme que l'Étranger s'était fait initié dans tous les rites⁴¹. Et les enseignements mêmes de ce personnage abondent en références à

³⁶ 943E, τὴν σελήνην [...] ἔμψυχον εἶναι καὶ γόνιμον; et 944E, Καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν δεῖ καὶ συγγίνεσθαι, ὀρεγομένην ἀπ' αὐτοῦ τὸ γονιμώτατον.

³⁷ 943A, Τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων, τὸ μὲν σῶμα ἢ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἢ σελήνην, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχευεν εἰς τὴν γένεσιν ; 945C, Εἶτα τὸν νοῦν αὐθις ἐπισπεύραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένην, νέας ποιεῖ ψυχάς, ἢ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχευεν ; et 945D, ἢ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἰδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως.

³⁸ 206D, Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἢ Καλλονὴ ἐστὶ τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῶ προσπελάζη τὸ κοῦον, Ἰλεῶν τε γίγνεται καὶ εὐφραίνόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ ; et 945CD, σελήνην δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι καὶ συντίθησι καὶ διαιρεῖ καὶ κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην δύναμιν, ὧν Εἰλείθυια μὲν ἢ συντίθησιν, Ἄρτεμις δὲ ἢ διαιρεῖ, καλεῖται. Καὶ τριῶν Μοιρῶν, ἢ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἰδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως, ἢ δὲ Κλωθῶ, περὶ τὴν σελήνην φερομένην, συνδεῖ καὶ μίγνυσιν, ἐσχάτη δὲ συνεφάπτεται περὶ γῆν ἢ Λάχεσις ἢ πλείστον τύχης μέτεστι.

³⁹ Concernant le vocabulaire clairement mystérique qu'utilise Diotime, surtout quand elle décrit l'ascension de l'âme vers la Beauté, *vid.* Evans, 2006.

⁴⁰ 210A, Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὧ Σώκρατες, κᾶν σὺ μνηθεῖς· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά... ; 210A, ἐὰν ὀρθῶς ἠγήται ὁ ἡγούμενος ; 210CE, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐ θεάσασθαι τὸ [...] καλὸν ; καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους ; θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλὸν ; and 212A, ὀρῶντι ᾧ ὀρατὸν τὸ καλόν.

⁴¹ 942BC, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελεταῖς τε πάσαις τελοῦμενος.

ces cultes : en 943B, en dépit de l'état dans lequel le texte nous est parvenu, on aperçoit une allusion aux mystères Éleusines ; et en 943C, en parlant de l'arrivée des âmes sur la lune, leur expérience est décrite comme celle qu'ont les initiés –une joie avec effroi et excitation mêlée d'espérance⁴².

À mon avis, le recours au vocabulaire de la création et (re)génération dans les deux récits est motivé par l'intérêt de nos sages d'expliquer les différentes étapes qui mènent à la communion avec le divin et l'immortel ; et le recours au lexique mystérieux s'explique par la directe connexion que ces cultes créaient entre l'homme et le divin, but des enseignements de nos sages.

5. CONCLUSIONS

À travers l'étude de trois aspects des récits de nos deux sages, à savoir la structure, le contenu, et le vocabulaire nous avons vu que leurs narrations reflètent des affinités évidentes. En premier, les procédés structurels montrent le changement au style direct, la division en deux parties organiquement différenciées et la transmission du savoir véhiculée à travers plusieurs chaînons ; en second, le noyau de leur contenu est centré dans l'être intermédiaire qui relie le mortel au divin, et est dirigé vers l'assimilation à la divinité à travers une ascension qui conclut avec la vision finale ; en dernier, leur vocabulaire est caractérisé d'une terminologie associée d'une part à la création et à la procréation, et de l'autre aux rites initiatiques. Je pense que les continus liens entre les deux personnages et leurs récits contribuent à soutenir ma thèse : il existe une connexion entre le mythe du *De facie* et l'intervention de Socrate dans le *Banquet* ; Plutarque, fidèle platonicien, a intégré dans son récit non seulement le contenu mythique et anthropologique du *Timée*, mais aussi les enseignements épistémologiques et sotériologiques du *Banquet*.

⁴² 943B, Ὅν δὲ ἀποθνήσκομεν θάνατον, [...] καὶ ὁ μὲν ἔστιν ἐν τῇ τῆς Διήμητρος ... ἐν αὐτῇ τελεῖν καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν ; et 943C, γεύονται χαρᾶς οἷον οἱ τελοῦμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πτοήσει συγκεκριμένη μετ' ἐλπίδος ἰδίας ἔχουσι.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDREI, T., *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston, 2011.
- BECCHI, F., «Plutarco e la dottrina dell'ὁμοίωσις θεῶν tra Platonismo ed Aristotelismo», in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco* (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 1996, 321-335.
- BELFIORE, E., «Elenchus, Epode», and Magic : Socrates as Silenus», *Phoenix*, vol. 34, 2 (Summer, 1980) 128-137.
- BLANCKENHAGEN, P. H. von, «Stage and Actors in Plato's *Symposium*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 33, 1 (Spring, 1992) 51-68.
- BOWERY, A. M., «Diotima tells Socrates a Story: A narrative analysis of Plato's *Symposium*», en J. K. Ward (ed.), *Feminism and Ancient Philosophy*, New York, 1996, pp. 175-1994.
- CORRIGAN, K., & GLAZOV-CORRIGAN, E., *Plato's dialectics at play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania, 2004.
- COSMOPOULOS, M. B., *Greek Mysteries. The archaeology and Ritual of Ancient Greek secret cults*, London, 2003.
- DE VRIES, G. T., «Mystery Terminology in Aristophanes and Plato», *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 23, fasc. 1 (1973) 1-8.
- DORTER, K., «The significance of the Speeches in Plato's *Symposium*», *Philosophy & Rhetoric*, vol. 2, n.4 (1969) 215-234.
- EDELSTEIN, L., «The function of the Myth in Plato's philosophy», *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, n.4 (1949) 463-481.
- EVANS, N., «Diotima and Demeter as mystagogues in Plato's *Symposium*», *Hypatia*, vol. 21, n. 2 (2006) 1-27.
- FREDE, D., «Out of the cave: What Socrates learned from Diotima», en R. M. Rosen & J. Farrell (eds.), *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*, Michigan, 1993, pp. 397-422.
- FREYDBERG, B., *The play of the Platonic dialogues*, New York, 1997.
- GARCÍA SÁNCHEZ, L., «A figura de Diotima no *Simposio* de Platón», TFG 2014/2015, Universidad de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, A., *Lo femenino en Platón*, Madrid, 2006.
- HALPERIN, D. M., «Plato and the erotics of narrativity», en J. C. Klagge & N. D. Smith (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues*, Oxford, 1992, pp. 93-129.
- HAMILTON, W., «The myth in Plutarch's *De facie*», *CQ* 28 (1934), 24-30.

- IRIGARAY, L., & KUYKENDALL, E. H., «Sorcerer Love: A reading of Plato's *Symposium*, Diotima's speech», *Hypatia*, vol. 3, n. 3 (1989) 32-44.
- JONES, J., «Re-reading Diotima: Resources for a relational pedagogy», *Journal of philosophy of education*, vol. 48, n. 2 (2014) 183-201.
- MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, 1961.
- NYE, A., «The hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's *Symposium*», *Hypatia*, vol. 3, n.3 (1989) 45-61.
- ROIG LANZILLOTTA, L., «A way of salvation: becoming like God in Nag Hammadi», *Numen* 60 (2013) 71-102.
- SCOTT, G. A., & WELTON, W. A., «Eros as messenger in Diotima's teaching», en G. A. Press (ed.), *Who speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*, Lanham/NewYork, 2000, pp. 147-159.
- VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque: Essais d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, 1977.
- VLASTOS, G., «Degrees of reality in Plato», en R. Bambrough (ed.), *New essays on Plato and Aristotle*, London, 1965, pp. 1-19.
- WEDGWOOD, R., «Diotima's Eudaemonism: Intrinsic value and rational motivation on Plato's *Symposium*», *Phronesis*, vol. 54, n. 4/5 (2009) 297-325.

(Página deixada propositadamente em branco)

A ROAD TO WISDOM: THE CASE OF REVENANTS IN PLUTARCH

ISRAEL MUÑOZ GALLARTE

University of Cordoba

(ORCID: 0000-0002-6916-6004)

ABSTRACT: One of the most enduring topics in ancient Greek religion, as well as in modern culture, is that of death. However, the testimonies of those who claimed to have crossed the threshold of the afterlife and come back are few and far between, despite scholarly efforts to collate them by J.Z. Smith (2005), D.Ø. Endsjø (2009), M. Lacore (2009), and more recently J. Granger Cook (2016). Moreover, information regarding how this experience changed the lives of the revenants is very scarce. In this regard, Plutarch is one of the best authors of the Imperial ages for preserving well known testimonies - like those of Thespesius and Timarchus - and others not so well known, like that of Antyllus. Therefore, the following pages will try to deal with the topic of alleged near-death experiences in Antiquity, firstly by analysing all Plutarch's background and texts on the subject, and secondly by contextualizing Plutarch's sources within other works of his era.

KEYWORDS: Plutarch, near-death experiences, revenants

I. INTRODUCTION¹

Near-death experiences have nowadays become like a low-cost journey to the Moon; a somewhat appropriate metaphor when dealing with Plutarch. As early as 1975, Raymond Moody demonstrated that a diverse range of people, independently of culture, race, or age, could, in the “final” moments of their lives - prior to coming back -, experience a curiously similar panorama to that which supposedly waits for all of us in the afterlife². However, it seems that nowadays there is no need for such a trauma as being close to death, at least if we follow the thesis of Rick Strassman, who observes that this ‘travel to the Moon’ is now so cheap to obtain that it only requires a mere taste of the so-called ‘spirit molecule’, Dimethyltryptamine or DMT, to enjoy a lysergic disembodied travel to the other world - with a guaranteed return ticket³.

Given the abundance of recompiled data during the last three decades, it is indeed impossible for academia not to have paid attention to the supposed

¹ I would like to express my deepest sympathies to François Frazier's relatives and friends. I am very thankful for her generous friendship.

² See R.A. MOODY, 1975.

³ See R. Strassman, *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, Rochester, Vermont, 2001; also *Id.*, *DMT and the Soul of Prophecy: A New Science of Spiritual Revelation in the Hebrew Bible*, Rochester, Vermont, 2014.

testimonies of near-death experiences (NDE) preserved in Greek literature. The Dutch scholar Jan Bremmer was the first to get the ball rolling by dealing with this issue in his chapter “Near-Death Experiences: Ancient, Medieval and Modern”⁴, in which he compared, from a philological point of view, the texts of Plato, Clearchus, Plutarch’s Thespesius, Naumachius of Epirus, and Augustine, with those collected by Raymond Moody⁵. His conclusions, however, found important contradictions and absences in both sources, which, in his opinion, could be easily explained by the literary character of the ancient testimonies, especially the cases of Er and Thespesius⁶. It was only a matter of time before another researcher, Marinus van der Sluijs, cast serious doubt on Bremmer’s conclusions, which he did seven years later by taking into account not only the aforementioned stories, but also that of Timarchus and a wider compilation of modern near-death experiences⁷. His arguments astonish the reader, because he not only attempts to take Bremmer’s thesis apart and convincingly state that both corpora share “criteria⁸ sufficient to qualify as credible examples of ancient NDEs,”⁹ but he also affirms as follows:

It is hardly conceivable that someone who has not personally gone through an NDE could have conjured up such a strikingly typical account, using fancy, imagination, or literary input alone¹⁰.

In van der Sluijs’s view, as far as Plato and Plutarch’s texts are concerned, there can be no other explanation for them except that either his authors had themselves experienced a non-documented near-death experience, or someone else had told them of theirs.

In the following pages, however, we do not want to deal again with a comparison of the details offered by both travellers to the Classical afterlife and near-death experiences in the present day, but to analyse this transit, whatever its nature may be, as a road to wisdom that supposedly leaves marks on the individual – so-called “spiritually transformative experiences”¹¹. Is there any

⁴ J.N. BREMMER, 2002, pp. 87-102.

⁵ J.N. BREMMER, 2002, p. 90.

⁶ J.N. BREMMER, 2002, p. 94.

⁷ M. VAN DER SLUIJS, 2009, 226. On the same issue, see K. RING, 1984, p. 4.

⁸ M. VAN DER SLUIJS, 2009, p. 227.

⁹ M. VAN DER SLUIJS, 2009, p. 251.

¹⁰ M. VAN DER SLUIJS, 2009, p. 239.

¹¹ See J. Miner Holden, 2012, pp. 65-66. M. van der Sluijs, 2009, pp. 237-238, argues roundly that “the drastic changes this experience effected on Thespesius’s life bring to mind the typically life-altering nature of modern NDEs”; similarly, J.N. Bremmer, 2002, p. 102: “As with some medieval reports, there is often a marked change to the previous life. The ‘nearly-dead’ display more concern for others, have a strengthened belief in the afterlife, and regularly become more religious”.

common purpose shared by travellers to the great beyond? What are the vital changes produced by these journeys? And, more importantly, are there similar characteristics that can be traced back to Greek sources? It may be that, after analysing these and further issues, we will be able to decide on whether to adopt Bremmer's or Van der Sluijs's position.

2. MEDIEVAL AND MODERN NEAR-DEATH EXPERIENCES

There is no doubt that an experience such as a journey to the afterlife ought to make indelible changes in the behaviour of the individuals who undertake it. According to the diverse and numerous corpora of near-death experiences – primarily those collated by Noyes & Kletti¹² and Bruce Greyson & Charles P. Flynn¹³ – we can observe certain tendencies, such as the patients' difficulties in coming back to their former lives and admissions that they felt alienated¹⁴, and the necessity of divulging this knowledge to the people¹⁵ despite the inherent ineffability of the message¹⁶. In my opinion, three main tendencies stand out¹⁷:

- First, regarding the senses, a good number of near-death experiencers testify to a state of hypersensitivity to the world around them, even including the inner feelings of other people¹⁸.

- Second, some claim to have acquired “new-found psychic powers”, such as “telepathy, precognitive insights, out-of-body sensations, and *deja vu* episodes”¹⁹. These marks of the journey, to which Zaleski refers as the motif

¹² R. NOYES, JR. – R. KLETTI, “Depersonalization in the Face of Life-Threatening Danger: an Interpretation”, *Omega* 7 (2) (1976) 103-114; “Panoramic Memory: a Response to the Threat of Death”, *Omega* 8 (1977) 181-184.

¹³ B. GREYSON – CH. P. FLYNN (eds.), *The Near-Death Experience. Problems, Prospects, Perspectives*, Springfield, Ill., 1984.

¹⁴ J. MINER HOLDEN, 2012, pp. 67, 70. C. ZALESKI, 1987, pp. 140-2, curiously, quotes the testimony in clear Platonic language of a woman who, forty-seven years after an episode in which she was nearly frozen to death, can still hear “music, not of this world but from unseen stars” at p. 141.

¹⁵ C. ZALESKI, 1987, pp. 139, 147-8.

¹⁶ M.N. MARSH, 2010, p. 14.

¹⁷ J. MINER HOLDEN, 2012, p. 75. At pp. 70-75, the researcher offers a complete classification of the NDEs' after effects under the labels of “biological”, “psychological”, “spiritual”, and “social aftereffects”. B. GREYSON, 2014, pp. 307-308, assimilates near-death and mystical experiences due to their transformative potential in the experienter.

¹⁸ J. MINER HOLDEN, 2012, p. 67. C. ZALESKI, 1987, p. 142; Helen Nelson admits, for instance, as follows: “I didn't just see the sun shining. I saw the sun actually burning!” other medieval traveller accounts collected by Zaleski follow the same pattern, such as: “Edmund weeps continually, Gottschalk has no taste for food or business affairs, Orm is speechless, Alberic fails to recognize his mother”, at p. 141.

¹⁹ C. ZALESKI, 1987, p. 141; K. RING, *Precognitive and Prophetic Visions in Near-Death Experiences*, New York, 1982, p. 49. See also, J. MINER HOLDEN, 2012, pp. 68, 73.

of the “pilgrim’s badge” in medieval literature, range from the emotional – the individual does not laugh²⁰, suffers a temporary blindness, or loses his memory – to others hardly accepted by science, such as immunity to fire, the healing of old injuries or the apparition of new bites and scars, brought back like souvenirs from the beyond²¹.

- Third, almost all researchers have compiled a good number of testimonies and have even analysed the statistical data on patients that, after the experience, feel themselves to have been affected in a subjectively positive manner, with a higher interest in life itself and a lesser interest in the material²²; as well as self-confidence, humility, independence, solidarity, tolerance and compassion. To sum up, they feel themselves revitalised²³, in the words of Noyes, by this alloy of emotions: “(1) a reduced fear of death; (2) a sense of relative invulnerability; (3) a feeling of special importance or destiny; (4) a belief in having received the special favour of God or Fate; and (5) a strengthened belief in continued existence”²⁴.

This last aspect is that which I consider the most interesting for our purposes, as it is linked in near-death literature with a tendency to conversion, even if on this point there is no prevalence of one religious doctrine over another²⁵. Actually, through the allegedly empirical evidence of the hereafter’s existence, the survivors of the journey testify to the acquisition of a sort of practical wisdom, that of not feeling a fear of death²⁶. Consequently, they admit to living more

²⁰ C. ZALESKI, 1987, p. 78.

²¹ C. ZALESKI, 1987, p. 78-9. J. MINER HOLDEN, 2012, pp. 73-74.

²² M. VAN DER SLUIJS, 2009, p. 226; *pace* J.N. BREMMER, 2002, p. 94. Also, C. ZALESKI, 1987, p. 77 refers to other experiences like that of Drythelm, who attests: “from now on I must live not according to my old habits, but in a much different manner”. See also K. RING, 1984, p. 14.

²³ Even some psychologists have often commented on the orienting, reintegrating, or initiatory potential of the passage through mental illness; C. ZALESKI, 1987, p. 145, n. 39.

²⁴ See R. NOYES, “Attitude Change Following Near-Death Experiences”, *Psychiatry*, 43.3 (1980) p. 235; C. ZALESKI, 1987, pp. 143-4. R.A. MOODY, 1975, p. 23, describes these feelings as follows: “Later he tries to tell others, but he has trouble doing so. In the first place, he can find no human words adequate to describe these unearthly episodes. He also finds that others scoff, so he stops telling other people. Still, the experience affects his life profoundly, especially his views about death and its relationship to life”. See also J. MINER HOLDEN, 2012, p. 72.

²⁵ This is one of the primary elements highlighted by M. VAN DER SLUIJS, 2009, p. 227; J.N. BREMMER, 2002, p. 102; A.F. SEGAL, 2004, p. 245. See also K. RING, 1984, pp. 8 and 14; M.N. MARSH, 2010, p. 20; J. MINER HOLDEN, 2012, p. 68.

²⁶ C. ZALESKI, 1987, p. 143, resumes: “having died he knows that death is not painful, and having crossed the threshold he knows ‘beyond a shadow of a doubt’ that life will continue”. K. RING, 1984, pp. 8 and 15. At p. 8 the author quotes the following testimony of one of his patients: “But you’re just engulfed by it and you begin to know a lot of things. I remember I knew that everything, everywhere in the universe was OK, that the plan was perfect”. See also J. MINER HOLDEN, 2012, p. 67.

thoroughly in the present, without guilt or concerns²⁷, also making sure that their experiences serve for the good of other human beings²⁸.

3. CLASSICAL NEAR-DEATH EXPERIENCES: PLATO AND PLUTARCH

However, if we now turn our attention to the roots of this motif in Greek literature, in so far as it has been preserved – such as the well-known myth of the Pamphylian Er at the end of Plato’s *The Republic* – it can be observed that in this regard the Athenian philosopher was more interested in making his description an *exemplum* of his theodicy and an “ultimate vindication of justice”²⁹, than in giving information about the traveller³⁰. Here, with the exception of some details concerning the intact body and its resurrection (ἀνεβίω) at midnight of the eleventh day³¹, Plato does not report on much more: “yet how and in what way he returned to the body he said he did not know, but suddenly recovering his sight he saw himself at dawn lying on the funeral pyre”³². Moreover, Er’s account does not specify any conversion or change from a previous state and retains only one of our identified criteria at this stage of the near-death experience, to wit, the will to communicate his experience to people in order to provide a road to salvation (οὕτως... μῦθος ἐσώθη... καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν)³³.

Quite the opposite happens in Plutarch’s texts³⁴. Certainly the myths of Thespesius and Timarchus allow the Quaeronean to prove survival after death

²⁷ C. ZALESKI, 1987, pp. 145-147.

²⁸ See, for instance, the words of J.T. reported by K. RING, 1984, p. 10: “It was then communicated to me that the aim in my life was to bring the Love that Jesus, Buddha, Ramana Maharshi, etc., spoke of, into actuality in my life; to strive for it, to experience it to the best of my ability. That was to be shared – the knowledge and the Love that was gathered – with the peoples of the world”.

²⁹ A.F. SEGAL, 2004, p. 207; B.S. HALLIWELL, 2006, pp. 445-446. C. ZALESKI, 1987, pp. 19-20. About the sources of beliefs regarding the immortal soul in Pherecydes of Syrus, Pythagoras, and Orphicism, see D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, pp. 107-108.

³⁰ J.N. BREMMER, 2002, 90, states that “the incredible, dramatic details of Er’s survival surely should read as a warning to the reader of the fictional character of the account, not as an attempt to provide an eye witness report”. At least, his name seems to point to the East; J. ADAM, 2009, 434; B.S. HALLIWELL, 2006, 448, n. 6.

³¹ Pl., R. 614b. J. ADAM, 2009, p. 434.

³² Pl., R. 621b. Trad. by P. SHOREY, *Plato in Twelve Volumes*, VI: *The Republic*, II, Cambridge, Mass., 1987. The ex-consul Aviola and the ex-praetor Lucius Lamia were less lucky, following Plin., *NH* VII 52, who came alive when their pyres were already on fire.

³³ See D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, p. 51. Also Corfidius, and others in Plin., *NH* VII 52. See also M. VAN DER SLUIJS, 2009, p. 232.

³⁴ It must be highlighted that there was a fruitful mythical tradition of resuscitating mythological figures in Delphi, which presumably Plutarch would have known of. Thence, Pherecydes, *FGrH* 3 F 35b, attests that Asclepius reanimated those who had died in Delphi; Zenobius the sophist and *Suidas* refer to how the Delphians were commanded by the gods to resuscitate Aesop after he was assassinated; Zenobius, *Epit.* 1.47; Ael. Frag. 203 Hercher = Suda A § 1806. See also, J.G. COOK, 2016, pp. 202-203. Likewise, about the Plutarch’s well-known treatment of the myth of Isis and Osiris in his *De Iside*, see J.G. COOK, 2016, pp. 206-207.

and, as a result, his own theodicy: in his words, “It is one and the same argument (...) that establishes both the providence of God and the survival of the human soul”³⁵. Nevertheless, Plutarch innovates by adding further information about the background and consequences of the journey. On the one hand, the Quaeronean sketches a framework that, if it cannot be considered historical, at least seems logical in the context of the tractate³⁶. On the other hand, the story is used to offer a practical example of Plutarch’s ethical or moral rules of conduct.

In this sense, Thespesius of Soli, after being presented as a friend of one of the interlocutors in another tractate from *Moralia*³⁷, is shown to be a knave (πονηρός) looking to retrieve his lost riches, but morally irredeemable: “he accumulated no very considerable fortune, but in a brief space a prodigious reputation for knavery”. However, in this moment the Oracle of Amphilocheus³⁸ advises him that he will become better after death³⁹.

As is known, Thespesius apparently dies by falling from a height and striking his neck. After his resurrection (ἀνήνεγκεν) three days later, Plutarch explains that “soon recovering his strength and senses, he instituted a change in his way of life that could hardly be believed; for the Cilicians knew of no one in those times more honest in his engagements, more pious toward heaven, or more grievous to his enemies and faithful to his friends”⁴⁰. Additionally, Thespesius’s travel to the beyond serves as a guide to his fellows, as does Er’s⁴¹.

The background of Timarchus does not fit the aforementioned examples, sharing no similarities with either the account of Er, or the conversion story of Thespesius. However there is no lack of pseudo-historical detail and references to the infallibility of oracles. Nonetheless, Plutarch tells through Simmias’s voice the story of a friend of Socrates’s son, Lamprocles, who had enjoyed an extra-corporeal experience⁴². There is no immoral past leading Timarchus to the near-death experience, but only his desire to know the specific nature of Socrates’s

³⁵ Plu., *De sera* 560f. Trad. by PH.H. DE LACY -B. EINARSON, *Plutarch. Moralia*, vol. II, Cambridge, Mass., 1959. See also R. GAGNÉ, 2015, p. 315.

³⁶ J.N. BREMMER, 2002, 94.

³⁷ Protogenes of Tarsus, cf. Plu., *Amat.* 750a and *Quaest. Conviv.* 698d.

³⁸ See also Plu., *Def. orac.* 434d.

³⁹ Plu., *De sera* 563d.

⁴⁰ Plu., *De sera* 563d-e. Plutarch seems more explicit at the beginning than at the end of the story, which ends laconically as follows: “he was... cast in a strong and violent gust of wind upon his body, opening his eyes again almost from his very grave” at 568. See also M. VAN DER SLUIJS, 2009, pp. 237-238; J.N. BREMMER, 2002, p. 94. Interestingly, R. GAGNÉ, 2015, p. 322, defines Thespesius’s story of conversion as a “paradigme de la παιδεία”. Another typical story of conversion is that of Drythelm, documented as early as the Middle Ages, by Bede. See also J.N. BREMMER, 2002, pp. 97-99.

⁴¹ J.N. BREMMER, 2002, p. 91.

⁴² R. AGUILAR, 1978, p. 243 n. 72, following PH.H. DE LACY-B. EINARSON, 459 n. c., points out that, according to the official story of Socrates, his sons were still alive when the Athenian took the hemlock.

demon⁴³. To reach the demon, Timarchus goes to the crypt of Trophonius in Lebadeia, where, after performing the rituals of the oracle⁴⁴, he suffers a stroke that allows his soul to ascend and make his journey to the hereafter during two nights and a day. Unlike the other travellers, Timarchus does not wake up in front of his own pyre, but “with a radiant countenance” (μάλα φαίδρòς) despite a headache, thankful to the gods and willing to share his knowledge with people, or at least to Cebes and Simmias⁴⁵.

His destiny, however, is much worse than Thespesius’s, because, as the last voice prophesies to him, he dies two months later in Athens, which prevents Socrates from learning more about this curious experience⁴⁶.

On a lighter, possibly satirical⁴⁷ note, the third near-death experience relayed by Plutarch is transmitted by the fragment 176 (Sandbach) found after the discussion of Er in Eusebius of Caesarea’s work⁴⁸. The preserved fragment oddly expounds the context of the traveller’s background almost entirely without details of the journey itself.

Here, the Quaeronean introduces as witnesses two characters that also appear in his tractates, Sositeles and Heracleon, to recount the apparent death of Antyllus. Regarding Antyllus’s past, Plutarch highlights the incurable illness from which he suffers, which will ultimately be the cause of his near-death experience. In this brief journey the protagonist discovers that a shoemaker called Nicandas had bribed the officers of the Other World, in his own words, “to run away from his fate” – which surprises the reader, as it implies a failure in the well-constructed administration’s system in the Plutarch’s conception of the hereafter⁴⁹. The return from the beyond, however, is meaningful, firstly because the Quaeronean attests the reliability of Antyllus’s story by confirming that until his last day he did not say or do anything insane after that. Secondly, Antyllus is an example of those travellers that bring back something tangible as a souvenir from the beyond, in this case the healing of his terrible illness and the confidence that he will not die by it. This could be an example of the “pilgrim’s badge” motif, so frequent in medieval and modern accounts of near-death experiences. Thirdly, the story ends in an ironic manner when the briber perishes by fever, whereas Antyllus is “restored to good health and (becomes) the kindest host to his friends”.

⁴³ Plu., *De genio* 590a.

⁴⁴ Pausanias IX, 39, 5-14. About the relationship between ritual initiations and out-of-body experiences, see K. RING, 1984, pp. 18-19.

⁴⁵ Plu., *De genio* 590b.

⁴⁶ Plu., *De genio* 592e-f.

⁴⁷ Due to the similarities with the story of Lucian; see below.

⁴⁸ Fr. 176 Sandbach = Eus., *Praep. Ev.* XI 36,1. J.N. BREMMER, 2002, p. 96.

⁴⁹ This kind of mistake appears also in the story of the two Curmas; Augustine, *Taken for the Dead*, 12, 15. J.N. BREMMER, 2002, pp. 95-96.

4. OTHER TESTIMONIES

If we now extrapolate these essential facts regarding the supposed near-death experiences in Plutarch's works and move on to other testimonies among the ancient Greek authors, the lack of uniformity emerges alongside some general tendencies between one description and another.

To begin with, as can be seen in the cases of Plutarch and Plato, it seems that the previous condition of the traveller is not deemed to be essential. The characters come from a diverse range of backgrounds and temperaments, such as warriors, quarrellers, young philosophers, sages, etc.⁵⁰.

Regarding the cause of out-of-body experience, while Plutarch and Plato make a streak or illness an explicit requirement, other testimonies do not follow this rule. Thus, for instance, Proclus's *Commentary to the Republic of Plato* assures us that Clearchus convinced Aristotle that it was possible to get the same result "by striking the lad with a wand"⁵¹. Cleonymus of Athens enjoyed a near-death experience "as a consequence of a terrible fright" and unusually in his three-day journey in a typical Platonic model, he met one "heavenly comrade", Lysias of Syracuse, who visited Cleonymus in Athens when both their souls returned to their bodies; a similar story is recounted by the Platonist Cornelis Labeo⁵². Furthermore, Pliny attests that Hermotimus of Clazomenae, Aristeas of Proconnesus and Epimenides of Cnossus could separate soul and body at will, as could the grandmother of Timon, who used to hibernate with no signs of life for two months every year in Cilicia, according to Aristotle's witness's testimony preserved by Plutarch⁵³.

⁵⁰ J.N. BREMMER, 2002, pp. 88-9.

⁵¹ Furthermore, this conversation supposedly inspired the Philosopher's tractate on *Sleep*; Proclus, *In Pl. R. Comm.* II, 122.22. Al-Kindy, *Codex Taimuriyye Falsafa*, 55 attributes to Aristotle to refer the story of a Greek king who also had this ability, as well as being capable of predicting the future. J.G. COOK, 2016, pp. 212-213, considers that these stories "are neither ghost stories nor death experiences", but "cases in which remains of a person's life/soul remained hidden in their bodies". See also M. VAN DER SLUIJS, 2009, pp. 244-245.

⁵² Proclus, *In Pl. R. Comm.* II, 114.3. J.N. BREMMER, 2002, pp. 92-3. About the Neo-Platonist Cornelis Labeo, J.N. BREMMER, 2002, p. 95, explains that "two men had died on the same day and met at a sort of crossroads; then they were ordered to return to their bodies. They made a pact that they would be friends in the future, and so it happened until they died". It is also supposed that Aristotle was convinced by Cleonymus of Athens that the separation between body and soul could happen during sleep; Proclus, *In Pl. R. Comm.* II, 122.22. About this motif, previously found in Homer, see M. LACORE, 2010, pp. 205-227, esp. 213. It is likewise a motif in the Greek novel so-called "ἐγχειρομένης ἐξ ὕπνου", Chariton, 1,8.2. See J.G. COOK, 2016, pp. 211-2. It has been well-traced back from Plutarch and the Greek epigraphy by M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, "Hypnos y Thánatos: la muerte como sueño en *Consolatio ad Apollonium*", in S. AMENDOLA, G. PACE and P. VOLPE CACCIATORE (eds.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opera di Plutarco*, Madrid, 2017, 171-178.

⁵³ Plin., *NH* VII 52, who explains also that the women used to suffer this "by the distortion of the womb". See also A.F. SEGAL, 2004, pp. 205-206. About Origen's reaction against these

Furthermore, the duration of travel also does not seem to be a common element in these supposed near-death experiences; it oscillates from several days in most cases, to the six months that Philinion passed in a state of apparent death, or even the ninth months that Polycritus spent in Proclus' work⁵⁴.

Meanwhile, it is very frequent in the reported stories to mention details of prophecies about the future, from which we observe clear similarities with other beings who are connected with the Other World such as deities, demons, and ghosts. In addition to the aforementioned examples by Plutarch, there is the clear example of the Aetolian leader Polycritus – transmitted by Naumachius of Epirus and Hieron of Ephesus through Proclus's commentary – who learned during his stay in the beyond what measures the General Assembly would take for winning the war; identically, Gabienus brought to Pompeius a message from the infernal deities confirming his battle plan⁵⁵. Cicero, again supposedly referencing Aristotle, talks about the near-death experience of the Cyprian Eudemus⁵⁶, who allegedly predicted the death of the tyrant Alexander. Also Lucian, in a report very close to that of Plutarch's Antyllus, in an openly satirical tone, makes reference to how Cleodemus, due to a fever, travelled to the hereafter where he acquired knowledge of the near death of his neighbour Demilus, and came back healed⁵⁷.

Likewise, it does not seem necessary for the experiencer to reveal the learned message. As well as the example of Timarchus, who tells his story only to Simmias and Ceres, Eurynous, following Proclus, was ordered "to keep quiet" about the marvellous things that he saw in the beyond, and Protesilaus of Philostratus's *Heroicus* admitted to be "(hiding) some secret of the Fates"⁵⁸. Other accounts do not share this detail, including the example of Rufus, the priest of the Thessalonians, who was resuscitated on the third day in order to perform some sacred ceremonies, dying soon after⁵⁹; as well as Philinion, who

stories, especially that of Aristeas, see D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, p. 103; B.S. HALLIWELL, 2006, p. 449. Moreover, it is almost a literary motif in the Corpus of Nag-Hammadi, the so-called *psychanodia*, where we can also trace some similarities with near death experiences. As well as Thespesius, Zostrianos (II-III CE), for instance, in a kind of intellectual crisis decides "to deliver himself to the wild beasts of the desert for a violent death", but the angel of knowledge appears to give him the desired answers to his questions; Zostrianos (NHC VIII, 1, 1-132, 9) 1-5. Also in *Poimandres* (CH) 1,1; 26-27.

⁵⁴ J.G. COOK, 2016, pp. 212-3.

⁵⁵ Plin., *NH* VII 52. For other examples in the context of war and politics, such as Bouplagus, see D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, pp. 51-52.

⁵⁶ Cic., *De div.* I.25,53.

⁵⁷ Luc., *Philops.* 25; two other stories collected by Lucian with clear similarities in 11 and 26. See G. COOK, 2016, p. 211.

⁵⁸ Philostr., *Her.* 58.2. J.G. COOK, 2016, p. 214. J.N. BREMMER, 2002, p. 94. D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, p. 51.

⁵⁹ Proclus, *In Pl. R. Comm.* II, 115.24.

came back to life in order to satisfy her desire to be with her lover Machates, “acting according to the will of the terrestrial daimons”⁶⁰.

Finally, regarding changes of conduct, the texts do not so frequently make these explicit, unless they are changes towards a more moral behaviour. As an example of this, in addition to the case of Thespesius, Proclus mentions the near-death experience of Eurynous, who was revived after fifteen days and from then on “his conduct of life was more just after his revival than before”⁶¹.

5. CONCLUSION

To conclude, it seems safe to say that, according to the hypothesis of Ian Bremmer, all the texts taken into account as alleged testimonies of near-death experiences in the Greco-Roman antiquity are literary products, deeply worked, presenting important similarities, contradictions, and absences from one to the other⁶². In order to argue this, in addition to the evident literary value of the texts, it must be highlighted that the authors consider these stories as myths and not testimonies with evident moral purposes to the reader⁶³, which could additionally explain the inserted chronological inconsistencies.

Taking all the stories into account, it can be observed that the tradition that was initiated by the myth of Er – as far as we know⁶⁴ –, was enriched during the Hellenistic age, with Aristotle as a possible link between Plato and Plutarch as evidenced by the numerous references to his alleged interest on this subject by subsequent sources.

⁶⁰ Proclus, *In Pl. R. Comm.* II, 116.2. D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, pp. 51-52. In the case of Gnostic literature, however, predicating is almost the *leitmotif* of the *psychanodia*. See, for example, Zostrianos (VIII, 1, 1-132,9) 130-132.

⁶¹ Procl., *In Pl. R. Comm.* II, 115.16. G. COOK, 2016, pp. 212-213. Zostrianos and Paul, as good examples in gnostic literature, not only feel themselves stronger emotionally, but also in their bodies; Zostrianos (VIII, 1, 1-132,9) 130: “Because it was ignorant (*scil.* my image), I strengthened it”. See also D. ØISTEIN ENDSJØ, 2009, p. 187.

⁶² B.S. HALLIWELL, 2006, p. 447, calls it a “reinvented myth”, with clear antecedents in the Pre-Socratic philosophers. In the case of Plutarch, see A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1993, p. 104. M.N. MARSH, 2010, p. 17, argues regarding the NDE’s phenomena: “It is impossible to accept these multiple illusions as a credible realization of the hereafter. The images seem to be totally dependent on the usual precepts available from current forms of iconography of ecclesial or secular portrayals”.

⁶³ Pl., *R.* 618B-D, 621B-D. Of interest here are the following words of Cephalus at 330D-E, that Socrates is going to emend in some way: “The tales that are told (*λεγόμενοι μῦθοι*) of the world below and how the men who have done wrong here must pay the penalty there, though he may have laughed them down hitherto, then begin to torture his soul with the doubt that there may be some truth in them”. See also B.S. HALLIWELL, 2006, pp. 452-455. J. LEAR, 2006, 39-42 argues: “Virtually all of the rhetorical power of the *Republic* – the allegories and myths, and the arguments and images – is designed to cure the reader of the temptation to think this is a real possibility”.

⁶⁴ There are, indeed, older short references to stories of the soul’s journey after death, such as the famous verses of Pi., *O.* 68-80.

Plutarch, who is undoubtedly aware of this tradition, offers something new by enhancing the stories with his own ethical values, adding a higher logical level to the context of his tractates and, in the end, illustrating in a practical way his own philosophical and religious beliefs – by highlighting, for instance, the infallibility of oracles and prophecies.

Together with Plutarch, Greek and Latin authors both pagan and Christian⁶⁵ abound on this issue, even if it must be accepted that there are important disparities in structure and basic details, especially in Proclus's texts.

However, Van der Sluijs was also right to defend the similarities between the myths of Plato and Plutarch, and modern near-death experiences; but his arguments mislead. On the one hand, by using a higher number of compilations of modern near-death experiences, the opportunities of finding similarities to the Greek accounts increase exponentially; on the other, by restricting his interest only to those three Classical testimonies of Plato and Plutarch and neglecting the rest of them, as well as by basing his analysis on his sixteen criteria and avoiding the important contradictions in the cosmological, theological, epistemological and ethical spheres, he obtains nothing other than a self-fulfilling outcome.

With all this, instead of Van der Sluijs's hypothesis based on the undocumented near-death experiences of both Plato and Plutarch, I think it is more plausible that, as Campbell says in *The Masks of God*, "the work of art strikes some very deep chord!"⁶⁶. Therefore, in my view, Plato and Plutarch created or recreated powerful archetypes for the conception of the soul, rooted in a syncretic alloy from the Orphic-Pythagorean vein⁶⁷, but with additional close similarities to Persian dualism, Babylonian astrology, Jewish apocalyptic, and Christian or pre-Christian soteriology⁶⁸. It is from just this background that the archetype of travel to the hereafter as a road to wisdom survives in the testimonies of modern near-death experiences, although it must be accepted as a *caveat* that the criteria for what constitutes a current "near-death experience" would not have been the same for the ancients and, consequently, the use of contemporary parameters for analysing Antiquity is always a risky sport.

⁶⁵ About Origen's use of the myth of Er, see J.N. BREMMER, 2002, p. 90.

⁶⁶ J. CAMPBELL, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, Viking, 1959, p. 31 ; W.L. GUERIN *et al.*, *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, New York – Oxford, 2005, p. 182.

⁶⁷ C. ZALESKI, 1987, p. 20 ; J.N. BREMMER, 2002, 91-92, 94 ; B.S. HALLIWELL, 2006, 456, 458R. GAGNÉ, 2015, p. 317-8.

⁶⁸ R. Gagné, 2015, 314, 320.

BIBLIOGRAPHY

- ADAM, J., *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- AGUILAR, R., *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid, 1978.
- BREMMER, J.N., “Near-Death Experiences: Ancient, Medieval and Modern”, in *Id.*, *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, New York, 2002, pp. 87-102.
- CAMPBELL, J., *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, Viking, 1959.
- COOK, J.G., “The Greek Vocabulary for Resurrection in Paganism”, in I. Muñoz Gallarte – J. Peláez (eds.), *In Mare Via Tua. Philological Studies in Honour of Antonio Piñero*, Córdoba, 2016, pp. 197-216.
- ENDSJØ, D.Ø., *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York, 2009.
- GAGNÉ, R., “La Catabase Aérienne de Thespésios: le statut du récit”, *Les Études classiques* 83 (2015), pp. 313-328.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M., “Hypnos y Thánatos: la muerte como sueño en *Consolatio ad Apollonium*”, in S. AMENDOLA, G. PACE and P. VOLPE CACCIATORE (eds.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opera di Plutarco*, Madrid, 2017, pp. 171-178.
- GREYSON, B., “Congruence between Near-Death and Mystical Experience”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 24 (2014), pp. 298-310.
- GREYSON, B. – FLYN, CH. P. (eds.), *The Near-Death Experience. Problems, Prospects, Perspectives*, Springfield, Ill., 1984.
- GUERIN, W.L., *et al.*, *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, New York – Oxford, 2005.
- HALLIWELL, S., “The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er”, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 2006, 445-474.
- LACORE, M., “Du «sommeil sans réveil» à la résurrection comme réveil”, *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 13 (2010), pp. 205-227.
- DE LACY, PH.H.-EINARSON, B., *Plutarch. Moralia*, vol. II, Cambridge, Mass., 1959.
- LEAR, J., “Allegory and Myth in Plato's *Republic*”, in Santas, G. (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden, 2006, pp. 25-43.
- MARSH, M.N., “ECE, Revelation, and Spirituality”, in *Out-of-Body and Near-Death Experiences: Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality*, Oxford, 2010, pp. 1-26.
- METTINGER, T.N.D., *The Riddle of Resurrection. “Dying and Rising Gods” in the*

Ancient Near East, Stockholm, 2001.

- MINER HOLDEN, J., "After-math: Counting the Aftereffects of Potentially Spiritually Transformative Experiences", *Journal of Near-Death Studies*, 31. 2 (2012), pp. 65-76.
- MOODY, R.A., *Life after Life*, New York, 11975.
- NOYES, R., "Attitude Change Following Near-Death Experiences", *Psychiatry* 43.3 (1980), pp. 234-242.
- NOYES, R. JR. – KLETTI, R., "Depersonalization in the Face of Life-Threatening Danger: an Interpretation", *Omega* 7. 2 (1976), pp. 103-114.
- NOYES, R. JR. – KLETTI, R., "Panoramic Memory: a Response to the Threat of Death", *Omega* 8 (1977), pp. 181-194.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., "El viaje sidéreo de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en Occidente", *Fortunatae* 5 (1993), pp. 101-123
- PLATTHY, J., *Near-death Experiences in Antiquity*, Santa Claus, IN, 1992.
- RING, K., *Precognitive and Prophetic Visions in Near-Death Experiences*, New York, 1982.
- RING, K., "The Nature of Personal Identity in the Near-Death Experience: Paul Brunton and the Ancient Tradition", *Anabiosis*, 4.1 (1984), pp. 3-20.
- SEGAL, A.F., *Life after Death*, New York, 2004.
- SHOREY, P., *Plato in Twelve Volumes, VI: The Republic, II*, Cambridge, Mass., 1987.
- SMITH, J.Z., "Dying and Rising Gods", *ER* IV (2005), pp. 2535-2540.
- STRASSMAN, R., *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, Rochester, Vermont, 2001.
- STRASSMAN, R., *DMT and the Soul of Prophecy: A New Science of Spiritual Revelation in the Hebrew Bible*, Rochester, Vermont, 2014.
- VAN DER SLUIJS, M., "Three Ancient Reports of Near-Death Experiences: Bremmer Revisited", *Journal of Near-Death Studies*, 27.4 (2009), pp. 223-253.
- ZALESKI, C., *Otherworld Journeys: Accounts of Near-death experience in Medieval and Modern Times*, Oxford, 1987.
- ZIEGLER, K., "Plutarchos von Chaironeia", *RE* XXI, 1951, cols. 639-962.

(Página deixada propositadamente em branco)

LA RUSE DE TIMOCLÉIA ET L'INFLUENCE DE PLUTARQUE DANS LA PEINTURE

(The ruse of Timoclea and the Influence of Plutarch in Painting)

LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
(lferreira@fl.uc.pt; ORCID: 0000-0001-9958-5448)

ABSTRACT : In the context of research on the representations of the feminine in Plutarch's works, this study proposes an examination of the story of Timoclea (*Life of Alexander* 12, *Mulierum Virtutes* 259D-260D), in relation to the following aspects: Plutarch's thinking about women's values, and the influence of his writings on the arts, especially on European painting.

KEYWORDS : Plutarch, *Mulierum Virtutes*, Timoclea of Thebes, Elisabetta Sirani, Feminism, Reception

Timocléia de Thèbes¹ n'a pas été une femme philosophe, mais Plutarque a jugé sa conduite digne d'être mentionnée dans son opuscule dédié à Cléa, prêtresse à Delphes et son amie², où l'auteur essaye de montrer qu'est une seule et la même l'*arete* de l'homme et de la femme (μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν, 242F). Timocléia fait partie de la galerie des inconnus rescapés de l'anonymat par les écrits de Plutarque, devenant ainsi un sujet littéraire et artistique, surtout en France et en Italie.

Son histoire se passe quelques mois après l'arrivée au pouvoir d'Alexandre le Grand, pendant la prise et répression sévère de la ville de Thèbes, dans l'année 335 avant J.-C., un évènement troublant dans l'histoire de la lutte contre la puissance macédonienne, car la plupart de ses habitants ont été tués ou condamnés à l'esclavage (cf. Plu. *Alex.* 11). Plutarque, lui aussi un béotien, raconte ce qui est arrivé à Timocléia dans le chapitre 12 de la *Vie d'Alexandre* et, avec beaucoup plus de détails, dans la deuxième partie du traité *Mulierum Virtutes* (Γυναικῶν ἀρεταὶ 24, 259D-260D), celle qui concerne des faits héroïques individuelles³. Bien que similaires en ce qui concerne les données essentielles, les

¹ Cette étude s'encadre dans le projet de recherche UID/ELT/00196/2019, financé par FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Les accès à Internet ont été confirmés en 29 septembre 2017.

² Vide E. A. KAPETANOPOULOS, "Klea and Leontis : two ladies from Delphi", *BCH*, 90.1 (1966) 119-130, esp. 128-130 ; B. PUECH, "Prosographie des amis de Plutarque", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, 2.33.6 (1992) 4831-4893, esp. 4842-4843 ; Ph. A. STADTER, 1999, 173-175 ; Cf. J. BOULOGNE, 2005, 229.

³ Dans le traité *Qu'il est impossible de vivre heureux en suivant les préceptes* (*Mor.* 1093C), Plutarque affirme que a reçu l'histoire de Timocléia de Aristoboule (cf. Ph. A. STADTER, 1965, 113, 114, 130, 133). Timocléia est évoquée comme exemple digne d'admiration et de célébrité dans *Préceptes de Mariage* (48, 145E). Vide infra n. 13.

deux exposés présentent de légères divergences qui influenceront la façon dont l'histoire sera reprise plus tard par les peintres de l'époque moderne. Cette étude propose, d'abord, une analyse de ces divergences et, dans la deuxième partie, une réflexion brève sur l'influence des écrits de Plutarque dans la peinture.

1. TIMOCLÉIA DE THÈBES CHEZ PLUTARQUE

Le récit de *Mulierum Virtutes* commence par l'évocation de la lignée de cette femme : elle est la sœur de Théagène, un chef thébain réputé qui avait perdu la vie dans la bataille de Chéronée, en 338 av. J.-C. (259D). Timocléia est introduite aussitôt comme un témoin vivant de la *arete* et de la *physis*⁴ de son frère et la narration des malheurs pénibles qu'elle a vécu pendant l'invasion de Thèbes constitue une preuve exemplaire de ses mérites (259E).

Plutarque présente d'abord son agresseur, un militaire cruel et sans scrupules. Dans ses propres paroles, selon la traduction de Jacques Boulogne, « un homme sans retenue ni courtoisie, mais violent et stupide » (ἄνθρωπος οὐκ ἐπιεικῆς οὐδ' ἡμερος ἀλλ' ὑβριστῆς καὶ ἀνόητος, 259E). Il faut noter que notre auteur fait usage des mots, comme ἐπιεικῆς, ἡμερος, ὑβριστῆς et ἀνόητος, dont l'importance dans l'univers des ses écrits a été bien démontrée par de nombreux spécialistes, en particulier par Jacqueline Romilly et Françoise Frazier. Plutarque souligne le mauvais caractère de cet homme en disant qu'il « portait le même nom que son roi, sans lui ressembler en rien. Ne respectant en effet ni la race, ni le rang de la femme » (ὁμώνυμος ἦν τοῦ βασιλέως οὐδὲν δ' ὅμοιος. οὔτε γὰρ τὸ γένος οὔτε τὸν βίον αἰδεσθεὶς τῆς γυναικός, 259E). C'est une caractérisation psychologique succincte, mais qu'annonce déjà les thèmes clés de cette histoire : d'abord, l'opposition entre la brutalité de l'homme et la ruse de la femme, mais surtout l'opposition entre la conduite méprisable d'un commandant et le comportement généreux d'Alexandre envers les femmes nobles, notamment celles de la famille de Darius (cf. e.g. Plu. *Alex.* 21.1-3).

La violence du commandant contre Timocléia, qui est dénommé *gyne* (259E, cf. supra), c'est-à-dire une femme probablement marié ou peut-être veuve, est exposée rapidement et sans détails : après avoir mangé et déjà ivre, l'homme a forcé Timocléia à entrer dans son lit. Cela suppose que la femme n'a trouvé aucun moyen de s'échapper, mais, comme remarque l'auteur, elle n'a pas non plus manqué l'occasion de se venger (259F). Face aux demandes menaçantes du soldat, qui voulait maintenant tout son or et son argent, en prenant l'attitude d'une captive résignée à son infortune, elle l'a persuadé qu'elle avait caché un trésor dans un puits sec. Le stratagème est présenté en discours direct, par Timocléia elle-même, et nous comprenons que le *logos* de cette femme – et non

⁴ En ce qui concerne la position de Plutarque sur la φύσις de la femme, «largement empruntée à Aristote», voir l'analyse de J. BOULOGNE, 2005, 226-228 (citation de la p. 227).

le silence⁵ – est aussi un des ses meilleurs mérites⁶. Nous connaissons bien le dénouement de cette histoire : en plus d’être agressif et pas très intelligent, le militaire était aussi ambitieux et, après être descendu jusqu’au fond du puits, il est tué, enseveli par les pierres jetées par Timocléa et ses servantes.

Plutarque expose son récit de façon détaillée, en donnant à l’héroïne de Thèbes les traits d’une déesse de la vengeance (260B). Cependant, il est modéré dans la composition du portrait de cette femme. Elle est présentée d’abord par la mention de son frère, dont elle a hérité le caractère et les mérites. Ensuite, par son discours et son action courageuse contre l’homme qui l’avait attaquée. Jusqu’à présent nous ne trouvons aucune référence à son aspect physique, mais son portrait n’est pas encore complet. En effet, le dernier moment de cette histoire – point de liaison important avec la *Vie d’Alexandre* – concerne le jugement auquel est soumise Timocléa. Et maintenant nous voyons l’héroïne de Thèbes à travers les yeux et les impressions d’Alexandre, qui remarque « dans l’expression de son visage, tout comme dans la gravité de sa démarche, de la majesté et de la noblesse » (ὁ δὲ καὶ τῆ καταστάσει τοῦ προσώπου καὶ τῷ σχολαίῳ τοῦ βαδίσματος ἀξιωματικόν τι καὶ γενναῖον ἐνιδῶν, 260C). De nouveau, Timocléa prend la parole, « sans aucune frayeur et avec résolution » (ἢ δ’ ἀνεκπλήκτως πάνυ καὶ τεθαρρηκότως εἶπεν, 260C), de sorte que le roi, n’ayant pas pitié d’elle, mais impressionné par sa conduite courageuse et son discours (θαυμάσας δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὸν λόγον, 260D), l’a libérée, ainsi que tous ses parents.

Pourtant, si les traits physiques de Timocléa sont flous ou vagues, ces derniers mots révèlent une image d’héroïne qui, selon la pensée d’Alexandre (et peut-être de Plutarque), est très proche du guerrier grec le plus loué, celui qui détient l’admiration des autres à cause de son *arete* et de son *logos*. Donc, le portrait de cette femme de Thèbes confirme une idée, défendue par plusieurs spécialistes, que Pauline Schmitt Pantel, à propos du traité *Vertus des femmes*, a résumé en ces mots : « les femmes sont « héroïques » quand elles endossent l’*andrea* ou toute autre forme de valeur masculine⁷ ». Cependant, il faut

⁵ Mettre en scène une femme que fait bien usage de la parole est peut-être une autre façon de contester la tradition ancienne, transmise par Thucydide (2.45.2), de l’importance du silence autour des femmes, mentionnée dans le début du traité (242E). Voir l’analyse détaillée de M. GARCÍA VALDÉS, 2005. Cf. V. PACI, 2007/2008, 76. Sur le silence dans l’œuvre de Plutarque, voir M. C. BARRIGÓN FUENTES, “El oportuno silencio : una norma educativa para Plutarco”, in M. JUFRESA ET ALII, 2005, 191-198.

⁶ Cf. *Préceptes de mariage* 48, 145D, où Plutarque insiste sur la valeur des bons discours dans l’éducation de la femme. En ce qui concerne cette matière, et les sources philosophiques de la pensée de Plutarque, voir, e.g., J. BOULOGNE, 2005; G. MARASCO, 2008, 663-666; et l’étude de F. TANGA dans ce volume.

⁷ P. SCHMITT PANTEL, 2009a, 53. Cf. K. O. WICKER, 1978, 107, « These accounts do not directly demonstrate that there is no difference in ἀρετή between the sexes, but only that women can perform deeds traditionally considered masculine. The reverse case, that men also demonstrate traditionally characteristics, is not made ». Vide J. McINERNEY, 2003.

remarquer que le discours rusé a été toujours une compétence féminine, comme en témoignent bien les Poèmes Homériques.

En bref, l'histoire de Timocléa transmise par le traité *Mulierum Virtutes* présente, d'abord, le châtement d'un soldat violent et stupide, et se termine par l'annonce d'une décision pourvue de clémence et compréhension. Il paraît clair que Plutarque attache beaucoup d'importance au domaine de la morale et de l'éthique et peut-être cela explique la façon dont il a composé le portrait de Timocléa. À mon avis, la conduite de cette femme illustre parfaitement les valeurs de l'ἀνδρεία, de la φρόνησις et de la δικαιοσύνη (« courage », « prudence » et « justice » dans la traduction de Jacques Boulogne, 243D) que Plutarque met en évidence dans le prologue du traité, et il ne faut pas oublier que Timocléa est évoquée (243C) comme exemple de φρόνημα, c'est à dire, dotée de (une) « manière de penser élevée, grandeur d'âme » (A. Bailly), « noblesse » (J. Boulogne).

Tout en gardant les éléments essentiels, le récit de la *Vie d'Alexandre* (chapitre 12) est beaucoup plus résumé, surtout en ce qui concerne le viol et la vengeance de Timocléa. Celle-ci est caractérisée succinctement comme une femme « de bonne réputation » (ἔνδοξος) et σώφρων, un adjectif plus complexe qui exprime l'idée de prudence, sagesse et maîtrise de soi (cf. D. Mirón Pérez, 2005 ; E. Melandri, 2008). Bien que le chef thrace⁸ ne mérite pas l'attention de Plutarque, un détail se démarque dans la façon dont il perd sa vie. En effet, le soldat se penche d'abord pour examiner le puits et, aussitôt, Timocléa, « qui s'était mise derrière lui, le poussa et le tua sous une grêle de pierres». (ἔωσεν αὐτὸν ἐξόπισθεν γενομένη, καὶ τῶν λίθων ἐπεμβалоῦσα πολλοὺς ἀπέκτεινεν.), selon la traduction de J. Alexis Pierron, revue et corrigée par Françoise Frazier. Différemment de la version de *Mulierum Virtutes*, Timocléa n'attend pas que son agresseur prenne l'initiative de descendre au fonds du puits. Elle provoque sa chute et exécute sa revanche sans aucune aide, se révélant une femme de force et d'action. Toutefois, les deux écrits attachent la même importance à l'entretien entre Alexandre le Grand et la femme de Thèbes. De nouveau, c'est alors que le portrait de Timocléa devient plus précis. Selon les mots de Plutarque, « elle fit bien voir d'emblée, par son air et sa démarche, sa haute naissance et son grand courage ; car elle suivait les soldats sans montrer ni étonnement ni crainte » (πρῶτον μὲν ἀπὸ τῆς ὄψεως καὶ τῆς βαδίσεως ἐφάνη τις ἀξιωματικὴ καὶ μεγαλόφρων, ἀνεκπλήκτως καὶ ἀδεῶς ἐπομένη τοῖς ἄγουσιν·). La révélation de son identité noble, notamment sa parenté avec un illustre commandant thébain, apparaît seulement à ce moment du récit, mais les deux versions coïncident dans la réaction d'Alexandre qui, plein d'admiration pour la façon de répondre et

⁸ Dans le traité *Mulierum Virtutes*, le militaire « commandait un escadron de Thraces » (259E). Dans le récit de la *Vie d'Alexandre*, il est d'origine thrace, peut-être une allusion à sa brutalité. Cf. PH. A. STADTER, 1965, 114 n. 295.

d'agir de Timocléia, « ordonna de la relâcher, elle et ses enfants » (θαυμάσας οὖν ὁ Ἀλέξανδρος αὐτῆς καὶ τὴν ἀπόκρισιν καὶ τὴν πρᾶξιν, ἐκέλευσεν ἐλευθέραν ἀπιέναι μετὰ τῶν τέκνων.). De nouveau, le verbe qu'exprime l'admiration d'Alexandre est θαυμάζω. À mon avis, la mention de ses enfants enrichit de manière significative le portrait du personnage et nous verrons que ce détail, qui est absent de la version de *Mulierum Virtutes*, n'est pas passé inaperçu à certains artistes.

2. TIMOCLÉIA DE THÈBES DANS LA PEINTURE FRANÇAISE ET ITALIENNE

Timocléia est victime de la brutalité d'un homme et est sauvée par la sagesse d'un autre. Donc, son histoire n'offre pas un seul modèle d'héroïsme mais deux : un modèle féminin de courage et audace et un modèle masculin de générosité et clémence. Ce sont ces deux types de conduite exemplaire qui ont éveillé l'intérêt des écrivains⁹ et des artistes européens. En effet, en ce qui concerne la peinture, le récit de Timocléia a inspiré deux sujets en particulier : le châtement du soldat thrace et la rencontre avec Alexandre, dont il existe plus d'exemples, probablement à cause de la popularité de la légende du roi grec et de la biographie de Plutarque¹⁰.

Relativement à ce dernier sujet, qui met en valeur le jugement sage d'Alexandre, rappelons trois œuvres. D'abord, le tableau peint à l'huile sur toile vers 1615 par Domenico (Domenichino) Zampieri (Bologne, 1581-1641), *Timoclée captive amenée devant Alexandre*, aujourd'hui au Musée du Louvre, qui a été reproduit en gravure plusieurs fois. Selon la notice du musée, cette toile faisait partie d'un cycle de onze peintures, réalisées entre 1607 et 1615 pour le cardinal italien Alessandro Damasceni Peretti, illustrant des épisodes de la vie d'Alexandre le Grand¹¹. La scène se passe à l'extérieur : au fond du tableau, les murs hauts d'une ville fortifiée et les nuages sombres au ciel évoquent peut-être le siège de la ville de Thèbes. Au premier plan, un cortège composé de soldats, d'une femme, d'enfants et de serviteurs se dirige vers la gauche. Conduite devant Alexandre, contrairement à tous les autres personnages, Timocléia maintient une posture droite, qui suggère confiance et sérénité. La présence des enfants indique que le peintre a suivi probablement la *Vie d'Alexandre*.

⁹ Cf. e.g. ALEXANDRE HARDY (Paris, c. 1570/1572-1632), *Timoclée ou la Juste Vengeance* (tragédie), 1615 ; MOREL, *Timoclée, ou La générosité d'Alexandre* (tragi-comédie), 1658 (in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6255600p>). Vide CH. MAZOUER, "Les *Mulierum Virtutes* de Plutarque et la tragédie française du XVII^e siècle", in O. GUERRIER, 2012, 45-54.

¹⁰ Cf. P. S. RODRIGUES-P. D. TELLES, "Alexandre e o corpo eterno do rei", in C. ALCALDE MARTÍN-L. N. FERREIRA, 2014, 113-121.

¹¹ Paris, Musée du Louvre, inv. 796 ; cf. B. BOHN, 2002, 64; http://www.culture.gouv.fr/Wave/image/joconde/0609/m503604_10-517326_p.jpg ; http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=18497.

Le deuxième exemple est un dessin de Charles Le Brun (Paris, 1619-1690), conservé au département des Arts graphiques du Musée du Louvre¹². Cette étude pour un tableau non réalisé fait partie du grand projet consacré à l'histoire d'Alexandre le Grand (1660-c.1672), dont nous avons déjà parlé dans un autre travail¹³. J'ai essayé de montrer que le premier peintre de Louis XIV connaissait bien les sources littéraires antiques et a suivi en particulier *L'Histoire d'Alexandre le Grand* de Quinte-Curce¹⁴ et Plutarque¹⁵. L'épisode de Timocléa s'intègre bien dans un cycle de peintures qui visait à illustrer les traits de caractère du chef grec, notamment la clémence et la maîtrise de soi, le courage et l'audace, l'ambition de conquérir, mais aussi la compassion. Le dessin montre que le peintre avait l'intention de dresser une composition dont le centre était occupé par Alexandre monté sur un cheval, entouré de ses soldats (à gauche de l'étude). Les mains ouvertes du chef grec indiquent peut-être son étonnement face au discours de la captive qui reste debout devant lui. Les figures autour de Timocléa, qui occupent la partie droite du dessin, pleurent, ce qui est en accord avec le récit du traité *Mulierum Virtutes*.

Le dernier exemple est le tableau *Alexandre et Timoclée*, de Jean-Charles-Nicolas Perrin (Paris, 1754-1831), peint à l'huile sur toile vers 1782¹⁶. Il semble évident que l'artiste a souligné, par les tons plus clairs, les trois figures du récit : à gauche, le soldat thrace sans vie et Timocléa, toute seule, entouré de soldats; à droite, Alexandre, assis sur un trône, habillé en armure et casque d'or, suivant la tradition iconographique (comme Domenico Zampieri l'avait déjà fait dans son tableau).

¹² Étude réalisée vers 1665-1673 (pierre noire, avec rehauts de craie blanche, sur papier bleu). Paris, Musée du Louvre, inv. 29489, Recto ; <http://arts-graphiques.louvre.fr/detail/oeuvres/0/207253-Alexandre-pardonnant-a-Timoclee>.

¹³ "Tapeçarias da *História de Alexandre Magno* no Museu de Lamego", in C. ALCALDE MARTÍN-L. N. FERREIRA, 2014, 123-152.

¹⁴ Il paraît que l'histoire de Timocléa était évoquée dans le premier livre (1.13), qui a été perdu. Arrien (*Anabase ou Expédition d'Alexandre* 1.9) discute le massacre de Thèbes, mais ne mentionne pas Timocléa. Autres sources sur l'histoire de cette femme ne sont pas pertinentes, parce qu'elles sont probablement inspirés par Plutarque : cf. Polyænus, *Strategemata* 8.40; Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1.41 ; I. Zonaras, *Epitome Historiarum* 4.9. Vide Ph. A. Stadter, 1965, 21, 112-114 ; M. LÓPEZ SALVÁ-M. A. ANTONIA MEDEL, 1987, 262-263 ; N. G. L. HAMMOND, *Sources for Alexander the Great : An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Cambridge, 1993, 154-155; J. BOULOGNE, 2002, 29-38. Cf. supra n. 2.

¹⁵ La traduction française de Quinte-Curce, par Claude Favre de Vaugelas (1585-1650), a été publiée (après la mort de son auteur) à Paris en 1653. Les traductions de Jacques Amyot, qui ont une grande influence dans toute l'Europe (F. FRAZIER, 2014, 549 ; O. GUERRIER, 2014), sont publiées en 1559 (*Vitæ*) et 1572 (*Moralia*). La traduction des *Vies* par l'Abbé Tallemant fut publiée en Paris c. 1663-1665. R. AULOTTE, 1965, 69-79, examine les trois traductions françaises du traité *Virtutes Mulierum* qui sont antérieures à celle de Amyot (Jean des Monstiers, 1538 ; Denys Sauvage, 1546; Claude de Tesserant, entre 1559 et 1572). Voir aussi V. PACI, 2007/2008, 71-72 ; sur l'influence du traité à l'époque moderne, notamment dans la *Querelle des Femmes*, voir pp. 72-77.

¹⁶ Toulouse, Musée des Augustins, inv. 2004 1 259; <http://www.augustins.org/en/oeuvre/-/oeuvre/36205>.

Ce n'est sûrement pas par hasard si l'autre thème – le châtement du soldat thrace –, dont nous ne connaissons que quelques exemples¹⁷, a été peint par une femme, l'italienne Elisabetta Sirani (Bologne, 1638-1665). Son tableau *Timoclea uccide il re dei Traci*, peint à l'huile sur toile en 1659¹⁸, quand elle n'avait que 21 ans (elle est décédée à l'âge de 27 ans), représente le moment où Timocléia, seule dans le jardin, pousse le chef thrace dans le puits, selon le récit de la *Vie d'Alexandre*¹⁹. Le fond de paysage n'est pas très détaillé, mais les spécialistes ont remarqué que les reliefs du puits, bien visibles dans le coin inférieur gauche, évoquent des thèmes mythologiques antiques, notamment le combat entre les Lapithes et les Centaures (cf. A. Golahny, 2011), un épisode qui comprend également l'agression des femmes, le viol et la vengeance.

Dans une analyse très brève, il faut remarquer la concentration de lumière en diagonale, au centre du tableau, qui met en évidence les contours du puits, la perte d'équilibre du soldat lorsque il se penchait pour voir le trésor et la posture de la femme, en position de *contrapposto*, qui signale les efforts pour faire un mouvement de rotation²⁰. Le visage un peu énigmatique de Timocléia suggère la détermination, plutôt que la colère, et son apparence est celle d'une femme noble, mais modérée, donc une image d'héroïne bien proche des textes de Plutarque²¹. À mon avis c'est une peinture remarquable et ce qui a attiré mon attention dans

¹⁷ Le département des Arts graphiques du Musée du Louvre préserve un dessin anonyme du 17^e siècle sur la vengeance de Timocléia (inv. 12565, Recto) qui suit vraisemblablement le récit de *Mulierum Virtutes*, puisque elle est aidée par ses servantes ; <http://arts-graphiques.louvre.fr/detail/oeuvres/0/102724-Vengeance-de-Timoclee>.

¹⁸ Le tableau est conservé au Musée de Capodimonte, à Naples (vide <http://lanotteno.blogspot.pt/2008/08/elisabetta-sirani-una-donna.html>). Cette peinture était jumelée avec *Judith Triomphante* (1658), aujourd'hui conservée à la Burghley House, à Stamford (<http://www.burghley.co.uk/collections/collection/elisabetta-sirani/>), et les deux ont été réalisées pour le banquier bolognais Andrea Cattalani. Une autre version du même sujet, *Judith avec la tête d'Holopherne*, intègre les collections du Walters Art Museum, à Baltimore (<http://art.thewalters.org/detail/9874/judith-with-the-head-of-holofernes/>). Cf. E. H. FINE, 1978, 19-20, fig. 1-12; B. BOHN, 2002, 60-66, figs. 1 et 2.

¹⁹ Les *Vies Parallèles* de Plutarque figuraient dans la bibliothèque de la maison de Sirani, avec l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien, les *Métamorphoses* d'Ovide et le *De claris mulieribus* de Boccace. Cf. B. BOHN, 2002, 60 ; A. GOLAHNY, 2011, n. 2.

²⁰ A. GOLAHNY, 2011, suppose que cette composition générale fut peut-être inspirée par une gravure réalisée par Matthäus Merian l'Ancien (1593-1650), vers 1629-30, pour la *Historische Chronik* de Johann Ludwig Gottfried. La même gravure a été reprise dans la décoration du Château d' Eggenberg, à Graz (Autriche). Vide <https://www.museum-joanneum.at/en/palace-and-gardens-schloss-eggenberg/state-rooms/ceiling-decorations/history-paintings>.

²¹ Cf. B. BOHN, 2002, 64, « Sirani's *Timoclea* portrays a dispassionate female protagonist whose erect posture and unruffled demeanor contrast in every way with the ungainly pose of the captain, who tumbles, heels over head and legs askew, into the well. Timoclea's modest dress and orderly hair betray nothing of the recent rape and eschew any sensuality that would distract from her portrayal as the 'matron of high character and reputed' described by Plutarch. Such elimination of any salacious references to the recent rape, through full or partial nudity, is not conventional in Italian art, as a comparison with representations of Lucretia makes clear ».

ces quatre tableaux fut la façon distincte d'aborder un thème classique : ceux qui ont été peints par des hommes exaltent le caractère généreux et clément d'Alexandre le Grand, celui de Sirani met l'accent sur le courage de Timocléa. Il est important de noter que l'artiste, en 1664, s'est inspirée de Plutarque pour peindre *Porcia se blessant à la cuisse*, un sujet qui démontre que les femmes sont obligées de prendre des mesures extrêmes (dans ce cas, l'automutilation) pour être prises au sérieux²². En plus d'avoir peint des autoportraits, des portraits, des épisodes de l'histoire religieuse (Jésus, la Vierge Marie, Marie Madeleine, Saint Antoine, Saint Jérôme), son intérêt pour les personnages féminins de l'Antiquité qui sont des *femmes fortes* (e.g. Cléopâtre²³, Judith, Porcia, Timocléa) est évident, ce qui la rapproche d'Artemisia Gentileschi (Rome, 1593-1652), bien que leurs styles de peinture soient très divers²⁴.

Elisabetta Sirani fait partie d'un nombre significatif de femmes peintres qui ont été célèbres pendant leur vie²⁵, mais n'ont jamais atteint la renommée de leurs collègues masculins et, peu à peu, sont tombées dans l'oubli²⁶. Rappelons qu'au début du traité *Mulierum Virtutes*, pour soutenir qu'est une seule et la même l'*arete* de l'homme et de la femme²⁷, Plutarque établit un parallèle intéressant avec la peinture (243A-B). Il dit, selon la traduction de Jacques

²² Le tableau à huile sur toile appartenait à la Fondation Stephen Warren & Marilyn Ross Miles, à Houston. En janvier 2008 a été vendu par Sotheby's (<http://www.sothebys.com/de/auctions/ecatalogue/2008/important-old-master-paintings-including-european-works-of-art-n08404/lot.44.html>) et intègre maintenant les Collezioni d'Arte e di Storia della Fondazione della Cassa di Risparmio, à Bologne. Pour une étude des deux peintures inspirées par Plutarque, voir E. HAMON-LEHOURS, 2012. Voir aussi l'analyse de *Porcia* par B. BOHN, 2002, 66-68, fig. 3. Le récit sur le courage de cette femme romaine (c. 70-43/2 avant J.-C.), fille de Caton le Jeune, est présenté au chapitre 13 de la *Vie de Brutus*. Cf. R. M. AGUILAR, 1990, 322-323; PH. A. STADTER, 1999, 181; G. MARASCO, 2008, 674.

²³ Le tableau *Cléopâtre*, peint à l'huile sur toile, est conservé aujourd'hui au Flint Institute of Arts, Michigan (<https://flintarts.org/art/objects/3560>). Il n'est pas signé ni daté. Cf. B. BOHN, 2002, 74-77, fig. 8.

²⁴ Voir en particulier B. BOHN, 2002 ; E. HAMON-LEHOURS, 2012 ; Cf. F. L. VICENTE, 2005, 230-231 ; 2012, 89-90.

²⁵ Vide T. Cowen, 1996. Cf. G. Vasari, "Properzia de' Rossi" (in *Terza parte delle Vite*), in L. Bellosi & A. Rossi, 1991, II, 728-731.

²⁶ Comme, par exemple, Sofonisba Anguissola (Crémone, c. 1532-1625), Lavinia Fontana (Bologne, 1552-1614), Artemisia Gentileschi, déjà mentionnée, Josefa de Óbidos (Seville, 1630-1684), Rosalba Carriera (Venise, 1675-1757), Angelika Kaufman (Suisse, 1741-1807), Adélaïde Labille-Guiard (Paris, 1749-1803), Marie Louise Elisabeth Vigée Lebrun (Paris, 1755-1842), Marie-Guillemine Benoist (Paris, 1768-1826), Rosa Bonheur (Bordeaux, 1822-1899), Berthe Morisot (Bourges, 1841-1895), Mary Cassatt (Pennsylvanie, 1844-1926), Suzanne Valadon (Bessines-sur-Gartempe, 1865-1938), Paula Modersohn-Becker (Dresden, 1876-1907), entre beaucoup d'autres.

²⁷ Cf. K. O. WICKER, 1978 ; J. MCINERNEY, 2003. R. BENEFIELD, "Teaching by example : aetiology in Plutarch's *De Mulierum Virtutibus*", *Ploutarchos*, 1 (2003-2004) 11-20, suggère que l'emploi de l'étiologie en onze épisodes du traité est le principal mécanisme pour soutenir son argumentation.

Boulogne : « Car, voyons, si nous disions qu'en peinture le talent est le même chez les hommes et les femmes en présentant des tableaux de femmes de la qualité de ceux qu'ont laissés Apelle, Zeuxis ou Nicomaque, nous reprocherait-on de viser plus à chercher à complaire et à séduire qu'à persuader ? Personnellement je ne le crois pas » (Φέρε γάρ, εἰ λέγοντες τὴν αὐτὴν εἶναι ζωγραφίαν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν παρειχόμεθα τοιαύτας γραφὰς γυναικῶν, οἷας Ἀπελλῆς ἀπολέλοιπεν ἢ Ζεῦξις ἢ Νικόμαχος, ἄρ' ἂν τις ἐπετίμησεν ἡμῖν, ὡς τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ψυχαγωγεῖν μᾶλλον ἢ τοῦ πείθειν στοχαζόμενοι; ἐγὼ μὲν οὐκ οἶμαι.). En principe, ces paroles suggèrent que dans la Grèce antique il y avait des femmes peintres célèbres, et pourtant Plutarque ne cite que des noms masculins²⁸. Cependant, cet « effacement » du côté féminin des arts n'est pas un phénomène propre à l'Antiquité, mais accompagne la marche du temps jusqu'à l'époque contemporaine. La question de la dévaluation de la femme artiste a émergé dans le milieu académique au début des années soixante-dix, grâce aux essais pionniers de Linda Nochlin²⁹, et de nombreuses réflexions et études sont parues depuis lors³⁰. Peut-être ce tableau noir commence-t-il vraiment à changer, car les conservateurs de musées et les historiens d'art, aussi bien que le public en général, s'intéressent de plus en plus au domaine féminin de l'art européen³¹. Les diverses études publiées ces dernières années sur l'œuvre de Elisabetta Sirani sont un bon exemple, quoiqu'ils soient surtout accessibles aux chercheurs et aux spécialistes³².

²⁸ J. J. POLLITT, *The Art of Ancient Greece: Sources and Documents*, Cambridge, 1990, 174-175, signale une référence unique à une artiste femme dans le monde grec, appelée Hélène, qu'avait vécu au IV^e siècle avant J.-C., dans une notice de Ptolémée Chennos transmise par le *Lexicon* de Photius. Appartenant déjà à l'époque romaine, rappelons-nous le fresque d'une femme qui peint une statue de Priape, de la *Casa del Chirurgo* à Pompéi, aujourd'hui au Musée Archéologique National de Naples (inv. 9018, I^{er} siècle après J.-C.).

²⁹ "Why Have There Been No Great Women Artists?", in V. GORNICK and B. K. MORAN (eds.), *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, New York, 1971, 480-510 (= *ARTnews* 69.9, Jan. 1971, 22-39, 67-71); "Why Have There Been No Great Women Artists? Thirty Years After", in C. ARMSTRONG & C. DE ZEGHER (eds.), *Women Artists at the Millennium*, Cambridge, Mass., 2006, pp. 21-32. Pour un commentaire du premier essai de L. NOCHLIN, voir F. L. VICENTE, 2005, 208-211; 2012, 51-63.

³⁰ Dans le domaine portugais, voir les travaux de F. L. VICENTE 2005, 2012.

³¹ Un musée spécialement consacré aux femmes artistes, le National Museum of Women in the Arts (<https://nmwa.org/>), a été fondé à Washington par Wilhelmina Cole Holladay et Wallace F. Holladay, au début des années 1980. Rappelons aussi les documentaires français sur la vie et l'œuvre de femmes peintres et femmes photographes célèbres : *Artistes femmes, à la force du pinceau* (2014), de Manuelle Blanc, et *Objectif femmes* (2015), de Manuelle Blanc et Julie Martinovic. Cf. http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/45635_0; http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/48617_1.

³² Vide e.g. J. BENTINI-V. FORTUNATI PIETRANTONIO, *Elisabetta Sirani : "Pittrice Eroina" 1638-1665*, Bologna, 2004; E. HAMON-LEHOURS, *Elisabetta Sirani (1638-1665) : de l'Amazone à la Sirène* (thèse de doctorat), Paris, 2010; A. MODESTI, *Elisabetta Sirani 'Virtuosa' : Women's Cultural Production in Early Modern Bologna*, Turnhout, 2014.

Ce changement accompagne bien sûr la même évolution que nous avons observée dans les études sur l'enfance et le monde féminin dans l'Antiquité. Cela est arrivé également dans la recherche sur l'œuvre de Plutarque, dont les écrits et réflexions concernant la femme ont éveillé l'intérêt d'un bon nombre de spécialistes, ce qui a abouti à la formation d'une bibliographie remarquable. En conclusion, je crois que nous pouvons affirmer que l'histoire de Timocléia démontre bien la pensée favorable qu'a Plutarque des valeurs des femmes³³ et confirme aussi l'ampleur de son influence dans le domaine artistique.

³³ Les positions des Plutarquistes à ce sujet sont bien diverses. Nous croyons que ces mots de PH. A. STADTER, 1999, 182, résument bien la représentation du féminin dans l'œuvre de Plutarque : « for him [Plutarque] even the most public woman should act as supporter of her husband and harmonizer in the state, not for her own ends. Female virtue, always necessary for family or state, assumes center stage only in moments of crisis. Then Plutarch is ready to praise the courage, determination, intelligence, and loyalty of women, glimpsed in the cracks of history ». Vide e.g. PH. A. STADTER, 1965, 5-7 ; K. O. WICKER, 1978, 120-121 ; F. LE CORSU, 1981 ; R. M. AGUILAR, 1990, 2008 ; K. BLOMQUIST, 1997 ; A. G. NIKOLAIDIS, 1997 ; P. WALCOT, 1999 ; J. BOULOGNE, 2002, 10-14 ; 2005, 225-226 ; V. PACI, 2007/2008, 69-70 ; G. MARASCO, 2008 ; G. GONZÁLEZ ALMENARA-V. M. RAMÓN PALERM, 2014 ; et aussi C. MOSSÉ, "Dictionnaire Plutarque: Femmes", in F. HARTOG (dir.), *Plutarque, Vies Parallèles*, Paris, 2001, 2018-2019.

BIBLIOGRAPHIE

- AGUILAR, R. M., “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia* 12-13 (1990) 307-325.
- AGUILAR, R. M., “La valía de las mujeres en Plutarco”, in J. R. FERREIRA ET ALII, 2008, 9-17.
- ALCALDE MARTÍN, C. & FERREIRA, L. N. (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte*, Coimbra-São Paulo, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0934-8>.
- ALEXIS PIERRON, J. & SIRINELLI, J., *Plutarque. Vies Parallèles I : Vie d’Alexandre – Vie de César, Vie d’Alcibiade – Vie de Coriolan, Vie de Démétrios – Vie d’Antoine*, Paris, 1995.
- AULOTTE, R., *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève, 1965.
- BECK, M. (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester, West Sussex, 2014.
- BELLOSI, L. & ROSSI, A., *Giorgio Vasari. Le vite de’ più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a tempi nostri (Nell’edizione per i tipi di Lorenzo Torrentini, Firenze 1550)*. Presentazione di G. PREVITALI, 2 vols., Torino, 1991.
- BERGUA CAVERO, J., BUENO MORILLO, S. & GUZMÁN HERMIDA, J. M., *Plutarco. Vidas Paralelas VI: Alejandro-César, Agesilao-Pompeyo, Sertorio-Éumenes*, Madrid, 2007.
- BLOMQUIST, K., “From Olympias to Aretaphila. Women in Politics in Plutarch”, in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, 1997, 73-97.
- BOHN, B., “The antique heroines of Elisabetta Sirani”, *Renaissance Studies*, 16.1 (2002) 52-79 (repr. in N. BROUDE & M. D. GARRARD, eds., *Reclaiming Female Agency: Feminist Art History after Postmodernism*, Berkeley, 2005, 80-99).
- BOULOGNE, J., *Plutarque. Œuvres Morales. Tome IV: Conduites Méritoires des Femmes, Étiologies Romaines – Étiologies Grecques, Parallèles Mineurs*, Paris, 2002.
- BOULOGNE, J., “Plutarque et l’éducation des femmes”, in M. JUFRESA ET ALII, 2005, 225-234.
- COWEN, T., “Why Women Succeed, and Fail, in the Arts”, *Journal of Cultural Economics*, 20.2 (1996) 93-113.
- DEFRADAS, J., HANI, J. & KLAERR, R., *Plutarque. Œuvres Morales. Tome II : Consolation à Apollonios, Préceptes de santé, Préceptes de mariage, Le banquet des Sept Sages, De la superstition*, Paris, 2003 (1^{ère} éd. 1985).

- FIALHO, M. C., DIAS, P. B. & SILVA, C. C., *Plutarco. A coragem das mulheres*, Coimbra, 2001.
- FINE, E. H., *Women and Art. A History of Women Painters and Sculptors from the Renaissance to the 20th Century*, Montclair, N. J., 1978.
- FERREIRA, J. R., VAN DER STOCKT, L. & FIALHO, M. C. (eds.), *Philosophy in Society – Virtues and Values in Plutarch*, Leuven-Coimbra, 2008.
- FRAZIER, F., “The Reception of Plutarch in France after the Renaissance”, in M. BECK, 2014, 549-555.
- FRAZIER, F., *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, 2016.
- GARCÍA VALDÉS, M., “Plutarco versus Tucídides: *Virtutes Mulierum*”, in M. JUFRESA ET ALII, 2005, 297-312.
- GOLAHNY, A., “Elisabetta Sirani’s *Timoclea* and Visual Precedent”, *Source*, 30 (2011) 37-42 (<https://www.lycoming.edu/art/amywebsite.htm>).
- GONZÁLEZ ALMENARA, G. & RAMÓN PALERM, V. M., “Heteras, concubinas y jóvenes de seducción: la influencia femenina en las *Vidas* plutarqueas de Solón, Pericles y Alcibiades”, in P. GÓMEZ CARDÓ, D. F. LEÃO & M. A. OLIVEIRA SILVA (coords.), *Plutarco entre mundos : visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra, 2014, 209-218. DOI: http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0921-8_11.
- GUERRIER, O. (ed.), *Plutarque de l'Âge classique au XIX^e siècle. Présences, interférences et dynamique*, Grenoble, 2012.
- GUERRIER, O., “The Renaissance in France : Amyot and Montaigne”, in M. BECK, 2014, 544-548.
- HAMON-LEHOURS, E., “Plutarque, source d’inspiration de l’iconographie féminine. Elisabetta Sirani : entre art et littérature”, in O. GUERRIER, 2012, 89-102.
- JUFRESA, M., MESTRE, F., GÓMEZ, P. & GILABERT, P. (eds.), *Plutarco a la seva època : Paideia i societat. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Barcelona, 2005.
- LE CORSU, F., *Plutarque et les femmes dans les Vies Parallèles*, Paris, 1981.
- LÓPEZ SALVÁ, M. & ANTONIA MEDEL, M., *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia) III*, Madrid, 1987.
- MARASCO, G., “Sul *Mulierum virtutes* di Plutarco”, in G. D’Ippolito & I. Gallo (eds.), *Strutture Formali dei « Moralia » di Plutarco. Atti del III convegno plutarcheo*, Napoli, 1991, 335-346.
- MARASCO, G., “Donne, cultura e società nelle *Vite Parallele* di Plutarco”, in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch’s Work. ‘Moralia’ Themes in the ‘Lives’, Features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Berlin-New York, 2008, 663-677.

- MCINERNEY, J., “Plutarch’s Manly Women”, in R. M. ROSEN & I. SLUITER (eds.), *Andraia, Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden, 2003, 319-344.
- MELANDRI, E., “La virtù al femminile”, in J. R. FERREIRA ET ALII, 2008, 173-193.
- MIRÓN PÉREZ, D., “La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega”, in A. PEDREGAL RODRÍGUEZ & M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 2005, 81-101.
- MORALES OTAL, C. & GARCÍA LÓPEZ, J., *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia) II*, Madrid, 1986.
- NACHSTÄDT, W., SIEVEKING, W. & TITCHENER, J. B. (eds.), *Plutarchi Moralia*. Vol. II, Leipzig, 1971.
- NIKOLAIDIS, A. G., “Plutarch on Women and Marriage”, *WS*, 110 (1997) 27-88.
- PACI, V., “Tradizione, novità e fortuna in età moderna del *De mulierum virtutibus* di Plutarco”, *Ploutarchos*, 5 (2007/2008) 65-79.
- ROMILLY, J. de, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
- RUIZ MONTERO, C. & JIMÉNEZ, A. M., “*Mulierum Virtutes* de Plutarco: Aspectos de Estructura y Composición de la obra”, *Myrtia*, 23 (2008) 101-120.
- SCHMITT PANTEL, P., “Autour du traité de Plutarque *Vertus de femmes (Gunaikôn Aretai)*”, *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 30 (2009) 39-60. URL: <http://clio.revues.org/9369>; DOI: 10.4000/clio.9369. [2009a]
- SCHMITT PANTEL, P., “La religion et l’arété des femmes. À propos des *Vertus de femmes* de Plutarque”, in L. BODIOU & V. MEHL (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*. Rennes, 2009, 145-159. [2009b]
- SCHMITT PANTEL, P., “Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes ? Femmes et tyrans dans les *Gunaikon Aretai* de Plutarque”, in P. CARLIER & C. LEROUGE-COHEN (eds.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges en l’honneur de Madeleine Jost*, Paris, 2010, 185-195.
- SCHMITT PANTEL, P., “Discours de genre dans les « Histoires d’Amour » attribuées à Plutarque”, *Pallas*, 85 (2011) 83-89.
- STADTER, PH. A., *Plutarch’s Historical Methods : An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge, Mass., 1965.
- STADTER, PH. A., “*Philosophos kai Philandros*. Plutarch’s View of Women in the *Moralia* and the *Lives*”, in S. B. POMEROY (ed.), *Plutarch’s Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-London, 1999, 173-182.
- TANGA, F., “Plutarco e le donne nel *Mulierum Virtutes*”, in C. TALAMO (ed.), *Saggi di commento a testi greci e latini, II*, Pisa, 2010, 105-113.

- TANGA, F., *Edizione critica, traduzione e commento del Mulierum Virtutes di Plutarco*. Tesi di Dottorato, Università degli studi di Salerno, 2010. URL: <http://hdl.handle.net/10556/159>.
- UREÑA PRIETO, M. H., “A *philia* conjugal na obra de Plutarco”, in A. A. NASCIMENTO, V. JABOUILLE & F. LOURENÇO (eds.), *Eros e philia na cultura grega*, Lisboa, 1996, 225-237.
- VICENTE, F. L., “A Arte sem história – mulheres artistas (Sécs. XVI-XVIII)”, *Artis. Revista do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa* 4 (2005) 205-242.
- VICENTE, F. L., *A Arte sem história. Mulheres e cultura artística (Séculos XVI-XX)*, Lisboa, 2012.
- WALCOT, P., “Plutarch on Women”, *Symbolae Osloenses*, 74 (1999) 160-183.
- WICKER, K. O., “*Mulierum Virtutes (Moralia 242E-263C)*”, in H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1978, 106-134.

INDEX LOCORVM¹

- | | |
|--|--|
| <p>Aesopus
 <i>[Vita Aesopi]</i>: 58;</p> <p>Anthologia Palatina
 3.18: 37;</p> <p>Aristoteles
 <i>Topica (Top.)</i>
 8, 16 Wal.: 128;</p> <p>Cicero
 <i>De Officiis (Off.)</i>
 3.51: 127;</p> <p><i>Tusculanae Disputationes (Tus.)</i>
 3.31: 157;
 3.74: 157;
 5.107: 128;</p> <p>Diogenes Laertius
 <i>Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis libri decem (Vit. Phil.)</i>
 1.41-42: 58;
 1.103: 62;
 2.14: 96-97;
 5.42-50: 15;</p> <p>Dionysius Halicarnassensis
 <i>Antiquitates Romanae (AR)</i>
 5.48.3: 85;</p> | <p>Erasmus
 <i>Adagiorum Chiliades (Chil.)</i>
 4, cent. 7, prov. 53: 101-102;</p> <p>Eusebius Caesariensis
 <i>Praeparatio evangélica (Praep. ev.)</i>
 14.8.10: 127;</p> <p>Florentius Schoonhovius
 <i>Emblemata (Embl.)</i>
 14: 102;</p> <p>Herodotus
 <i>Historiae (Hist.)</i>
 1.207: 78-79;
 4.76: 58;
 4.77: 59;</p> <p>Hieronymus
 Frg. 41 Wehrli: 96-97;</p> <p>Homerus
 <i>Odyssea (Od.)</i>
 13.463: 34;
 21.35: 33;</p> <p>IG
 XIV
 1297 col. II, 10-15: 61;</p> |
|--|--|

¹ Les références se réfèrent uniquement au corps du texte.

Juan de Solórzano Pereira

Emblemata (Embl.)

53: 102-103;

Laminae

L7A

cols. 62, 257: 49;

L12

cols. 137, 263-265: 49;

Lucianus

Anacharsis (Anach.): 59;

Musonius Rufus

Diatribes (Diat.): 27-40;

4: 28; 31;

7: 28;

9: 28;

12: 28;

13a: 28;

13b: 28;

14: 28;

15a: 28;

15b: 28;

18a: 28;

18b: 28;

Fragmenta

34: 28;

Plato

Leges (Lg.)

780E: 64;

Meno (Men.)

81B-C: 50;

Phaedrus (Phdr.)

270A: 95;

Respublica (R.)

462C: 132;

621b: 187;

Symposion (Smp.)

201D: 170-171;

201D-207C: 172;

201D-212C: 170;

201E: 171-172;

203A-E: 176;

204C: 171;

206C-209E: 177;

207A: 171;

207C-212B: 172;

210A: 178;

211D: 171;

Timaeus (Ti.)

24-25: 170;

30B: 170;

41D: 170;

Plutarchus

Moralia: passim

Aetia Romana et Graeca (Aet. Rom. Graec.)

288F-289A: 46;

Ad principem ineruditum (Ad princ. iner.)

780AC: 36;

Adversus Colotem (Adv. Col.)

1108E-F: 113;

1117B: 112-113;

1125B: 118-119;

1125D: 116;

1126E-F: 122;

1127B-C: 117;

Amatorius (Amatorius)

750E: 134;

767D: 134;

767E: 132;

769F: 131-132;

An seni republica gerenda sit (An seni)

788CD: 145;

788D-E: 144;

789E: 145;

An virtus doceri possit (An virt. doc.)

440B: 147;

Consolatio ad Apollonium (Cons. ad Apoll.)

102B: 160;
108E-109A: 37;
115B: 50-51;

Consolatio ad uxorem (Cons. ad ux.)

609C: 29;
611D: 29;

Coniugalia praecepta (Con. Praec.)

139C-D: 134;
140D-F: 132;
140F: 132;
141F-142A: 115-116;
142E: 134;
142E-143A: 132;
142E-F: 133;
145A: 29;
145A8: 29;
145C: 29;
145E-146A: 29;

De adulate et amico (Quomodo adulator ab amico internoscatur) (De ad. et am.)

68D: 48;

De Alexandri fortuna aut uirtute (De Al. Magn. fort.): 21;

De cohibenda ira (De coh. ira)

453D: 30;
462B: 33;

De communibus notitiis adversus Stoicos (De comm. not.)

1072F: 129;

De exilio (De exilio)

600D-E: 158;
605B: 128;

De E Delphico (De E apud Delphos) (De E)

389A: 51;

De facie quae in orbe lunae apparet (De facie): 12; 169-181;

940F-945E: 170;
941A: 170;
941A-942C-D: 172;
941C-D: 170;
942A: 170;
942B: 170;
942B-C: 178;
942C: 170;
942D: 172;
942D-945E: 172;
943A: 178;
943E: 176; 178;
944E: 178;
945C: 178;
945D: 178;

De fortuna (De fortuna)

99E: 146-147;

De fortuna Romanorum (De fort. Rom.): 21;

De garrulitate (De gar.)

505A: 60;
514D: 128-129;

De genio Socratis (De genio Socr.)

595DE: 35;

De profectibus in virtute (De prof. in virt.): 16;

De Iside et Osiride (De Is. et Os.)

351C: 30;
364E: 30;

De liberis educandis (De lib. educ.)

1A-B: 130;
3C: 131;

De profectibus in virtute (Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus) (De prof. in virt.)

78F: 60;

De sollertia animalium (Terrestriane an aquatilia animalia sint callidiora) (De soll. an.)

962F: 130;

De Stoicorum repugnantiis (De Stoic. rep.): 16;

1033A-B: 112;

1033D: 128;

1051E-F: 128;

1057A-B: 128;

De tranquillitate animi (De tranq. an.)

469D-E: 127;

476C: 115;

De virtute et vitio (De virt. et vit.): 17;

101D-E: 25; 85;

De virtute morali (De virt. mor.): 12;

15-26;

443E-F-444A-B: 139;

446F-451B: 16-17;

449A-B: 17;

452B: 23-24;

De vitanda usura (De vit. us.)

830B: 30;

Mulierum virtutes (Mul. virt.)

242D-F: 30;

242F: 197;

243A-B: 204-205;

243D: 200;

259D: 198;

259E: 198;

259D-260D: 197;

259F: 198;

260B: 199;

260C: 199;

260D: 199;

Non posse suaviter vivi secundum Epicurum (Non posse)

1088B: 115;

1091A-B: 113-114;

1094E: 118;

1097A-B: 122;

1097E: 120;

1098B: 121;

1098D: 114;

1103A: 120;

Praecepta gerendae reipublicae (Praec. ger. reip.)

806F: 152;

807A-F: 152;

808A-F: 152;

809A-B: 152;

809B-F: 149;

Septem sapientium convivium (Sept. sap. conv.): 62-67;

148C-E: 64;

150A: 65;

150C: 47; 52;

150D-E: 65;

152B-C: 66;

152D: 66;

154A-C: 66;

155A-C: 66;

155D-E: 64;

155F-156A: 65;

Quaestiones Convivales (Quaest. conv.)

612CD: 33;

613C-D: 46-47;

622E: 34;

645A: 33-34;

654F: 48;

693A: 60;

715D: 34;

716B-C: 45-46;

Quaestiones Romanae (Quaest. rom.)

290A: 130;

Regum et imperatorum apophthegmata (Reg. et imp. apophth.): 12; 139-154;

186A: 151-152;

186B: 148;

187B: 146;

187C: 140-144;

Vitae: passim

Alexander (Alex.):

- 11: 197;
- 12: 197; 200;
- 21.1-3: 198;

Aristides (Arist.)

- 2: 152;
- 4: 150;
- 7.1-2: 150;
- 8.1-6: 150;

Caius Marius (Mar.)

- 46: 127;

Marcus Coriolanus (Cor.)

- 1.5: 24;

Pelopidas (Pel.)

- 1-2: 141;
- 1.10: 142;
- 2.1: 142;

Pericles (Per.)

- 4.6: 92;
- 5.1: 94;
- 16.8-9: 89-90;

Publicola (Publ.)

- 1: 80-81;
- 1-9: 79;
- 9.3-4: 80;
- 10.1- 3: 82;
- 10.1-9: 82;
- 10.4: 82;
- 10.4-7: 82;
- 10.4-8: 83;
- 10.8-9: 82;
- 11.1: 83;
- 12.1: 82;
- 13-15: 83-84;
- 14: 83;
- 16.6-9: 80;
- 17.2-8: 80;
- 19.2-8: 80;

- 19.9-10: 80;
- 24(1).1-6: 84;
- 24(1).7: 85;
- 24(1).8: 73; 80;
- 26(3).3-4: 85-86;
- 26(3).5: 86;
- 27(4).5: 86;

Solon (Sol.)

- 2-7: 76;
- 2.1-2: 75;
- 2.3: 75;
- 3.4: 81;
- 5.1-6: 61;
- 5.4-6: 75;
- 6.4: 76;
- 7.1-6: 76;
- 7.3-6: 161;
- 8-12: 76;
- 12.7: 50;
- 14-25: 76;
- 14.5: 77;
- 14. 7-8: 77;
- 25.6: 83;
- 27.1: 77;
- 27. 2-5: 82;
- 27.5-6: 37;
- 27.6: 78; 84;
- 27.8: 82;
- 27.8-9: 77-78;
- 28.1: 76; 81;
- 28.2-5: 78;
- 28.6: 78;

Themistocles (Them.)

- 2.6: 75;

Fragmenta

- 3 Bernardakis: 32;
- 128-133 Sandbach: 27-40;
- 147 Sandbach: 36;
- 167 Sandbach: 132;

Proclus

in Platonis Rempublicam commentarii (in R.)

2.114.3: 190;

Seneca

Epistulae (Epist.)

25.5: 109;

Solon

Frg. 1.7-8 Diehl: 75;

Stobaeus

Florilegium (Flor.)

2.75.11: 129;

3.18.33: 32;

4.28: 132;

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
37. Claudio Castro Filho, “*Eu mesma matei meu filho*”: *poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

42. Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
43. Françoise Frazier & Olivier Guerrier (coords.), *Plutarque. Éditions, Traductions, Paratextes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
44. Cláudia Teixeira & André Carneiro (coords.), *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
45. Aldo Rubén Pricco & Stella Maris Moro (coords.), *Pervivencia del mundo clásico en la literatura: tradición y relecturas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
46. Cláudia Cravo & Susana Marques (coords.), *O Ensino das Línguas Clássicas: reflexões e experiências didáticas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
47. Breno Battistin Sebastiani, *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume 2017).
48. Christian Werner, *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
49. Paola Bellomi, Claudio Castro Filho, Elisa Sartor (eds.), *Desplazamientos de la tradición clásica en las culturas hispánicas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
50. V.M. Ramón Palerm, G. Sopena Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
51. Luiz César de Sá Júnior, *Escrever para não morrer: retórica da imortalidade no epistolário de Damião de Góis*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
52. José Luís Brandão & Paula Barata Dias (coords.), *O Melhor é a Água: da Antiguidade Clássica aos Nossos Dias*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
53. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, Matheus Trevizam, Júlia Batista Castilho de Avellar, *Tempestades clássicas: dos Antigos à Era dos Descobrimentos*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
54. Lorena Jiménez Justicia & Alberto J. Quiroga Puertas (eds.), *Ianus. Innovación docente y reelaboraciones del legado clásico* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018). 157 p.

55. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho (coords.), *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Fontes, Artes, Filosofia, Política, Religião e Recepção* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018). 421 p.
56. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho (coords.), *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Paisagens Urbanas, Rurais & Sociais* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018). 463 p.
57. Isabella Tardin Cardoso, Marcos Martinho (eds.), *Cícero: obra e recepção* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019). 239 p.
58. Delfim Leão, José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Arqueologias de Império* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018). 381 p.
59. Breno Battistin Sebastiani, Fernando Rodrigues Jr., Bárbara da Costa Silva (coords.), *Problemas de Historiografia Helenística* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019).
60. Dámaris Romero-González, Israel Muñoz-Gallarte, Gabriel Laguna-Mariscal (eds.), *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019).
61. Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019).

(Página deixada propositadamente em branco)

Les textes ici réunis invitent à aborder l'œuvre du Chéronéen selon le prisme choisi : ils déclinent différentes « figures » selon six sections, qui ne sont évidemment pas sans relation parfois les unes avec les autres, mais tâchent également lorsque cela est possible de distinguer entre « sage » et « philosophe » : sagesse et types de sages ; figures « mythiques » ; le sage et le politique ; figures de philosophes ; figures exemplaires « en situation » ; Représentations et relectures.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

