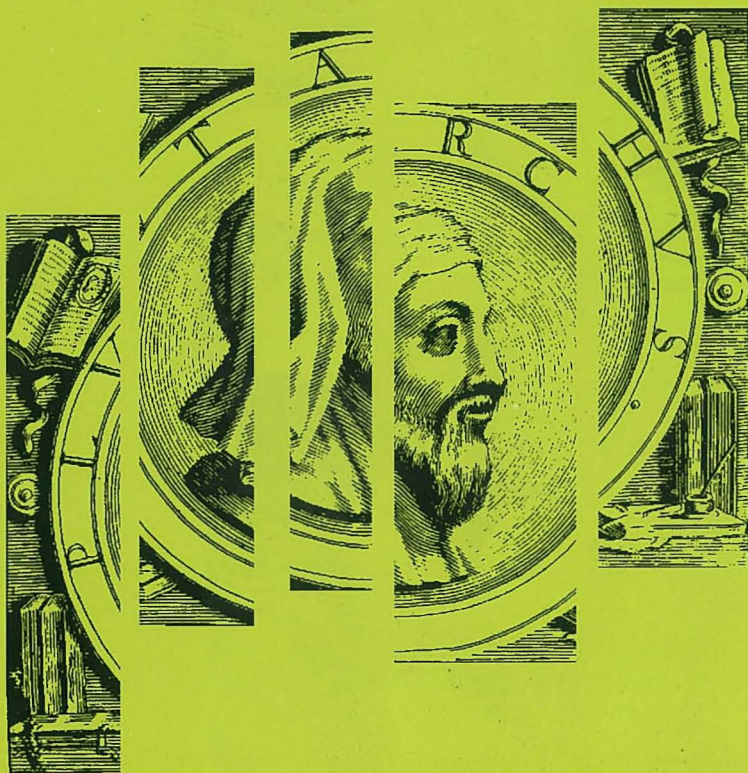


Coordenadores
JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
DELFIN FERREIRA LEÃO

OS FRAGMENTOS DE PLUTARCO

e a recepção da sua obra



SoPlutarco • Instituto de Estudos Clássicos • Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Associação Portuguesa de Estudos Clássicos • Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Coimbra – 2003

(Página deixada propositadamente em branco)

OS FRAGMENTOS
DE PLUTARCO

e a recepção da sua obra

(Página deixada propositadamente em branco)

Coordenadores
JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
DELFIM FERREIRA LEÃO

OS FRAGMENTOS DE PLUTARCO

e a recepção da sua obra

SoPlutarco • Instituto de Estudos Clássicos • Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Associação Portuguesa de Estudos Clássicos • Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

COIMBRA – 2003

Separata da Humanitas, Vol. LV – MMIII
Impresso: Imprensa de Coimbra, Lda
Depósito Legal 63505/93

ISBN Digital: 978-989-26-0902-7

DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0902-7>

PALAVRAS EXPLICATIVAS

Estas Actas do Colóquio **Os Fragmentos de Plutarco e a Recepção da Sua Obra** – realizado em Coimbra em 27 e 28 de Setembro de 2002, pela Sociedade Portuguesa de Plutarco, pelo Instituto de Estudos Clássicos, pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e pela Associação Portuguesa de Estudos Clássicos – constituem a I Parte da revista *Humanitas*. As comunicações apresentadas no Colóquio por delegados das universidades com Associações de estudiosos de Plutarco – universidades de Lille, Montpellier, Lovaina, Complutense, Málaga, Florença, Salerno e Coimbra – foram publicadas no volume 55 da referida revista, relativo ao ano de 2003, que assim se transformou quase num número monográfico. Dessa primeira parte foi feita uma tiragem de 250 exemplares, com o título **Os Fragmentos de Plutarco e a Recepção da Sua Obra** e com capa própria inspirada no cartaz produzido para anunciar essa realização cultural.

Setembro de 2003

José Ribeiro Ferreira

(Página deixada propositadamente em branco)

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
Universidade de Coimbra

Senhora Presidente do Conselho Directivo
Senhor Presidente da International Society
Senhora Coordenadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Senhora Presidente da APEC
Senhores Professores representantes das Universidades
com Associações de Plutarco
Senhora Dr^a Eugénia Figueiredo em representação do
Senhor Presidente da Fund. Eng. António de Almeida
Senhores Professores, Caros Estudantes
Minhas Senhoras e meus Senhores

Não será novidade para os presentes, sobretudo para a maioria, que Plutarco nos legou na sua obra um conjunto de valores que muita repercussão tiveram depois: frugalidade, simplicidade, honestidade, diligência, temperança, autodomínio, coragem, integridade, justiça, amor à pátria, amor à liberdade, indulgência¹. Os heróis da Hélade e de Roma aparecem como verdadeiros paradigmas que sempre exerceram forte fascínio ao longo dos tempos e cujas virtudes convidam à imitação, como é sabido e sobressai das Actas do Congresso **Plutarco Educador da Europa** que se realizou em Coimbra em 1998².

A memória de Plutarco de modo algum se perde ao longo da Idade Média e tornou-se um dos autores mais lidos e exaltados no Renascimento,

¹ Ou a característica doçura grega que — como a define J. de Romilly no livro *La douceur dans la pensée grecque* (Paris, 1979) — é «essenciellement une vertu de sociabilité, de tolérance et d'indulgence» (p. 328).

² Actas publicadas pela Fundação Eng. António de Almeida, em 2002.

com assinalável influência no movimento das ideias e nas controvérsias da época. Humanistas como Poliziano, Marsilio Ficino, Rabelais, Erasmo, Guillaume Budé, Amyot, Montaigne, João de Barros, Frei Luís de Granada, D. Jerónimo Osório, entre outros, leram-no, traduziram-no, citaram-no, louvaram-no.

Montaigne considerou-o o breviário da sua época e Shakespeare nele se inspirou para a composição das suas grandes tragédias romanas e a partir de então não mais deixou de ser um ponto de referência. E os valores que Plutarco nos transmitiu continuam hoje de grande actualidade e seriam muito úteis se transpostos para a prática política e social.

Quando em Junho de 2001, no encontro de Málaga, aceitámos realizar em Coimbra a reunião da rede de Universidades com Associações de estudiosos de Plutarco, propusemos o tema da recepção de Plutarco até ao Renascimento, inclusive. Foi pedido por algumas Universidades que fossem também incluídos os fragmentos. De bom grado acedemos à solicitação e, em boa hora, porque são precisamente eles que mais intervenções motivaram.

Em vez de um encontro informal com as Associações a falarem da investigação em curso em cada uma sobre o filósofo de Queroneia, pensámos ser mais proveitoso realizar um seminário ou colóquio, em que cada Universidade dispusesse de uma hora para discorrer sobre temas dentro dos assuntos acima referidos. Assim teríamos um conjunto de estudos que, publicados de imediato, poderiam ser a base para um projecto mais vasto. É esta a génese deste colóquio *Os Fragmentos de Plutarco e a Recepção da sua Obra*, em cuja organização, além da Sociedade Portuguesa de Plutarco, participam o Instituto de Estudos Clássicos, o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e a Associação Portuguesa de Estudos Clássicos.

Além da participação das Universidades de Lille, de Montpellier, de Lovaina, Complutense, de Málaga, de Coimbra, — universidades com Associações de Plutarco que já integravam a rede —, foi endereçado também convite às universidades italianas de Florença e de Salerno.

A todos com gosto saúdo e desejo boa estadia em Coimbra. É para nós grande honra a presença de representantes de tão prestigiadas universidades. Temos a certeza de que o Colóquio muito contribuirá para

uma maior divulgação da obra de Plutarco, para um melhor conhecimento das raízes da nossa cultura e da cultura europeia e dos valores que a informam.

Não posso terminar sem primeiro cumprir a grata missão de manifestar o meu reconhecimento aos outros membros da Comissão Organizadora, a cujo esforço e zelo sobretudo se deve a construção do edifício, e a todos os que nos apoiaram: Ministério da Cultura, Fundação para a Ciência e Tecnologia, Conselho Directivo da Faculdade de Letras, Fundações Calouste Gulbenkian e Eng. António de Almeida — que prima em nos honrar com a sua presença —, mas ainda o Banco Comercial Português, o Thíasos do IEC, o Instituto Justiça e Paz, as Caves S. João. Um bem-haja a todos.

(Página deixada propositadamente em branco)

JACQUES BOULOGNE
Universidade Charles de Gaulle - Lille 3

L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLUTARQUE À PARTIR DU ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ
(FRAGMENTS 173-178 SANDBACH)

Si, après la chute de l'Empire Romain la fortune de l'œuvre de Plutarque varie beaucoup selon qu'on regarde du côté de l'Europe occidentale ou qu'on se tourne vers l'Orient hellénique, car il faut attendre le XIV^e siècle¹ pour assister à sa redécouverte en France et en Italie, alors que sa popularité n'a pas faibli dans le monde byzantin, on n'a pas, au cours des deux ou trois siècles qui suivent immédiatement la mort de cet habitant de Chéronée, cessé de le lire, quelle que fût sa profession de foi, païenne ou chrétienne, ainsi qu'en témoignent les fragments rassemblés par F.H. Sandbach². Et, comme ce recueil le montre également, c'est aussi bien au biographe qu'au philosophe qu'on s'intéresse et, notamment au spécialiste des problèmes relatifs à l'âme, un sujet qui retient tout particulièrement l'attention de Plutarque.

Le recueil de F.H. Sandbach comprend 8 fragments consacrés à l'âme; en fait, 6 seulement sont à prendre en considération, les deux premiers, dits fragments de Tyrwhitt et qui traitent l'un la question de savoir si le désir et la tristesse sont une passion du corps ou une passion de l'âme à cause du corps, et le second celle de savoir si le passionnel est une partie ou une faculté de l'âme,

¹ Voir Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève, 1965, p. 21-22.

² *Plutarch's Moralia*, XV, The Loeb Classical Library, London/Cambridge (Mass.), 1969.

étant actuellement unanimement jugés apocryphes. Les 6 fragments restants³, 173-178 selon la numérotation de F.H. Sandbach, sont tous rangés sous le titre du traité perdu *L'âme*, attesté cependant par le catalogue de Lamprias, qui le signale sous le numéro 209.

Qu'apportent-ils à la connaissance de la pensée de Plutarque sur l'âme et notamment sur le problème de sa relation au corps? Mais, avant de procéder à cette analyse, rappelons-en la teneur.

*

* *

1) FR. 173 < ORIGÈNE, *CONTRA CELSUM*, 5, 57.

Des faits étranges apparaissent parfois aux hommes. En ont relaté, notamment chez les Grecs, non seulement ceux qu'on pourrait soupçonner d'inventer des fictions, mais encore ceux qui ont largement fait montre d'une philosophie authentique et d'un amour de la vérité dans l'exposé de ce qui est parvenu jusqu'à eux. Or nous avons lu de tels faits chez Plutarque de Chéronée, dans ses livres *Sur l'âme*⁴.

2) FR. 174 < AULU-GELLE, *LES NUITS ATTIQUES*, 1, 3, 31.

Sur ce même Chilon, le philosophe Plutarque, dans le premier livre de son *Sur l'âme*, a écrit (je cite): «Chilon l'Ancien, entendant quelqu'un dire n'avoir aucun ennemi, lui demanda s'il n'avait aucun ami, car, à son avis, les inimitiés nécessairement accompagnent les amitiés et s'entrelacent avec elles».

³ Je laisse aussi de côté les fragments 203-206, attribués par Stobée au mystérieux traité de Thémistius intitulé, lui aussi, *L'âme*. L'incertitude demeure à leur sujet la plus complète et, dans le doute, je préfère, à l'instar de Sandbach, ne pas les intégrer dans l'œuvre de Plutarque, bien qu'ils offrent des résonances avec celle-ci, et encore moins les rattacher à son *Περὶ τῆς ψυχῆς*, vu leur contenu. Il y est en effet successivement question de la nécessaire agressivité du discours philosophique; de la symbiose de l'amour conjugal authentique; du changement de nature que l'âge entraîne pour la perception de la mort, un havre pour les vieillards, mais pour les jeunes un naufrage; et de la satisfaction rétrospective éprouvée sur son lit de mort par le stoïcien Antipater, à la pensée que sa navigation de Cilicie à Athènes s'est bien passée.

⁴ Mais faut-il lire dans l'expression ἐν τοῖς περὶ τῆς ψυχῆς le titre d'un ouvrage en plusieurs livres, ou un renvoi à l'ensemble des écrits composés sur le sujet?

3) FR. 175 < AULU-GELLE, *LES NUITS ATTIQUES*, 15, 10.

Plutarque, dans le premier de ses livres intitulés *Sur l'âme*, alors qu'il discourt sur les maladies qui tombent sur l'âme humaine, dit que des jeunes filles, qu'il nomme Milésiennes, furent, pour presque toutes celles qui étaient dans cette cité, prises soudain, sans aucune cause évidente, de la volonté de se donner la mort, et que, par suite, la plupart mirent fin à leur vie en se pendant. Comme de jour en jour cet accident devenait plus fréquent et qu'on ne pouvait pas appliquer de médecine à l'âme de celles qui persévéraient dans la volonté de mourir, les Milésiens auraient décrété que les vierges trouvées mortes par pendaison seraient toutes portées en terre nues, avec uniquement le même lacet qu'elles se seraient passé autour du cou. Après ce décret, les vierges n'auraient plus cherché à se suicider, dissuadées par la seule honte de funérailles si déshonorantes.

4) FR. 176 < EUSÈBE, *PRAEP. EVANG.*, 11, 36, 1.

Des relations de la même famille que celles-là sont aussi rapportées par Plutarque, dans le premier livre de son *Sur l'âme*, à peu près de la façon suivante.

Nous étions nous-mêmes aussi présents, avec Sositélès et Héracléon, quand Antyllos, que voici, fit son récit. Récemment il avait été malade et il avait donné aux médecins l'impression qu'il était condamné. Mais, alors qu'il avait un peu récupéré d'un coma léger, il dit, sans par ailleurs aucun acte ou aucune parole qui trahît un esprit dérangé, qu'il avait été mort, qu'il avait été relâché et que sa mort ne résulterait absolument pas de cet affaiblissement, et même que ceux qui l'avaient emmené s'étaient fait réprimander par leur maître; en effet, alors qu'ils avaient été envoyés pour Nikandas, ils étaient revenus avec lui, à la place de celui-ci. Nikandas était cordonnier, mais, par ailleurs, il était du nombre de ceux qui avaient fréquenté les palestres et beaucoup de monde avait des relations familières avec lui et le connaissait. Du coup, les petits jeunes gens, quand ils venaient à lui, le plaisantèrent en le traitant de déserteur et de corrupteur des fonctionnaires de l'Au-delà. Mais visiblement, pour ce qui le concerne lui-même, l'effroi s'insinua tout de suite en lui et il le supporta difficilement. Pour finir, une fièvre s'abattit sur lui et, deux jours plus tard, il mourut subitement. Quant à celui-ci, il revint à la vie et, à notre grande satisfaction, il est toujours là, à se montrer pour nous le plus agréable des hôtes.

5) FR. 177 < STOBÉE, 4, 52, 48 (5, p. 1087 HENSE).

Du livre de Thémistius, *Sur l'âme*.

Sur ces mots, Patrocléas prit la parole.

- Ton discours, dit-il, est aussi fort qu'ancien, tout en contenant cependant des difficultés. Car, si la croyance en l'immortalité est on ne peut plus ancienne, comment est-il vraisemblable que la crainte de la mort soit la plus vieille de toutes les peurs, à moins, par Zeus, que cette crainte ne soit pour nous à l'origine de toutes les autres peurs aussi? Pleurer qui est mort et user à son endroit de ces tristes formules de lamentation que sont les termes d'«infortuné» et de «pitoyable» n'est pas une pratique neuve, ni récente.
- Mais en raisonnant ainsi, dit Timon, on croit que même ce qui est immortel se dissout avec ce qui meurt. Que les expressions «le défunt a trépassé», «prend congé» et «s'en est allé» ne suggèrent absolument rien de désagréable, mais un changement de lieu et un déplacement, voilà qui ne fait aucun doute. Mais quelle est la destination de ce déplacement pour «ceux qui trépassent» et si c'est pour connaître un état pire ou meilleur, voilà ce qu'il faut examiner à partir des autres termes. D'abord, le terme lui-même de mort semble indiquer que «le trépassé» ne s'en va pas sous terre, ni en bas, mais qu'il se porte et court vers le haut. C'est précisément pourquoi il est aussi conforme à la raison que l'âme, à l'instar d'un ressort qui se détend, pour ainsi dire bondisse et court vers le haut, quand elle quitte le corps en train d'expirer, mais qu'elle est elle-même en train d'inspirer et de reprendre haleine. Vois, d'autre part, que le terme opposé à celui de mort, celui de naissance, comme il montre au contraire un penchant vers le bas et une inclination vers la terre de ce qui, lors du décès, court à nouveau vers le haut. C'est ce qui explique qu'on appelle précisément le jour anniversaire «jour natal», parce qu'il marque la naissance de grandes épreuves et de grandes peines. Mais peut-être ferons-nous plus la même observation et plus clairement avec un autre couple de termes. En effet, on dit que le mourant «reçoit son congé» et on appelle le décès «congé», et, si tu poses la question, c'est précisément par rapport au corps. Car ce corps on le nomme «cheville»,

comme si l'âme y était par lui «chevillée» contre nature. Car rien n'est retenu par la violence là où son existence est naturelle et le fait d'«être chevillé» ainsi que cette violence on les a appelés vie, en jouant sur la terminaison, tout comme, je crois, Homère a appelé la soirée soir. D'où la réponse de l'expression «le repos du mourant» au terme «la vie», car il se débarrasse de contraintes grandes et contre nature.

6) FR. 178 < STOBÉE, 4, 52, 49 (5, p. 1089 HENSE).

Dans le même livre.

Ainsi c'est par rapport à un changement intégral et à un changement de monde que nous disons de l'âme qu'elle a péri, puisqu'elle est passée là-bas. Ici-bas, elle est ignorante, sauf quand c'est déjà pour elle le moment de la fin. Alors elle vit une expérience comparable à celle de ceux qui sont initiés à de grands mystères. C'est précisément pourquoi le verbe «être à sa fin» ressemble au verbe «recevoir la finition initiatique», et il en va de même pour les actes correspondants. Tout d'abord ce sont des errances, des courses circulaires éreintantes, des parcours qui inspirent la méfiance et sans fin dans des ténèbres; puis, avant la finition initiatique elle-même, prennent place toutes les terreurs et ce ne sont que frissons, tremblements, suées et stupeur; à la suite de quoi se produisent la rencontre d'une lumière merveilleuse et l'accueil en des lieux et des prairies de pureté, avec des voix, des chœurs de danse et la majesté de la musique sacrée de saintes apparitions. C'est dans ce milieu que celui qui a dès lors reçu une complète finition initiatique et se trouve initié aux mystères connaît la liberté, circule sans contrainte et, la tête couronnée, accomplit les rites orgiaques dans la compagnie d'hommes pieux et purs, surveillant la foule des non initiés et non purifiés d'ici-bas que sont les vivants, lesquels se piétinent et se bousculent dans beaucoup de fange et de brouillard, mais restent, à cause de la peur de la mort, prisonniers de leurs maux, faute d'avoir foi dans les biens de l'Au-delà. Car c'est à partir de là qu'on peut prendre conscience du caractère contre nature de l'entrelacement de l'âme et du corps et de l'enfermement de la première dans le second.

– À partir de quoi? dit Patrocléas.

– À partir du fait que le sommeil est des expériences la plus agréable.

D'abord, en effet, il éteint toute sensation de souffrance à cause du plaisir, parce que la souffrance se mélange à une grande quantité de ce qui nous est propre. Puis il prévaut sur les autres désirs, même s'ils sont très véhéments. De fait, ceux qui aiment leur corps éprouvent même à l'égard du plaisir de la difficulté à le retenir quand vient pour eux l'endormissement, et, en dormant, ils desserrent leur étreinte sur les objets de leur passion amoureuse. Et pourquoi faut-il le dire, lorsque le sommeil, en se saisissant de nous, met à la porte le plaisir que donnent l'étude, la conversation et la philosophie, parce que l'âme est emportée comme par un courant onctueux et profond? Assurément, si sans doute tout plaisir a pour essence et nature d'être délivrance de la douleur, c'est totalement le cas de celui-ci. Car, bien que de l'extérieur rien, par exemple un mouvement agréable, ne survienne, nous avons du plaisir à nous endormir. Mais c'est parce qu'il enlève une disposition pénible, éreintante et dure que, semble-t-il, le sommeil est quelque chose de très plaisant. Or cette disposition n'est pas autre chose que celle qui relie l'âme au corps. En effet, dans le fait de dormir, l'âme se sépare du corps, en refluant vite et en se rassemblant en elle-même à partir de son extension dans le corps et de sa dispersion dans les sensations. Pourtant certains prétendent, à tort, que le sommeil entremêle plutôt l'âme au corps. Un contre-témoignage nous vient du corps, qui, par son insensibilité, sa froideur, son poids et sa pâleur, accuse l'âme de l'avoir quitté quand sa fin est arrivée, et d'avoir changé de place quand il dort. Et voilà ce qui produit le plaisir, l'affranchissement de l'âme et son repos, comme si elle déposait un fardeau pour à nouveau le reprendre et s'en revêtir. Elle semble, en effet, complètement fuir le corps quand elle meurt, mais n'être qu'un esclave fugitif quand elle s'endort. C'est pourquoi quelques-uns meurent dans les affres, tandis que tout le monde sans exception s'endort avec plaisir. Là, en effet, le lien est totalement arraché; mais, ici, il donne de l'aisance, se relâche et se ramollit, parce que, à la manière de nœuds qui se défont, les sensations délient et abandonnent la tension qui assujettit l'âme au corps.

– Et après, comment faisons-nous, dit Patrocléas, pour ne pas supporter

mal d'être réveillés?

- Comment, d'autre part, se fait-il, dit Timon, que la tête a une sensation de légèreté et de soulagement, quand on se fait couper les cheveux, alors qu'elle ne procurait pas du tout une sensation de lourdeur quand on avait les cheveux longs? Et que déchargé de liens on éprouve du plaisir, tandis que chargé de liens on n'éprouve pas de douleur? Et qu'une lumière introduite subitement dans une salle de banquet sombre provoque un tonnerre d'applaudissements de plaisir, alors que précédemment l'obscurité ne semblait pas gêner, ni incommoder la vue? Une seule cause, mon ami, à toutes ces impressions: le peu à peu a habitué et accoutumé la sensation contre nature au point qu'elle ne supporte pas difficilement ce qu'elle endure, mais une fois qu'elle en est débarrassée et qu'elle est retournée à sa nature, il est aussitôt manifeste que ce qui lui est étranger pesait sur ce qui lui est propre et ce qui la chagrine sur ce qui lui plaît. C'est précisément ainsi que l'âme ne semble pas être accablée par son commerce avec les passions, les parties et les organes mortels du fait d'une longue familiarisation; mais elle éprouve une sensation de soulagement et de légèreté accompagnée de plaisir, lorsqu'elle est déchargée de ses activités corporelles; celles-ci, en effet, la gênent, demandent des efforts exténuants et exigent des loisirs et des temps de relâche; mais pour les activités qu'elle accomplit spontanément par elle-même de façon naturelle, à savoir ne pas cesser de réfléchir, de raisonner, de se remémorer et de contempler, elle est infatigable et insatiable. De fait, la satiété semble être un coup de fatigue dans les plaisirs parce qu'avec le corps l'âme subit un préjudice, quoiqu'elle ne renonce pas à ses propres plaisirs. Entrelacée, comme on l'a dit, au corps, elle connaît la même expérience qu'Ulysse: de même que ce héros, s'accrochant au figuier sauvage, tenait bon et l'enlaçait, non par désir amoureux ou par affection, mais par peur de Charybde qui était située sous lui, de même l'âme semble se tenir au corps et être entrelacée à lui aucunement par bienveillance ou reconnaissance envers lui, mais par horreur de l'incertitude de la mort. *En effet, les dieux ont pour constante de cacher la vie aux hommes*, d'après le sage Hésiode, sans étendre l'âme contre le corps au moyen de liens de chair, mais en inventant pour elle un lien unique et une garde unique dont ils l'entourent, l'incertitude

et l'incrédulité sur ce qui suit notre fin; car l'âme qui s'est laissé persuader de tout ce qui attend les hommes après leur fin selon Héraclite, rien ne saurait la tenir en détention.

*

* *

La question de l'union de l'âme et du corps est liée à l'une des problématiques les plus riches qui soient pour qui étudie les imaginaires aussi bien collectifs qu'individuels. Elle touche naturellement à l'anthropologie: qui sommes-nous? Sommes-nous seulement un corps, mais alors comment peut-il se mouvoir de lui-même? Sommes-nous un mixte, corps et âme à la fois, mais alors comment ce composé peut-il produire un pur incorporel comme la pensée? Sommes-nous triadiques, corps-âme-esprit, mais alors comment ces trois composantes s'assemblent-elles? À l'anthropologie s'ajoute l'eschatologie: que se passe-t-il après la mort? Mais, avant tout, nous nous trouvons confrontés au mystère de l'origine de la vie et de son renouvellement: comment s'explique la coexistence d'une matière minérale et d'une matière organique? L'une provient-elle de l'autre et par quelles voies? C'est également le problème du contact entre le matériel dont relève le corps et l'immatériel auquel appartiennent les opérations de l'esprit ou de l'intellect. Le corps n'est-il que le support de l'âme et l'outil de l'esprit? Le cerveau doit-il être considéré comme le trait d'union entre l'organique et l'incorporel? Autant d'interrogations qui animent la spéculation philosophique depuis ses débuts et qui connaissent, dans l'antiquité, une recrudescence avec le premier christianisme et sa conception de la trinité et d'un corps qui ne saurait se réduire à sa seule expression biologique, comme le montrent les dogmes de la résurrection de tous les corps et de l'unité du corps par delà la mort et donc d'une forme de corporalité après la mort⁵. Notons que nous retrouvons partiellement cette problématique dans les recherches

⁵ Sur ces sujets, voir les travaux de Michel Fromaget, *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»*, Paris, 2000.

contemporaines sur l'intelligence artificielle⁶.

Autant de questions fondamentales qui font très vite quitter le terrain des certitudes scientifiques pour introduire dans les arcanes du vivant, grâce à l'imagination, et dans l'imaginaire⁷ de Plutarque elles occupent une place particulièrement importante. On le constate dans l'ensemble de ses écrits intégralement conservés, mais également dans plusieurs de ses fragments, en particulier ceux qui proviennent d'un traité entièrement consacré à l'âme et malheureusement perdu pour nous. Une perte d'autant plus regrettable qu'elle nous prive peut-être de solutions élaborées par Plutarque pour articuler les conceptions mythiques du cycle de la vie et les théories de la reproduction sexuée, un problème que laissent pendant toutes les spéculations psychologiques de l'Antiquité. Les fragments 173-178 (édition Sandbach) du *Περὶ τῆς ψυχῆς* contiennent-ils quelques éléments de réponse? Mais voyons d'abord ce que nous apprend le reste de son œuvre.

Dans le prolongement du *Timée* (69 c – 70 e), où Platon distingue deux âmes, l'une immortelle logée dans la tête, l'autre mortelle et divisée en deux éléments, dont le premier, principe du courage, est localisé dans le thorax, alors que le second, situé sous le diaphragme, est le siège des désirs corporels, Plutarque propose une tripartition de l'homme, qu'il décompose en un corps, une âme et un intellect⁸.

Dès lors, il lui faut supposer deux morts: une mort terrestre, la séparation de l'ensemble intellect-âme et du corps; puis, une mort dans l'Au-delà, la séparation de l'intellect et de l'âme. Inversement, la génération implique deux unions: celle de l'intellect et de l'âme, et ensuite celle de l'ensemble intellect-âme et du corps. Et, ici, Plutarque diffère quelque peu

⁶ Voir les investigations de Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Les brins d'une guirlande éternelle*, Paris, 1985 (N.Y., 1979) et, avec Daniel Dennett, *Vues de l'esprit. Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, Paris, 1987 (N.Y., 1981).

⁷ Sur ce qu'il est possible d'entendre par là, voir J. Boulogne, *L'imaginaire de Plutarque*, Entretiens sur l'Antiquité gréco-romaine, Université de Liège, Faculté Ouverte, 2002.

⁸ Voir le mythe de Sylla dans le *De facie*, où Plutarque précise davantage ce qu'il expose dans son *De virtute moralī* (442 A), en opposant l'âme rationnelle à l'âme irrationnelle et en subdivisant celle-ci en désir et affectivité.

de Platon. Pour ce dernier (*Timée*, 42 a), les âmes sont implantées (ἐμφυτευθεῖεν) dans des corps; mais il ne dit pas comment. Tout au plus parle-t-il de semailles: les âmes créées par le Démonstrateur sont semées sur la terre, sur la lune et dans les instruments du temps (*Timée*, 41e et 42 d); les premières âmes, comme des semences, donnent naissance à des corps de la même façon que les graines se transforment en plantes. Le verbe ἐμφυτεύειν semble donc prendre le sens de pousser à l'intérieur, ce qui constitue une rupture par rapport au mythe de Pandore, où les dieux créent d'abord un corps, avant d'y introduire la vie. Chez Platon, la vie précède le corps et le produit, sur le modèle de la végétation, après avoir été semée dans une substance terrestre. Le corps dépend tellement, à ses yeux, du principe vital que la dégradation de celui-ci entraîne la différenciation du vivant et l'apparition, à partir de l'être humain masculin, de la femme (et c'est alors que commence la génération sexuée), des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles et des poissons, à mesure que l'imbécillité et l'ignorance grandissent (*Timée*, 91 a – 92 c). Mais rien n'est dit sur la manière dont s'effectue la carnification. Afin de combler le vide, Plutarque imagine que le principe vital du soleil féconde la lune en semant en elle l'intellect (*De facie*, 945 C: εἶτα τοῦ νοῦν αὐτῆ ἐπισπείραντὸ τοῦ ἡλίου τῷ ζῶτικῷ δεχομένη) et qu'alors elle crée de nouvelles âmes (νέα ποιεῖ ψυχά), tandis que la terre fournit, en troisième lieu, un corps (ἢ δὲκ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχευ). À y regarder de plus près, il ne s'agit pas d'une production. Le νοῦν procréé l'âme et celle-ci, sans l'absorber et encore moins se confondre avec lui, en est le prolongement; plus précisément, le νοῦν ne se transforme pas en ψυχή; sa réception sur le sol lunaire provoque la conception d'une ψυχή, à laquelle il se trouve temporairement attaché. La terre, pour sa part, procure un corps, mais elle ne le fabrique pas. Pourquoi? De fait, il n'est pas question, à son sujet, d'une union sexuelle, comme pour la naissance de l'âme. Pourquoi?

L'explication se trouve peut-être dans un autre mythe eschatologique, celui de Thespésios, à la fin du *De sera* (566 A), où l'on apprend que les effluves enivrants exhalés par une zone bachique du ciel liquéfie ce qui pense, irrigue l'irrationnel et le corporel au point de leur faire prendre chair (σαρκούμενον), provoquant le souvenir du corps et entraînant une aspiration à naître; la naissance, dans ces conditions, n'est rien d'autre qu'une chute sur la terre d'une âme

alourdie par l'humidité. En d'autres termes, l'incarnation ne résulte pas de la chute d'une âme dans un corps terrestre, mais de la chute sur la terre d'une âme qui a commencé à s'entourer d'une enveloppe charnelle secrétée par elle-même. La terre n'est pas à l'origine de cette transformation. À présent, il est possible de parler de transformation, car il apparaît que la substance de l'âme est imaginée grosse d'une dimension corporelle en puissance. L'action de la terre, le lieu de la plus grande concentration de l'élément humide dans le monde, se borne à favoriser le parachèvement d'une évolution déclenchée, dans des espaces ouraniens, par une humidité dionysiaque. Et c'est ainsi qu'entraîné par l'âme à laquelle il est relié l'intellect se trouve enfermé dans le corps dont l'âme s'est enveloppée. Le paradigme mobilisé dans une telle représentation paraît emprunté aux spéculations médicales sur l'embryon⁹. Sauf que Plutarque se tait sur la façon dont il faut relier la phase ouranienne et la phase humaine de la génération. Comment articuler son schéma cosmique et la reproduction sexuelle?

Platon, semble-t-il, imagine une alternance entre deux modes de génération: une génération spontanée, en tout cas non sexuée, et une génération par conjonction de sexes opposés. La première se produit tous les dix mille ans, après un cycle de dix réincarnations¹⁰, comme si le temps, après s'être déroulé selon un mouvement entropique jusqu'à son épuisement, était remonté, tel un ressort, pour un nouveau départ¹¹. La seconde lui succède, dès l'apparition de la nouvelle série d'êtres vivants. Mais, lui non plus, n'explique pas comment, au cours d'un même cycle, la métensomatose peut se combiner avec la reproduction sexuelle¹². Plutarque, apparemment, ne reprend pas à son compte la croyance en une Grande Année ou en un vaste cycle temporel qui ramène tout à son point de départ en vue d'un recommencement à l'identique¹³.

⁹ Voir, en particulier, le traité hippocratique, *Du régime*, où l'âme est assimilée à une semence (1, 28; et 1, 29, 2). Cf. Galien, *La formation des fœtus*, 6.

¹⁰ Voir Le *Phèdre*, 248 c – 249 b; cf. *Politeïa*, 10, 615 a.

¹¹ Voir le *Le politique*, 269 c – 270 a; 270 d – 271 c; 273 e; 274 d.

¹² Voir la *Politeïa*, 10, 620 d – 621 b; cf. le *Phèdre*, 248 e – 249 b.

¹³ Dans *L'E de Delphes* (9, 388 E – 389 D), il évoque les théories héraclitéenne et stoïcienne de conflagrations cosmiques périodiques, qui font alterner, pour l'univers, des périodes de différenciation et de réunion. Toutefois, il ne les adopte pas pour autant.

Néanmoins, comme tous les Anciens, il pense que les éléments constitutifs de l'univers sont constants et qu'il existe donc un même nombre d'âmes de tout temps. Sa vision est celle d'une circulation permanente de la vie, laquelle se traduit en permanence par un double processus croisé de génération et de corruption, selon deux des quatre principes qui régissent tout avec la Vie et le Mouvement (*De genio Socratis*, 591 B). La quantité de νοῦς et de ψυχή ne varie pas, le Soleil et la Lune récupérant continuellement ce qu'ils ne cessent de donner (*De facie*, 945 C), et l'on a affaire, par les deux sortes de naissance et de mort, à un recyclage incessant des composantes du vivant. Puisque, dans un tel schéma, la reproduction sexuée ne succède pas à une forme de résurrection générale, comment concilier cette théorie d'une génération héliolunaire et l'acte sexuel, dont on savait bien qu'il est la condition de la reproduction des espèces vivantes? Il n'y a pas d'autre moyen que d'imaginer que ces âmes déjà en cours d'incarnation, mais trop petites pour être vues comme le dit Platon (*Timée*, 91 d, cf. 46 d), se retrouvent dans la semence des hommes et des femmes avant qu'ils s'unissent. Mais alors par quel cheminement? Les fragments du *Περὶ ψυχῆς* nous renseignent-ils sur ce point?

Des six fragments du traité perdu de Plutarque sur l'âme, quatre ne font aucun doute; deux soulèvent un problème d'authenticité, déjà souligné par Wytttenbach. Parmi les quatre dont l'authenticité n'est pas douteuse, et ce d'autant moins qu'ils contiennent la mention de leur provenance, deux sont d'origine païenne et deux d'origine chrétienne.

Du côté du paganisme, la source est unique: il s'agit de deux passages des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle, qui, pour l'un, cite un apophtegme de l'éphore Chilon, un des Sept Sages, un Spartiate de la fin du VI^e siècle; et qui, pour l'autre, raconte un fait divers milésien raconté aussi dans le recueil d'histoires *Conduites méritoires de femmes* (249 B-C). Par conséquent, deux anecdotes relatives à la psychologie humaine et à sa complexité, mais qui ne nous apprennent pas grand chose sur la nature et l'objectif des développements où elles étaient intégrées. L'une sert à louer la sagesse de Chilon conscient de la solidarité de l'amitié et de l'inimitié, l'autre à rapporter un trait étonnant de la psychologie féminine et qui permet de mettre en valeur l'excellence morale dont les femmes sont capables.

Du côté du christianisme, nous avons deux sources, Origène et Eusèbe. Origène s'insurge contre la différence de traitement réservé aux chrétiens et aux païens sur la relation d'actions qui défient la raison. Lorsque les chrétiens parlent de résurrection à propos de Jésus, on se moque d'eux, alors qu'on ne le fait pas pour des philosophes, tel Plutarque, quand ils procèdent à des récits analogues. Comme Plutarque figure aux côtés de Pythagore et de Chrysippe, on peut se dire que l'allusion porte sur la croyance en la métempsomatose. Quant à Origène, il retient du *Περὶ ψυχῆς* une histoire jugée comparable à celle que raconte Platon, à la fin de la *Politeia*, avec le coma d'Er le Pamphylien. On est donc, comme pour Origène, en présence de considérations eschatologiques, et plus précisément d'une argumentation qui s'appuie sur un fait divers de mort apparente¹⁴, appelé aujourd'hui expérience de la mort imminente¹⁵, pour justifier une anthropologie tripartite. Seul le νοῦ̃ quitte le corps et s'éloigne ainsi de l'âme restée dans le corps et à laquelle il demeure rattaché par une sorte de cordon susceptible de s'étirer indéfiniment, assez en tout cas pour que l'intellect gagne les espaces de l'Au-delà ouranien.

Avec les fragments 177 et 178, rien de tel. D'abord, même si l'on peut reconnaître en Timon et Patrocléas respectivement le frère et un parent de Plutarque et tous deux interlocuteurs du dialogue *Délais de la justice divine*, le nom de celui-ci n'apparaît pas. Ensuite, il s'agit plus d'un fragment du *Περὶ ψυχῆς* du péripatéticien Thémistius que de notre auteur. Enfin et surtout, le contenu se révèle peu conforme à celui des textes authentiques de Plutarque. Certes, dans le fragment 177, nous rencontrons une thématique commune aux *Moralia*: la peur de l'Au-delà qui provoque la création d'euphémismes pour désigner la mort (cf. *Non posse*, 1104 C); la montée, après le décès, dans un Hadès céleste (cf. *De sera*, 563 E – F et 568 A; *De genio Socratis*, 590 B – 592 E); le jeu de mots sur l'étymologie du mot γένεσις interprété comme signifiant νεῦσις ἐπιτῆ γῆν (cf. *De sera*, 566 A). Mais le fragment 178, présenté par Stobée comme tiré du même livre, évoque un Au-delà¹⁶ plus traditionnel

¹⁴ Cf. le mythe de Thespésios dans le *De sera*, 563 D - 568 A, et celui de Timarque dans le *De genio Socratis*, 589 F – 592 E.

¹⁵ Voir, par exemple, Raymond Moody, *La vie après la vie*, Paris, 1978.

¹⁶ Sur la représentation plutarquienne de l'Au-delà, voir J. Boulogne, «Les couleurs du ciel, ou la réécriture par Plutarque des mythes eschatologiques de Platon», *Euphrosune*, 27, 1999, 19-29.

et conventionnel, conforme à celui qu'Aristophane met en scène dans ses *Nuées*, et il analyse le sommeil en des termes plus aristotéliens¹⁷ que plutarquiens. En effet, l'union de l'âme et du corps y est conçue comme une συμπλοκή, et non comme une σύμμιξι (cf. *De facie*, 945 C-D), donc au moyen d'un mot qui rappelle plutôt le vocabulaire de l'atomisme (cf. *Amatorius*, 769 F); et, d'autre part, la sortie de l'état de veille y est expliquée par l'arrêt de la sensation et un retrait de l'âme, qui quitte momentanément le corps, alors que, d'après Plutarque, nous venons de le voir, seul le νοῦ̃ a la possibilité de s'éloigner du corps vivant. Par ailleurs, dans le *De facie* (945 A), il est clairement dit que le νοῦ̃ façonne la ψυχή, laquelle donne, à son tour, au corps une forme, en le modelant comme une statue, mais de l'intérieur, et en enveloppant de partout dans ses plis (περιπτύσσουσα πανταχόθεν) sa substance, si bien qu'elle ne saurait être rétractile et qu'après la mort elle garde l'empreinte du corps dont elle a été le moule, d'où l'idée de fantôme (εἶδωλον). Voilà pourquoi, nonobstant des citations d'autorités culturelles fréquemment citées par Plutarque (Homère, Hésiode, Héraclite)¹⁸, j'incline à m'écarter de Wytttenbach et de Sandbach.

Quoi qu'il en soit, aucun des fragments recensés pour le *Περὶ ψυχῆς*, authentique ou non, n'apporte de précision sur le problème rencontré de l'articulation de l'incarnation séléno-terrestre et de la reproduction sexuelle. Au total, il est même difficile, à partir de ces fragments, de se faire la moindre idée du contenu de ce traité d'une étendue relativement importante, puisqu'il comprenait au moins deux livres.

*

* *

Les fragments examinés éclairant moins la partie de l'œuvre de Plutarque conservée en intégralité qu'ils ne sont éclairés par elle, nous sommes donc condamnés à retourner à ces textes-là pour essayer d'y déceler des indices constitutifs d'éléments de réponse, si tant est que notre question soit pertinente, c'est-à-dire qu'elle ait pu effleurer l'esprit des Anciens. Mais,

¹⁷ Voir le traité *Du sommeil et de la veille*.

¹⁸ Voir l'index de W.C. Helmbold, N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore/New York, 1959.

si les mythes philosophiques forgés par Plutarque n'ont pas été conçus pour être mis bout à bout et constituer un récit unique et complet, il n'empêche qu'ils procèdent d'une même vision de l'univers, et leur discontinuité, de même que leurs variations liées à la spécificité d'un dessein chaque fois différent, ne doivent pas occulter la cohérence de cette vision. Aussi nous appuierons-nous sur cette hypothèse de travail, afin de suggérer, en guise de conclusion programmatique, une esquisse de solution.

En effet, il ressort de l'ensemble des considérations cosmologiques et psychologiques de Plutarque que la circulation de la vie est permanente, sur la base du postulat d'un stock d'âmes constant (*De facie*, 945 B-C), sans retour périodique au point de départ pour le démarrage d'un nouveau cycle avec une génération d'abord spontanée, nécessaire à la mise en place de la génération sexuée qui lui succède ensuite pour tout le reste de la durée du cycle ainsi entamé¹⁹; et que, d'autre part, les processus antinomiques de dispersion par différenciation et de concentration par unification coexistent et se compensent mutuellement par leurs effets croisés et simultanés, sur le modèle de la *cosmésis* continue du monde (*De Iside*, 373 C-D), où les forces du Bien doivent continuellement s'imposer aux forces du Mal, impossibles à éradiquer. Du coup, il convient d'imaginer que les âmes-intellects en cours d'unification, quand elles sont attirées par l'humidité terrestre sous l'effet de la pesanteur²⁰, se retrouvent dans la semence des hommes et des femmes, à partir principalement de l'air respiré.

Ici, les théories médicales ont à prendre le relais sur la formation du sperme et sur la génération. Or, selon les médecins du corpus hippocratique, l'âme et le sperme sont vite assimilés l'une à l'autre²¹, celle-là étant volontiers définie par un mélange de feu et d'eau²². Et Platon (*Timée*, 31 b – 32 b), à propos de l'air qui assure la médiation entre les contraires absolument incompatibles que sont le feu et la terre, explique que cet élément sert de

¹⁹ Sur la question de la Grande Année, Plutarque semblerait donc se démarquer de Platon (voir *Timée*, 39 d, cf. *Le politique*, 271 a-b, 272 e – 273 e, 272 a, 273 d).

²⁰ Cf. Platon, *Timée*, 63 e.

²¹ Voir, par exemple, le traité *Du Régime*, 1, 28 et 1, 29, 2.

²² C'est le cas, dans le traité *Du Régime*, 1, 25 et 7, 1; cf. le traité *Des chairs* (2, 1 et 3, 1), où le chaud est présenté comme le principe de la connaissance et de la vie.

médiété entre le feu et l'eau, en d'autres termes que sa substance comprend une part ignée et une part aqueuse. De ce point de vue, Plutarque, dans le prolongement des conceptions platoniciennes, a pu penser que l'air ambiant serait rempli d'âmes, qui lui sont consubstantielles, mais demeurent trop petites pour être vues²³, ce qui cependant n'est pas le cas de l'air²⁴, jusqu'à leur développement en semence une fois entrées dans un corps d'homme ou de femme²⁵. Platon se représente l'union sexuelle, sur le modèle de l'agriculture, comme des semailles d'êtres vivants que leur petitesse rend invisibles (*Timée*, 91 d) et dont l'origine est l'encéphale, qui possède une substance animée (*op. cit.* 91 b), composée de feu, d'eau, d'air et de terre (*op. cit.* 73 c), alors que la chair ne contient pas d'air (*op. cit.* 73 c-d), mais, s'il ne fait pas la jonction, une fois installé le cycle des réincarnations, entre le retour des âmes sur terre et les embryons issus de l'encéphale de leurs procréateurs, il en suggère la possibilité par l'intermédiaire de l'air, auquel il accorde une importance toute particulière dans la production du sperme.

De même, sans doute, convient-il de placer encore Platon à la source d'un autre courant d'inspiration. Aux théories médicales se mêlent des schèmes explicatifs dont la provenance est à chercher dans l'hermétisme et les thèses alchimiques. Le paradigme étiologique, en biologie, n'est pas seulement fourni par les pratiques agricoles. Il l'est également par la métallurgie. À propos de la fabrication des os autour du cerveau et de la moelle, le *Timée* (73 d-e) fait état d'un mélange passé au feu, puis plongé dans l'eau, une opération répétée plusieurs fois de suite jusqu'à produire une substance qui, à la différence de la chair, ne se liquéfie pas. À partir des techniques de la cuisson des poteries et de la trempe des métaux, nous avons affaire à une spéculation sur les transformations de la matière, qui relève ni plus ni moins de l'alchimie. Or il s'agit là d'un domaine auquel apparemment s'intéresse beaucoup Plutarque dans la mesure où il lui

²³ Pour la petitesse cause d'invisibilité, voir Platon, *Timée*, 83 c à propos de la formation de la pituite blanche.

²⁴ Voir *Timée*, 46 d.

²⁵ Platon (*Timée*, 73 b-c) rend compte de la fécondité des premiers vivants en imaginant une implantation, par le Démiurge, de l'âme divine et de l'âme mortelle respectivement dans leur encéphale et leur moelle.

apporte de l'intelligibilité dans sa tentative d'élucider les mystères de l'âme. Il faudrait, d'ailleurs, ajouter à cette influence celle de la gnose dont les préoccupations recourent celles des alchimistes, comme le montre le texte de Zosime de Panopolis sur la lettre oméga. Plutarque semble bien connaître le corpus hermétique, auquel il renvoie le lecteur de son traité *Isis et Osiris* (375 F) et il ne cesse de répéter, tel Zosime (*op. cit.* 10-11), que l'intellect est lumière²⁶. Par ailleurs, il évoque les lumières du ciel et la purification qu'y subissent les âmes au cours de leur recyclage en des termes empruntés aux techniques tinctoriales et métallurgiques utilisées aussi en alchimie²⁷. Comme science des transmutations capables de régénérer les substances, cette dernière devient centrale, car elle ne fait rien d'autre que tenter de décrypter le travail de la Φύσις, qui unit d'une manière étroitement solidaire génération et corruption²⁸.

²⁶ Voir, entre autres, *De latenter vivendo*, 1130 A-B.

²⁷ Voir, par exemple, *De sera*, 567 C et, sur ce passage, J. Boulogne, «L'enfer ouranien de Plutarque», *L'imaginaire religieux gréco-romain*, (J. Thomas), Presses Universitaires de Perpignan, 1994, 217-234.

²⁸ Voir *De genio Socratis*, 591 B.

(Página deixada propositadamente em branco)

ROSA MARIA AGUILAR
Universidade Complutense de Madrid

LOS SUPUESTOS FRAGMENTOS PLUTARQUEOS DEL *DE ANIMA* EN OLIMPIODORO

ABSTRACT

This paper deals with the supposed fragments of Plutarch's *De anima* which D. Wyttienbach found in a codex Vossianus with Olympiodoro's Commentary on Platonic *Phaedo* and considered part of a Plutarcean work. Some time after, F. Dübner found the same text in Paris and edited it in Firmin-Didot's Collection. G. Bernardakis edited the supposed fragments in the *Bibliotheca Teubneriana* for the first time as Plutarch's, but F. H. Sandbach rejected them as spurious. My aim now is to reconsider the text and to investigate all its particularities so as to confirm its indubitable connection to Plutarch's works.

Cuando hace ya bastantes años me ocupé de los fragmentos del *De anima* en un capítulo de mi tesis doctoral¹, acepté, sin más consideración sobre el tema, la supresión de los textos de Olimpiodoro hecha por F. H. Sandbach en su edición de los fragmentos² y no fui más adelante en la consideración de estos otros fragmentos atetizados por él y que yo ya conocía por la antigua edición teubneriana de G. Bernardakis que había manejado anteriormente. Bernardakis sí los había recogido haciéndose eco de la primera aparición de los fragmentos plutarqueos en la edición que de ellos hizo Daniel Wyttienbach en el t. V (pp. 486-491) de sus *Moralia* publicadas en Oxford. En efecto, y en cuanto a los que ahora nos ocupan, la relación de esos supuestos fragmentos que comienzan por ὅτι o por εἰ la encontró Wyttienbach en un códice Vossiano

¹ Rosa M^a. Aguilar, *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid, Universidad Complutense, 1981, pp 81-96 (reprografía).

² Tanto en la edición de la *Bibliotheca Teubneriana* como en la edición bilingüe de la Loeb Classical Library.

(nº 15 de la Biblioteca de Leyden) del comentario de Olimpiodoro al *Fedón* platónico, hallazgo bastante coherente si se considera que también a él se debe una edición de esta obra de Platón, publicada asimismo en Leyden en 1810. Estos fragmentos, o más bien *excerpta*, ya aparecían intitutados como ἐκ Χαιρωνέως en el manuscrito Vossiano y yo ya conocía que su atribución a esta obra perdida y el título de Περὶ ψυχῆς fue obra del mismo Wyttenbach conforme a la aclaración que hace Bernardakis en la n.1 de su edición de los fragmentos (*Moralia* VII, p.28), donde reproduce casi textualmente las aclaraciones de aquél a su edición de estos resúmenes. Así, Bernardakis reproduce las frases de Wyttenbach³, aunque cambiando el comentario al *Fedón* en comentario al *Fedro*, sin duda por un *lapsus calami*. Algo después de ese hallazgo una relación de los mismos resúmenes fue encontrada también en un códice por F. Dübner en París, en el Parisinus Regius nº 1823, — cosa de la que también informa Bernardakis en la misma nota⁴— y asimismo figuran en la edición de aquél de los *Moralia* de Plutarco, en el tomo dedicado a *Fragmenta et spuria* (París, 1876, pp. 11-15) y ahí los titula como *excerpta* en la traducción latina que aparece en la columna derecha. Por otra parte, Sandbach en el *Praefatio* a su edición de los fragmentos en la *Bibliotheca Teuneriana* (*Moralia* VII, p. XIV) informa más detalladamente de cómo Wyttenbach fue el primero en reunir y editar los fragmentos de *Moralia* y *Vitae*, pero a su juicio la labor de Dübner en este campo fue mediocre por conceder demasiado espacio a sus propias conjeturas. Sobre Bernardakis asegura que no es sencillo hacer un juicio ya que añadió algunos fragmentos nuevos y enmendó muchos errores de los códices. Sin embargo, a su ver, aceptó demasiados *fragmenta incerta* y otros, o él mismo los introdujo o bien los mantuvo. En cambio, no hace mención expresa

³ D. Wyttenbach anota como sigue en la p. 486 de *Moralia* V: “Exstat in Olympiodori Commentario MS. in Platonis *Phaedonem*, inter codices MSS. Vossianos Num. 15. Bibliothecae Lugduno-Batavae. Edidit partem Fabricius B. G. vol. XII. P. 265. Addidi caetera: item apposui titulo verba περὶ ψυχῆς, argumenti significandi caussa. Videntur esse ex Commentario in Phaedonem, ut monui ad Fragmentum subjectum editioni peculiari libri De Sera Num. Vind. p. 130. Ergo titulo περὶ ψυχῆς comprehenda fuerunt. Esto mismo es lo que reproduce G. Bernardakis introduciéndolo con un “ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ add. W qui haec adnotavit: ...” y sigue el texto de Wyttenbach que hemos reproducido, sólo que con ese error.

de estos fragmentos en cuanto a su autenticidad o posible autoría ni se refiere en concreto a su supresión.

Nuestra aportación sólo pretende ser la propuesta de una nueva revisión y de una valoración actual de estos pretendidos fragmentos del *De anima* plutarqueo en el comentario de Olimpiodoro al *Fedón* (*Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem Commentaria*), en la idea de concederles si no la categoría de fragmentos sí al menos la de *testimonia* con un intento de investigar su origen: ¿por qué aparecen tan sólo en dos manuscritos del comentario de Olimpiodoro? Habría que estudiar el parentesco entre ellos, comprobar la coincidencia de las enumeraciones de ὄτι y εἰ en ambos códices, — lo que parece bastante seguro —, y rastrear el origen de estos textos que, sin lugar a dudas, no son de la mano de Plutarco, pero que sí podrían ser un compendio o epítome realizado posteriormente por algún conocedor y admirador de la obra del Queronense. Quedaría la duda de cómo fueron a parar a esos dos únicos códices de los *Commentaria in Phaedonem*. ¿Sería el propio Olimpiodoro el autor de los *excerpta* de la obra perdida de Plutarco, quien los habría hecho con vistas a usarlos en su comentario y de forma inexplicable se deslizaron en alguna copia de suerte que fueron a parar a sólo estos manuscritos? Se nos ocurre también que habría podido suceder que algún lector de Olimpiodoro y conocedor de los resúmenes, o bien incluso autor de ellos, hubiera querido cotejar sus resúmenes de Plutarco con el texto de Olimpiodoro⁵ y los habría dejado así dentro de alguna copia. De este modo sería como se introdujeron ahí por obra de un copista más bien inexperto como textos pertenecientes a los *Commentaria in Phaedonem*. Es esta teoría propia más bien de una labor policiaca y que no tiene visos de confirmación alguna, por lo que parece más útil introducirnos ya en el análisis de estos supuestos fragmentos.

La primera serie de resúmenes comienza siempre por un ὄτι y llega al número de 34 exposiciones, más o menos extensas, con el tema del conocimiento como denominador común, conocimiento que va decantándose como originado por el recuerdo a medida que se va progresando en la enumeración. Así llega a ser el recuerdo o ἀνάμνησις el hilo conductor y tema fundamental. Varios

⁵ Buena parte del contenido de los resúmenes coincide con los *Olympiodori Commentaria*

motivos recurrentes en Plutarco podrían destacarse en estos *excerpta* y ahora intentaremos ponerlos de relieve.

- 1) El destacado platonismo ortodoxo del autor que se expresa notablemente en la crítica de las otras escuelas filosóficas o incluso a la Academia posterior, sobre el problema de la posibilidad del conocimiento, como puede verse por las críticas que hace a Arcesilao en el apartado 1 por mantener que lo cognoscible es ya causa del conocimiento, pues de este modo — dice —, también la ignorancia parecerá ser causa del conocimiento, con lo cual manifiesta su rechazo a este escolarca que postulaba la existencia de una verdad sólo relativa. Contra los filósofos del Pórtico se manifiesta en el 2, donde dice que aquéllos mantienen que el alma cambia en la comprensión de las cosas o en el error, porque entonces, — objeta —, el alma sería en sí misma causa del conocimiento, cuando aún no los posee⁶. A los peripatéticos, estoicos y epicúreos los critica conjuntamente en el 6, cuando argumenta que es difícil establecer si algo puede buscarse y hallarse como se plantea en el *Menón*: a los primeros porque situaron el intelecto (νοῦν) en la facultad (δυνάμει); a los segundos por introducir en este problema el concepto de ‘naciones físicas’ (φυσικὰς ἐννοίας). Si estas naciones están en la facultad (δυνάμει) preguntaremos por lo mismo, si están en la actividad (ἐνεργείᾳ) ¿por qué buscamos lo que sabemos? Pero, si a partir de éstas otras son desconocidas ¿cómo las que no conocemos?; por último hace la crítica de los epicúreos por sus ‘preconcepciones’ (προλήψεις)⁷. Si a unas las llaman ‘articuladas’ (διηρθρωμένας) la investigación es superflua, arguye. Pero si otras son ‘inarticuladas’ (ἀδιαρθρώτους), ¿cómo pretendemos buscar otra cosa además de las ‘preconcepciones’ que ni siquiera hemos ‘preconcebido’

⁶ Hay una lectura diferente para este punto en Wytttenbach y Dübner por una parte donde leemos: μήπω αὐτὰς ἔχουσα ἀρχήν y en Bernardakis que ha corregido el αὐτὰς en αὐτῆς, que aclara mejor el sentido, ya que podríamos entender ‘el origen del conocimiento’, pero ¿no sería una *lectio facillior*?

⁷ Esta noción aparece en la *Carta a Meneceo* 124. Tanto Wytttenbach como Dübner vierten este término en su versión latina por *anticipationes*.

(προειλήφαμεν)?, empleando una fuerte carga irónica en la elección del verbo.

- 2) También dentro de esta ortodoxia debemos considerar la crítica de otros filósofos, ahora en el problema del recuerdo como es el caso de Bión⁸ — sin duda el de Borístenes —, en el apartado 18, por dudar de si el error, como contrario del conocimiento verdadero, podía surgir del recuerdo y al peripatético Estratón⁹ en el 19, porque planteaba la contradicción entre la existencia del recuerdo como fuente del conocimiento y la necesidad del ejercicio en los que practican un arte.
- 3) La referencia a Platón, en cambio, como origen de la sana doctrina que sitúa en olvido y recuerdo conocimiento e ignorancia en el 3.
- 4) Alusiones repetidas a las obras platónicas. Así al *Fedón* cuando menciona el autor de los *excerpta* a Cebes en el 23 y a Simmias en 33; el diálogo *Menón* en el 6 en relación al problema del ‘buscar’ y el ‘hallar’ y en el 25 respecto a la interrogación mayéutica, las dos ocasiones de forma expresa, y como alusión por el contenido en el 34 donde alude al esclavo indocto; a ambos diálogos en el apartado 25, donde cita a Sócrates.
- 5) Gusto del uso de los juegos etimológicos como en 7, cuando relaciona ἀλήθεια con λήθη, al explicar cómo la ‘verdad’ muestra por su mismo nombre que el conocimiento es expulsión del ‘olvido’: ... ἡ ἀλήθεια τὸ ὄνομα δηλοῖ λήθης ἐκβολὴν εἶναι. También se juega con la etimología en este mismo apartado al insistir en interpretación alegorizante que ocurre igual con quienes dicen que Mnemósine es la madre de las Musas, ya que las Musas proporcionan el ‘buscar’ y Mnemósine el ‘hallar’: καὶ οἱ μητέρα τῶν Μουσῶν τὴν Μνημοσύνην εἰπόντες αὐτὸ τοῦτο ἐνδείκνυνται αἱ μὲν γὰρ Μοῦσαι τὸ ζητεῖν παρέχονται ἡ δὲ Μνημοσύνη τὸ εὐρίσκειν.

⁸ Bión aparece citado por Plutarco como ὁ φιλόσοφος o como ὁ σοφιστής unas diez veces.

⁹ Estratón figura unas ocho veces en citas de Plutarco, aludiendo a continuación a su ciudad de origen o llamándole ὁ φυσικός o bien τῶν ἄλλων Περιπατητικῶν ὁ κορυφαίωτος.

- 6) El gusto por lo anecdótico que aquí lógicamente, dado el carácter de los textos, representa tan sólo mínimas pinceladas. Así los temores injustificados a animales casi inofensivos, como comadreja, lagartos o tortugas, que se ilustran con los ejemplos del sobrino de Tiberio¹⁰ que cazaba osos y leones pero temía a los gallos y no resistía ni el verlos; el de un vendedor de fármacos que sabedor de no poder sufrir ningún mal de serpientes o de áspides, sin embargo se estremecía hasta gritar fuera de sí a la vista de tábanos o el del médico Temisión que trataba cualquier enfermedad pero se estremecía de sólo oír nombrar la hidrofobia, todos en 10. En el apartado 11 se trata de que las impresiones más violentas de las experiencias previas (προπαθειῶν) se graban en el recuerdo hasta dos generaciones y como ilustración presenta el autor a Polemarco y a los que sufrieron el terremoto de Corinto y después la inscripción de la tumba de Demetrio en Amorgos, como ilustraciones de la forma en que se configuran los recuerdos.
- 7) Ejemplos explicados mediante la enumeración de personajes famosos, ya sean o no realmente históricos. Así, antes las dudas de Estratón de por qué, si existe el recuerdo, es sin embargo necesario el ejercicio, como ocurre con los citaristas o los flautistas, y no somos sabios sin demostración, a no ser que existan los autodidactas, pone el ejemplo de Heráclito, el del campesino egipcio y el de Femio el personaje de Homero en el apartado 19, para concluir que las almas que están poseídas por la torpeza de muchos nacimientos necesitan ejercicio para el recuerdo. En cambio, el de Alcibíades en el 20 es ilustración del modo en que la mención de tan sólo un nombre evoca una vida entera y da lugar a un despliegue mayor de la imaginación, porque la memoria racional halla más cosas a partir de un estímulo casual.

¹⁰ Tanto Wyttenbach como Dübner dan como lectura Βερίου mientras que Bernardakis (p. 30, app. cr.) ofrece la de Τιβερίου según el cod. 1823, que curiosamente es el Parisinus utilizado por Dübner.

Éstos serían los ejemplos más destacados de procedimientos expositivos, temas y personajes que se hallan abundantemente en la obra de nuestro autor. Queríamos ahora insistir en cuestiones del contenido de estos resúmenes que parecen concordar de una forma bastante homogénea con los que son habituales en los tratados o diálogos plutarqueos, que de una forma u otra, también se ocupan del alma.

Desde un punto de vista general estos fragmentos tratan sobre la memoria y el recuerdo (*μνήμη* y *ἀνάμνησις*) y sobre el conocimiento y la ignorancia (*ἐπιστήμη/γνώσις* y *ἄγνοια*), pero sólo se ocupa el autor de ello en función de un asunto mayor como es el de la inmortalidad del alma. Esto se hace más evidente a partir de los números 23 en adelante donde en el primero de ellos se evoca el *Fedón* citando a Cebes. En efecto, en este primer apartado el autor dice que Cebes provoca otro intento no a partir de la misma conclusión, cuando pensando lo contrario recuerda a Sócrates cómo podría demostrarse que el alma existe antes que el cuerpo, pues él — *i. e.* Sócrates — ha dicho que el alma es un algo inmortal si existía previamente, separada del cuerpo. Con este corto extracto se condensa el pasaje 72c-73c del *Fedón*, en el cual Cebes tiene la función de resumir la opinión repetidamente expresada antes por Sócrates de que el aprender (*μάθησις*), no es otra cosa que precisamente el recuerdo (*ἀνάμνησις*) y que de ese modo es forzoso que las cosas que ahora recordamos hayan sido aprendidas en un tiempo anterior. Así, esto sería imposible a menos que nuestra alma hubiera existido en alguna parte antes de llegar a estar en figura humana. De esta suerte, parece que conforme a eso el alma parece ser un algo inmortal, frase que ha repetido el autor de este resumen casi exactamente, con la sola diferencia de ser aquí una narración indirecta. Entonces, como conclusión en el 24 se afirma que, frente a quienes piensan que el alma nace y perece con el cuerpo, estos dos razonamientos — preexistencia y recuerdo —, ya expuestos, destruyen uno y otro argumento. El 25, en cambio, trata de la interrogación mayéutica a la que denomina invitación al conocimiento escondido, — literalmente al conocimiento en estado fetal —, (*πρόκλησις... τῆς κρυομένης ἐπιστήμης*) y que también por fuerza muestra la preexistencia del alma, aunque en este caso cita como autoridad de la demostración a Sócrates en el *Menón*. El siguiente, 26, se ocupa de las Ideas, prosiguiendo así con un extracto escueto los

razonamientos que sigue haciendo Sócrates después de los párrafos mencionados del *Fedón*, esto es, que la existencia de las Ideas se demuestra con el razonamiento de la igualdad y la multiplicidad de una parte y de otra con el de que la igualdad en materia denota contaminación por su propia privación, mientras que son puras las que son ellas en sí mismas, así también las perfectas son anteriores a las imperfectas. Parecidamente ocurre con los apartados siguientes, donde se discute la diferencia entre ἴσα y αὐτά respecto a la unidad del intelecto y la pluralidad del alma en 27, o cómo el alma es por esencia imagen de la divinidad en 28, y en 29 la imposibilidad para la mayoría de las almas de conocer lo inteligible mediante las cosas sensibles. El 31 insiste en la anterioridad de lo cognoscible en relación con lo sensible, por lo cual, aunque sintamos al tiempo de nacer, conocemos sin embargo antes de nacer, concluyendo el autor de los *excerpta* que esto lo dice¹¹ como hipótesis, frase que no figura en la traducción latina de Wyttenbach pero sí en la de Dübner. Más interés presenta el apartado 32, donde se vuelve a desarrollar el tema del recuerdo mediante otro incidente en él, el del primer nacimiento. Durante éste, dice, se produce el cambio más violento ya que el nacimiento hiere a la memoria y con ello perturbándola se produce el olvido, de suerte que no podríamos conocer si no existiera el alma antes que el cuerpo, o bien sólo existiera de una forma próxima como en los iniciados recientemente en la filosofía, — con un término, el de νεοτελής, claramente sugerente del *Fedro* (250c-e) —, o incluso a partir de vidas antes existentes. Los dos últimos puntos, 33 y 34, son referencias al *Fedón* y al *Menón*, respectivamente. El 33 alude a la desconfianza de Simmias ante el segundo razonamiento, al indicar cómo no demuestra ése la existencia ulterior del alma en el Hades, ya que tampoco aquél existía antes del nacimiento, lo que Sócrates obviaría reduciendo ambos razonamientos a una sola demostración completa. El 34 se refiere a la condición del esclavo del *Menón*, en cuanto a su razón carente de educación contra naturaleza, sin embargo en lo irracional conforme a su propia naturaleza y en su cuerpo conforme a su edad, aunque aquí no se hace cita expresa sino que son estas precisiones formales las que nos

¹¹ Este φησίν podría entenderse también no con sujeto de una 3ª persona, que sería el interlocutor del *Fedón*, sino impersonal, como 'se dice'. La traducción de Dübner opta por lo primero: *Quare dixit hoc esse ex suppositione.*

dan la referencia al diálogo.

Como puede verse, el contenido, aunque adaptado, concuerda completamente con las formas de hacer plutarqueas y no se despegaría demasiado de las reproducciones del pensamiento platónico al que nos tiene acostumbrados el Queronense en otros diálogos o tratados si no fuera por el estilo escueto condicionado por el género del texto.

Algunos otros rasgos evocan asimismo los modos plutarquianos, como las finas observaciones psicológicas que hallamos, por ej. en el apartado 13, que comenta cómo los recién nacidos dormitan todo el tiempo con una cara sin sonrisas y áspera hasta las tres semanas, aunque algunas veces rían y se muestren relajados durante los sueños. La causa de esta sonrisa sería que el alma se recupera entonces del torbellino de la vida o bien que provendría del recuerdo de experiencias pasadas. En el 15 observamos una afirmación curiosa — y muy moderna por otra parte — de cómo el lenguaje es algo innato, si bien, afirma después, sería necesario investigar cuál es eso por naturaleza¹². En el 17 se resalta la alegría (εὐφροσύνη) que produce el hallar en la memoria lo que andábamos buscando y que nos parecía como perdido, experiencia sin duda diaria para muchos incluso entonces, aunque estos motivos corran al hilo con las demostraciones sobre la preexistencia del alma.

En cuanto a los resúmenes que comienzan con εἰ el interés es, sin duda, menor. En primer lugar son solamente 12, de redacción mucho más breve y, en muchos casos, parece como si fueran a su vez los resúmenes de los otros resúmenes con ὅτι. Así sucede con el 6 que habla de la sonrisa de los recién nacidos durante el sueño y que coincide con el 13 de la otra serie, o con el 7 sobre los miedos irracionales que repite con total concisión el 10 de la otra enumeración e igual ocurre con el 10 respecto al 7 anterior, donde vuelve a aparecer Mnemósine como madre de las Musas y aproximadamente con el 8 y el 6 de la serie del ὅτι sobre el hallar y el buscar en cuanto al conocimiento.

Otra cosa es el lenguaje y la lengua misma. El lenguaje es seco y de escuela. Parece en ocasiones como trabajo escolar preparado por el maestro para que el discípulo lo memorice o para que lo desarrolle en una suerte de definiciones o fórmulas más propias de un rétor que de un filósofo. Por otra parte no cabría

¹² Ὅτι τὸ μὲν λέγειν οὕτω πεφυκέναι... ἀλλ' οἶον τὸ πεφυκέναι ζητητέον

ahora el análisis de objeciones a la autoría del Queronense por aspectos negativos como el que no se evite el hiato, como hace K. Ziegler¹³, ya que en modo alguno podríamos pensar en una autoría directa y por consiguiente tal estudio resultaría innegablemente superfluo. Más significativa sería con vistas a un estudio posterior una consideración exhaustiva de la sintaxis, así respecto al uso de infinitivos substantivados, no infrecuente en Plutarco aunque no en ese modo cuasi abusivo. Pensamos que también es imprescindible una revisión del vocabulario empleado en los *excerpta*, en especial su terminología filosófica, para ver hasta qué punto coincide o no con el vocabulario de nuestro autor. De otra parte, la edición de estos supuestos fragmentos realizada por Bernardakis debería ser revisada, porque, como ha dicho K. Ziegler¹⁴, esta edición sin llegar a merecer los juicios condenatorios de Wilamowitz, sí es deficiente en cuanto a su crítica textual y completamente insatisfactoria en su Índice: ... und die Ausgabe von Bernardakis ... ist zwar bei weitem nicht so schlecht, wie sie [nach dem Vorgange von v. Wilamowitz] von vielen gemacht worden ist, aber doch textkritisch unzulänglich, ihr Index ganz ungenügend.

Sólo me voy a referir ahora brevemente a los frags. 177-178 del *De anima* cuyo contenido parece de interés como punto de enlace con los supuestos fragmentos reproducidos en el *Comentario* de Olimpíodoro al *Fedón*.

En el frag. 177 Sandbach (Estobeo IV, 52, 48; V p. 1087 Hense) ha terminado de exponer Timón, a juzgar por lo que se dice luego, sus razonamientos sobre la inmortalidad del alma. A ellos pone objeciones Patrócleas, argumentando que si la creencia en la inmortalidad del alma es tan antigua ¿por qué se origina el miedo a la muerte, el más antiguo de los temores, a no ser que sea innato?, con lo cual expone una opinión probablemente epicúrea que Plutarco presenta por boca de un joven inexperto y que por eso ha podido desviarse de la sana doctrina¹⁵. Este pasaje nos sugiere el diálogo *De sera numinis vindicta* donde figuran igualmente estos dos interlocutores y que comienza con una alusión a Epicuro. Timón opina que quienes piensan así creen que lo inmortal

¹³ K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia RE XXI*, 1, 1951, cols. 752-753.

¹⁴ K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia RE XXI*, 1, 1951, col. 960.

¹⁵ Véase M. Hadas, «The Religion of Plutarch», *RR* 6 (1941-1942) 280.

desaparece a un tiempo con lo preceder y, para refutarlo, acude a explicaciones etimológicas coincidentes, en parte, con las ya ofrecidas en el *De sera* (566 A) por el guía del Más Allá.

En el frag. 178 Sandbach (Estobeo IV, 52, 49; V p. 1089 Hense), bastante más largo, hay un comienzo semejante en cuanto al juego de las etimologías, pero ahora coincidentes más con las del *De facie quae in orbe lunae apparet* (943 B-C ss.), por la forma y asimismo por el contenido de la doctrina expuesta. Tras una descripción del mundo del Más Allá con sus lugares de premios y castigos, Timón llega a concluir que la unión del alma con el cuerpo es contra naturaleza y que ello podría contemplarse mejor a partir de la experiencia del sueño, en el cual el alma se retira y se recoge en sí misma, después de hallarse extendida por el cuerpo y dispersa en los sentidos. El sueño es, en suma, un abandono temporal del cuerpo por el alma, mientras que la muerte sería por consiguiente el abandono total. Ese abandono temporal produce agrado ya que significa para el alma una separación y descanso, aunque luego deba retomar su carga. En cambio, en la muerte el alma huye definitivamente del cuerpo. Por eso, añade Timón, algunos mueren con sufrimiento, pero todos duermen con placer. Pinceladas como las del miedo a la muerte como un temor irracional, los juegos etimológicos, las experiencias del sueño, suenan de alguna manera, quizá como residuos no fáciles de ser eliminados de un texto más rico, también en los resúmenes vistos, de modo que no nos resulta tan definitivo el juicio, nuevamente de K. Ziegler¹⁶, que excluye totalmente la pertenencia de estos extractos a cualquier escrito de nuestro autor sobre el alma con el solo criterio del hiato, aun admitiendo, en cambio, cosa que no nos parece tan plausible, que se tratara de notas y materiales suyos que se hubieran editado posteriormente. ¿Por qué no podrían ser extractos, si no del *De anima* perdido, sí del tratado también perdido "Ὅτι ἀθάρατος ἡ ψυχή" ("Que el alma es inmortal") y que figura como número 226 en el Catálogo de Lamprias?

¹⁶ Plutarchos von Chaironeia *RE* XXI, 1, 1951, cols. 752-753.

EDICIONES DE LOS FRAGMENTOS DE PLUTARCO

D. WYTTENBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia. Tomus V*, Oxford, Clarendon Press 1800.

FR. DÜBNER, *Plutarchi Fragmenta et Spuria*, Paris, Firmin-Didot, 1876.

G. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaeronensis Moralia Vol VII*, Leipzig, Teubner, 1896.

F. H. SANDBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia Vol VII*, Leipzig, Teubner, 1967.

F. H. SANDBACH, *Plutarch's Moralia XV, Fragments*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

GEERT ROSKAM
Fund for Scientific Research - Flanders (Belgium)

BEING THE PHYSICIAN OF ONE'S OWN SOUL.
ON A PLUTARCHAN FRAGMENT ON ANGER
(FR. 148 SANDBACH)

1 FRAGMENT 148: THE TEXT WITH TRANSLATION AND COMMENTARY

Among the fragments which Iohannes Stobaeus preserved under Plutarch's name in his *Anthology*¹, there is one that deals with the passion of anger (*Flor.*, III, 20, 70 = fr. 148 Sandbach or fr. 27 Bernardakis). It is one of the more extensive fragments from Plutarch in Stobaeus' collection², and contains some interesting ideas that can be connected with other passages in Plutarch's surviving works and that can be placed in a broader philosophical tradition. As such, it deserves to be examined for its own sake. However, the fragment also raises several difficult problems. First of all, the question of authenticity arises. Does Stobaeus offer the verbatim text as it was written by Plutarch, without any changes at all? Or does the fragment contain smaller or greater modifications, due to auctorial interventions of Stobaeus himself or of his source? Or should the fragment simply be attributed to someone else? Next to the problem of authenticity,

¹ On Stobaeus' use of Plutarch, see J. IRIGOIN, in his general introduction to the Budé edition of Plutarch's *Moralia* (*Plutarque. Œuvres morales*, Tome I, 1re partie (CUF), Paris, 1987), p. CCXXXII-CCXXXIV; R.M. PICCIONE, *Plutarco nell'Anthologion di Giovanni Stobaeo*, in: I. GALLO (ed.), *L'Eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarco, Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997* (Collectanea 16), Napoli, 1998, p. 161-201.

² Most quotations from Plutarch in the *Anthology* are short apophthegms, often attributed to the man who actually said them, rather than to Plutarch; cf. R.M. PICCIONE, *o.c.* [n. 1], p. 167.

one has to face that of the text corruption. Indeed, the fragment has reached us in a very corrupted state, as several places prove to be irreparably damaged.

Now a general discussion of the content and scope of this fragment, and final conclusions about its authenticity, presuppose a detailed analysis, where attention should be given both to problems of textual criticism and to the precise meaning of each separate text unit, discussed on its own and/or confronted with parallel passages from Plutarch's works and from other authors. Therefore, it might be useful to offer first the Greek text with translation and commentary.

Πλουτάρχου ἐκ τοῦ Περὶ ὀργῆς.

From Plutarch, from the work On anger.

Περὶ ὀργῆς: Although the work itself has unfortunately been lost, it has left some traces in later tradition³. Apart from this fragment preserved by Stobaeus, there can perhaps be found an allusion in Aulus Gellius (*Noct. Att.* I, 26, 7: *saepe eum de malo irae dissertavisse* (which suggests that Περὶ ὀργῆς may have been a lecture Plutarch gave on the topic), *librum quoque Περὶ ἀπορησίας pulcherrimum conscripsisse*). A work Περὶ ὀργῆς is also mentioned in Photius (*Bibl. codex* 161, 104a 31-32) and in the Lamprias catalogue (no. 93). According to Photius, Sopatros⁴ offered excerpts from Plutarch's Περὶ ὀργῆς in his own work Ἐκλογαὶ διάφοροι (*Various choice collections of extracts*), next to passages taken from other treatises. Quite remarkably, the works Sopatros quoted are placed quite close to one another in the Lamprias catalogue: *De vit. pud.* (no. 96), *De gar.* (no. 92), Περὶ ὀργῆς (no. 93), [*De cap. ex inim.* (no. 130)], *De*

³ According to H. RINGELTAUBE, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, diss. inaug., Göttingae, 1913, p. 63, one should regard Περὶ ὀργῆς as a short page that was not completed by Plutarch, as a kind of note which he intended to use in some later work. His view was rightly rejected by K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, in: *RE* XXI, 1, Stuttgart, 1951, p. 775.

⁴ Presumably, Photius refers to Sopatros of Apamea, pupil of Jamblichus; cf. R. HENRY, *Remarques à propos des "codices" 161 et 239 de Photius*, in: *AC* 7, 1938, 291-293; J. IRIGOIN, *o.c.* [n. 1], p. CCXXX.

tranq. an. (no. 95); *Praec. ger. reip.* (no. 104), Περὶ πλούτου (not in Lamprias catalogue), *De prof. in virt.* (no. 87), *De tuenda* (no. 94) and *Con. praec.* (no. 115). This similarity in the arrangement of works may suggest that Sopatros (or his anonymous source; cf. Photius, *Bibl. codex* 161, 104a 18-20) made use of a manuscript in which the order of Plutarch's works closely resembled that of the Lamprias catalogue, and that at a relatively early date, the *Corpus Plutarcheum* already began to receive a certain standard shape⁵.

Ὅσα δ' ὀργῆν χρώμενοι πράττουσιν ἄνθρωποι, ταῦτ' ἀνάγκη τυφλὰ εἶναι καὶ ἀνόητα καὶ τοῦ παντὸς ἀμαρτάνειν.

All the things men do with anger are necessarily blind and silly and completely miss the mark.

τυφλὰ: According to Chrysippus, anger itself is blind (*De virt. mor.* 450C = *SVF* III, 390: τυφλὸν ἐστὶν ἡ ὀργὴ καὶ πολλάκις μὲν οὐκ ἔα ὄρᾶν τὰ ἐκφανῆ πολλάκις δὲ τοῖς καταλαμβανομένοις ἐπιπροσθεῖ). It makes that the soul is no longer able to see or hear what is useful; *De coh. ira* 453F: πάντα παραχῆς καὶ καπνοῦ καὶ ψόφου μεστὰ ποιεῖ τὰ ἐντός, ὥστε μήτ' ἰδεῖν μήτ' ἀκοῦσαι τῶν ὠφελοῦντων; cf. also 454A; *De virt. mor.* 450C. If one is angry, one sees the things through a fog; *De coh. ira* 460A. Cf. also Aristotle, ap. Stob., *Flor.* III, 20, 55 (= fr. 660 Rose); Philodemus, *De ira* Col. XXXIII, 3 and XXXVIII, 34-40; Seneca, *De ira* II, 35, 5.

ἀνόητα: cf. *De ad. et am.* 61E; *De coh. ira* 458D; *De tranq. an.* 468B. Anger was commonly regarded as a kind of μανία: cf. *De coh. ira* 458E: τὸ δὲ θυμικὸν καὶ μανικόν; *Reg. et imp. apophth.* 199A (= Stobaeus, *Flor.* III, 20, 68); Seneca, *De ira* I, 1, 2; II, 12, 6; 36, 4-5; III, 3, 6; 39, 2; *Epist.* 18, 14 (= Epicurus, fr. 484 Usener) and 18, 15; Philodemus, *De ira* Col. XVI, 34-40; Cicero, *Tusc. disp.* IV, xxiii-52 and xxiv-53; Stobaeus, *Flor.* III, 20, 4; Horatius, *Epist.* I, 2, 62.

τοῦ παντὸς ἀμαρτάνειν: cf. *De coh. ira* 459B, 460C and 463E; Stobaeus, *Flor.* III, 20, 5: ἅπανθ' ὅσ' ὀργιζόμενος ἄνθρωπος ποιεῖ, ταῦθ' ὕστερον λάβοις ἂν ἡμαρτημένα; Libanius, *Vitup. ir.* 26: τὸ δ'

⁵ Cf. also J. IRIGOIN, *o.c.* [n. 1], p. CCXXXI and CCXXXIII.

ἀμαρτάνειν πυκνὰ τῆς ὀργῆς ἔργον οἶμαι τοῦ λογισμοῦ μὲν παρεωσμένου, τοῦ θυμοῦ δὲ τυραννοῦντος; cf. also Stobaeus, *Flor.* III, 20, 10. Therefore, anger is the worst among the passions; *De cap. ex inim.* 90C: τὰ κάκιστα τῶν παθῶν οἷόν ἐστιν ἡ ὀργή; *De coh. ira* 455E: μισεῖται καὶ καταφρονεῖται μάλιστα τῶν παθῶν; cf. also 462F-463A; *De frat. am.* 481D; Seneca, *De ira* I, 1, 1: *affectum [...] maxime ex omnibus taetrum ac rabidum*; cf. finally Philodemus, *De ira* Col.VI, 27-29: οὕτως ἐστ[ι] π[ῆ]σι φανερόν τὸ τὴν <ορ>[γῆν] ὄλον εἶναι κακόν; Seneca, *De ira* I, 20, 3; 21, 1; II, 12, 6; 36, 6; III, 1, 4-5; 3, 2.

οὐ γὰρ οἷόν τ' ὀργῇ χρώμενον λογισμῷ χρῆσθαι, τὸ δ' ἄνευ λογισμοῦ ποιούμενον πᾶν ἄτεχνόν τε καὶ διεστραμμένον.

For it is not possible to use one's reasoning while feeling anger, and anything that is done without reasoning is unskilful and distorted.

οὐ γὰρ... χρῆσθαι: cf. *De coh. ira* 453E: ὁ δὲ θυμὸς οὐχ ἦ φησιν ὁ Μελάχιος τὰ δεινὰ πράσσει τὰς φρένας μετοικίσας, ἀλλ' ἐξοικίσας τελείως καὶ ἀποκλείσας; cf. also *TG* 2, 5; Seneca, *De ira* I, 1, 2: *rationi consiliisque praeclusa*; III, 39, 2. According to Aristotle, anger does to a certain extent listen to reason, although in a wrong way; *EN* VII, 7, 1149a 25-26: ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, and 1149b1: ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πῶς. But contrast Stobaeus, *Flor.* III, 20, 46 (= fr. 661 Rose): ἡ οὐχ ὀρᾶς, ὅτι τῶν ἐν ὀργῇ διαπραπτομένων ἀπάντων ὁ λογισμὸς ἀποδημῆ φεύγων τὸν θυμὸν ὡς πικρὸν τύραννον; and Theophrastus, ap. Stob., *Flor.* III, 19, 12: οὐ μὴν οὐδὲ μετ' ὀργῆς πρακτέον τοῖς φρονίμοις οὐδέν. ἀλόγιστον γὰρ θυμὸς, καὶ μετὰ προνοίας οὐδέν ἄν ποτε ποιήσειεν, κτλ.

ἄτεχνόν: As a rational and systematic operation, τέχνη is often combined with terms such as μέθοδος, λόγος/λογικός, etc. in Plutarch's works⁶, and some people consider arts to be offshoots of intelligence (*De fortuna* 99C). Cf. further Seneca, *De ira* II, 14, 3: *Pyrrhum maximum praeceptorem certaminis*

⁶ See L. VAN DER STOCKT, *Plutarch on τέχνη*, in: I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova, 1992, p. 292-293.

gymnici solitum aiunt iis quos exercebat praecipere, ne irascentur; ira enim perturbat artem et qua noceat tantum aspicit; Libanius, Vitup. ir. 14: τοῦτο καὶ στρατηγὸν ἀν ποιήσειεν ἄχρηστον [...], οὐκ ἔχοντα χρῆσθαι τῇ τέχνῃ παρὰ τὴν ὀργήν; cf. also 16.

λόγον οὖν ἡγεμόνα χρῆ ποιησάμενον οὕτως ἐπιχειρεῖν τοῖς κατὰ τὸν βίον ἔργοις, τὰς ἐκάστοτε προσπιπτούσας ὀργὰς διωθόμενον καὶ διανεύοντα, ὥσπερ οἱ κυβερνηταὶ τὰ κύματα προσφερόμενα.

Man should, then, make reason his guide and in such a way put his hand to life's tasks, forcing his way through feelings of anger whenever they fall upon him, or bending away from them, just as steersmen do with the waves that surge towards them.

λόγον οὖν ἡγεμόνα χρῆ ποιησάμενον: Feelings of anger should be subjected to reason: cf. *De sera num.* 551A: ὁ λογισμὸς τὰ δίκαια πράττει καὶ μέτρια τὴν ὀργὴν καὶ τὸν θυμὸν ἐκποδῶν θέμενος; *De aud. poet.* 26F-27A; *De coh. ira* 459AB; 460A-C; 464B; cf. also 454C; Plato, *Republ.* IV, 441e 4-6: οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου. In that respect, Fundanus sets an excellent example (*De coh. ira* 453B and 453C); Coriolanus, on the other hand, can be regarded as a bad example⁷. In general, reason is more fit to govern than anger (*De coh. ira* 459D: ἐπειθόμην ἡγεμονικώτερον εἶναι τοῦ θυμοῦ τὸν λογισμόν).

The importance of reason is not limited to the passion of anger, of course: man should always follow reason as one's guide (*De virt. mor.* 450E: φύσει γὰρ προσήκει θεῖον ὄντα τὸν λογισμόν ἡγεῖσθαι καὶ ἄρχειν τοῦ ἀλόγου; cf. Seneca, *De benef.* V, 25, 5: *paucis animus sui rector optimus*; cf. also *De ira* III, 25, 4), as obedience to reason is the same as following the divinity⁸ (*De aud.* 37D: ταῦτόν ἐστι τὸ ἔπεσθαι θεῷ καὶ τὸ πείθεσθαι

⁷ T. DUFF, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999, p. 89 and p. 210-215.

⁸ On the place of the important Platonic doctrine of ὁμοίωσις θεῷ in Plutarch's works, see, e.g., H. DÖRRIE, *Le platonisme de Plutarque*, in: *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume*

λόγω; cf. also *De prof. in virt.* 81E⁹).

ὥσπερ... προσφερόμενα: This imagery taken from seamanship very often occurs in Plutarch's works¹⁰, and can be found several times in *De coh. ira*: see esp. 453F-454A; cf. also 456C and 460B. The same imagery in the context of anger occurs in Seneca, *De ira* II, 10, 8 and Sotion, Περὶ ὀργῆς, ap. Stob., *Flor.* III, 20, 54.

ἔστι γοῦν οὐκ ἔλαττον τὸ δέος, ὀργῆς ἀντιπρώρου κυλιδουμένης, αὐτόν τε καὶ σύμπαντα οἶκον [ἔστιν] ἄρδην ἀπολέσαι καὶ ἀνατρέψαι μὴ διαπλεύσαντα δεξιῶς.

But there is no less serious fear, to be sure, that, when anger comes rolling in front of a man, he utterly destroys and ruins both himself and his whole family, if he does not skilfully sail through it.

[ἔστιν]: The manuscript tradition reads οἶκόν ἐστιν before ἄρδην ἀπολέσαι. There is in any case some corruption of the text. Two solutions are possible:

[1] F. H. Sandbach reads ἔστιν, but is forced to add <δ'> before ἀντιπρώρου, interpreting as follows: "Certainly there is no less cause for fear, but when a wave of rage comes rolling head on against a man, he may capsize etc.". In this interpretation, the syntax of the

Budé (Paris, 5-10 avril 1968), Paris, 1969, p. 523-524; ID., *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, in: R.B. PALMER - R. HAMERTON-KELLY (ed.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, 1971, p. 46-47; J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977, p. 192-193; E. VALGIGLIO, *Divinità e religione in Plutarco*, Genova, 1988, p. 75-77; F. BECCHI, *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)* (Collectanea, 12), Napoli, 1996, p. 330-335.

⁹ On the imagery in this passage, taken from the mysteries, see G. ROSKAM, "And a great Silence filled the Temple...". *Plutarch on the Connections between Mystery Cults and Philosophy*, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ - F. CASADESÚS BORDOY (ed.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000)*, Madrid-Málaga, 2001, p. 221-232.

¹⁰ See F. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, diss. inaug., Paris, 1964, p. 70, n. 3.

sentence is rather awkward, and the first part of the phrase (ἔστι γοῦν οὐκ ἔλαττον τὸ δέος) is completely isolated and somewhat irrelevant: neither in what precedes, nor in what follows, any attention is given to the passion of fear. Probably, the insertion of <γάρ> instead of <δέ> might solve most problems.

[2] G. N. Bernardakis omits ἔστιν before ἄρδην. As a result, ἀπολέσαι and ἀνατρέψαι are infinitives dependent from ἔστι δέος (for the construction δέος ἔστι + inf.; cf. Xenophon, *Anab.* II, 4, 3; K.-G. II, 2, p. 6-7; it remains true, however, that the connotation is that of “hesitating to do something”, which less fits with this context). In this solution, the presence of ἔστι δέος is not problematic at all (“there is fear that an angry man destroys himself”) and the words οὐκ ἔλαττον can be regarded as an apt link between what precedes and what follows: “one should avoid the waves of anger, but there is no less fear of falling victim to them”.

αὐτόν... ἀνατρέψαι: The disastrous consequences of anger are often emphasized in the tradition; *De coh. ira* 462A-C; 463AB; Aristotle, ap. Stob., *Flor.* III, 20, 65; Philodemus, *De ira* Col. VI, 8sq.; VII, 26 - XII, 1; XXIII, 5sq.; Seneca, *De ira* I, 5, 2-3; II, 23, 1; 35, 5-6; 36, 4-6; III, 1, 3; 3, 2-3; 5, 4-6; etc.; Cicero, *Tusc. disp.* IV, xxiii-52; Libanius, *Vitup. ir.* 8-18, 30 and 32; Stobaeus, *Flor.* III, 20, 7 and 37. In this case, the focus is on the individual, who might ruin himself and his family. The disaster is even greater when judges, politicians or rulers are concerned, as they might greatly harm other citizens or even the state; *De coh. ira* 458C and 458E; *Ad princ. iner.* 782C; *Comp. Alc. et Cor.* 2, 4-5; Philodemus, *De ira* Col. XXVIII, 21-30 and XXIX, 20-29; Seneca, *De ira* I, 2, 1-3; III, 2, 5-6; 5, 4; 16, 2-21, 5; Libanius, *Vitup. ir.* 2, 19-22; 33-34.

οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης.

But in any case, there is need of attention and practice.

οὐ μὴν ἀλλ': This combination “normally denotes that what is being said cannot be gainsaid, however strong the arguments to the contrary:

marking, in fact, the deliberate surmounting of an obstacle recognized as considerable”¹¹.

ἐπιμελείας: If one wishes to make moral progress in general, one should not be easy-going or indifferent towards one’s shortcomings; *De prof. in virt.* 85E-86A and fr. 53 Sandbach; cf. also *De lib. educ.* 2C; *De coh. ira* 464A. In the case of anger, one should take care that one does not neglect its beginning, for at the very outset, the passion can still be cured easily; *De coh. ira* 454E-455B; Seneca, *De ira* I, 8, 1 and III, 10, 1-2.

μελέτης: For the importance of μελέτη in controlling the passions, see, e.g., *De cap. ex inim.* 90C; *De tranq. an.* 465B and 476D; *De vit. pud.* 531B and F; *De gen. Socr.* 584E and 585A.

ἦ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ’ ἄκρας οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ νῆ Δι’ ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ’ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον <σπουδάζοντες> ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὀξυθυμία λέγεται, νοσήματα ἥκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

And for that reason, those men are utterly ruined who admit temper as ally of virtue, taking advantage of it to the extent that it is useful in war and, by Zeus, in politics, while endeavouring to expel and banish from the soul its excess and prevalence, which is called anger and bitterness and instability of temper, diseases that are least becoming to manly souls.

ἦ: This is the text of the manuscripts, accepted by G. N. Bernardakis. Somewhat further, the text is certainly corrupt. F. H. Sandbach proposes to read ἦ, which in fact entails some other text corrections and has far-reaching consequences for the interpretation of Plutarch’s philosophical position in this fragment. Again, the two alternatives should be discussed in detail:

[1] F. H. Sandbach proposes to change ἦ in ἦ and connects the phrase ἦ

¹¹ J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford, 1954, p. 28; cf. also J. BLOMQUIST, *Greek Particles in Hellenistic Prose*, Lund, 1969, p. 55-60.

καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας with the short preceding sentence, placing a full stop after ἄκρας: "Not that success can be had without pains and training; otherwise men meet with utter disaster"¹². But then, οἱ παραδεξάμενοι has no finit verb, so that Sandbach is forced to insert <κατορθοῦσι δὲ μάλιστα>¹³. In this interpretation, Plutarch endorses the position of the Peripatetics, who were indeed convinced that θυμός could in some circumstances be regarded as an ally of virtue, provided that its excess is removed and that it is subjected to the guidance of reason. This position indeed fits in very well with what Plutarch defends in *De virtute morali*. Accordingly, Plutarch would in this fragment polemize against the Stoics (who wanted to eradicate anger completely from the soul) and prefer the Peripatetic μετριοπάθεια to the much more radical ἀπάθεια of the Stoics. However, Sandbach's interpretation also raises some difficult problems: the position he tries to reconstruct is in line with *De virt. mor.*, to be sure, but is diametrically opposed both to what Plutarch defends in *De coh. ira* (cf. 458E) and to the beginning of our fragment. Indeed, at the outset of this fragment, Plutarch precisely underlines that it is impossible to use reason if one is angry (οὐ γὰρ οἶόν τ' ὀργῇ χρώμενον λογισμῶ χρῆσθαι), thus adopting not the Peripatetic, but rather the Stoic point of view. Cf. also Seneca, *De ira* I, 9, 2-3: *nam si exaudit rationem sequiturque qua ducitur, iam non est ira, cuius proprium est contumacia [...]. Itaque si modum adhiberi sibi patitur, alio nomine appellanda est, desit ira esse, quam effrenatam indomitamque intellego*; I, 7, 3-4; 8, 1-2; 19, 1-2.

[2] For that reason, the text of the manuscripts which is printed by

¹² F. H. SANDBACH's interpretation is accepted by most authors; see J. DILLON, *o.c.* [n. 8], p. 189; *Plutarco. Sul controllo dell'ira*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di R. LAURENTI e G. INDELLI (Corpus Plutarci Moraliū, 2), Napoli, 1988, p. 19, with n. 59; R. LAURENTI, *Lo Stoicismo romano e Plutarco di fronte al tema dell'ira*, 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* (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese, 9), Ferrara, 1988, p. 40; F. BECCHI, *La nozione di ὀργή e di ἀοργησία in Aristotele e in Plutarco*, in: *Prometheus* 16, 1990, p. 84-85 (with note 141).

¹³ It is true that such lacunae also occur at other places in Stobaeus; cf., e.g., *Flor.* IV, 5, 98 = *Ad princ. iner.* 780B.

G. N. Bernardakis deserves to be reconsidered. First of all, it requires much less interventions on the part of the editor: the term ἦ begins a new sentence, and οἱ παραδεξάμενοι can now be linked to the finite verb ἀλίσκονται. This ascribes to Plutarch exactly the opposite position: those who follow the Peripatetics do not follow the best course, but are rather utterly ruined. It is clear that this interpretation runs counter to Plutarch's position in *De virt. mor.*¹⁴. This opposition, however, can perhaps to a certain extent be explained by the different perspective of both works. In our fragment, as indeed in *De coh. ira*, Plutarch focuses on anger as on a serious illness of the soul, which should be cured. In such a psychotherapeutic context, the theoretical subtleties of the Peripatetic position were probably less useful than in the much more theoretical anti-Stoic polemic of *De virt. mor.*¹⁵. Furthermore, one should note that Stoic influences are more than once detected in *De coh. ira*¹⁶. For all those reasons, the text of the manuscripts should probably be accepted. The causal meaning of ἦ can then be explained as follows: the Peripatetics will be ruined because they accept (in some cases) anger and thus fail to maintain their ἐπιμέλεια and μελετή without interruption.

ὡς σύμμαχον ἀρετῆς: Cf., e.g., *De virt. mor.* 452B: τῶν δὲ παθῶν παντάπασιν ἀναιρεθέντων, εἰ καὶ δυνατόν ἐστιν, ἐν πολλοῖς ἀργότερος ὁ λόγος καὶ ἀμβλύτερος, ὥσπερ κυβερνήτης πνεύματος

¹⁴ Cf. also R. LAURENTI - G. INDELLI, *o.c.* [n. 12], p. 19, n. 59: "dunque, anche usata in modo ragionevole, sembra che l'ira non apporti giovamento. Il che crea un grosso problema, in séguito al confronto con altre opere plutarchee, segnatamente *virt. mor.*, che sottolinea l'importanza dell'ira razionale."

¹⁵ Cf. D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, p. 96: "Rien n'est plus normal, en effet, dans un écrit sur les moyens de réprimer la colère, que de reléguer au second plan, voire d'avoir tendance à nier les aspects réputés utiles ou positifs de cette passion".

¹⁶ See, e.g., A. SCHLEMM, *Ueber die Quellen der Plutarchischen Schrift Περί ἀφορησίας*, in: *Hermes* 38, 1903, p. 587-607; P. RABBOW, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht. I: Die Therapie des Zorns*, Leipzig-Berlin, 1914, p. 56-97 (Posidonius' Σύνταγμα περί ὀργῆς and Sotion's Περί ὀργῆς as sources of *De coh. ira*); D. BABUT, *o.c.* [n. 15], p. 94-97; *Plutarch. Essays*. Translated by R. WATERFIELD, introduced and annotated by I. KIDD (Penguin Classics), London, 1992, p. 172-173.

ἐπιλείποντος; see also 451C-452C.

ἔν τε πολέμῳ: According to Aristotle and his Peripatetic followers, anger should be regarded as useful in war, provided that it is guided by reason: see Seneca, *De ira* I, 9, 2: *Ira, inquit Aristoteles, necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa implet animum et spiritum accendit; utendum autem illa est non ut duce sed ut milite*; *De ira* III, 3, 5: *sit aliquis et quidem de illustribus philosophis, qui illi indicat operas et tamquam utilem ac spiritus subministrantem in proelia, in actus rerum, ad omne, quodcumque calore aliquo gerendum est, vocet*; Philodemus, *De ira* Col. XXXII, 15-23: [ἐν τοῖς] πολέμοις κ[αὶ τοῖς ἀνα]λόγοις καιροῖς γ' ὀ[ὕκ εἶ]ναι προσφέρεσθαι χω[ρὶς] ὀργῆς, ἣ θαρρεῖν ποιε[ῖ] καὶ πάντα ὄκνου ἀφα[ι]ρεῖται καὶ δειλίαν κα[ὶ] ἀνικίτως ποιεῖ μέχρ[ι] καὶ θανάτου μένειν; Cicero, *Tusc. disp.* IV, XIX-43: *Primum multis verbis iracundiam laudant: cotem fortitudinis esse dicunt, multoque et in hostem et in improbum civem vehementiores iratorum impetus esse etc.*; cf. also Aristotle, *EN* II, 9, 1109b 14-16; III, 3, 1111a 30-31; IV, 11, 1125b 31-32; 1126a 3-8; *EE* III, 1, 1229a 24-31; Seneca, *De ira* I, 13, 3; I, 17, 1 and III, 3, 1; Cicero, *De off.* I, xxv-89. See already the conviction of Plato, *Republ.* II, 375a 11-b 2; III, 410d 6-7 and 411a 5-b 4. The Peripatetic position was vehemently attacked by both Seneca (*De ira* I, 9, 2-11, 8) and Cicero (*Tusc. disp.* IV, xxii, 49-50; xxiii-52 and xxiv-53). Philodemus' Epicurean position is also opposed to that of the Peripatetics (*De ira* Col. XXXII, 35-38: καὶ παρο[ρῶ<σιν>], ὅτ[ι] χω[ρ]ῖς ὀργῆς ἔστι [τὸ] πολεμε[ῖν κ]α[ὶ] ἀγω[νί]ζε[σ]θαι κ[αὶ] πι[κρῶς] χει[ροῦν], κτλ.), although he does not agree with the complete rejection of anger that was advocated by the Stoics, since he distinguishes between a vain anger (κενή ὀργή) which is bad, as it originates from a completely wicked disposition, and a natural anger (φυσική ὀργή) which is good; *De ira* Col. XXXVII, 39 - Col. XXXVIII, 22.

Plutarch attacks the position of the Peripatetics in *De coh. ira* 458E: ἡ δ' ἀνδρεία χολῆς οὐ δεῖται· βέβαπται γὰρ ὑπὸ τοῦ λόγου· τὸ δὲ θυμικὸν καὶ μαιικὸν εὐπερίθραυστόν ἐστι καὶ σαθρόν; cf. also 457D: ἡ γὰρ ἀνδρεία κατὰ τᾶλλα τῇ δικαιοσύνη συμφερομένη περὶ μόνης μοι δοκεῖ διαμάχεσθαι τῆς πραότητος, ὡς αὐτῇ μᾶλλον προσηκούσης. On the other hand, the Peripatetic position is defended

against the Stoics in *De virt. mor.* 451E (cf. also 452BC).

ἐν πολιτείαις: cf. Cicero, *Tusc. disp.* IV, XIX-43; Seneca, *De ira* III, 3, 5 and Philodemus, *De ira* Col. XXXII, 28-29. The position is attacked by Cicero, *Tusc. disp.* IV, XXIII, 51-52; cf. also Seneca, *De ira* II, 17, 1.

τὸ πολὺ κτλ.: cf. *De coh. ira* 463B: τὸ ἄγαν ἀφαιρετέον αὐτῆς [sc. τῆς ὀργῆς] καὶ τὸ ἄκρατον; cf. also *De virt. mor.* 443CD; 444BC; 444F-445A; 452A; Seneca, *De ira* I, 7, 1: *optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto, quod exundat, ad salutarem modum cogere, etc.* This is clearly the Peripatetic position of μετριοπάθεια.

τὸ ἐπιπολάζον: cf. Stobaeus, *Flor.* III, 20, 9: ἐπιπολάζειν οὐ τὴν χρῆσιν τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.

<σπουδάζοντες>: conjecture of F. H. Sandbach. At least some intervention is needed, as the infinitives ἐκκρίνειν and ἐκβάλλειν remain in the manuscripts without governing verb. G. N. Bernardakis proposes to read τὸ ἐπιπολάζον θεραπεύοντες δέον ἐκκρίνειν κτλ.; Buecheler prefers to change the participle ἀπολαύοντες in ἀπολαύειν κελεύοντες.

πικρία: cf. *De coh. ira* 454B; cf. also 459C. In Stoic philosophy, πικρία was regarded as one of the species of ὀργή (Stobaeus, *Ecl.* II, 7, 10^b = *SVF* III, 394) and defined as ὀργή παραχρῆμα ἐκρηγνυμένη (Stobaeus, *Ecl.* II, 7, 10^c = *SVF* III, 395 and Andronicus, Περὶ παθῶν 4, p. 231 Glibert-Thirry = *SVF* III, 397). For Aristotle's position, see *EN* IV, 11, 1126a 19-21 and *EE* II, 3, 1221b 13-14.

ὄξυθυμία: The term nowhere else occurs in the *Corpus Plutarcheum*. According to Aristotle, ὄξυθυμία is a sub-species of the vice ὀργή: a man is called ὄξυθυμος if he is sooner angry than he should be; *EE* II, 3, 1221b 12-13.

νοσήματα: The imagery is traditional, and current in Plutarch's works; cf. *infra*, s.v. ἰατρός.

ἦκιστα... πρέποντα: Plutarch makes it perfectly clear that anger is no bravery, thus correcting the opinion of those who erroneously define anger in positive terms; cf. *De coh. ira* 456F and 462EF; cf. also *De ad. et am.* 56E; *De virt. mor.* 449AB; *De frat. am.* 482C; *Animine an corp.* 501B; Aristotle, *EN* II, 9, 1109b 17-18; Philodemus, *De ira* Col. XXXI, 14-17.

τίς οὖν ἐν ἡλικία τούτων γίγνεται μελέτη;
What practice, then, does there in this field exist for adults?

ἐν ἡλικία: Somewhat odd, though the idea is perfectly clear: as it requires a great degree of rationally based exercise and training, the arduous process of moral amelioration is beyond the level of children, whose mental capacities are still very weak (cf., e.g., *De coh. ira* 458A: παιδαρίῳ νοῦν οὐκ ἔχοντι) and who therefore are often subject to violent passions (*De virt. mor.* 447A; *De coh. ira* 458D). It is only when one passes from childhood to manhood that one becomes able to follow reason as one's guide; *De aud.* 37DE. Seneca makes a distinction, with regard to his precepts against anger, between the period of education and subsequent periods of life; *De ira* II, 18, 1.

ἐμοὶ μὲν δοκεῖ μάλιστ' ἂν ὧδε γίγνεσθαι, πόρρωθεν ἡμῶν προμελετώντων καὶ προαπαντλούντων <τὸ> πλεῖστον, οἶον ἐν οἰκέταις τε καὶ πρὸς γυναῖκας τὰς γαμετάς.

It seems to me that the best course would be the following, if we practise ourselves beforehand and from afar, and rid ourselves in advance from the greatest part, for instance in our dealings with slaves and towards married women.

προμελετώντων: In Plutarch's works, the term only occurs twice, and each time in a negative sense: *De esu* II, 998B (men first practise their murderous instincts on wild animals, then on domestic ones) and *Fragm.* 116 Sandbach (by giving in to pleasures, one practises in advance old age in one's youth)¹⁷. On the practice of πόρρωθεν γυμνάζεσθαι on ordinary people, see *De cur.* 520D and *De vit. pud.* 532B; cf. also *De coh. ira* 454A: ἂν μὴ παρεσκευασμένοι ἔχη τὸν οἰκεῖον λογισμόν, and somewhat further: οὕτω μάλιστα δεῖ τὰ πρὸς τὸν θυμὸν βοηθήματα πόρρωθεν λαμβάνοντας ἐκ φιλοσοφίας κατακομίζειν εἰς τὴν ψυχὴν.

¹⁷ One should note, however, that the authenticity of the fragment is rejected by U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Lesefrüchte*, in: *Hermes* 58, 1923, p. 84 and F.H. SANDBACH, *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*, XV, *Fragments* (LCL), London-Cambridge, MA, 1969, p. 230-231.

προαπαντλούντων: conjecture of Sandbach; the manuscripts read προαπλούντων; other conjectures have been proposed (προαπολούντων: Bernardakis; προαθλούντων: P. Rabbow¹⁸), but none of them can be regarded as completely convincing.

ἐν οἰκέταις: cf. *De coh. ira* 459B: οὐ πρὸς ἄλλο μᾶλλον ἔστιν ἐγγυμνάσασθαι τοῖς οἰκέταις ἢ πρὸς τὸν θυμόν; cf. also *De coh. ira* 459A; 459B sqq.; 460EF; 461A; 461E; 462A; the theme of anger towards servants was current in the tradition; cf. Aristotle, *Rhet.* II, 3, 1380a 16-21; Seneca, *De ira* II, 25, 1 and 3-4; Philodemus, *De ira* fr. 10, 18 and fr. 12, 10-14; Col. XXIII, 35-XXIV, 36; Libanius, *Vitup. ir.* 9.

πρὸς γυναῖκας τὰς γαμετάς: The classic example is of course Socrates' temperance towards his notorious wife Xanthippe; see, e.g., *De cap. ex inim.* 90E and *De coh. ira* 461D; Diog. Laert. II, 36-37; Seneca, *De const. sap.* 18, 5; Athenaeus, *Deipnosoph.* XIV, 643F.

ὁ γὰρ οἶκοι πρᾶος καὶ δημοσίᾳ πρᾶος πολὺ μᾶλλον ἔσται, τοιοῦτος ἔνδοθεν καὶ ὑπὸ τῶν οἶκοι πεποιημένος οἶος αὐτῷ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς εἶναι ἰατρός.

For someone who is mild at home, will be much more likely mild in public life too, having been made within his house and by the members of his household such a man that he is for himself the physician of his own soul.

ὁ γὰρ οἶκοι... ἔσται: cf. *De coh. ira* 462A: ἡ δὲ πρὸς τὰ πράγματα εὐκολία καὶ πρὸς οἰκέτας εὐκόλον ποιεῖ καὶ πρᾶον· εἰ δὲ πρὸς οἰκέτας, δῆλον ὅτι καὶ πρὸς φίλους καὶ πρὸς ἀρχομένους; *De cap. ex inim.* 90E: ὁ μὲν γὰρ Σωκράτης ἔφερε τὴν Ξανθίππην θυμοειδῆ καὶ χαλεπὴν οὔσαν, ὡς εὐκόλως συνεσόμενος ἑτέροις, ἂν ἐκείνην ὑπομένειν ἐθισθῆ; Diog. Laert. II, 37.

πρᾶος: Mildness (πραότης) is one of the most important virtues in Plutarch's works¹⁹. Plutarch himself defines it as a mean between

¹⁸ *O.c.* [n. 16], p. 64, n. 1.

¹⁹ See, e.g., H. MARTIN, *The Concept of Praotes in Plutarch's Lives*, in: *GRBS* 3, 1960, p. 65-73; J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque* (Collection d'Études Anciennes), Paris, 1979, p. 275-307.

ἀναλγησία and ὠμότης (*De virt. mor.* 445A). According to Aristotle, πραότης is the mean between ὀργιλότης and ἀοργησία (*EN* II, 7, 1108a 4-9; cf. also *EE* II, 3, 1220b 38 and *MM* I, 7, 1186a 22-24)²⁰. For the Stoic definition of πραότης, see Stobaeus, *Ecl.* II, 7, 11^s (= *SVF* III, 632): τῆς πραότητος οὕσης ἕξεως καθ' ἣν πράως ἔχουσι πρὸς τὸ ποιεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἐν πᾶσι καὶ μὴ ἐκφέρεσθαι εἰς ὀργὴν ἐν μηδεὶ.

καὶ δημοσία: Here, the focus is thus on public life (in opposition to what precedes: αὐτόν τε καὶ σύμπαντα οἶκον). This gives some information about the question what kind of readers Plutarch had in mind. As usual, he writes for the members of the aristocratic upper-class, who are interested in personal moral improvement and who also actively participate in public life.

ιατρός: The end of the fragment raises some complex problems of textual criticism. The text of the manuscripts (πεπονημένος αὐτῷ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς εἶναι ἀγαθός) is hopelessly corrupt. The conjecture proposed by F. H. Sandbach, though far from certain, makes good sense. The imagery of anger as a disease that should receive treatment by a physician very often occurs in *De coh. ira* (cf., e.g., 453BC; 453D; 454C; 455B; 455E; 460C) and in other works of Plutarch²¹, and was common property of all philosophical schools²². In *De coh. ira*, Fundanus shows himself such a physician of his own soul.

2] FORM AND CONTENT OF THE FRAGMENT

2.1. *INVENTIO*

2.1.1. First of all, the fragment can be placed in a whole framework of traditional reflections on anger. Indeed, the passion of anger has received much attention in the age-old philosophical tradition that precedes

²⁰ Cf. also A.G. NIKOLAIDIS, *Aristotle's Treatment of the Concept of πραότης*, in: *Hermes* 110, 1982, p. 414-422.

²¹ See F. FUHRMANN, *o.c.* [n. 10], p. 41-43 and 149-157.

²² In Stoicism, the analogy proposed by Chrysippus was later attacked by Posidonius (Galenus, *De plac. Hipp. et Plat.* V, 2, 294.32-296.36 De Lacy = fr. 163 E.-K.); cf. I.G. KIDD, *Euemptosia-Proneness to Disease*, in: W.W. FORTENBAUGH (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 1), New Brunswick-London, 1983, p. 107-113. For Epicureanism, see, e.g., M. GIGANTE, *Philosophia medicans in*

Plutarch²³. In nearly all important philosophical schools, anger was discussed at length, so that in the first century B. C., Cicero could already state that discussions on this subject could easily be found in many books²⁴. And after him, the philosophical tradition on anger was further enlarged with always new treatises, in which the passion was analysed and methods were given to cure it. The reason for this remarkable attention was double: on the one hand, anger was regarded as the most conspicuous²⁵ and most common²⁶ of all the passions; on the other hand, it was the passion which could lead to the most destructive results, both in private and in public life, so that its prevention or therapy was not merely a theoretical *desideratum*. Besides, the theme *On anger* had gradually developed into one of the classic subject matters in the moral domain, which gave the author ample opportunity to show both his personal talents as a writer and thinker, and the successful truth of his own philosophical school.

Especially in the Stoa, anger received prominent attention. Next to a short discussion of the Stoic view on anger in Cicero's *Tusculanae disputationes* (IV, XXI, 48-XXV, 55), Seneca's *De ira* has come down to us. But much has been lost as well. Already the first generations of Stoics wrote treatises Περὶ παθῶν (in which anger was no doubt discussed)²⁷, and also in later generations the subject of anger was treated²⁸. Also in Epicureanism, the passion of anger was analysed. As far as we know, Epicurus himself wrote

Filodemo, in: *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrologists. Oxford, 24-31 July 1974*, London, 1975, p. 121-126 and J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, 1989, p. 9-21.

²³ See, e.g., J. FILLION-LAHILLE, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions* (Études et commentaires, 94), Paris, 1984, p. 17-28; R. LAURENTI - G. INDELLI, *o.c.* [n. 12], p. 7-18.

²⁴ *Ad Quint. frat.*, I, 1, 37.

²⁵ Seneca, *De ira*, I, 1, 7: *alii affectus apparent, hic eminent*; cf. I, 1, 5.

²⁶ Philodemus, *De ira* Col. XXX, 31-32: παντὸς ἄπτονται [sc. αἱ ὀργαί; γένους ἀνθρώπων; Seneca, *De ira* III, 2, 1: *nullam transit aetatem, nullum hominum genus excipit*; cf. also III, 5, 1.

²⁷ Zeno (Diog. Laert. VII, 4 and 110), Sphaerus (Diog. Laert. VII, 178); Herillus (Diog. Laert. VII, 166) and Chrysippus (Diog. Laert. VII, 111; Galenus, *De plac. Hipp. et Plat.* II, 7, 156.7; IV, 4, 250.7; IV, 7, 284.4 De Lacy; etc.).

²⁸ Both Antipater of Tarsus (see Athenaeus, *Deipnosoph.* XIV, 643F) and Posidonius (fr. 36 E.-K.; cf. also J. ZÜNDEL, *Ein griechischer Büchercatalog aus Aegypten*, in: *RhM* 21, 1866, p.

no separate work on anger, although he occasionally discussed the passion in other works²⁹. Philodemus, however, wrote a treatise *Περὶ ὀργῆς*³⁰, where he also mentions other members of his school who dealt with anger³¹. Aristotle probably wrote a *Περὶ παθῶν*³², in which *ὀργή* received considerable attention³³, and at least some of his followers focused on the passion too³⁴. Finally, works entitled *Περὶ ὀργῆς* were written by the Cynic Bion of Borysthenes³⁵ and the Neo-Pythagorean philosopher Sotion of Alexandria, one of the teachers of Seneca³⁶. Also after Plutarch's times, the theme of anger continued to be discussed³⁷.

2.1.2. The fragment cannot only be placed into a very large tradition of works *On anger* (a tradition which makes its influence felt in our fragment

431; K. REINHARDT, *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*, in: *RE* XXII, 1, Stuttgart, 1953, p. 568; J. FILLION-LAHILLE, *o.c.* [n. 23], p. 21-22) were author of a work entitled *Περὶ ὀργῆς*. Hecato wrote a treatise *Περὶ παθῶν* (Diog. Laert. VII, 110). For the position of Musonius Rufus and Epictetus, see R. LAURENTI, *o.c.* [n. 12], p. 34-40.

²⁹ See *SV* 62 and fr. 484 Usener (= Seneca, *Epist.* 18, 14); cf. also *Epist. ad Herod.* 77 and *RS* 1; see also Lucretius III, 288-313.

³⁰ Cf. esp. R. PHILIPPSON, *Philodems Buch über den Zorn. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung und Auslegung*, in: *RbM* 71, 1916, p. 425-460; *Filodemo, L'ira*. Edizione, traduzione e commento a cura di G. INDELLI (La scuola di Epicuro. Collezione di testi ercolanesi diretta da Marcello Gigante, 5), Napoli, 1988. For parallels between Philodemus' *De ira* and Plutarch's *De coh. ira*, see G. INDELLI, *Considerazioni sugli opuscoli De ira di Filodemo e Plutarco*, 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* (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese, 9), Ferrara, 1988, p. 57-64.

³¹ Basilides and Thespis (Col. V, 21); Timasagoras (Col. VII, 7) and Nicasicrates (fr. 7, 15; Col. XXXVII, 5 and XXXVIII, 34-35).

³² Diog. Laert. V, 23; R. LAURENTI - G. INDELLI, *o.c.* [n. 12], p. 13-14.

³³ For Aristotle's position towards anger, see, e.g., J. FILLION-LAHILLE, *La colère chez Aristote*, in: *REA* 72, 1970, p. 46-79; ID., *o.c.* [n. 23], p. 203-210.

³⁴ Theophrastus (see, e.g., W.W. FORTENBAUGH, *Quellen zur Ethik Theophrasts* (Studien zur antiken Philosophie, 12), Amsterdam, 1984, p. 258-259; F. BECCHI, *o.c.* [n. 12], p. 69-70) and Hieronymus (fr. 21-23 WEHRLI; cf. F. BECCHI, *o.c.* [n. 12], p. 71-72).

³⁵ See Philodemus, *De ira* Col. I, 16-17.

³⁶ Some fragments are preserved in Stobaeus, *Flor.* III, 14, 10; III, 20, 53 and 54; IV, 44, 59; IV, 48b, 30; J. FILLION-LAHILLE, *o.c.* [n. 23], p. 261-272.

³⁷ Cf., e.g., the commentaries of Calvenus Taurus (ap. Aul. Gell., *Noct. Att.* I, 26, 3) and Libanius' *Vituperatio inae* (Foerster, VIII, p. 315-324). For christian authors, see, e.g., Basilus,

through different *loci communes* that are indicated in the foregoing commentary) but also into the broader context of psychotherapeutic literature. The ancient practice of *Seelenheilung* was based on two pillars, that is, κρίσις and ἄσκησις³⁸. First, the passion itself was described in great detail, as a kind of diagnosis. Subsequently, a concrete treatment was elaborated, consisting of closely interrelated ἐπιλογισμοί and ἔθισμοί. The two great pillars of this moral psychagogical system can be found in this fragment. First, anger is described in very negative terms, as being opposed to reason and entailing destructive consequences. Next, attention is given to concrete practice, the importance of which is underlined. In that respect, the fragment closely resembles more than one psychotherapeutic essay of Plutarch.

2.1.3. One should finally note the presence of some philosophical controversy in this fragment. Probably, Plutarch here (just as in *De coh. ira*) attacks the Peripatetic doctrine according to which anger can be useful in some circumstances, thus taking the side of the Stoics on this particular point³⁹. In any case, the traces of such polemics in this fragment point to Plutarch's familiarity with earlier source material, as the whole problem was much debated in previous philosophical tradition.

2.2. DISPOSITIO

The fragment can be divided into two great parts, that correspond to the theoretical distinction between κρίσις and ἄσκησις. Its structure can be reconstructed as follows:

1) κρίσις:

- a) - What is done in anger is necessarily bad
 - as it is done without reasoning

Homilia X: κατὰ ὀργιζομένων (PG 31, 353-372); Gregorius Theologus, *Carmina*, I, 2, 25: κατὰ θυμοῦ (PG 37, 813-851); Iohannes Chrysostomus, *Ecl. ex div. hom.*, XX: περὶ ὀργῆς καὶ θυμοῦ (PG 63, 689-694).

³⁸ See P. RABOW, *o.c.* [n. 16], p. 60-61; ID., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954, p. 340; H.G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, 34), Göttingen, 1971, p. 74-124.

³⁹ The opposite interpretation is defended by F.H. SANDBACH; cf. commentary *ad loc.*

- and one should be guided by reason
- b) Furthermore, anger can entail dangerous consequences

2) ἄσκησις:

a) transition:

- there is need of attention and practice
- therefore, the Peripatetic position is to be rejected

b) practice:

- what practice does there exist in this field for adults?
 - *one should practice oneself in advance, e.g. towards slaves and married women
 - *for the man who is mild at home will be much more likely mild in public life too

It is clear, then, that the overall structure of this fragment is in line with the general structure of other psycho-therapeutic writings of Plutarch. However, exactly this observation also arouses some suspicion. It is quite remarkable indeed that the same way of structuring whole treatises can be detected in what is supposed to be an excerpt of but one small page.

2.3. *ELOCUTIO*

Several aspects of the style in this fragment are typical of Plutarch. One can in the first place think of the imagery taken from seamanship and of the numerous doublets⁴⁰. On the other hand, the presence three times of $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ ⁴¹ and of many instances of hiatus⁴² make the attribution of the

⁴⁰ For doublets as a typical feature of Plutarch's style, see, e.g., B. BUCHER-ISLER, *Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs* (Noctes Romanae, 13), Bern-Stuttgart, 1972, p. 25; TH. SCHMIDT, *La rhétorique des doublets chez Plutarque: le cas de βάρβαρος καὶ [...]*, in: L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society. Leuven, July 3-6, 1996* (Collection d'Études Classiques, 11), Louvain-Namur, 2000, p. 455.

⁴¹ A combination which Plutarch generally avoids; see K. FUHR, *Excuse zu den attischen Rednern*, in: *RbM* 33, 1878, p. 584-591.

⁴² Cf. τυφλὰ εἶναι καὶ ἀνόητα, σύμπαντα οἶκον, μάλιστα ἀλίσκονται, νοσήματα ἥκιστα etc. On Plutarch's usual avoidance of hiatus, see, e.g., I. SCHELLENS, *De*

fragment to Plutarch less evident. Furthermore, two terms (ὄξυθυμία and προαπαντλούντων, the latter, however, being a conjectural reading proposed by Sandbach) occur that are not found elsewhere in the *Corpus Plutarcheum*. Finally, “we might hesitate to ascribe to Plutarch the poetic phrases ὀργῆς ἀντιπρώρου κυλινδομένης and ἀλίσκονται κατ’ ἄκρας [...] and the sentiments are more exaggerated, simplified, and obvious than is usual with him”⁴³. These are stylistic features that cannot be ignored in a discussion of the fragment’s authenticity.

3 THE PROBLEM OF AUTHENTICITY

From what precedes, it has become clear that the question of the fragment’s authenticity is a quite complex one. On the one hand, the link to Plutarch seems fairly strong: both with regard to content and with regard to language, there are sufficient good arguments to connect this fragment with the Chaeronean. As appears from the particle δέ at the very outset of the fragment, the text that was excerpted was not the opening sentence of Plutarch’s work. Presumably, it contains material that was taken from the *corpus* of one of Plutarch’s lost psychagogical writings.

On the other hand, several elements seem to indicate that the fragment is not a verbatim quotation from Plutarch. Probably, Stobaeus, or his source⁴⁴, strongly modified the original. The anthologist makes his influence felt in two ways:

3.1. First of all, the fragment probably consists of several autonomous passages which were originally located at different places of Plutarch’s treatise. In any case, there can be found in Stobaeus’ *Anthology* some beautiful examples which illustrate precisely this technique of excerpting. In *Flor.* III, 40, 3-4, for instance, he presents as one coherent whole quotations

hiatu in Plutarchi Moralibus, Bonnae, 1864; B. WEISSENBARGER, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutararchischen Schriften*, Straubing, 1895, p. 18-20.

⁴³ F. H. SANDBACH, *Rhythm and Authenticity in Plutarch’s Moralia*, in: *CQ* 33, 1939, p. 202-203.

⁴⁴ According to R. M. PICCIONE, *o.c.* [n. 1], p. 180-184, Stobaeus did not read Plutarch himself, but took his quotations from an intermediate source.

taken from *De exilio* 600F, 601C-D, 601F, 602B, 605AB and 605BC. In this case, the sentences themselves are hardly changed: only some slight additions (such as ἐρωτηθεῖς at the beginning of the fragment, or εἶτα somewhat further, in order to introduce another passage) and insignificant modifications (such as ἐάν instead of ὅταν or δὲ instead of μὲν γάρ) here betray the intervention of the anthologist. By means of different, originally disconnected, but authentic Plutarchan sentences, a new text is presented in Stobaeus' *Anthology*.

This technique of excerpting explains the presence, in our fragment, of both κρίσις and ἄσκησις: in that way indeed, much material that was most likely dealt with in different sections of one work, could be concentrated in a relatively short extract. At the same time, it explains the sometimes rather abrupt transitions, which render the interpretation of the fragment quite difficult (e.g. the introduction of the position of οἱ παραδεξάμενοι, which was interpreted both as the ideal behaviour (Sandbach: κατορθοῦσι δὲ μάλιστα) and the course that should absolutely be avoided (Bernardakis: μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας); cf. commentary *ad loc.*).

3.2. Furthermore, in some cases, the personal contribution of Stobaeus, or his source, is not limited to slight additions or modifications. Two examples should make this clear⁴⁵:

PLUTARCH, *AN SENI* 784E

ἀλλὰ μὴν ἄ γε Ξενοφῶν περὶ
Ἀγησιλάου γέγραφεν, αὐτοῖς
ὀνόμασιν ἄξιόν ἐστι παραθέσθαι·
“ποιίας γάρ”, φησί, “νεότητος οὐ
κρεῖττον τὸ ἐκείνου γῆρας ἐφάνη”.

STOBAEUS, *FLOR.* IV, 50C, 92

Ξενοφῶν περὶ Ἀγησιλάου φησί “ποιίας
γάρ νεότητος οὐ κρεῖττον τὸ ἐκείνου
γῆρας”.

and

⁴⁵ Cf. also R. M. PICCIONE, *o.c.* [n. 1], p. 167-172, where some other passages are discussed.

PLUTARCH, *AN SENI* 786BC

εἰ γὰρ Νικίας ὁ ζωγράφος οὕτως
ἔχαιρε τοῖς τῆς τέχνης ἔργοις,
ὥστε τοὺς οἰκέτας ἐρωτᾶν
πολλάκις, εἰ λέλονται καὶ
ἠρίστηκεν.

STOBAEUS, *FLOR.* III, 29, 85

Νικίας οὕτως ἦν φιλόποιος, ὥστε
πολλάκις ἐρωτᾶν τοὺς οἰκέτας, εἰ
λέλονται καὶ εἰ ἠρίστηκεν.

Both passages illustrate how the anthologist does not hesitate to reformulate what he found in his source, shortening some passages and paraphrasing other⁴⁶. This working method may explain the presence, in our fragment, of short phrases such as ἔστι γοῦν οὐκ ἔλαττον τὸ δέος⁴⁷ or ἐν ἡλικίᾳ.

3.3. One may conclude, then, that our fragment is the result of the two excerpting techniques mentioned above. Separate sentences were selected, sometimes modified, and presented as one coherent whole. Their original context has been omitted, or occasionally paraphrased in few words⁴⁸. As appears from the instances of hiatus and the frequency of τε καί, the interventions of the anthologist should not be underestimated. And yet, there remains in the end little doubt that he borrowed his material from Plutarch, probably from a lost work Περὶ ὀργῆς, given the fact that, even taking into account the anthologist's complex excerpting techniques, *De cohibenda ira* does not qualify for being his ultimate source.

⁴⁶ Such paraphrases can depend on the anthologist's own purposes, as appears especially from the second example, where Plutarch's οὕτως ἔχαιρε τοῖς τῆς τέχνης ἔργοις is paraphrased as οὕτως ἦν φιλόποιος. In this way, the whole excerpt fits in even better with the whole chapter, which is precisely about φιλοποιία.

⁴⁷ If, at least, one prefers F. H. SANDBACH's interpretation (cf. commentary, *ad loc.*). The phrase could then be interpreted as an extremely short paraphrase of an argument that Plutarch elaborated much more in detail (e.g. the function of fear as a means to cure anger: *De coh. ira* 454CD; Seneca, *De ira* I, 10, 1).

⁴⁸ Another beautiful example which strongly corroborates this conclusion is the interesting parallel between *Flor.* IV, 4, 20 and *An seni* 783E-F; cf. R. M. PICCIONE, *o.c.* [n. 1], p. 171-172.

FRANÇOISE FRAZIER
Universidade de Montpellier (CERCAM)

L'ÉROTİKOS ET LES FRAGMENTS SUR L'AMOUR DE STOBÉE

Lors de la première rencontre du réseau Plutarque à Montpellier, dans une communication consacrée à la construction de l'Érotikos et aux rapports tissés par Plutarque entre *logoi* et *pragmata*, je soulignais en introduction «cet accent sur la destinée spirituelle de l'âme et son rapport avec le divin propres aux dialogues» et indiquais, en passant, que «la comparaison entre les fragments d'un περὶ ἔρωτος que nous a conservés Stobée et l'Érotikos est particulièrement éclairante¹». Cette nouvelle rencontre et la thématique retenue à la dernière Table ronde de Malaga me permettent de revenir sur ce qui n'était alors qu'une suggestion secondaire. Mon optique néanmoins n'a pas changé et je ne propose pas dans les lignes qui vont suivre une étude des fragments en soi; mes remarques s'inscrivent toujours dans le cadre de prolégomènes à une monographie sur l'Érotikos.

Or, une des voies privilégiées pour préciser l'originalité du dialogue et mieux cerner la synthèse nouvelle réalisée par Plutarque dans sa définition du véritable amour, qui ne se confond pas avec l'amour conjugal, mais que l'amour conjugal semble le mieux à même d'atteindre², réside dans le recours

¹ Compte-rendu publié dans *Ploutarchos* 17. 1, 2000, 6.

² L'amour véritable s'inscrit dans la durée; or c'est, de manière proverbiale, une des grandes faiblesses de l'amour des garçons; Plutarque cependant, après avoir rappelé la façon crue dont Bion interprétait le mot selon lequel un poil suffit à couper cette liaison en deux comme un œuf, en disant que «les poils des beaux garçons sont autant d'Harmodios et d'Aristogiton qui,

à la *synkrisis* — qui n'a rien que de naturel pour l'auteur des *Vies Parallèles*, ou plus précisément à toute une série de confrontations, non seulement avec la tradition philosophique et poétique, ainsi que Plutarque lui-même nous y invite en soulignant l'accord exceptionnel des philosophes, poètes et législateurs qui s'est fait sur Éros³, et les textes philosophiques contemporains ou postérieurs, en particulier ceux des platoniciens⁴, mais aussi avec Plutarque lui-même. C'est ce que nous permettent les fragments, dans lesquels on entrevoit une autre manière d'utiliser la tradition et donc de considérer l'amour, d'autant plus intéressante qu'il y a des jeux d'échos entre les deux textes, soulignés par Robert Flacelière dès sa première édition de l'*Érotikos*. Il apparaît donc indispensable en préambule de rappeler rapidement le mouvement de l'*Érotikos* et de présenter de façon un peu plus détaillée les cinq fragments conservés (= 134-139 Sandbach) avant de déterminer et de développer les principaux points de comparaison.

Présentation des textes: renversement de perspective et redéfinition d'Éros.

Dans l'*Érotikos*, Plutarque et ses amis, retirés dans le calme du Val des Muses loin de l'agitation de Thespies, se voient soumettre la question

en grandissant, délivrent les amants d'une belle tyrannie», nuance aussitôt: Ταῦτα μὲν οὐ δικαίως κατηγορεῖται τῶν γηρσίων ἐραστῶν· τὰ δ' ὑπ' Ἐυριπίδου ῥηθέντ' ἐστὶ κομψά· ἔφη γὰρ Ἀγάθωνα τὸν καλὸν ἤδη γενειῶντα περιβάλλον καὶ καθασπαζόμενος, ὅτι τῶν καλῶν τὸ μετόπωρον <καλόν>. (24. 770 C). Mais la comparaison est néanmoins en faveur de l'amour féminin, et on lit, après une phrase très mutilée sur laquelle nous reviendrons car elle présente des échos avec l'un des fragments: καὶ συζυγίας ὀλίγας ἔστι παιδικῶν, μυρίας δὲ γυναικείων ἐρώτων καταριθμήσασθαι, πάσης πίστεως κοινωνίαν πιστῶς ἅμα καὶ προθύμως συνδιαφερούσας, phrase qui constitue l'introduction à l'histoire d'Empoia.

³ 18. 763 C-F: τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ παντάπασις ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γεγονάσιν ἡμῖν οἱ τε ποιηταὶ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι κτλ.

⁴ Qu'on songe aux *Dialexeis* XVIII-XXI sur l'érotique socratique, de Maxime de Tyr et au traité 50 (= *Ennéades* III.5) de Plotin; on pourrait y ajouter les commentaires néoplatoniciens, le *In Plat. Phaedrum* de Syrianus et les *In Alcibiadem* de Proclus ou Olympiodore. En outre, pour le «débat des deux amours» entre Daphnée et Protogène, la comparaison avec [Lucien], *Amours* et Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, II 35-38, s'impose.

d'un éventuel mariage entre le jeune Bacchon et Isménodore, une jeune — mais moins jeune — veuve, qui est, par sa position sociale et son âge supérieur, une sorte d'éraсте féminin. Cette intrigue insolite, qui évoque la comédie⁵, mais qui possède aussi cet inattendu propre à susciter la discussion philosophique⁶, lance une discussion qui va se développer en trois temps. Le premier traite de ce mariage, encore que, avant d'examiner les avantages et les inconvénients pour Bacchon d'avoir Isménodore pour femme et de se demander si elle sera une bonne épouse (ch. 7-9)⁷, Protogène et Daphnée s'affrontent dans une comparaison générale des deux amours, l'amour des garçons et l'amour conjugal (ch. 3-5)⁸. L'annonce de l'enlèvement osé par la jeune femme lance le deuxième temps de la discussion, sur un sujet beaucoup plus large proposé par le sévère Pemptidès, outré de ce comportement comme de la chaleur des débats précédents et qui flétrit un πάθος dépravé qui se donne bonne figure en se dissimulant sous la figure

⁵ Le rapprochement avec le théâtre est suggéré par Plutarque lui-même: εὐθὺς ἡ πρόφασις, ἐξ ἧς ὠρμήθησαν οἱ λόγοι, χορὸν αἰτεῖ τῷ πάθει καὶ σκηνηῆς δεῖται, τὰ τ' ἄλλα δράματος οὐδὲν ἐλλείπει· (1. 749 A); mais on notera que l'accent est ainsi mis sur le *pathos*, qui est l'élément le plus souvent associé à la théâtralité (ce que montrent en particulier les emplois de τραγικός et τραγωδεῖν) et la tentative d'en tirer des conclusions sur la composition même du dialogue faite par A. BARIGAZZI («Plutarco e il dialogo «drammatico»», *Prometheus* 14, 1988, 141-163) méconnaît totalement la nature philosophique du texte en transformant les discussions en commentaires du chœur -dont la présence ne laisse d'étonner dans ce qu'on présente comme une comédie; G. ZANETTO («Plutarch's dialogues as «comic dramas»», *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, ed. by L. VAN DER STOCKT, Louvain / Namur, 2000, 533-541) n'arrange rien, loin de là, en insistant sur un prétendu modèle aristophanesque; en revanche le rapprochement du dénouement et de la «présence du dieu» (26. 771 E: δῆλος γὰρ ἐστι χαίρων καὶ παρῶν εὐμενῆς τοῖς πραττομένοις) avec Ménandre semble s'imposer, et j'espère y revenir, mais, s'il n'est pas sans importance sur le fond, on ne saurait en tirer de conclusions pour la structure du texte.

⁶ D'une certaine manière, Éros ici, un peu aidé par Plutarque, imite Apollon, dont tous les usages sont comme recouverts d'énigmes et constituent autant d'invitations à «réfléchir, écouter et discuter» selon Ammonios, *De Epsilon* 385 C.

⁷ Explicitement introduits par Anthémion par un εἶδει γ' ἀπ' ἀρχῆς λέγειν τι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν (6. 752 E).

⁸ L'assimilation ici entre amour féminin et amour conjugal est posée comme une donnée de base par l'intrigue même et les intentions matrimoniales d'Isménodore: elle est cependant originale et l'on n'a rien de tel ni chez Achille Tatius ni chez [Lucien].

d'un dieu: ἡδέως ἂν ὑμῶν ἀκούσαιμι πρὸς τί βλέψαντες ἀπεφήναντο τὸν Ἑρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες (12. 756 A)⁹. C'est l'occasion pour Plutarque de développer une longue apologie du dieu Ἔρος, dans laquelle se détachent trois mouvements: le premier (ch. 13-18), passant en quelque sorte de l'apologie à l'éloge, établit d'abord la divinité antique et vénérable d'Ἔρος (ch. 13-16.759 D), puis le deuxième détaille sa puissance (16.759 D-17.762 A) et le troisième ses bienfaits (17.762 A-18.763 B), qui se confondent plus ou moins avec sa puissance, puisque, après avoir évoqué le progrès moral de l'amant, Plutarque revient au bouleversement de tout l'être si bien exprimé par Sapho, et si mal compris par Ménandre (18. 763 B), avant de conclure en apothéose sur la célébration unanime du dieu par poètes, législateurs et philosophes (18.763 B-F); mais son ami Soclaros ne le laisse pas s'en tenir là et, relevant les allusions par lui faites à Platon et aux mythes égyptiens, suscite un prolongement à ce discours central, ce qu'on peut appeler le «*hieros logos*¹⁰» platonicien (19-20. 766 B), interrompu par Plutarque lui-même¹¹, qui revient à la figure plus traditionnelle du dieu, ulcéré lorsqu'on le méprise (20. 766 C-D); commence alors l'histoire de Gorgo, interrompue par une lacune du manuscrit; le texte reprend alors qu'est entamée une troisième «discussion» (ch. 21-25), dont nous n'avons que la réponse de Plutarque aux objections de Zeuxippe, visiblement inspirées par l'épicurisme¹², et qui donnent lieu à une apologie de l'amour conjugal débouchant, comme la partie centrale pour Ἔρος, sur

⁹ Là encore, comme dans l'intervention d'Anthémion (*supra* n. 7), la transition est bien marquée: Ἄρτι μὲν οὖν ἡσυχίαν ἦγον· ἐν γὰρ ἰδίους μᾶλλον ἢ κοινοῖς ἐώρων τὴν ἀμφισβήτησιν οὖσαν (755 F).

¹⁰ D'après les termes mêmes de Soclaros: «ὄρας» εἶπεν «ὅτι δεύτερον ἦδη τοῖς αὐτοῖς περιπεσῶν οὐκ οἶδ' ὅπως βία σαυτὸν ἀπάγεις καὶ ἀποστρέφεις, οὐ δικαίως χρεωκοπῶν εἶ γε δεῖ τὸ φαινόμενον εἰπεῖν, ἱερὸν ὄντα τὸν λόγον;» (19. 764 A).

¹¹ 766 B: «' Ἄλλα ταῦτα μὲν» ἔφη «μείζονας ἔχει τῶν παρόντων λόγων ὑποθέσεις.»

¹² 767 C: πρὸς ἐκείνους μαχώμεθα τοὺς λόγους, οὓς ὁ Ζεῦξιππος ἀρτίως διῆλθεν, ἐπιθυμία τὸν Ἑρωτα ταῦτ' οὖν ἀκαταστάτῳ καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούση τὴν ψυχὴν, οὐκ αὐτὸς οὕτω πεπεισμένος, ἀκτῆκῶς δὲ πολλάκις ἀνδρῶν δυσκόλων καὶ ἀνεράστων. Rien ne permet de préjuger de la longueur de ces objections, aussi rapides que celles de Pemptidès en première partie, ou plus étoffées, comme celles de Pisiás et Protogène en première partie.

une véritable célébration.

De l'autre côté, Stobée nous a conservé **cinq fragments**, qui portent dans l'édition Sandbach les n° 134 à 138, et sont tirés de deux chapitres du *Florilège*: le premier, consacré à Aphrodite Pandémienne et à l'*éros* des plaisirs du corps¹³, fournit les n° 134 à 137, tandis que l'autre, traitant de la beauté¹⁴, transmet le dernier. Seul le premier fragment figure dans la première partie du chapitre auquel il appartient, c'est-à-dire dans la partie élogieuse — ou du moins, dans ce cas, neutre, tandis que tous les autres se trouvent dans la seconde partie, critique¹⁵, ce qui les met «dans le ton» de Zeuxippe et explique la suggestion de R. Flacelière d'y voir peut-être des restes de notre lacune, puisqu'aussi bien l'existence d'un *Περὶ ἔρωτος* n'est pas autrement attestée¹⁶. Si l'on regarde de plus près, le long fragment

¹³ Stobée, IV, ch. 20: *Περὶ Ἰαφροδίτης Πανδήμου προσεχούσης τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τοῖς ἀνθρώποις καὶ περὶ ἔρωτος τῶν κατὰ σῶμα ἡδονῶν* — cette perspective n'est pas du tout celle de l'*Érotikos*.

¹⁴ IV, ch. 21: *Κατὰ κάλλους*.

¹⁵ Et sous-titrée, pour le ch. 20, *Ψόγος Ἰαφροδίτης καὶ ὅτι φαῦλος ὁ ἔρος καὶ πόσον εἶη κακῶν γεγυνῶς αἴτιος*; pour le ch. 21, *Κατὰ κάλλους*.

¹⁶ *Dialogue sur l'Amour*, Annales de Lyon, 1953, p. 36, n.1: «Si l'on croit que tout un cahier a pu sauter dans le texte de l'*Amatorius* à cet endroit (*scil.* 20. 766 D), l'on se demandera naturellement si le fragment (*sic* — ce singulier malencontreux tient peut-être à la présentation continue adoptée par Bernardakis alors que Sandbach sépare bien les cinq fragments) du traité de Plutarque *Περὶ ἔρωτος* conservé par Stobée dans son *Florilège* (LXIII, 34 cf. l'édition Bernardakis des *Moralia*, tome VII, p. 130-135) n'aurait pas figuré primitivement à cet endroit dans l'*Érotikos*. En effet, le catalogue de Lamprias ne contient aucun traité intitulé *Περὶ ἔρωτος*, et Stobée aurait bien pu donner sous ce titre le fragment de l'*Érotikos*». En réalité, Stobée donne un titre différent pour les fragments 135 (4, 20, 67: *ἐκ τῶν Πλουτάρχου* "Ὅτι οὐ κρίσις ὁ ἔρος et 136 (4, 20, 68: *ἐν ταύτῳ*, alors qu'on revient pour le 137, qui suit (4, 20, 69) à *τοῦ αὐτοῦ Περὶ ἔρωτος*). La dernière étude des fragments de Plutarque conservés par Stobée, qu'on doit à R. M. PICCIONE («Plutarco nell'*Anthologion* di Giovanni Stobee», in *L'eredità culturale di Plutarco dall' Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarco Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997*, a cura di I. GALLO, M. d'Auria Editore, Napoli, 1998, 161-201), si longue et détaillée qu'elle soit, n'a pas un mot sur cette différence et attribue sans discussion les cinq fragments au *Περὶ ἔρωτος* (voir en part. tableau, p. 165); or cette forme de titre existe: nous conservons le *ὅτι οὐδὲ ζῆν ἐστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον* et le *ὅτι παραδοξώτερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι*, lequel figure dans le catalogue de Lamprias (n° 79; la même conjonctive se retrouve pour les n° 82, 143, 146, 226); faut-il penser qu'ici Stobée aurait résumé un argument du traité? ou qu'il s'agit d'un doublet du titre?

134 (47 lignes Teubner) est un commentaire de huit vers de Ménandre sur l'origine et la nature de l'amour, dont les deux derniers sont précisément les vers critiqués par Plutarque à la fin du chapitre 18 (763 B) de notre dialogue — et cette redite affaiblit l'hypothèse de R. Flacelière, de l'aveu même de son auteur¹⁷, tandis que le fragment 137, plus bref (17 lignes), développe une intéressante comparaison entre colère (Θυμός) et amour, soulignant la durée supérieure de cette dernière passion, qui s'enflamme lentement, mais a tout autant de mal à s'éteindre; là encore, R. Flacelière a pu relever que le passage «οὐδ' ἐν γηρῶσιν ἐνίοις ἀναπαυόμενος ἀλλ' ἐν πολιαῖς ἀκμάζων ἔτι πρόσφατος καὶ νεαρός, rappelle de près un endroit corrompu de l'*Éroticos*, en 770 C»; on y lit en effet, après l'évocation de la fidélité d'Euripide à Agathon et le rappel de son mot que «des beaux même l'automne est belle», probablement à propos des femmes, ou de l'amour des femmes, selon les restitutions proposées¹⁸, ἐνδέχεται ἴμόνον; <μετόπωρον> οὐδὲν, καὶ ἐν πολιαῖς ἀκμάζων καὶ ῥυτίσιν, ἀλλ' ἄχρι τάφων καὶ μνημάτων παραμένει. Si l'on ne peut méconnaître que καὶ ἐν πολιαῖς ne ressemble tant au texte du fragment que par la grâce d'une correction — les manuscrits ont transmis πολιῶσα —, il est par contre indéniable que les deux textes abordent le problème de la durée, à travers l'image des cheveux blancs, et, comme dans l'appréciation de Ménandre, **adoptent un point de vue diamétralement opposé**: là où Plutarque exalte dans le dialogue la fidélité infrangible de l'amour, l'analyse du fragment souligne un des caractères les plus pénibles de la maladie d'amour.

Ce renversement se confirme dans les autres fragments, lors même qu'on ne trouve pas d'échos verbaux frappants; ainsi le long fragment 136 (41 lignes), qui montre les difficultés qu'on rencontre pour soigner cette passion, construit autour d'une jolie comparaison avec la séduction de la

¹⁷ La citation de la note précédente se poursuit ainsi: «Dans ce texte donné comme provenant du Περὶ ἔρωτος, on lit une citation de huit vers de Ménandre, dont les deux derniers figurent aussi dans l'*Éroticos*, en 763 B (mais il serait assez surprenant que Plutarque, en deux endroits du même ouvrage, eût cité également ces deux vers)».

¹⁸ Flacelière propose comme sujet ὁ δ' οὔν τῶν γυναικῶν τῶν σωφρόνων ἔρωσ.

Sphinge¹⁹, débouche sur sa caractérisation comme *mania*, appuyée par une citation d'Euripide²⁰, *mania* qui ressemble au *manikotaton pathos* que dénonce le grave Pemptidès²¹ et non à la divine *mania* platonicienne évoquée par Plutarque dans son discours central. Dans le même esprit enfin, on pourrait peut-être opposer le rappel du rôle de la vue dans la naissance de l'amour que contient le très bref fragment 138 (5 lignes), et sa dernière phrase ἡ γὰρ ὄψις λαβῆ τοῦ πάθους ἐστὶ à la caractérisation de la *mania*, dans le commentaire de Sapho qui précède la citation de Ménandre, comme θεοληψία (18. 763 A): dans les deux cas, il y a «prise», «attaque», mais, si l'une se déploie dans le sensible, la seconde touche au divin. Si ténu que soit ici le point de contact, il confirme la différence de nature des analyses.

Ainsi, il ne s'agit pas seulement, comme le pensait R. Flacelière, d'un exposé «plus abstrait» dans les fragments²²: on voit en fait se creuser tout l'écart qui sépare un écrit voisin des traités de *Seelenheilung* étudiés par H. G. Ingenkamp²³ d'un dialogue qui replace la norme éthique dans une perspective métaphysique, s'affirmer la différence entre une analyse quasi

¹⁹ Sur laquelle j'espère revenir ailleurs.

²⁰ τοῦτ' αἴτιον γένοιε μάλιστα τοῦ μανίαν ὑποληφθῆναι τὸ πάθος·

«ἦρων· τὸ μαινέσθαι δ' ἄρ' ἦν ἔρως βροτοῖς»

ἐρωτικὸς ἀνὴρ Εὐριπίδης φησίν.

²¹ 12. 755 E: «ἀμέλει καὶ σώματός τις» ἔφη «νόσος ἔστιν, ἦν ἱερὰν καλοῦσιν· οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ ψυχῆς τὸ μανικώτατον πάθος καὶ μέγιστον ἱερὸν καὶ θεῖον ἔνιοι προσαγορεύουσιν.»

²² Il concluait en effet ainsi la note dont le début a été cité *supra* (n. 16): «Mais le ton du fragment, conservé par Stobée, est très différent de celui de l'*Érotikos*; il est beaucoup plus doctoral et abstrait.» Or non seulement ce caractère peut avoir été accentué par le choix de l'excerpteur, mais il pourrait aussi définir le début de la réponse de Plutarque sur la capacité des femmes à susciter l'amour, où il sollicite tour à tour la théorie épicurienne des *eidōla* (21. 766 E), la théorie platonicienne de la réminiscence (21. 766 E-F), puis la définition stoïcienne de la beauté comme «fleur de la vertu» (21. 767 B).

²³ *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Hypomnemata 54, Göttingen, 1971, en part. n. 1, p. 7: «Auch Perì ἔρωτος kann eine Seelenheilungsschrift mit Krisis und Askesis gewesen sein»; suivent quelques réserves et divergences avec Ziegler, qui ne nous intéressent pas directement ici: «doch scheint mir, im Unterschied mit Ziegler 147/785, daß sich dies nicht aus den erhaltenen Fragmenten ergibt. Frg. 136 Sandb., worauf er verweist, gleicht den einleitenden

clinique d'une maladie de l'âme et un éloge de la divinité de l'Amour. De ce renversement de perspective et de son sens, une comparaison détaillée des deux commentaires de Ménandre permet de se faire l'idée la plus précise et c'est le premier point qu'il faudra développer. Cependant cette étude même montre que, au-delà de ce renversement, c'est à une véritable «redéfinition» d'*éros* que procède Plutarque, et, pour la préciser, c'est cette fois le fragment 135, que je n'ai pas encore présenté, qui peut nous aider. Relativement bref, il réunit en onze lignes les diverses définitions qui ont été données de l'amour et essaie de les concilier en y voyant des aspects variés pris par cette passion. La tentative est de soi intéressante, mais en outre ces définitions, très traditionnelles, affleurent aussi dans le dialogue, où Plutarque les redistribue au fil de sa réflexion, et la comparaison permet de préciser la manière dont il procède, les points majeurs de sa définition tout comme le mouvement même de sa réflexion²⁴.

Les deux interprétations divergentes de Ménandre: le frg 134 et *Amat.* 18.

Le fragment se présente comme un long commentaire, qui reprend point par point huit vers de Ménandre²⁵ introduits par une phrase élogieuse

Untersuchungen von c.i. [*De cohibenda ira*], wo es um die Heilungsbedingungen geht, weit mehr als einer methodischen Übungsanleitung.»

²⁴ Sandbach, sans s'en expliquer, marque le n° 135 de l'astérisque des fragments douteux -alors que, partout ailleurs, il renvoie à un article où l'inauthenticité a été établie: par ex, pour le καθ' ἡδονῆς (frgg 116-120): «Wil. Hermes 58, 1923, 84. Plutarcho recte abjudicat». R. M. PICCIONE (*art. cit.* n. 16) n'en dit mot. On ne peut s'appuyer sur la différence de titre pour le supprimer, puisque le frg 136, qui est admis sans discussion, porte le même, et, pour le premier texte d'une série de trois citations de Plutarque, on ne voit pas pourquoi Stobée se serait trompé. En tout état de cause, ce passage, qu'il soit de Plutarque ou non -et la chose est d'autant moins importante que la conciliation même, si elle est approuvée par l'auteur, n'est pas présentée par lui comme sienne [ὄθεν ὀρθῶς ἐνίοις ἔδοξε ...] — présente un parfait résumé des diverses définitions de l'amour et permet d'appliquer la méthode comparative définie en introduction: au lieu d'être une comparaison interne, il s'agirait alors d'une comparaison, non moins instructive, avec la tradition.

²⁵ Frg 568 Körte = 541 KA; le commentaire de GOMME & SANDBACH n'est guère prolix à son sujet.

sur la connaissance de l'amour d'un auteur qui en a fait l'élément majeur de ses constructions dramatiques et mérite «comme membre du thiasse du dieu et initié à ses mystères» d'être associé à une recherche à laquelle il peut apporter quelques réflexions «assez philosophiques²⁶», nées de l'étonnement; il s'interroge en effet en ces termes²⁷:

«τίνι δεδούλωνται ποτε;
 ὄψει; φλύαρος· τῆς γὰρ αὐτῆς πάντες ἄν
 ἥρων· κρίσιν γὰρ τὸ βλέπειν ἴσῃν ἔχει.
 ἀλλ' ἡδονὴ τις τοὺς ἐρῶντας ἐπάγεται
 συνουσίας; πῶς οὖν ἕτερος ταύτην ἔχων
 οὐδὲν πέποιθεν, ἀλλ' ἀπῆλθε καταγελῶν,
 ἕτερος < δ' > ἀπόλωλε; καιρὸς ἐστὶν ἡ νόσος
 ψυχῆς· ὁ πληγεὶς δ' † εἴσω δὴ²⁸ τιτρώσκειται.»

5

..... Par quoi sont-ils donc asservis?

Par la vision? sottise; la même alors de tous

Serait aimée, car le jugement des yeux est égal pour tous.

Alors, c'est un certain plaisir qui séduit les amants

Quand ils sont en compagnie de l'aimée? mais comment se peut-il que l'un 5

Y reste insensible et s'en retourne en se moquant

²⁶ ὄντ' οὖν μάλιστα θιασώτην τοῦ θεοῦ καὶ ὀργιαστὴν τὸν ἄνδρα συμπαραλαμβάνωμεν εἰς τὴν ζήτησιν, ἐπεὶ καὶ λελάληκε περὶ τοῦ πάθους φιλοσοφώτερον.

²⁷ Je ne reprends ici que les éléments sûrs du texte, dont un morceau est corrompu (ἄξιον γὰρ εἶναι θαύματος φήσας τὸ περὶ τοὺς ἐρῶντας, ὡς περ ἔστιν, † ἅμα λαλεῖ, εἴτ' ἀπορεῖ καὶ ζητεῖ πρὸς ἑαυτόν).

²⁸ L'adverbe ne figure pas dans les manuscrits (EB) de l'*Érotikos*, où les copistes ont laissé un blanc de 6-7 lettres; pour le fragment de nombreuses corrections ont été proposées, par ex. ὡς ἔδει Grotius, εἰς ἀκμὴν Sandbach (on aurait alors une sorte d'exégèse de καιρός), εἰσβολῆ Bentley (seule proposition mentionnée dans l'édition des fragments de KASSEL-AUSTIN), ἔνδοθεν Dorville, qui resterait plus près du texte; l'opposition entre extérieur et intérieur se justifie en tout cas tout à fait dans ce diagnostic qui met l'accent sur la réceptivité de l'âme; voir *infra* n. 37.

Tandis que c'en est fait de l'autre? Cette maladie est une crise de l'âme²⁹ et c'est à l'intérieur qu'est blessé celui qu'elle frappe.

Après un examen critique des solutions rejetées par Ménandre qui ne nous intéresse pas directement, Plutarque en vient aux deux derniers vers, en gras dans la traduction, qui figurent aussi dans l'*Érotikos*:

Ἄλλα ταῦτα μὲν ἐάσωμεν, τὰ δ' ἐφεξῆς, ἐν οἷς ἤδη τὴν αὐτοῦ δόξαν ἀποφαίνεται, σκοπῶμεν. «καιρός ἐστὶν ἢ νόσος ψυχῆς.» εὖ καὶ ὀρθῶς. δεῖ γὰρ ἅμα τοῦ πάσχοντος εἰς ταῦτ' οὐ καὶ τοῦ ποιούντος ἀπάντησιν γενέσθαι, πρὸς ἀλλήλα πῶς ἐχόντων ὡς ἄκυρον εἰς τὴν τοῦ τέλους ἀπεργασίαν ἢ δραστικὴ δύναμις, ἂν μὴ παθητικὴ διάθεσις ἦ. τοῦτο δ' εὐστοχίας³⁰ ἐστὶ καιροῦ τῷ παθεῖν ἐτοίμου συνάπτουτος ἐν ἀκμῇ τὸ ποιεῖν πεφυκός.

Mais laissons cela et examinons la suite, où c'est désormais son opinion personnelle qu'il exprime: «Cette maladie est une crise de l'âme». C'est bien et justement dit. Il faut en effet qu'il y ait rencontre entre le patient et l'agent, et une certaine disposition réciproque, car la force active est incapable de réaliser sa fin sans disposition passive. Et il s'agit de bien viser le moment critique qui met juste à point en contact le principe naturellement actif avec l'élément passif prêt à le recevoir.

C'est cette «opinion personnelle» que retient seule le dialogue; les vers de Sapho, vient d'affirmer Plutarque, montrent bien en l'amour une possession divine, et il poursuit:

Καὶ μὴν τὸ αὐτὸ σῶμα πολλοὶ καὶ τὸ αὐτὸ κάλλος ὀρῶσιν, εἴληπται δ' εἰς ὃ ἐρωτικός· διὰ τίν' αἰτίαν; οὐ γὰρ μανθάνομεν γέ που τοῦ Μειάνδρου λέγοντος οὐδὲ συνίεμεν,

²⁹ Je reviendrai plus bas sur cette expression, pour laquelle je reprends ici la traduction de R. Flacelière; Sandbach traduit dans la Loeb (ou glose?): «No, this disease / Comes when the heart is ready».

³⁰ εὐστοχία τις prop. Edmonds.

«καιρός ἐστὶν ἡ νόσος
 ψυχῆς, ὁ πληγείς δ' ἐ< ἴσω δὴ > τιτρώσκειται»
 ἀλλ' ὁ θεὸς αἴτιος τοῦ μὲν καθαψάμενος, τὸν δ' ἐάσας.

Ajoutons que si beaucoup voient la même personne et la même beauté, seul est pris l'*erotikos*: pour quelle raison? Non, nous ne pouvons comprendre ni concevoir ces vers de Ménandre:

Cette maladie est une crise
 de l'âme et c'est à l'intérieur qu'est blessé celui qu'elle frappe,
 c'est le dieu le responsable, qui s'empare de l'un et laisse l'autre. (18. 763 B).

Il est intéressant de noter que ce sont les premiers vers, non cités, qui fournissent la matière de l'introduction, paraphrasés en une phrase où la *vision* identique pour tous est marquée avec insistance par la répétition de τὸ αὐτό³¹; mais surtout cette concentration permet, d'abord d'écarter la question initiale, déjà orientée, de Ménandre: τίτι δεδούλωνται ποτε; pour la remplacer par une expression plus vague διὰ τίν' αἰτίαν; — à laquelle répondra, presque mot pour mot, ὁ θεὸς αἴτιος³², puis de substituer au vague πάντες du v. 2, développé aux vv. 5-7 par un non moins neutre ἕτερος / ἔτερος < δ' >, une opposition plus marquée πολλοί / εἷς ὁ ἐρωτικός, où se détache de la masse le personnage «porté à l'amour» et ainsi prêt à s'ouvrir au dieu. C'est lui dont s'empare le dieu (nouvelle occurrence de la famille de λαμβάνειν) et si l'on compare l'interprétation d'ensemble des deux textes, on retrouve ainsi, là encore, une certaine convergence des interprétations, mais avec une inversion des valeurs.

De fait est établie dans les deux cas une particulière vulnérabilité de l'amoureux à cette passion, mais le fragment insiste sur un certain état de l'âme et glose le καιρός³³ de Ménandre par τοῦ πάσχοντος εἰς ταὐτὸ

³¹ Qui «étouffe» le τῆς αὐτῆς du v. 2.

³² Qui ne laisse pas d'évoquer, *a contrario*, la proclamation du mythe d'Er (X 617 e).

³³ Qui rend un son médical, à cette réserve près que je n'ai pas trouvé de texte définissant

καὶ τοῦ ποιοῦντος ἀπάντησιν³⁴; en outre, si le passage adopte un ton relativement neutre, il paraît peu douteux que cette réceptivité soit une faiblesse et ce diagnostic devait prélude à des conseils pour se fortifier contre l'attaque de la passion³⁵. Dans l'*Érotikos* en revanche, cette disposition apparaît sous une lumière favorable: elle est accueil du dieu, ou plutôt, choix du dieu qui reconnaît en quelque sorte le «sien», ἑρωτικός, et «laisse» l'autre³⁶; à travers cette action divine, c'est la nature même de la *mania* amoureuse qui est bien mise en valeur, passion divine et extérieure, contrairement à ce que dit Ménandre³⁷, qui permet l'indispensable sortie de soi-même et du matériel symbolisée par exemple par les extases de Socrate dans le *Banquet*.

Cette interprétation est immédiatement confirmée au début du

la maladie comme telle (aucun des participants à la discussion n'en connaissait non plus: voir aussi le chapitre réservé à la médecine par M. TRÉDÉ, *Kairos, l'occasion et l'à-propos: le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe s. av. J.-C.*, Paris, Klincksick, 1992); la notion intervient soit pour l'attaque de la maladie soit pour sa thérapeutique; il est probable qu'ici Ménandre étend à la maladie ce qui vaut pour son début — c'est ainsi en tout cas que l'interprète Plutarque, qui insiste ici sur les conditions de possibilité initiales, mais a aussi rejeté antérieurement comme causes de l'asservissement amoureux la puissance de la vue ou le charme de la compagnie en mettant en avant la force et l'enracinement de l'amour, que ni l'une ni l'autre ne suffisent à expliquer (ἀρχαὶ γὰρ αὐταὶ τινες ἴσως, ἢ δ' ἰσχύς καὶ ῥίζωσις τοῦ πάθους ἐν ἑτέροις); la disposition psychique au contraire justifie naissance comme développement de l'amour.

³⁴ L'idée de «rencontre» est encore reprise par le mot εὐστοχία, dans lequel on peut voir une réinterprétation psychologique de l'image poétique traditionnelle de l'arc et des flèches d'Éros.

³⁵ Dans le même esprit le frg. 136 souligne que «le mieux est de ne pas accueillir dès son principe le germe d'une telle passion».

³⁶ Le choix par R. Flacelière du verbe «épargner» pour rendre ἐάσας est des plus malencontreux puisqu'il donne une nuance favorable à ce qui est abandon d'un être fermé à l'Amour.

³⁷ Que le εἶσω δὴ soit corrompu ou non (*supra* n. 28), l'amour est pour Ménandre une maladie de l'âme et les facteurs extérieurs sont secondaires, tandis que l'*Érotikos* insiste sur l'extériorité de la possession divine (16. 758 E, définition de la *mania* érotique, sous l'égide de Platon, comme οὐκ ἀθείαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλυς ἐπίπνοια, et reprise en 18. 762 E — dans le développement qui s'achève avec la citation de Ménandre — du vers de Télémaque: «ἦ μάλα τις θεὸς ἔνδον» [*Od.* 19, 40]).

chapitre suivant, qui constitue aussi le début de la deuxième section du discours central, le *hieros logos* platonicien, où Plutarque va confronter «vrais» et «faux» amoureux³⁸, ce qui permet de préciser quelque peu la figure de l'έρωτικός. La «maladie d'amour³⁹» y apparaît comme propre à une âme *apaiideutos*, incapable de supporter Éros: malade, elle accuse le dieu au lieu d'accuser sa propre faiblesse⁴⁰, et Plutarque de détailler, au chapitre suivant, l'activité d'Éros, qui déploie son habileté pour tirer du sensible τὰς ἐυφυεῖς καὶ φιλοκάλους ψυχὰς (20. 765 F); suit une description contrastée du comportement adopté par οἱ πολλοὶ et du «caractère tout autre» de l'ἐυφυοῦς ἐραστοῦ καὶ σώφρονος (765 F-766 A): les premiers sont stigmatisés comme φιληδόνων καὶ φιλοσωμάτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν οὐ δικαίως ἐρωτικῶν προσαγορευομένων, tandis que seul le second est ὁ ὡς ἀληθῶς ἐρωτικός (766 B)⁴¹. L'opposition se

³⁸ Ce qui s'inscrit dans une perspective d'opposition beaucoup plus systématique entre le sensible et l'intelligible: voir sur ce point ma communication au Congrès de l'IPS de 1999, «Platonisme et *Patrios pistis* dans le discours central de l'*Érotikos* (chs 13-20)», in A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M. Aguilar (edd.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid, 1999, 343-356.

³⁹ Pour une étude de cette notion, voir M. CIAVOLELLA, *La « Malattia d'Amore » dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976, en part. ch. I pour l'Antiquité.

⁴⁰ 19. 764 C: ... νοσεῖ, τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν οὐ τὴν αὐτοῦ μεμφόμενον ἀσθένειαν.

⁴¹ On peut ainsi poser une différence, sinon constante, du moins fréquente et significative dans notre dialogue entre les emplois de έρωτικός et ceux du participe; si le premier peut désigner de façon relativement banale l'auteur, ou le législateur, qui connaît les choses de l'amour (17. 761 B pour Pamménès «inventeur» du bataillon sacré, 17. 762 B pour Euripide, à rapprocher de QC III 6, 654 D pour Ménandre et IV 5, 671 B pour Phanoclès), il semble plus spécifiquement qualifier celui qui sait aimer et profiter des bienfaits du dieu (aux exemples cités, ajouter 17. 762 A et 18. 762 E; le cas de Solon, à la fois législateur et amoureux, est ambigu en 5. 751 B; dans cette première partie «propédeutique» de la discussion, le sens n'est peut-être pas encore aussi marqué, remarque qui vaut aussi pour 4. 750 E); l'emploi du participe en revanche insiste sur l'action d'aimer et le développement d'un amour particulier (par ex., dans le passage montrant comment un dieu patronne toutes les activités humaines, 758 B, où Éros préside à τὴν περὶ τοὺς καλοὺς καὶ ὠραίους ἐπιμέλειαν τῶν ἐρώντων καὶ δίωξιν; voir aussi 16. 759 C et D); il faut encore noter que, dans la troisième partie, où Plutarque évoque la réalité de l'amour conjugal et la supériorité de ἐρᾶν sur ἐρᾶσθαι (23. 769 D: Τὸ γὰρ

prolonge, sous une forme un peu différente, plus éthique et moins métaphysique, au début de la troisième section, lorsque Plutarque revient du mystagogue platonicien au Dieu plus traditionnel ulcéré de voir qu'on lui résiste: ceux qui rejettent le Dieu sont présentés comme τοῖς ἀπαυθαδισαμένοις (20. 766 C) — et le Dieu est pour eux βαρύς —, tandis que pour les autres, τοῖς δεχομένοις ἐμμελῶς αὐτόν, il se montre εὐμενέστατος. Si l'idée d'accueil contenue dans le participe δεχομένοις est dans la droite ligne de l'interprétation que j'ai proposée du commentaire de Ménandre, l'autre participe qui lui est opposé, ἀπαυθαδισαμένοις, permet d'affiner encore l'analyse et de souligner une nouvelle fois la spécificité de la perspective adoptée dans l'*Érotikos*. En effet, si l'on se reporte aux traités «thérapeutiques de l'âme» qui nous sont parvenus, et si l'on suit les remarques de H. G. Ingenkamp⁴², il semblerait que la φιλαυτία, qu'on peut considérer comme une sorte d'antonyme de la φιλανθρωπία, dont l'importance morale avait été déjà soulignée par Hirzel⁴³, y apparaisse comme une des racines majeures des passions étudiées⁴⁴. C'est elle qui, en exaltant l'importance du moi, amène le sujet à s'abandonner à la passion. Or ici, par un nouveau renversement, le repli, l'enfermement sur soi, la complaisance à soi-même qu'est ἄσθαδεια, conduit aussi à un comportement fautif, mais qui, au lieu d'être abandon à la passion, est refus et clôture: alors qu'il faut lutter contre la colère, la curiosité, le bavardage, la fausse honte — ou la passion amoureuse selon le Περὶ ἔρωτος, il faut dans l'*Érotikos* savoir accueillir l'amour, qui n'est pas un simple πάθος, mais, comme le souligne Plutarque, associant en quelque sorte dans sa réfutation de Pemptidès les

ἐρᾶν ἐν γάμῳ τοῦ ἐρᾶσθαι μείζον ἀγαθόν ἐστὶ), c'est le participe qu'il emploie (24. 769 F). J'espère revenir ailleurs plus en détail sur cet emploi d'ἐρωτικός, qui me semble, au moins chez Plutarque, propre à l'*Érotikos* (cf. les emplois au contraire péjoratifs de *Demetr.* 1. 8, *QC* I 2, 619 A et V 7 682 C).

⁴² *Op. cit.* n. 23: les p. 131-144 sont consacrées à la recherche des racines de ces passions.

⁴³ R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig, 1912, 25-26, cité p. H. G. INGENKAMP, p. 131.

⁴⁴ *Ibid.*: «Man müsse lernen, das Gute mehr zu ehren als das Verwandte und Eigene. Die Untersuchung, welches Grundleiden in den Seelenheilungsschriften bekämpft wird, führt zu einer Einengung der φιλαυτία.» — et la p. 132 suggère de voir dans la φιλοδοξία une forme de la φιλαυτία.

deux éléments de l'alternative — Éros est-il θεός ou πάθος? —, un ἐνθουσιαστικὸν πάθος (16. 758 E).

La simple confrontation des deux commentaires de Ménandre permet ainsi de mettre en lumière l'importance capitale pour le dialogue de la divinité d'Éros, que les commentateurs n'ont relevée en général que pour s'étonner qu'Éros soit un dieu et non un *daimon*, comme dans le *Banquet*⁴⁵. Or c'est elle qui impose une perspective positive et l'exclusion de l'amour véritable de tout élément mauvais; l'amour-maladie de l'âme, passion sensuelle et intempérante, n'est pas de l'amour, mais un dévoiement, une perversion dont la faiblesse humaine est seule responsable⁴⁶, affirmation qui découle tout naturellement de la conviction exprimée par Socrate en prélude à sa palinodie — et partagée par Plutarque — qu'«Éros, s'il est, comme il l'est réellement, un dieu ou quelque chose de divin, ne saurait être quelque chose de mauvais⁴⁷». C'est ainsi la question de la nature même d'Éros, liée aux problèmes de définition et de vocabulaire, qui est au cœur du dialogue, et ce dès la première discussion entre Protogène et Daphnée

⁴⁵ Caractéristiques sont les remarques de R. FLACELIÈRE dans la CUF (*Ceuvres morales*, t. X, p. 29-30); F. E. BRENK («The Boiotia of Plutarch's *Erotikos* beyond the shadow of Athens», ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΒΟΙΩΤΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ, t. II, p.1115) se contente de détacher un des effets de cette divinisation: «Ploutarchos' setting...frames an Eros restored to divinity. For Diotima in the *Symposion* had demoted him to the rank of *daimon*. In Ploutarchos' exaltation of married love, the god leads spouses to the highest mysteries». J'ai essayé de montrer l'importance capitale du *Phèdre* in «L'Érotikos, un éloge du dieu Éros?», *L'Information littéraire*, juin-juil. 1998, 1-30, mais sans développer non plus toutes les conséquences de ce choix; même chose pour l'article le plus récent, dû à J. M. RIST, «Plutarch's *Amatorius*: A commentary on Plato's Theories of Love?», *CQ* 51, 2001, 557-575, en part. p. 572.

⁴⁶ À 19. 764 C cité *supra* n. 40, ajouter 23. 769 B, qui sera commenté *infra*.

⁴⁷ *Phædr.* 242 e: Εἰ δ' ἔστιν, ὡς περ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ Ἔρως, οὐδὲν ἄν κακὸν εἴη réserve la possibilité aussi de l'analyse comme δαίμων, l'essentiel étant l'appartenance à la sphère divine — alors que la fonction d'intermédiaire est essentielle à la démonstration du *Banquet*. La répartition opérée par Plotin (*Traité* 50 = *Ennéades* III 5, 1) va dans le même sens: «L'amour est-il un dieu ou un démon ou un état de l'âme? Ou plutôt, ne faut-il pas dire que, d'une part, il y a un amour qui est un dieu ou un démon, d'autre part, il y a un autre amour, et qui est seulement un état de l'âme, et alors quelle sorte de dieu ou de démon, ou bien d'état de l'âme, chacun d'eux représente-t-il?». L'alternative retenue par Plutarque (passion mauvaise qu'on prétend divine et sacrée, selon Pemptidès, ou dieu vénérable appartenant à la *patrios pistis* selon Plutarque) s'inscrit dans un même mouvement de pensée.

sur l'amour des garçons et l'amour des femmes⁴⁸.

À quoi appliquer le nom d'ἔρως et que recouvre ce nom? La question est suggérée d'entrée par Protogène, qui, après avoir dénié au gynécée toute participation à l'amour véritable⁴⁹, soutient que le désir pour les femmes est indûment appelé ainsi⁵⁰, avant de lui concéder ce nom du bout des lèvres et en spécifiant bien qu'il s'agit alors d'un «amour bâtard et efféminé⁵¹»; on voit s'esquisser la distinction immortalisée par Pausanias dans le *Banquet* entre les deux amours, mais Protogène lui-même ne la maintient pas vraiment et conclut sur l'affirmation qu' «il n'y a qu'un seul Éros légitime, celui des garçons⁵²». Cette unité est reprise par Daphnée: d'abord sans exclusive — et toujours au nom de la vérité —, il refuse de distinguer deux πάθη dont la nature serait déterminée par leur objet et affirme vigoureusement l'unité du sentiment amoureux⁵³; ce n'est que dans un second temps, face à l'intransigeance de son adversaire, qu'il inverse sa perspective en l'accusant de chasser, avec l'amour des femmes, τὸν γνήσιον Ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον, au profit d'un bâtard né après lui (751 F). Toute la dispute est ensuite plaisamment satirisée par Pemptidès comme un effort pour attirer Éros, pour les uns dans la salle des hommes, pour les autres au gynécée⁵⁴, et diviniser cette passion au lieu de la combattre⁵⁵: l'alternative qui se fait alors jour à travers ses critiques — ἔρως

⁴⁸ Dont J. M. RIST souligne avec justesse le caractère introductif (p. 561: «In a sense Plutarch is Platonic in allowing his more basic and philosophical concerns only gradually to be revealed»).

⁴⁹ 4. 750 C: ἀληθινὸν δ' Ἔρωτος οὐδ' ὅτιοῦν τῆ γυναικωνίτιδι μέτεστιν.

⁵⁰ 4. 750 D: τὴν δ' ἐπὶ τοῦτο κινουῦσαν ὁρμὴν ... οὐ προσηκόντως Ἔρωτα καλοῦσιν.

⁵¹ 4. 750 F 4-5: Εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο τὸ πάθος δεῖ καλεῖν Ἔρωτα, θῆλον καὶ νόθον...

⁵² 4. 751 A 4-5: εἷς Ἔρως ὁ γνήσιος ὁ παιδικός ἐστιν.

⁵³ 5. 751 E-F: Εἰ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς σκοποῦμεν, ὃ Πρωτόγενης, ἐν καὶ ταῦτόν ἐστι πρὸς παῖδας καὶ γυναῖκας πάθος τὸ τῶν Ἐρώτων.

⁵⁴ 12. 755 F: τοὺς μὲν εἰς τὴν ἀνδρωῖτιν ἔλκοντας τὸν Ἔρωτα, τοὺς δ' εἰς τὴν γυναικωῖτιν <ὡς> ὑπερφυῆς καὶ θεῖον ἀγαθόν — à nouveau il n'y a plus qu'un éros.

⁵⁵ La divinisation passant elle aussi par l'application d'un faux nom: 12. 755 E: «ἀμέλει καὶ σώματός τις» ἔφη «νόσος ἔστιν, ἣν ἱερὰν καλοῦσιν· οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ ψυχῆς τὸ μανικώτατον πάθος καὶ μέγιστον ἱερὸν καὶ θεῖον ἔνιοι

ou πάθος — n'admet pas plus que les précédents intervenants la conception d'un dieu double⁵⁶. Ainsi, dans cette deuxième partie, tandis que Pemptidès refuse qu'on fasse d'ἔρωσ un dieu, Plutarque, à l'inverse, va insister sur sa nature divine. Un et divin, l'Amour doit être redéfini et le remaniement de la tradition apparaît mieux si l'on confronte le mouvement de l'Érotikos avec le fragment 135.

Les «noms» et définitions d'Éros: le frg 135

Ce fragment, bref, se présente sous une forme simple. Sont d'abord énumérées les diverses définitions de l'amour qui ont été données, puis est introduite avec éloge l'interprétation de «certains» qui permet de les conserver toutes⁵⁷, chacune représentant une phase ou un aspect de cette passion; une confirmation est ensuite cherchée dans les représentations artistiques. Voici le texte, dans lequel j'ai détaché typographiquement les trois temps:

Οἱ μὲν γὰρ νόσον τὸν ἔρωτα οἱ δ' ἐπιθυμίαν <οἱ δὲ φιλίαν⁵⁸> οἱ δὲ μανίαν οἱ δὲ θεῖόν τι κίνημα τῇ ψυχῆς καὶ δαιμόνιον, οἱ δ' ἀντικρυσ θεὸν ἀναγορεύουσιν.

“Ὅθεν ὀρθῶς ἐνίοις ἔδοξε τὸ μὲν ἀρχόμενον ἐπιθυμίαν εἶναι, τὸ δ' ὑπερβάλλον μανίαν, τὸ δ' ἀντίστροφον φιλίαν, τὸ δὲ ταπεινότερον ἀρρωστίαν, τὸ δ' εὐήμεροῦν ἐνθουσιασμόν.

Διὸ καὶ πυρφόρον αὐτὸν οἷ τε ποιηταὶ λέγουσιν οἷ τε πλάσται καὶ γραφεῖς δημιουργοῦσιν, ὅτι καὶ τοῦ πυρὸς τὸ μὲν λαμπρὸν ἥδιστόν

προσαγορεύουσιν», et surtout 756 A 2-4: ἡδέως ἂν ὑμῶν ἀκούσαιμι πρὸς τί βλέψαντες ἀπεφῆναντο τὸν ἔρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες.

⁵⁶ Établie par Pausanias distinguant Aphrodite ouranienne et Aphrodite pandémienne, et bien accordée à la sensibilité grecque à l'ambiguïté des choses, qu'illustre par exemple la distinction des deux *eris* dans les *Travaux*, elle est reprise aussi bien dans le dialogue plaisant des *Amours*, transmis dans le corpus de Lucien, que dans le *Traité* 50 de Plotin.

⁵⁷ S'il se limite aux définitions platoniciennes (*pathos*, *daimon*, *theos*), Plotin ne fait cependant guère autre chose.

⁵⁸ Add. Sandbach, d'après la phrase suivante; en l'absence d'indications dans l'apparat stipulant qu'il y aurait une lacune à cet endroit, je ne vois pas pourquoi il ne suit pas l'ordre qui sera celui de la phrase suivante et insère l'ajout avant μανίαν, alors que φιλίαν est après.

ἔστιν, τὸ δὲ καυστικὸν ἀλγεινότατον.

Les uns font de l'amour une maladie, d'autres un désir, <d'autres de l'amitié>, d'autres une folie, d'autres un mouvement divin et surnaturel de l'âme, d'autres carrément un dieu.

De là ce qu'ont pensé certains, à juste titre, qu'il est, quand il commence, désir; quand il déborde, folie; quand il est réciproque, amitié; quand il s'humilie, faiblesse; quand il prospère, transport divin.

C'est pourquoi aussi les poètes le disent «porte-feu» et les sculpteurs et les peintres le représentent ainsi, parce que du feu aussi l'éclat est des plus doux et la brûlure des plus douloureuses.

Le fragment se conclut sur un rappel de l'ambivalence de l'amour, qui glose le «doux-amer» des poètes par des représentations plastiques et ce passage final mériterait assurément un examen particulier dans le cadre d'une étude de l'utilisation des images poétiques d'Éros⁵⁹, mais je m'en tiendrai ici à la liste de définitions et à leur interprétation subséquente.

On trouve, à chaque extrémité de la première phrase, plus ou moins, les deux natures opposées prêtées à l'amour, νόσος et θεός, dont il est notable qu'elles ne sont pas reprises telles quelles dans la phrase suivante, comme si elles étaient trop générales; on y retrouve successivement en effet ἐπιθυμία, premier temps de l'amour, qui laisse attendre d'abord une sorte d'itinéraire amoureux, puis μανία, frénésie d'un amour débordant totalement détachée de toute dimension divine, et qui peut à la limite être en continuité avec le désir initial; mais φιλία ensuite, caractérisée par la réciprocité⁶⁰, n'a guère comme rapport que de suggérer un développement de l'amour et un aboutissement, ce que l'on retrouve aussi dans les deux

⁵⁹ Les fragments à eux seuls fournissent une matière abondante et là aussi la confrontation avec l'*Érotikos* serait révélatrice.

⁶⁰ Ce qui est en effet l'élément essentiel de cette famille de mots dès Homère (cf *D.E.L.G. su* φίλος et les références aux études de Benveniste), bien souligné dans les analyses du *Lysis* comme de l'*Éthique à Nicomaque*; voir aussi l'idéal conjugal, exprimé avec le même adjectif, in *Praec. conj.* 140 E: ἑκατέρου τὴν εὖνοιαν ἀντίστροφον ἀποδιδόντος ἢ κοινωνία σφύζεται δι' ἀμφοῖν.

termes suivants, reflète peut-être des termes plus généraux éliminés. Le «peut-être» est superflu pour ἐνθουσιασμός, qui équivaut à l'évidence au θεῖόν τι κίνημα τῆς ψυχῆς καὶ δαιμόνιον de la première phrase, lequel n'était que l'expression plus psychologique et moins radicale de la divinité d'Éros, mais l'on peut se demander si «peut-être» ἀρρωστίαν ne représenterait pas un des effets concrets de la νόσος⁶¹ — comme ἐνθουσιασμός est produit par le θεός. En tout cas l'amour est faiblesse et asservissement quand on n'obtient pas la réciprocité et la φιλία, tandis que lorsqu'il est heureux, il devient transport divin. Rien n'indique cependant, il faut le souligner, qu'il faille vraiment penser dans ce cas à la présence d'un dieu; peut-être n'est-ce qu'une manière de peindre l'exaltation de l'amour heureux dans un passage où l'attention se concentre sur l'état de l'âme, alors que, dans l'Érotikos, derrière ἔρως il y a nécessairement Ἔρως⁶², ce que montre bien la conclusion du passage sur la mania, où les deux degrés apparaissent nettement, chacun dans un membre de phrase: οὐτ' ἀθείαστον ὁ τῶν ἐρώντων ἐνθουσιασμός ἐστιν οὐτ' ἄλλον ἔχει θεὸν ἐπιστάτην καὶ ἠμίλοχον ἢ τοῦτον, ᾧ νῦν ἐορτάζομεν καὶ θύομεν (16. 759 D); d'un côté le pathos divin dans l'âme des amants, de l'autre le dieu qui les patronne et les guide, et la disjonction permet de conjurer le risque de confusion entre πάθος et θεός dénoncé par Pemptidès. Mais en même temps, si les plans sont différents, il n'y a pas de **solution de continuité entre les deux**: l'amour se manifeste dans l'âme humaine comme ἐνθουσιασμός, parce qu'il est inspiré par un θεός.

Parmi ces définitions, la faiblesse n'apparaît pas au cours de la discussion de l'Érotikos; par contre, ἐπιθυμία, μανία et φιλία y tiennent chacune leur place, et l'endroit même où elles interviennent n'est pas dénué d'importance. Particulièrement intéressante est la μανία, qui peut s'inscrire

⁶¹ Ce qui peut expliquer son absence de l'Érotikos où l'amour n'est pas maladie; l'idée de faiblesse n'y est pourtant pas totalement absente, mais évidemment du côté du «faux» amour, des gens qui ne savent pas aimer; outre l'âme *apaideutos* du ch. 19 déjà citée, voir aussi dès la première partie, l'abaissement de Ninus ou Ptolémée interprété par Plutarque comme causé δι' ἀσθένειαν ἐαυτῶν καὶ μαλακίαν (9. 753 F).

⁶² Au point qu'un des problèmes délicats posés à l'éditeur est de savoir où mettre la majuscule et où conserver la minuscule.

aussi bien dans la perspective métaphysique insistant sur la divinité de l'amour que dans la perspective éthique analysant comment l'homme vit (ou doit vivre) cette passion. Les fragments, celui qui est ici considéré tout comme le fragment suivant, nous montrent son aspect négatif: c'est à cette valeur frénétique et pathologique que songe Pemptidès lorsqu'il s'indigne de la divinisation du *μανικώτατον πάθος* et Plutarque lui-même n'est pas sans exploiter cette ambivalence de la *μανία* pour repenser la traditionnelle «duplicité» de l'Amour, qu'il refuse. Ainsi, dans la plus parfaite orthodoxie platonicienne, et sous l'égide de Platon, il introduit solennellement la théorie du *Phèdre* en rappelant les deux formes de *mania* distinguées par le maître, une forme d'origine corporelle, pénible et morbide, et une seconde, d'origine divine, qui dépasse la raison et porte le nom d'enthousiasme⁶³: c'est naturellement au second type qu'appartient l'amour, et c'est uniquement en la prenant dans cette acception positive qu'on peut utiliser la *μανία* comme définition de l'amour; cependant, dans la description morale plus «courante», elle peut aussi désigner la frénésie de l'amour mal vécu: ainsi, déjà dans le discours central, et dans la partie platonicienne, après qu'a bien été établie la nature divine de la *μανία* amoureuse, Plutarque évoque, en opposition aux insensés qui veulent étouffer l'amour, ceux qui savent jouir de ses bienfaits, de son éclat et de sa chaleur, après avoir enlevé, pour ainsi dire, grâce à leur sage raisonnement et leur pudeur, *πυρὸς ... τὸ μανικόν*⁶⁴. Deux éléments sont à souligner ici: d'abord Plutarque n'emploie pas le substantif, mais l'adjectif substantivé; en second lieu, les adversaires

⁶³ 16. 758 D: *Μανία γὰρ ἢ μὲν ἀπὸ σώματος ἐπὶ ψυχὴν ἀνεσταλμένη δυσκρασίας τισὶν ἢ συμμίξεσιν ᾗ; πνεύματος βλαβεροῦ περιφερομένου τραχεῖα καὶ χαλεπὴ καὶ νοσώδης· ἐτέρα δ' ἐστὶν οὐκ ἀθείαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλυς ἐπίπνοια καὶ παρατροπὴ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονοῦντος ἀρχὴν κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν, ἧς τὸ μὲν κοινὸν ἐνθουσιαστικὸν καλεῖται πάθος; à comparer à *Phædr.* 265 a: *Μανίας δέ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην...**

⁶⁴ La phrase complète est: ὅσοι δὲ σώφροισι λογισμῶ μετ' αἰδοῦς οἶον ἀτεχνῶς πυρὸς ἀφεῖλον τὸ μανικόν, αὐτὴν δὲ καὶ φῶς ἀπέλιπον τῇ ψυχῇ μετὰ θερμότητος ... οὐκ ἂν εἴη πολὺς χρόνος, ἐν ᾧ τό τε σῶμα τὸ τῶν ἐρωμένων παρελθόντες ἔσω φέρονται καὶ ἄπτονται τοῦ ἥθους...

visés sont les Épicuriens, qui, inspirateurs principaux des objections perdues de Zeuxippe, sont aussi ses adversaires privilégiés dans la dernière partie⁶⁵ — et ainsi, la deuxième partie prépare déjà la troisième.

Ce sont eux qui en 23. 769 B inspirent sans doute cette objection contre les femmes rapportée par Plutarque: Ἄλλὰ πολλὰ φαῦλα καὶ μανία τῶν γυναικείων ἐρώτων, à quoi il réplique en créant un substantif, et peut-être deux, si on admet la restitution très probable de Bernardakis: Ἄλλ' ὡσπερ τοῦτο παιδομανία, <οὕτως ἐκείνο γυναιομανία> τὸ πάθος, οὐδέτερον δ' Ἔρως ἐστίν — on revient inlassablement à la même conclusion, que tous les débordements ne sont qu'une perversion d'Éros et ne relèvent pas de lui. Cette objection particulière s'inscrit dans une conception plus générale de l'amour qu'a soutenue Zeuxippe, ἐπιθυμία τὸν Ἔρωτα ταῦτὸ ποιῶν ἀκαταστάτῳ καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούση τὴν ψυχὴν (21. 767 C) et dont Plutarque souligne l'origine épicurienne. La «sortie» du bon sens et du droit chemin n'est plus inspiration divine mais emportement (ce que marque bien le préverbe ἐκφερούση) et perte de toute stabilité et maîtrise de soi, soulignée par les adjectifs à préfixe privatif; instable et incontrôlé, l'amour est confondu avec une ἐπιθυμία, alors que Protogène prenait soin de distinguer ἔρως et ταῖς ... πρὸς γυναικας ἐπιθυμίαις (4. 750 D) — et que le fragment 135 essaie de circonscrire le désir au point de départ de l'amour. Cette conception épicurienne est évidemment fautive, mais, après l'affirmation de la nature divine d'Éros et le discours central plus métaphysique, elle ramène à une perspective plus morale et plus proche de la vie courante qui s'esquissait déjà dans l'affrontement de Daphnée et Protogène et qui s'épanouit donc dans la dernière partie.

Lorsqu'il évoquait en effet «les désirs pour les femmes», Protogène posait nettement ce qui était à ses yeux le critère discriminant entre amour vrai et simple désir: celui-ci ne cherche pas plus loin que le plaisir, tandis

⁶⁵ C'est un point sur lequel insiste beaucoup J. M. RIST (*supra* n. 45) au point d'étendre cette polémique à l'ensemble du dialogue et de négliger totalement les rapprochements possibles entre les objections que Daphnée fait à Protogène et ce que Plutarque reproche à l'amour pédagogique stoïcien dans le *De comm. not.*

que celui-là prétend établir une *philia* fondée sur la vertu⁶⁶; les deux termes antonymes seraient ainsi *φιλία* et *ἡδονή*, ce que récusait Daphnée, qui, sans remettre en question la recherche ultime de cette liaison intime qu'est la *φιλία*, affirmait à la fois la possibilité de l'atteindre avec une femme par «la *charis*», c'est-à-dire par l'union charnelle⁶⁷, et la difficulté de considérer comme amour véritable un amour pédérastique répudiant Aphrodite⁶⁸. Cette nécessité de ne pas dissocier Éros et Aphrodite est encore amplifiée par Plutarque dans sa réponse à Zeuxippe où il va jusqu'à flétrir ceux qui «insultent Aphrodite» sous prétexte que «en s'adjoignant à Éros et par sa présence, elle empêche la *philia* de naître⁶⁹». Sur ce point, Plutarque reste donc parfaitement fidèle à la tradition et ne propose pas à l'amour d'autre fin que la *philia*, mais il entend montrer le lien étroit entre ἔρως et *φιλία*, sans faire disparaître le premier dans la seconde. Il est très symptomatique qu'il justifie sa toute première intervention par l'indignation que fait naître en lui *Πισίας τοῖς γάμοις ἀνέραστον ἐπάγων καὶ ἄμοιρον ἐνθέου φιλίας*⁷⁰ *κοινωνίαν* (6. 752 C), associant ainsi étroitement *eros* et *philia* tout en soulignant la dimension divine de ces relations. On retrouve là l'esprit même de ses objections aux Stoïciens dans le *De communibus notitiis*, où, sans méconnaître la haute valeur morale de la liaison spirituelle qu'ils cherchent avec les beaux jeunes gens doués — héritière de l'amour socratique — ni les taxer d'hypocrisie, comme Daphnée le fait face à Protogène⁷¹, il dénie à leur *philia* toute nature érotique:

⁶⁶ 4. 750 E: 4. 750 E: Τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονή καὶ ἀπόλαυσις· Ἔρως δὲ προσδοκίαν φιλίας ἀποβαλὼν οὐκ ἐθέλει παραμένειν οὐδὲ θεραπεύειν ἐφ' ὧρα τὸ λιπαρὸν καὶ ἀκμάζον, εἰ καρπὸν ἡθους οἰκείου εἰς φιλίαν καὶ ἀρετὴν οὐκ ἀποδίδωσιν.

⁶⁷ 5. 571 D: μᾶλλον εἰκός ἐστι τὸν γυναικῶν ἢ ἀνδρῶν ἔρωτα τῇ φύσει χρώμενον εἰς φιλίαν διὰ χάριτος ἐξικνεῖσθαι.

⁶⁸ 5. 752 B: Εἰ δ' ἔστι τις Ἔρως χωρὶς Ἀφροδίτης, ὥσπερ μέθη χωρὶς οἴνου πρὸς σύκινον πόμα καὶ κρίθινον, ἄκαρπον αὐτοῦ καὶ ἀτελὲς τὸ παρακτικόν ἐστι καὶ πλήσμιον καὶ ἀψίκορον.

⁶⁹ 23. 768 E: Ἐρωτι προσθεμένη καὶ παροῦσα κωλύει φιλίαν γενέσθαι.

⁷⁰ *Phaedr.* 255 b oppose aussi à tous les autres τὸν ἐνθεον φίλον.

⁷¹ 5. 752 A: Οὗτος δ' ἀρνείται τὴν ἡδονήν; αἰσχύνεται γὰρ καὶ φοβεῖται· δεῖ δέ τινος εὐπρεπείας ἀπομένῃ καλῶν καὶ ὠραίων· πρόφασις οὖν φιλία καὶ ἀρετή...

Οὐδείς γάρ ἦν ὁ κωλύων τὴν περὶ τοὺς νέους τῶν σοφῶν σπουδῆν,
εἰ πάθος αὐτῇ μὴ πρόσεστι, θήραν ἢ φιλοποιίαν προσαγορευομένην·
ἔρωτα δ' ἔδει καλεῖν ὅν πάντες ἄνθρωποι καὶ πᾶσαι νοοῦσι καὶ
ονομάζουσιν. < ὡς "Ὀμηρος

«πάντες δ' ἠρήσαντο παρὰ > λεχέεσσι κλιθῆναι.»

< καὶ

«οὐ γὰρ πόποτέ μ' ὄδε θεᾶς > ἔρος οὐδὲ γυναικὸς < θυμὸν >
ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεῖς ἐδάμασσεν.

Personne n'empêche d'appeler chasse ou *philopoiia* le soin que les sages prennent des jeunes gens si nulle passion ne s'ajoute à ce soin. Mais il faudrait appeler *eròs* ce que tous et toutes chez les hommes désignent par ce mot:

Car tous font des vœux pour s'étendre auprès de leurs épouses

et

Jamais à ce point l'amour d'une déesse ni d'une femme

ne s'est répandu dans mon poitrine et n'a dompté mon cœur. (1073 C)

Au-delà de la polémique ou du gauchissement dans ce passage du concept de «notion commune», confondu indûment avec le sens commun⁷², la volonté affichée de penser l'amour dans sa réalité courante et de se référer à l'expérience et au vocabulaire communs me paraît tout à fait conforme aux préoccupations morales constantes de Plutarque⁷³ comme à l'accent plus particulier qu'il met dans l'*Érotikos* sur le juste emploi du nom ἔρωσ.

Or dans la vie courante, il y a une place pour l'ἡδονή et Plutarque, rétorquant aux Épicuriens dans l'*Érotikos* comme aux Stoïciens dans le *Sur les Notions communes*, refuse une conception de l'amour qui **excluait** toute dimension physique; sa réponse à ceux qui insultent Aphrodite est ainsi sans ambiguïté:

⁷² Voir sur ce point les commentaires de D. Babut dans son édition de la CUF, t. XV-2, n. 408-412 (publiée après la rédaction de ce texte).

⁷³ Très justement soulignées pour l'*Érotikos* par J. M. RIST (*supra* n. 45), p. 559: «The *Amatorius*, then, offers a «Platonic» evaluation of human experiences available to most of us, not just to the self-conscious followers of the Diotima of the *Symposium* or to the philosophical lovers and kings of the *Republic*.»

Ἄλλὰ γυναιξί γε γαμέταις | ἀρχαὶ ταῦτα φιλίας, ὥσπερ ἱερῶν
 μεγάλων κοινωνήματα. καὶ τὸ τῆς ἡδονῆς μικρόν, ἢ δ' ἀπὸ
 ταύτης ἀναβλαστάνοῦσα καθ' ἡμέραν τιμὴ καὶ χάρις καὶ
 ἀγάπησις ἀλλήλων καὶ πίστις οὔτε Δελφοῦς ἐλέγχει ληροῦντας, ὅτι
 τὴν Ἀφροδίτην « Ἄρμα » καλοῦσιν, οὔθ' Ὀμηρον « φιλότητα » τὴν
 τοιαύτην προσαγορεύοντα σινουσίαν·

Mais avec une épouse, ce sont là (*scil.* les *aphrodisia*) les débuts de la *philia*, comme la participation commune à de grands mystères. Et si l'instant du plaisir est bref, l'estime, la complaisance, l'affection et la confiance mutuelles qui s'épanouissent chaque jour à partir de ce germe montrent bien que les Delphiens ne s'égarèrent pas en appelant Aphrodite « Harmonie », pas plus qu'Homère en appliquant le mot *philotès* à une telle union. (23. 769 A)

Comme dans le fragment, désir et plaisir se retrouvent à l'origine, mais d'une union durable, se renforçant même au cours du temps, et non d'une maladie, et, après les usages delphiens et Homère, Solon est encore invoqué, qui prescrivait de s'unir à son épouse trois fois par mois, οὐχ ἡδονῆς ἔνεκα, mais pour renouveler le mariage et effacer les différends ἐν τῇ τοιαύτῃ φιλοφροσύνῃ (769 B): s'exprime ici la même conviction que dans les *Préceptes conjugaux*, où les *aphrodisia* sont l'occasion de la réconciliation dans les premiers temps, un peu agités, du mariage où les jeunes caractères s'affrontent. Le plaisir s'efface pour permettre l'éclosion du sentiment, tout comme, dans la poésie, le plaisir amène insensiblement les jeunes gens à la réflexion philosophique, et, dans la biographie, le plaisir du récit à l'émulation pour les modèles. Dans tous les cas, il s'agit de donner forme *hic et nunc* aux idéaux philosophiques, de réussir cette liaison amoureuse dont le développement central montre les implications métaphysiques.

On voit ainsi s'esquisser, à travers la simple comparaison avec les deux premiers fragments conservés par Stobée, les contours de la synthèse nouvelle que propose Plutarque des éléments traditionnels de la réflexion sur l'amour. Cessant de considérer la « maladie d'amour » qui peut l'intéresser dans des traités parénétiqes, mais qui ne représente qu'une perversion de

l'amour, pour exalter la nature divine d'Éros, il redistribue les éléments, et esquisse d'entrée les deux thématiques, inséparables, de la nature d'Éros et de son *telos*, insistant d'abord, à travers le discours central, sur la nature, qui met en jeu les concepts de *μανία* et d' *ἐνθουσιασμός*, avant d'insister sur la morale pratique en dernière partie, en déplaçant la lumière vers les rapports délicats de *φιλία* et d' *ἡδονή*, but de l' *ἐπιθυμία*. Certains éléments de cette synthèse restent à préciser, et il faudrait encore examiner de plus près la manière dont s'articulent dans le texte *eros* et *philia* d'une part, *philia erotikè* et mariage de l'autre. Néanmoins il me semble que la confrontation avec le fragment 135 fait bien voir comment, sans chercher à «étiqueter» en clinicien tel ou tel aspect de l'amour, Plutarque philosophe essaie de réconcilier dans un même *Erlebnis* spirituel plaisir, amitié et élévation divine, conduite morale et horizon métaphysique qui lui donne sens, tandis que la comparaison avec le fragment 134 met en lumière le changement radical de perspective qui commande toute la reconstruction et n'est pas, *mutatis mutandis*, sans rappeler le *Phèdre*: de même que l'éromène de la palinodie découvre la différence radicale de l' *ἔνθεος φίλος*, de même Plutarque tranfigure les images de l'Amour proposées par ses interlocuteurs en montrant comme seul véritable le dieu, et en tirant toutes les conséquences de cette nature unique et divine.

(Página deixada propositadamente em branco)

FRANCESCO BECCHI
Universidade de Florença

LA PENSÉE MORALE DE PLUTARQUE ET LE Περὶ ὀργῆς:
UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION.

La pensée de l'auteur des *Oeuvres morales* et des *Vies* est sans nul doute extraordinairement vaste, comment l'écrit Flacelière dans l'Introduction Générale (Plutarque dans ses «Oeuvres Morales») qui précède les *Moralia* de Plutarque dans la Collection de «Les Belles Lettres»¹. Elle se fonde sur la connaissance de tous les systèmes de pensée depuis les philosophes Présocratiques et offre, en ce qui concerne la philosophie grecque, le panorama le plus complet pour la période qui précède le Néoplatonisme de Plotin.

L'éthique, qui constitue le centre de sa philosophie, se caractérise par un platonisme de fond et une opposition systématique à la philosophie des νεώτεροι, Stoïciens et Epicuriens. Plutarque, qui appelle Platon son maître et reproduit très fidèlement sa pensée, bien que plus de quatre siècles le séparent, considère l'éthique de Platon et celle d'Aristote, qui à ses yeux n'a fait que continuer et perfectionner la psychologie et l'éthique de Platon, comme la seule philosophie morale capable d'offrir un idéal de vie digne d'être vécu, contrairement aux solutions opposées, quoique sous un certain aspect semblables, à la philosophie du Portique et du Jardin. Plutarque en effet s'oppose non seulement à l'idéal chimérique et néfaste de l'apathie et de l'absence de douleur des Stoïciens (ἀναλγησία), mais aussi à l'idéal hédoniste des Epicuriens. En bref le philosophe de Chéronée condamne

¹ Plutarque, *Oeuvres Morales*, t. I, 1^{re} Partie, Introduction générale par R. Flacelière, Paris 1987, pp. VII-CCXXVI.

tout autant l'idéal divin des Stoïciens, noble mais inaccessible à l'homme, que l'idéal bestial des Epicuriens qui considérant le plaisir comme le but de tout être vivant privent la vie de la vertu comme du bonheur. A mi-chemin entre l'éthique surhumaine et divine des Stoïciens et celle sous-humaine et bestiale des Epicuriens Plutarque classe l'éthique humaine de Platon et d'Aristote. Plutarque se met lui-même au rang des contradicteurs de la philosophie du Portique et du Jardin. Il en a combattu ouvertement les thèses et dans un passage du traité *Sur la genèse de l'âme dans le Timée* (*De animae procreatione in Timaeo*)², qui explique comment le dualisme psychologique exclut la possibilité d'une vertu pure de toute compromission, puisque les deux principes de l'âme sont étroitement mêlés, au point qu'aucun mouvement psychique n'est l'expression pure du principe rationnel ou de l'irrationnel, il maintient les distances tant des philosophes qui tiennent les passions pour des raisonnements, estimant que tout désir, peine, ou colère est un jugement, que des autres qui font apparaître les vertus comme étant du domaine de la passion: διὸ τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν τὰ πάθη λόγους ποιοῦσιν, ... οἱ δὲ τὰς ἀρετὰς ἀποφαίνουσι παθητικὰς...³.

Si les philosophes qui tiennent les passions pour des raisonnements sont évidemment les Stoïciens, les autres seraient sans doute les Péripatéticiens, selon l'interprétation traditionnelle qui avec peu d'originalité a été répétée récemment aussi par Ferrari dans une nouvelle édition de *La generazione dell'anima nel Timeo*⁴. Mais si la référence, comm'on écrit généralement à la suite de Thévenaz⁵, Hubert-Drexler⁶ et Babut⁷, est sans

² Sur ce texte comme le seul des *Oeuvres Morales* qui soit entièrement consacré à une question de métaphysique cf. P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938, p. 9; R. Flacelière dans Plutarque, *Oeuvres Morales*, t. I, 1^{re} Partie, *op. cit.*, p. CXXVII.

³ Plut., *an. procr.*, 1025D.

⁴ Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a c. di F. Ferrari e L. Baldi, Napoli 2002, p. 310 n. 192: "il riferimento è certamente all'etica aristotelica...".

⁵ Thévenaz, *op. cit.*, p. 86.

⁶ Plutarchus, *Moralia* VI. 1, *ed.* C. Hubert *cur.* H. Drexler, Lipsiae 1959, p. 162: 13-15 οἱ μὲν... — οἱ δὲ...] Stoici — Peripatetici (nondum ap. Aristot. inventitur).

⁷ D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, p. 331: «Dans les premiers philosophes

nul doute à l'éthique aristotélicienne, où, en contraste avec les fauteurs de l'impassibilité, la vertu se trouve dans le domaine du plaisir et de la douleur, on peut se demander comment justifier la conception de la vertu-μεσότης τῶν παθῶν qui émerge dans le *De virtute morali* et à laquelle Plutarque semble se raillier et même l'appuyer.

Mais Plutarque, qui dans les *Platonicae quaestiones*⁸ écrit que le but de la puissance de la raison est de μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν et qualifie de divine la notion de μεσότης, ne peut pas critiquer la même notion dans le *de animae procreatione in Timaeo*.

On n'a pas compris à mon avis que les philosophes auxquels vise Plutarque ne sont ni Aristote ni les Péripatéticiens, mais les philosophes modernes. Quand Plutarque affirme que parmi les philosophes les uns tiennent les passions pour des raisonnements, les autres⁹ font apparaître les vertus comme étant du domaine de la passion, la référence est d'un côté aux Stoïciens qui estiment que tout désir, peine ou colère est un jugement, de l'autre aux Epicuriens qui ont fait de la vertu, qui est le bien suprême (τὸ μέγιστον ἀγαθόν)¹⁰, la servante du plaisir¹¹. Le commun reproche que Plutarque fait aux Stoïciens et aux Epicuriens c'est qu'aucun des deux ne reconnaît qu'entre la raison et la passion, entre le plaisir et la douleur μέσον τι εἶναι¹².

La vertu, dont l'acquisition et la pratique, pour Plutarque comme pour les philosophes de l'antiquité, sont les objectifs primordiaux, est avant

auxquels il se réfère, en effet, on reconnaît sans difficultés les Stoïciens, avec leur conception intellectualiste de la passion, et dans les seconds, les Péripatéticiens, pour lesquels la vertu se définit comme un moyen terme entre passions antithétiques».

⁸ Plut., *Plat. quaest.* 1009AB: μεσότητος ἐν τοῖς πάθεσι ποιεῖν, ἄς ἱερὰς καλοῦσι οὐσίας [καὶ ὀσίας Emp. Amyot / <συν>ουσίας Cherniss / συμμετρίας Becchi ex Plat. *Tim.* 69b]. Cf. Plut., *virt. mor.*, 443CD: συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητος.

⁹ On remarquera que la traduction de Babut (*op. cit.*, p. 140: "les uns...tandis que d'autres...") et également celle de Ferrari (Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, *op. cit.*, p. 145: "alcuni filosofi... Altri invece...") trahissent le texte grec.

¹⁰ Plut., *inv. et od.* 538D.

¹¹ Plut., *suav. viv. Epic.* 1087C sg.; *Col.* 1108D. Cf. Cic., *de fin.* II 37; Sen., *vit. b.* 9, 1, 13, 5. Pour la définition de plaisir comme absence de douleur cf. Cic., *de fin.* I 13, 42-16, 54; *Tusc. disp.* III 20, 47 (*summam voluptatem esse dolore carere*).

¹² Cf. Plut., *suav. viv. Epic.*, 1101A sgg.

tout un phénomène rationnel, une κρίσις¹³ sur les passions fondamentales de l'âme humaine, le plaisir et la douleur. Ce phénomène reçoit stabilité et force de l'enseignement philosophique qui se manifeste dans les actions de ceux qui sont correctement élevés¹⁴, et leur apport ainsi que la dignité un comportement équilibré et harmonieux. L'action vertueuse en effet, à la différence des actes accomplis par faiblesse (δι' ἀσθένειαν), est consciente et fondée sur une conviction solide et immuable.

Plutarque, pour lequel la mauvaiseté de même que le bonheur ne provient pas de l'extérieur, mais de l'intérieur de l'âme, témoigne de bien savoir que les vertues comme la tempérance, la justice, la prudence, qualités au plus haut de la perfection, qui jugent non seulement ce qui est bien, juste, utile, mais aussi nuisible et injuste¹⁵, sont les seules capables de produire le bonheur et une vie absente de douleurs et de changements¹⁶. Mais pouvoir posséder au terme de la vieillesse, les qualités qui sont les arts les plus importants et parfaites et représentent le couronnement de l'excellence humaine, est déjà un bonheur, comme l'écrit Platon dans les *Lois*¹⁷, étant donné que l'on considère parfait l'homme qui détient ces biens.

On peut ainsi définir l'éthique de Plutarque, qui représente l'éducation par laquelle se forme et se fortifie le caractère sous l'influence des habitudes, comme une juste discipline des plaisirs et des douleurs. Celle-ci, à côté de la vertu, présente à la lumière de la philosophie platonico-académicienne l'idéal intermédiaire du progrès moral (προκοπή), c'est-à-dire du vivre conformément à la nature. L'idéal du vivre selon la nature, loin du rationalisme et du panlogisme stoïco-chrysippéen d'un côté, et de l'hédonisme épicurien de l'autre, se concrétise dans une disposition rationnelle de l'âme qui reconduit les passions à la juste mesure naturelle. Ἐάλυπία, la πραότης παθῶν, la μετριοπάθεια représentent pour Plutarque la διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα. Plutarque est convaincu que la manière d'être et la disposition de l'âme capables de produire une vie

¹³ Plut., *Demetr.*, 1, 4.

¹⁴ Sur l'interdépendance étroite entre παιδεία et ἦθος cf. Plut., *Dio* 10, 1-2; *Brut.* 1, 3.

¹⁵ Plut., *Demetr.* 1, 3.

¹⁶ Plut., *fort.* 99E.

¹⁷ Plat., *Lg.* 652-653.

hereuse est le juste milieu que Platon dans les *Lois* appelle “état tranquille”. Un état qui ne doit ni être tout à fait enclin aux plaisirs, ni tout à fait exempt de souffrances, qui évite une vie de seule douleur ou de seul plaisir et qui au contraire garde constamment le juste milieu en accord avec la maxime delphienne “Rien de trop”. La nature en effet réclame cette μεταβολή qui grâce à la raison et à l’éducation reconduit les passions à la modération et nous place dans un état intermédiaire entre le plaisir et la souffrance (τῆν εἰς τὸ μέσον ἡδονῆς καὶ πόνου καθιστᾶσαν)¹⁸.

Plutarque, qui, comme Galien, fait une distinction entre les erreurs de l’âme, dues à la sottise (ἀμαθία) et à l’ignorance (ἀπαιδευσία)¹⁹, et les passions proprement dites, qui sont des affections de l’élément passionnel et irrationnel de l’âme qui enfonce ses racines dans le corps, considère la passion qui pénètre dans l’âme διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ou διὰ κενὴν δόξαν²⁰ non seulement une maladie de l’âme²¹, mais de loin la plus mauvaise. Il s’agit en effet d’une passion liée aux jugements et aux opinions, dues à une faiblesse de l’âme (ἀσθένεια)²² et de la raison (ἀτονία), attendu que les vrais nerfs de l’âme ne sont pas représentés par les passions, mais par les opinions et les jugements correctes²³. Ainsi une grande partie de la mauvaieseté enracinée dans l’âme humaine est due à une manque d’éducation (ἀπαιδευσία), à l’ignorance de sorte que pour l’ἐπανόρθωσις ἡθους²⁴ il faut soigner d’abord avec le λόγος φιλοσοφίας la plus terrible maladie de l’âme, l’ignorance (ἀμαθία/ἄνοια/παραφροσύνη) qui cohabite avec les passions²⁵. Celles-ci, produites par une raison corrompue (ἐκ λόγου

¹⁸ Plut., *praec. san.* 132C.

¹⁹ Pour l’ἀμαθία et l’ἀπαιδευσία qui sont représentées par les vaines opinions (κεναὶ δόξαι), les jugements erronés (κρίσεις φαύλαι) et les faux raisonnements (λόγοι ψευδεῖς), qui sont tous des διαστροφὰ τῆς ψυχῆς, cf. Plut., *ad princ. ind.* 782EF; *superst.* 164EF.

²⁰ Plut., *superst.* 165A; *cup. div.* 524D.

²¹ Pour les passions, impulsions violentes de l’élément irrationnel de l’âme, sujet de par sa nature à des mouvements tantôt trop lents, tantôt trop rapides, comme des maladies de l’âme (νοσήματα τῆς ψυχῆς) cf. Plut., *superst.* 165C; *inv. et od.* 537E.

²² Plut., *coh. ira* 456F, 457BC; [Plut.], *cons. ad Apoll.* 117A, 119D.

²³ Plut., *coh. ira* 457D, 459D.

²⁴ Plut., *prof. virt.* 46D.

²⁵ Plut., *aud.* 47D.

ψευδοῦς)²⁶, incapable de s'acquitter de sa fonction, sont les plus mauvaises maladies de l'âme, les plus difficiles à vaincre car c'est la faculté-même de raisonner qui est touchée, l'organe-même qui devrait porter un jugement sur les maux dont l'âme souffre. Contre ces passions qui sont des véritables ψυχικὰ νόσοι²⁷ la seule thérapie gagnante est la prévention représentée par la παιδεία philosophique qui préserve la raison dont le rôle est de soutenir et surveiller les jugements²⁸. La colère — qui est une πανσπερμία de passions²⁹ — une des plus haïssables dues à la faiblesse de l'âme, la plus détestée et la plus méprisée entre toutes, peut se dominer seulement grâce à la raison habituée et exercée (λόγος εἰθισμένος καὶ μεμελετηκῶς), qui possède contre les passions les jugements³⁰. Ainsi la raison se présente comme la seule force capable de contenir cette passion³¹, qui semblable à une puissante tyrannie porte en soi la cause de sa perte³², et de modifier le tempérament naturel et le caractère en le rendant apte à accueillir le juste milieu (τὸ μέτριον) et à repousser l'excès (τὸ ἄγαν) de la passion, s'il est vrai que la modération, ainsi que nous pouvons le lire dans la *Vie de Coriolanus*³³, est vraiment le don de la raison et de l'éducation³⁴.

Ainsi Plutarque semble être convaincu que même la colère qui détruit celui qui en est possédé et tourmente particulièrement les sots (τοὺς ἀνοήτους)³⁵, n'est pas un πάθος παντελῶς ἀβοήθητον³⁶ bien que fort difficile à combattre; la raison, forte d'une plus grande autorité, peut exercer sur elle un contrôle³⁷.

²⁶ Plut., *superst.* 165B.

²⁷ Plut., *an corp. affect.* 500EF.

²⁸ Pour l'homme dans sa totalité qui éprouve du plaisir ou de la douleur cf. Plut., *lib. et aeg.* c. 7.

²⁹ Plut., *coh. ira* 462F-463A.

³⁰ Plut., *coh. ira* 457D, 459D.

³¹ Cf. Plut., *virt. mor.* 443D (ἀρετὴ δ' ἂν καλῶς ὑπὸ τοῦ λόγου παιδαγωγηθῆ τὸ πάθος); *tranq. an.* 465BC.

³² Plut., *coh. ira* 454AB.

³³ Plut., *Cor.* 1, 5.

³⁴ Plut., *Cor.* 15, 4; *prof. virt.* 80B, 84A.

³⁵ Plut., *tranq. an.* 468B.

³⁶ Plut., *coh. ira* 454D.

³⁷ Plut., *coh. ira* 459D.

À cette passion, douleur (λύπη)³⁸ qui perce comme un abcès (οἴδημα) d'une âme opprimée et affligée (ἐκ τοῦ ποινούντος καὶ πεποιθότος μάλιστα τῆς ψυχῆς)³⁹ dans sa partie impétueuse et ambitieuse (τῷ θυμοειδεῖ καὶ φιλονίκῳ μέρει τῆς ψυχῆς)⁴⁰, à cette maladie qui n'est pas un signe d'ἀνδρεία, mais d'ἀσθένεια καὶ μαλακία⁴¹, Plutarque a consacré deux textes, le Περὶ ἀοργησίας⁴², c'est à dire "Sur l'absence de colère" plutôt que "Sur le contrôle de la colère" comme semble suggérer le titre latin *De cohibenda ira*, et le Περὶ ὀργῆς, qui devaient traiter l'un et l'autre le même thème considéré de points de vue différents⁴³. Ces deux opuscules visent à corriger l'excès de θυμός, bien qu'on sache qu'il est impossible de s'en libérer totalement comme des autres passions et maladies de l'âme⁴⁴.

L'histoire de l'interprétation de ces deux textes a été en partie commune. Elle concerne un problème philosophique de fond: la conception de la colère qui les caractérise est-elle compatible avec le rigorisme de l'apathie stoïcienne ou peut-elle se concilier avec l'idée qui apparaît dans le *De virtute morali* dans lequel le θυμός est présenté comme l'allié naturel de la vertu de l'ἀνδρεία? Sur la base de la réponse qu'ont donnée les savants à ce problème, on a mis en évidence l'apport de thématiques tantôt stoïciennes tantôt péripatéticiennes sans relever cependant que le thème de ces traités n'est ni la vertu du courage ni le θυμός μέτριος, considéré dans le *De virtute morali* comme «la pierre à aiguiser du courage»⁴⁵, mais le θυμός ἄμετρος qui n'est pas le signe de courage, mais d'une âme faible et médiocre⁴⁶.

³⁸ Plut., *Cor.* 21, 1; *cob. ira* 460C, 463A, 464D.

³⁹ Plut., *Cor.* 15, 5.

⁴⁰ Plut., *Cor.* 15, 4.

⁴¹ Plut., *Cor.* 15, 5.

⁴² L'ouvrage n'est pas mentionné dans le Catalogue de Lamprias.

⁴³ Cf. R. Laurenti, dans: Plutarco, *Sul controllo dell'ira*, Napoli 1988, p. 23.

⁴⁴ Plut., *cob. ira* 462F.

⁴⁵ Plut., *virt. mor.* 451E (ὁ θυμός τῇ ἀνδρείᾳ [sc. συνεντείνει] μέτριος ὦν); 452B, 452C (καθάπερ ὄρημα τῷ λογισμῷ καὶ ὄχημα τὸ πάθος).

⁴⁶ Plut., *cob. ira* 463B.

Il serait pourtant erroné d'interpréter l'un ou l'autre de ces textes à la lumière de la thèse exposée dans l'opuscule *De virtute morali* au sujet des passions et particulièrement du θυμός et de conclure que Plutarque sur ce thème adopte la position de l'apathie stoïcienne et critique la doctrine péripatéticienne de la vertu-μεσότης, même si la notion de métriopathie que l'on trouve dans le Περί ἀοργησίας ne devrait pas être confondue à mon avis avec la conception péripatéticienne de la vertu juste milieu des passions dont il est question dans le *De virtute morali*. Il s'agit d'une doctrine d'origine platonicienne qui se rapporte à la notion de τὸ μέτριον et de τὸ σύμμετρον ou de συμμετρία définie par un équilibre qui a son origine de la σύγκρασις des extrêmes⁴⁷. Reconduire les passions à la μετριότης, à la συμμετρία, à la μετριοπάθεια et à la πραότης signifie pour Plutarque, comme pour Platon, les ramener à la condition naturelle à mi-chemin entre le plaisir et la douleur⁴⁸, qui marque un progrès (προκοπή) pour la vertu.

Il n'est donc question ni d'une adaptation de l'Auteur au rigorisme stoïcien et à la doctrine de l'apathie, ni d'une critique à la doctrine péripatéticienne des passions. Le fil conducteur qui relie ces textes sur la colère au *De virtute morali* ce n'est pas le thème de la vertu morale, mais de la nécessité d'éliminer l'excès des passions (τὸ ἄγαν ἀφαιρεῖν)⁴⁹, ou, si nous employons les termes du *De virtute morali*, ἐξαιρεῖν τὰς ἀμετρίας grâce à la raison et à l'éducation. Ces deux entités permettent au caractère de rejoindre le juste milieu (τὸ μέτριον) tout en repoussant les excès (τὸ ἄγαν)⁵⁰.

Ce que Plutarque tient à souligner dans ses écrits n'est pas l'impossibilité, mais la difficulté de ramener dans des limites naturelles une passion comme la colère si l'on ne possède pas une rectitude de jugement, fruit d'une éducation philosophique⁵¹ qui permet de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste⁵².

⁴⁷ Plut., *Plat. quaest.* 1009AB.

⁴⁸ Plut., *praec. san.* 132C.

⁴⁹ Plut., *cob. ira* 463B; *Agis* 2, 3: τὸ... ἄγαν πανταχοῦ ἐπισφαλές.

⁵⁰ Plut., *Cor.* 1, 5.

⁵¹ Plut., *cob. ira* 454A, 457D.

⁵² Plut., *aud.* 37F; *an. corp. affect.* 500E; [Plut.], *puer. ed.* 7DE.

Stobée (III 20, 70) nous a transmis un court extrait du Περὶ ὀργῆς. D'après ses indications il s'agirait d'un écrit achevé et publié. Il est toutefois difficile de savoir quelle était sa vraie nature et sa destination: étaient-ce simplement des notes (ὑπομνήματα) ou plus probablement un traité de philosophie morale dédié à cette passion? Le texte est cité au numero quatre-vingt-treize dans le Catalogue de Lamprias et était déjà connu du sophiste Sopatros d'Apamée, élève de Jamblique.

Dans le Περὶ ὀργῆς comme dans le Περὶ ἀοργησίας la colère est présentée comme une passion néfaste qui ne sied pas aux âmes viriles, une maladie de l'âme caractérisée par l'âpreté et la violence, irrationnelle et inconciliable avec le λογισμός. Il est en effet impossible d'utiliser la raison et de prendre une attitude vertueuse lorsqu'on est emporté par la colère.

Il ne sera pas inutile de transcrire et traduire le fragment qui surtout dans la partie centrale présente de nombreux problèmes de texte et d'exégèse. On pourra ainsi en déterminer la valeur à la lumière des corrections et des intégrations qui ont été introduites par le dernier éditeur. Pour plus de clarté j'ai divisé en cinq sections le texte du fragment qui, faute d'ultérieures indications, est celui publié par Sandbach au numéro cent-quarante-huit:

- [1] Plutarchus, *Moralia* VII ed. F. H. Sandbach, Lipsiae 1967, p. 91. 3-7, ΠΕΡΙ ΟΡΓΗΣ 148. = Plutarch's *Moralia* XV (Fragments) ed. by F. H. Sandbach, London, Cambridge, Massachusetts 1969, p. 274:

5 | “Ὅσα δ' ὀργῇ χρώμενοι πράττουσιν ἄνθρωποι, ταῦτ' ἀνάγκη τυφλὰ εἶναι καὶ ἀνόητα καὶ τοῦ παιτὸς ἁμαρτάνειν. Οὐ γὰρ οἷόν τ' ὀργῇ χρώμενον λογισμῷ χρῆσθαι, τὸ δ' ἄνευ λογισμοῦ ποιοῦμενον πᾶν ἄτεχνόν τε καὶ διεστραμμένον.

“*Tout ce que les hommes accomplissent en proie à la colère, est inévitablement aveugle et insensé et voué à l'échec. Il est en effet impossible, sous l'empire de la colère, d'exercer la raison, et tout ce que l'on accomplit sans raison est dépourvu d'art et dénaturé.*”

L'incompatibilité entre la raison et la colère, qui constitue le thème central du Περὶ ἀοργησίας, rappelle celle entre la raison et la fortune qui

caractérise le *Περὶ τύχης*⁵³. Plutarque y présente la raison comme l'art le plus grand de tous, l'art suprême (ἡ δὲ πασῶν μεγίστη καὶ τελειοτάτη τέχνη), sans lequel les autres dons qui ne sont que de petites formes d'intelligence (μικραὶ... φρονήσεις), voire des étincelles d'intelligence (φρονήσεως... προστρίμματα)⁵⁴, n'apportent ni utilité ni avantage.

[2] Plutarchus, *Moralia* VII, p. 91. 7-10

λόγον οὖν ἡγεμόνα χρὴ ποιησάμενον οὕτως ἐπι-
χειρεῖν τοῖς κατὰ τὸν βίον ἔργοις, τὰς ἐκάστοτε προσ-
πιπτούσας ὀργὰς διωθόμενον⁵⁵ καὶ διανέοντα⁵⁶, ὥσπερ
10 οἱ κυβερνῆται τὰ κύματα προσφερόμενα.

*“Il est donc nécessaire de se laisser guider par la raison et
ainsi entreprendre l'oeuvre de la vie, en repoussant et évitant
les colères qui nous harcèlent périodiquement comme font les
marins avec les flots qui les assaillent.”*

Plutarque affirme la même nécessité de prendre la raison comme guide de la vie dans le *de fortuna*, où il la compare à la lumière des yeux. Mais il ne s'agit pas là de thèmes stoïciens. En effet le *de ira* comme le *de fortuna* ne représentent ni un alignement sur des positions plus ou moins voisines de celles du maître à penser Zénon ou de celle de Chrysippe, ni une critique de la morale du Peripatos.

Ce sont deux textes que l'on peut définir fondamentalement antistoïciens et conformes aux principes moraux du Peripatos.

[3] Plutarchus, *Moralia* VII, p. 91. 10-13

10 ἔστι γοῦν οὐκ ἔλαττον
τὸ δέος, ὀργῆς <δ> ἀντιπρόρου κυλιδομένης, αὐτὸν τε

⁵³ Il s'agit d'un texte très intéressant dont je prépare une nouvelle édition critique commentée dans laquelle je présente une nouvelle interprétation.

⁵⁴ Plut., *fort.* 99C. Telle est la leçon transmise par QΔn.

⁵⁵ Διωθόμενον: il s'agit d'une correction proposée par Wyttenbach et acceptée par tous les éditeurs.

⁵⁶ Διανέοντα: il s'agit d'une leçon de toute la tradition manuscrite, acceptée par tous les éditeurs à l'exception de Hense qui, d'après Buecheler, préfère écrire dans le texte διανέοντα.

καὶ σύμπαντα οἶκον ἔστιν ἄρδην ἀπολέσαι καὶ ἀνα-
τρέψαι⁵⁷ μὴ διαπλεύσαντα δεξιῶς.

*“ce n'est pas moins effrayant
quand les flots de la colère déferlent sur nous. Ils peuvent
provoquer notre destruction et celle de la famille entière si
nous ne savons pas manoeuvrer avec adresse.”*

Je juge inutile l'intégration <δέ> devant ἀντιπρόρου. J'estime que le génitif absolu doit être relié à la proposition principale et non à la coordonnée.

Plutarque, continuant avec la métaphore de la navigation nous met en garde contre le danger de la colère; réussir à la vaincre requiert une habileté particulière que l'on obtient avec l'habitude (ἐθισμός) et l'entraînement (ἄσκησις ou μελέτη)⁵⁸. Autrement on risque de s'exposer à un échec complet.

- [4] Plutarchi Chaeronensis *Moralia, id est Opera, exceptis Vitis, reliqua, graeca emendavit, notationem emendationum, et latinam Xylandri interpretationem castigatam, subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos adjecit D. Wyttenbach, Tomi V. Pars II, Oxonii MDCCC, XXVII. Ex libro de ira, pp. 859-860:*

1 Οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς
αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης, ἣ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατάκρας
οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπο-
λαΐοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ
5 νῆ Δία ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπόλαιον
ἐκκρίνει καὶ ἐκβάλλει τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ
πικρία δι' ὀξύθυμίαν λέγεται, νομίσματα ἦκιστα ταῖς
ἀνδρείαις ψυχαῖς πρόποντα.

1. Forte μελέτης. uHl —. Sunt quaedam omissa. Est

⁵⁷ Il s'agit d'une correction de Wyttenbach à la leçon des manuscrits (ἀναστρέψαι), qui a été acceptée par tous les éditeurs.

⁵⁸ Plut., *coh. ira* 459B.

reprehensio Peripateticorum.

5. ἐπιπόλαιον: Forte ἐπιπολάζον.
6. Post ἐκβάλλειν supplendum <κελεύοντες>. Sed vel sic aliquid desideratur.
- 6-7. δι' ὄξυθυμίαν. Sententia requirit καὶ ὄξυθυμία.
7. νομίσματα. Forte ὀνόματα.

«*Toutefois on a besoin pour cela de diligence et d'entraînement. ... c'est pourquoi sont totalement bouleversés ceux qui accueillent le θυμός comme un allié de la vertu, profitant de son utilité à la guerre et pour Zeus en politique. Il faut au contraire inciter l'homme à éloigner et repousser de l'âme le surplus et l'excès qu'on appelle colère, dureté et emportement, nommes qui ne siéent nullement aux âmes viriles.*»

[4a] Plutarchi *Fragmenta et spuria*, cum codicibus contulit et emendavit Fr. Dübner, Parisiis 1855, p. 46. 32-39: XXVII (EK ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΟΡΓΗΣ):

Οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης· ἥ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ νῆ Δία ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον ἐκκρίνειν [κελεύοντες] καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὄξυθυμία λέγεται, νομίσματα ἥιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

[4b] I. Stobaei *Anthologii librum tertium* rec. O. Hense, Lipsiae 1894, 1963², p. 555. 12-19: (XX. 70: Πλουτάρχου ἐκ τοῦ Περὶ ὀργῆς):

οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης· ἥ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ νῆ Δία ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δὲ αὐτοῦ καὶ

τὸ ἐπιπόλαιον ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία δι' ὀξυθυμίαν λέγεται, νομίσματα ἥκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

[4c] Plutarchi Chaeronensis *Moralia* rec. Gregorius N. Bernardakis, vol. VII, Lipsiae 1896, pp. 138. 13-139. 5: XXVII (ΕΚ ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΟΡΓΗΣ):

οὐ μὴν ἄλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης· ἥ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε πολέμῳ καὶ ἡ Δία ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δὲ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς, ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὀξυθυμία λέγεται, νοσήματα ἥκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.

Cette section centrale qui, comme on l'a déjà dit, se révèle fondamentale pour l'interprétation générale du fragment, pose des problèmes de texte et d'exégèse que les éditeurs ont essayé de résoudre en proposant des solutions différentes.

Exception faite pour la proposition d'établir la fin de la période après μελέτης avec une lacune au début de la nouvelle période après l'adverbe relatif et de corriger encore à la suite de l'interprétation de Xylander νομίσματα en ὀνόματα, le texte modifié par Wyttenbach avec la correction de τὸ ἐπιπόλαιον en τὸ ἐπιπολάζον, l'intégration du participe <κελεύοντες> après ἐκκρίνειν, et l'amendement du complément δι' ὀξυθυμίαν en καὶ ὀξυθυμία, a été accepté par les éditeurs successifs. Une autre amélioration a été apportée plutôt que par la proposition de Buecheler de corriger d'après Wyttenbach ἀπολαύοντες en ἀπολαύειν <κελεύοντες>, ou par celle de Bernardakis, de compléter le texte avec <θεραπεύοντες δέον> après τὸ ἐπιπολάζον en pensant à un saut par homoetéléute ἐπιπολάζ[ον] θεραπεύοντες δέ[ον], par la correction de νομίσματα en νοσήματα suggérée dans l'apparat critique par Hense et

qui a trouvé sa place dans l'édition de Bernardakis d'abord et de Sandbach ensuite.

Mais, indépendamment des différentes solutions proposées pour corriger le texte, tous les éditeurs sont d'accord sur le sens général de cette section qui a été interprétée, au dire de Wytttenbach, comme une "reprehensio Peripateticorum", c'est-à-dire comme une critique à l'égard de la doctrine péripatéticienne de la μετριοπάθεια, qui considère la passion comme l'alliée naturelle de la vertu morale, d'après l'interprétation latine de Xylander: "Igitur diligentia et exercitacione ad hanc rem opus est. Unde maxime et quasi per arcem capiuntur, qui iram recipiunt tamquam sociam et adiutricem virtutis...".

Ainsi pendant plus d'un siècle et demi les spécialistes de Plutarque ont interprété cette section du *de ira* comme un texte critique à l'égard de la doctrine péripatéticienne de la modération des affections. Babut le confirme dans sa monographie sur "*Plutarque et le Stoïcisme*" du mille neuf cent soixante neuf lorsqu'en se référant à l'édition de Bernardakis il écrit que Plutarque "critique ici le point de vue péripatéticien"⁵⁹.

Si pour les spécialistes du dix-neuvième siècle il était normal que l'on pût trouver dans les écrits du Plutarque "platonicien" une critique vis-à-vis de la doctrine péripatéticienne de la vertu-μεσότης τῶν παθῶν, la floraison d'études, dans la première moitié du vingtième siècle, dédiées aux *Moralia* démontre que Plutarque n'est nullement critique à l'égard de l'idéal académicien de la μετριοπάθεια et de l'idéal péripatéticien de la vertu morale. La défense du πάθος μέτριον, c'est-à-dire, d'une passion dont on doit exclure tout ce qui est excessif et immodéré⁶⁰, et la réhabilitation du rôle des passions présentée dans le *de virtute morali*, ont fini pour rendre suspecte cette interprétation du texte du *de ira* dans le passage-même où Plutarque affirme que ἀλίσκονται κατ' ἄκρας tous ceux qui agissent en employant le θυμός comme allié de la vertu, bien que de nos jours encore il ne manque pas, comm'on l'a déjà dit, de spécialistes pour croire que Plutarque à l'égard de la vertu et à propos des passions prend ses distances

⁵⁹ Babut, *op. cit.*, p. 325 n. 5.

⁶⁰ Sur la notion de προκοπή cf. Plut., *prof. virt.* 83E.

non seulement par rapport aux Stoïciens, mais aussi aux Péripatéticiens.

C'est uniquement dans le but de concilier et ainsi résoudre la stridente contradiction existant entre le fragment du *de ira* et d'autres textes moraux importants de Plutarque — entre autres le Περὶ ἀοργησίας et le *de virtute morali* — que Sandbach, éditeur moderne des *Fragments*, a jugé nécessaire d'apporter au texte de nouvelles modifications:

[4d] Plutarchus *Moralia* VII, *op. cit.*, p. 91. 13-21:

15	<p style="text-align: right;">οὐ μὴν ἄλλ' ἐπιμελείας</p> <p>εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ μελέτης ἢ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται</p> <p>κατ' ἄκρας· <κατορθοῦσι δὲ μάλιστα> οἱ παραδεξάμενοι</p> <p>τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς, ἀπολαίοντες ὅσον</p> <p>αὐτοῦ χρησίμιον ἐστὶν ἔν τε πολέμῳ καὶ ἠὲ Δί' ἐν</p> <p>πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιπολάζον</p> <p><σπουδάζοντες> ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς,</p> <p>20 ὅπερ ὀργή τε καὶ πικρία καὶ ὄξυθυμία λέγεται, νοσήματα</p> <p>ἤκιστα ταῖς ἀνδρείαις ψυχαῖς πρέποντα.</p>
----	---

Sandbach dans le texte de cette section intègre les corrections apportées par Wyttenbach (τὸ ἐπιπολάζον/καὶ ὄξυθυμία) et par Hense (νοσήματα). Il ne se signale pas par l'intégration de <σπουδάζοντες> à la place de <κελεύοντες>, proposée par Wyttenbach, ou de <θεραπεύοντες>, suggérée par Bernardakis, mais plutôt d'un côté par la transformation de l'adverbe relatif ἢ dans la conjonction disjonctive ἢ, avec ponctuation après κατ' ἄκρας, de l'autre par l'intégration au début de la nouvelle période du verbe principal <κατορθοῦσι δὲ μάλιστα>. Le texte ainsi modifié, en opposition avec toute la tradition, subit une μεταβολή complète du moins en ce qui concerne le sens, car ceux qui utilisent le θυμός comme allié de la vertu, loin d'aller à l'encontre d'une catastrophe, <κατορθοῦσι>, agissent pour le mieux. À la condamnation succède l'approbation pour ceux qui considérant le θυμός comme l'allié du courage, en exploitent l'utilité à la guerre et en politique et se soucient d'éliminer et de chasser de l'âme le surplus et l'excès, qu'on appelle colère.

Sans aucun doute, si Sandbach avait proposé les corrections dans

l'intention d'aligner le texte sur ce qu'écrivait Plutarque au sujet du thème de θυμός dans le *de virtute morali*, la tentative a eu du succès; mais, à mon avis, la pensée exprimée par Plutarque dans le fragment central du *de ira* n'est pas celle formulée dans le *de virtute morali*, bien qu'il admette qu'il peut y avoir quelque chose de positif dans une passion aussi comme la colère.

Si dans le *de ira* rien ne permet de penser que le philosophe étend sa critique à la métriopathie ou prend le parti de l'apathie stoïcienne et renie les principes indicatifs du *de virtute morali*, il semble toutefois que de ce texte soit exclue l'idée de réussir (κατορθοῦν) ou d'échouer (ἀμαρτάνειν), en dépassant le juste milieu ou en restant au dessous. D'après ce que l'on peut comprendre du fragment, le thème du *de ira* ne devait pas être celui de l'utilité mais plutôt du danger que cette passion présente surtout si elle n'est pas promptement dominée par une raison droite et entraînée.

Sur le plan philologique aussi le texte publié par Sandbach est peu convaincant et risque de créer des problèmes plus grands de ceux qu'il se proposait de résoudre: tout d'abord la liaison ἢ καὶ μάλιστα ne semble pas introduire une vraie alternative et ne peut être interprétée comme une variante de la conjonction εἰ δὲ μή⁶¹ que la reconstruction de Sandbach exige; [le voisinage des deux adverbes (μάλιστα... μάλιστα), que l'on trouve aussi dans le Περὶ ἀοργησίας n' a pas non plus de justification dans le texte et ne semble pas tout à fait conforme à l'*usus scribendi* de Plutarque⁶²]. On peut encore ajouter, comme considération tout autre que secondaire, que le syntagme ἀλίσκονται κατ' ἄκρας coordonné à la forme impersonnelle δεῖ est privé du sujet, par ailleurs difficile à sous-entendre. Contrairement à ce qu'écrivait Laurenti⁶³, je crois que préciser le sens du verbe ἀλίσκομαι ne présente aucune difficulté, car l'expression ἀλίσκεσθαι κατ' ἄκρας apparaît comme une variante de ἀλίσκεσθαι κατὰ κράτος comme on déduit de la *Vie de Timoleon*⁶⁴. J'aurais des doutes en revanche pour l'hendiadys τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ (*id est* τοῦ θυμοῦ) καὶ τὸ ἐπιπολάζον, οὐ τὸ ἐπιπολάζον,

⁶¹ Cf. Laurenti, *op. cit.*, p. 20: "Si richiede tuttavia per questo diligenza e cura. Altrimenti si incorre in un disastro completo".

⁶² Cf. Plut., *coh. ira* 457B.

⁶³ Laurenti, *op. cit.*, p. 19 n. 59.

⁶⁴ Plut., *Tim.* 21,4; 24, 2. Pour le verbe ἀλίσκομαι employé pour indiquer la passion,

accepté par tous les éditeurs, est une correction de Wyttenbach du texte τὸ ἐπιπόλαιον transmis par les manuscrits: parmi les multiples formules que Plutarque utilise de façon répétée pour exprimer l'ὑπερβολή de la passion⁶⁵ on ne trouve pas τὸ ἐπιπολάζον, expression qui avec cette acception n'est employée nulle part dans l'oeuvre de Plutarque⁶⁶. Je proposerais donc de corriger τὸ ἐπιπόλαιον en τὸ πλεονάζον, qui est une formule définitionnelle de provenance stoïcienne, utilisée par Plutarque pour exprimer l'excès de la passion⁶⁷ et qui dans notre fragment présenterait aussi l'avantage d'éviter l'hiatus.

Il ne semble pas, non plus, que puisse confirmer la reconstruction de Sandbach la dernière section du fragment où Plutarque, arrivant à la conclusion (οὖν), s'interroge sur le type de prophylaxie qui doivent appliquer les hommes ordinairement aux prises avec le θυμός, comme à la guerre ou dans la vie politique.

[5] Plutarchus, *Moralia* VII, op.cit., pp. 91-92. 21-27:

τίς οὖν ἐν ἡλικία τούτων γίγνεται μελέ-
 τη; ἐμοὶ μὲν δοκεῖ μάλιστ' ἂν ᾧδε γίγνεσθαι, πόρρωθεν
 ἡμῶν προμελετώντων καὶ προαπαντλούντων <τὸ> πλεῖ-
 στον, οἷον ἐν οἰκέταις τε καὶ πρὸς γυναῖκας τὰς
 25 γαμετάς. ὁ γὰρ οἶκοι πρᾶος καὶ δημοσίᾳ πρᾶος πολὺ
 μᾶλλον ἔσται, τοιοῦτος ἔνδοθεν καὶ ὑπὸ τῶν οἶκοι
 πεποιημένος † αὐτῶ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς εἶναι ἀγαθός.

«*Quel exercice donc pour de tels hommes?*»

et particulièrement la colère, qui prend le dessus voire: Plut., *cob. ira* 456E (ἀλίσκεσθαι ὑπ' ὀργῆς); *gen. Socr.* 579F (ὑπὸ τῶν παθῶν τούτων ἀλίσκονται).

⁶⁵ Cf. Plut., [*puer. ed.*] 10E (τὸ πολὺ); *Agis* 2, 3; *Ages.* 36, 4; *Cor.* 1, 5; *cob. ira* 463B (τὸ ἄγαν); *virt. mor.* 444C; *sera num. vind.* 552C (τὸ σφοδρῶν); *virt. mor.* 444EF (τὸ μᾶλλον); *cob. ira* 463B (τὸ ἄκρατον); *prof. virt.* 83E (τὸ ἐξᾶττον...καὶ φλεγμαῖνον); *virt. mor.* 445C (τὸ ὑπερβάλλον); *virt. mor.* 441C; *vit. pud.* 529D (τὸ πλεονάζον).

⁶⁶ Pour l'emploi du verbe ἐπιπολάζω dans l'*opus* de Plutarque voir: *tuend. san.* 139C; [*apophth.*] 198D; *am. prol.* 495D; *gen. Socr.* 587b; *quaest. conv.* 634C, 701F; *aet. phys.* 914C; *prim. frig.* 950B; *Alex.* 4, 3.

⁶⁷ Cf. *SVF* I 202 (= Plut., *virt. mor.*, 441C), III 478.

Il me semble qu'il pourrait en être ainsi surtout, si bien à l'avance nous nous exerçons et nous entraînons, par exemple dans nos rapports avec les esclaves et avec nos épouses. Qui en effet est modéré dans la vie privée, le sera encore davantage dans la vie publique, après être devenu apte, à la maison, grâce à sa propre famille, à bien gouverner son âme.»

Le texte signé d'une *crux* par Hense et par Sandbach n'est pas sans problème, même s'il n'est pas difficile d'en comprendre le sens général. Pour le génitif τούτων je crois qu'il se rattache à ηλικία et non à μελέτη comme semblent interpréter Wyttenbach à la suite de Xylander («horum tollendorum exercitatio») et, à l'exception de Laurenti, tous les éditeurs successifs pour lesquels il n'était pas possible de référer le pronom aux Péripatéticiens. Le texte des manuscrits προαπλούντων⁶⁸ dont Wyttenbach avait proposé la correction en προαποπλούντων, a été corrigée par Bernardakis en προαπολούντων et par Sandbach, dans le sillage de Piccolos (προαντλούντων)⁶⁹, en προαπαντλούντων. Les corrections ne s'accordent pas pour le sens avec le particip qui précède⁷⁰ et représentent un *unicum* dans l'oeuvre de Plutarque. Sur l'exemple de l'hendyadys ἀσκεῖν καὶ μελετᾶν, qui Plutarque par exemple emploie dans le *de tranquillitate animi*⁷¹, je proposerais de corriger προαπλούντων en προασκούντων. La dernière période, pour la quelle Bernardakis a proposé dans l'apparat une correction trop compliquée, requiert l'intégration d'un élément qui pourrait être ὄλος ou ὥστε pour introduire la proposition consecutive et un substantif qui s'accorde avec l'adjectif ἀγαθός. En me référant au *de tuenda sanitate praecepta*⁷² où revient l'expression ἀγαθός ναύκληρος j'avancerais ναύκληρος plutot que παιδαγωγός et ἡνίοχος, proposés respectivement par Wyttenbach

⁶⁸ Cf. Plut., *coh. ira* 459B (καταθλοῦντος).

⁶⁹ N. Piccolos, *Sur une nouvelle édition des fragments de Plutarque et sur une épigramme de Palladas*, «Rev. Arch.», XII, 1855.

⁷⁰ Pour l'autre occurrence de προμελετάω qui se fait jour dans l'*opus* de Plutarque voir: *es. carn.* 998B.

⁷¹ Plut., *tranq. an.* 467C.

⁷² Plut., *tuend. san.* 127C.

et Buecheler⁷³. *Exempli gratia* j' écrirais: ὡστ' αὐτὸς τῆς αὐτοῦ ψυχῆς εἶναι ἀγαθὸς <ναύκληρος>.

Pour conclure et résumer ce qui a été dit jusqu'ici, la reconstruction de Sandbach ne tient suffisamment compte, à mon avis, ni du sujet du *de ira*, qui ne traite pas le θυμός endurci par la raison⁷⁴, mais le θυμός qui provient surtout de la faiblesse de l'âme là où elle est sujette à la douleur et aux souffrances (ἐκ τοῦ λυπουμένου μάλιστα τῆς ψυχῆς καὶ πάσχοντος ἀνίσταται μάλιστα δι' ἀσθένειαν ὁ θυμός)⁷⁵, ni de l'importance que le fragment confère à la prophylaxie pour réussir à dominer cette passion si dangereuse (ἐπιμέλεια/μελέτη/προμελετάω)⁷⁶. Je pense donc que le sens général du fragment a échappé à Sandbach. Il s'agit du fragment qui traite un thème présent non seulement dans le Περὶ ἀοργησίας, mais aussi dans d'autres écrits de Plutarque, tels le *de audiendis poetis* et le *de tranquillitate animi*, le thème du danger de la colère particulièrement chez les hommes engagés dans la vie politique. En effet, les hommes dominés par la colère qui ne font pas usage de la raison sont poussés à commettre des actions indignes. Il est par conséquent très important pour ceux qui remplissent des charges publiques — ou militaires ou politiques — de savoir dominer la colère, savoir s'en préserver à l'avance (πρόρρωθην)⁷⁷ grâce aux secours de la philosophie afin de ne pas en être victimes.

De là vient le conseil que Plutarque adresse aux hommes politiques qui sont ἐν ἡλικίᾳ tels Fundanus dans le Περὶ ἀοργησίας⁷⁸, de s'entraîner à résister à la colère, faute d'avoir eu une éducation philosophique, à l'intérieur de la famille dans les relations avec les esclaves, les épouses, les amis afin de pouvoir exercer ensuite dans la vie publique la πραότης, qui

⁷³ Précédemment Wyttenbach avait proposé <προστάτης> même si Plutarque dans le fragment du *de ira* écrit ὡσπερ οὐ κυβερνῆται... Pour la métaphore du nocher aux prises avec la violence des flots voir aussi Plut., *tranq. an.* 475EF.

⁷⁴ Plut., *coh. ira* 458E.

⁷⁵ Plut., *coh. ira* 456F, 457BC; *Cor.* 15, 5 (ἐκ τοῦ ποιοῦντος καὶ πεπονθότος). Sur le thème de la faiblesse de l'âme cf. Plut., *coh. ira* 456F, 457BC; *tranq. an.* 468D.

⁷⁶ Sur l'importance de l'exercice pour tourner aussi à son propre avantage les adversités de la vie voir Plut., *prof. virt.* 79DF; *cap. ex inim. ut.* 87A; *tranq. an.* 476DE.

⁷⁷ Cf. Plut., *coh. ira* 459B (ἐγγυμνάσασθαι).

⁷⁸ Plut., *coh. ira* 459BD, 460EF.

représente le juste milieu du θυμός⁷⁹ et la vertu de l'homme politique⁸⁰.

L'épilogue du fragment confirme tout à fait que Plutarque dans la section centrale du fragment ne se réfère pas à des hommes capables de κατορθοῦν et de chasser de l'âme l'excès de θυμός (ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν τῆς ψυχῆς), mais à ceux qui du fait de leur profession ont l'habitude d'accepter le θυμός comme allié du courage et qui, faute d'exercice préventif, courent le risque d'être détruits par la colère. Si cette analyse est correcte il s'ensuit que Plutarque avec l'expression οἱ παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς ne vise pas à polemiquer contre les disciples d'Aristote, les Péripatéticiens, et leur doctrine de la vertu, mais pour témoigner du danger de la colère lorsque manquent une éducation adéquate et un entraînement préventif à dominer cette passion en chassant de l'âme l'excès, il introduit comme exemple, en puisant dans l'histoire, le cas d'une certaine catégorie d'hommes et précisément ceux qui se consacrent à la guerre ou à la politique⁸¹.

Ceux donc qui acceptent le θυμός comme allié de la vertu ne sont pas les Péripatéticiens, mais les hommes engagés dans la vie publique, pour lesquels Plutarque se demande quelle prophylaxie employer utilement à cet âge (ἐν ἡλικίᾳ τούτων) afin de dominer cette passion en chassant de l'âme l'excès du θυμός. Il n'est alors plus nécessaire de corriger le texte comme a fait Sandbach dans son édition. Pour ma part, je crois possible de respecter le texte dans son sens profond tel que l'ont transmis les manuscrits en indiquant comme fin de la période après μελέτης, comme l'ont proposé Xylander et Wyttenbach, et en ajoutant au texte le participe <ἀγνοοῦντες> après τὸ πλεονάζον.

Voici le texte de la section centrale que je propose:

[4e]

οὐ μὴν ἄλλ' ἐπιμελείας εἰς αὐτὰ δεῖ καὶ

⁷⁹ Cf. Plut., *prof. virt.* 80BC; coh. ira 457D, 458C (πραότητός ἐστι καὶ συγγνώμης καὶ μετριοπαθείας). Sur la notion de πραότης dans les *Vies* cf. H. Martin, *The concept of Praotes in Plutarch's Lives*, «GRBS» 3, 1960, 68 sg.

⁸⁰ Plut., *Cor.* 15, 4: ...τὸ πρᾶον, οὗ τὸ πλεῖστον ἀρετῆς πολιτικῆς μέτεστιν...

⁸¹ Cf. Plut., *T. G.* 10, 4: ἐν...ὄργαῖς τὸ πεφυκέναι καλῶς καὶ πεπαιδευθῆναι σωφρόνως ἐπίστησι καὶ κατακοσμεῖ τὴν δianoian.

μελέτης. ἦ καὶ μάλιστα ἀλίσκονται κατ' ἄκρας οἱ
 παραδεξάμενοι τὸν θυμὸν ὡς σύμμαχον ἀρετῆς,
 ἀπολαύοντες ὅσον αὐτοῦ χρήσιμόν ἐστιν ἔν τε
 5 πολέμῳ καὶ νῆ Δία ἐν πολιτείαις, τὸ πολὺ δ' αὐτοῦ
 καὶ τὸ πλεονάζον <ἀγνοοῦντες> ἐκκρίνειν καὶ ἐκβάλλειν
 τῆς ψυχῆς,...

«On a toutefois besoin de diligence

et

*d'exercice. C'est pour cela que sont particulièrement bouleversés ceux qui acceptent le θυμός comme allié de la vertu, profitant de son utilité à la guerre et pour Zeus en politique, mais ne sachant pas éloigner et chasser de l'âme le surplus et l'excès,...*⁸².

Il semble que vient confirmer cette interprétation l'histoire qui offrait à l'Auteur des *Vies* à côté de personnages comme Tiberius Gracchus qui était calme et doux (ἐπιεικῆς καὶ πρᾶος)⁸³ ou le républicain Marcus Brutus qui, inspiré par des nobles principes moraux et habitué à agir ἐκ λογισμοῦ, se montrait πρᾶος...καὶ πρὸς πᾶσαν ὀργὴν...ἀπαθής⁸⁴, d'autres exemples d'hommes comme le conquérant Marcius Coriolan, qui avait bien su tirer profit de l'élément irascible de son âme sans toutefois pouvoir ensuite le contrôler, croyant que vaincre et étendre sa domination sur tous fût un signe de valeur et non de faiblesse comme c' est réellement⁸⁵, ou Gaius Gracchus qui, à l'inverse de son frère, était violent et irascible (τραχὺς καὶ θυμοειδής) au point que souvent il se laissait emporter par la colère (ἐκφερόμενον ὑπ' ὀργῆς)⁸⁶, donnant ainsi raison à Héraclite qui avait dit θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν, c'est-à-dire, que la colère est une passion bien difficile à combattre⁸⁷.

⁸² Per l' ὀργιλότης, l' ἀκροχολία e la πικρία cf. Arist., *De virt. et vit.* 1251a 3; *SVF* III 397, 421.

⁸³ Plut., *T. G.* 2, 5.

⁸⁴ Plut., *Brut.* 29, 2-7.

⁸⁵ Plut., *Cor.* 15, 5; 22, 3.

⁸⁶ Plut., *T. G.* 2, 5 (τραχὺς καὶ θυμοειδής).

⁸⁷ Plut., *cob. ira* 457D = *VS* 22 B 85 D.-K⁶.

(Página deixada propositadamente em branco)

ELEONORA MELANDRI
Universidade de Florença

**I COSIDDETTI FRAMMENTI DELL'OPERA
AN VIRTUS DOCENDA SIT DI PLUTARCO**

Adelmo Barigazzi in un articolo comparso su *Prometheus* nel 1987¹ avanzava l'ipotesi che i cinque frammenti *De fortuna*, *An virtus doceri possit*, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* e *De virtute et vitio* potessero essere considerati, sulla base della coerenza del contenuto, parte di un'opera comune a cui poteva convenire il titolo *περὶ ἀρετῆς εἰ διδακτέον* (*De virtute an docenda sit*)². Lo studioso pensava a una specie di prorettico per dimostrare la necessità della filosofia, indispensabile per l'acquisto della virtù e della felicità. Quest'ipotesi non viene da me condivisa, in quanto essa si scontra con la limitatezza degli espliciti riferimenti³, ma il quadro d'insieme offerto può risultare sicuramente utile per l'interpretazione del pensiero di Plutarco.

¹A. Barigazzi, <<Per il recupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù>>, *Prometheus* 13 (1987) 47-71.

²Il titolo è ripreso dal catalogo di Lampria in cui si legge al n. 180 *περὶ ἀρετῆς ἐν ἄλλῳ εἰ διδακτέον ἢ ἀρετῇ*. Per l'edizione di quest'opera vd. Plutarco, *Se la virtù si debba insegnare*, testo crit., introd., trad. e comm. a c. di A. Barigazzi, Napoli 1993.

³In *an. corp. affect.* 501B si dice: <<mentre quelli afflitti da malattie del corpo chiamano i medici αἰσθάνονται γὰρ ὦν δέονται πρὸς ἅ νοσοῦσιν, quelli afflitti da malattie dell'animo fuggono i filosofi οἶονται γὰρ ἐπιτυγχάνειν ἐν οἷς διαμαρτάνουσιν>> e in *virt. et vit.* 101D si legge οὐ βιώση φιλοσοφῆσας ἀηδῶς, ἀλλὰ πανταχοῦ ζῆν ἡδέως μαθήση καὶ ἀπὸ πάντων.

La connessione dei pensieri per Barigazzi sarebbe la seguente. Non è vero che le vicende umane dipendono dalla fortuna, dipendono dal retto giudizio, che, in quanto manifestazione della φρόνησις e risultato di un' arte particolare, non è soggetto al dominio della fortuna. Quest' arte, superiore ad ogni altra e riguardante la virtù e la felicità dell' uomo (*ars bene beateque vivendi*), può, anzi deve essere insegnata al pari delle altre arti, perché ad ogni uomo interessa la felicità che non può essere raggiunta senza la virtù e lo studio della filosofia. Come l' arte della medicina cura le malattie del corpo, così la filosofia cura le malattie dell' animo, che sono più gravi di quelle del corpo, perché il vizio è sufficiente da solo, indipendentemente dalla mala sorte, a rendere infelice l' uomo, che non riesce neppure a godere degli eventuali beni di fortuna. La virtù è l' unica capace di rendere piacevole la vita indipendentemente dal possesso dei beni materiali.

L' idea di fondo che unisce le cinque sezioni sarebbe: la felicità non dipende dalla fortuna, ma dall' esercizio della φρόνησις o virtù, che non è soggetta alla fortuna. Lo scritto si dividerebbe in due parti: la prima che dimostra l' indipendenza della vita umana dalla fortuna, perché esiste un' arte che si può apprendere e che può renderci arbitri di noi stessi e della nostra felicità; la seconda che illustra la necessità della pratica di quell' arte per condurre una vita dignitosa e felice.

Mettiamo a confronto un' esposizione tematica puntuale del *De fortuna* e dell' *An virtus doceri possit*.

DE FORTUNA

Citazione *ex abrupto* di un verso di Cheremone τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία, che suscita la reazione del filosofo: se le azioni umane non dipendono da δικαιοσύνη, ἰσότης, σωφροσύνη, κοσμιότης, bisognerebbe ritenere opera del caso (ἐκ τύχης καὶ διὰ τύχην) le azioni virtuose o viziose di celebri personaggi (1)? Ma se esistono σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, esiste insieme all' εὐβουλία anche la φρόνησις, perché senza la φρόνησις non possono esistere le altre virtù che di essa sono manifestazione; pertanto, se riteniamo che τὰ τῆς εὐβουλίας ἔργα dipendano dalla τύχη, ne consegue di necessità che le virtù e i vizi siano

effetto della τύχη; e, lasciati da parte gli adeguati ragionamenti (οἰκεῖοι λογισμοί), saremmo in balia della fortuna. Se si elimina l' εὐβουλία, si nega la possibilità di deliberare⁴, connessa con la riflessione e la ricerca del συμφέρον⁵, e non ci sarebbe niente da trovare o da imparare (citazione di Soph. *O. R.* 110 sq. e fr. 843 Radt); e diverremmo ciechi affidandoci alla cieca fortuna (2). La natura e non la fortuna ci ha dato i sensi al servizio di εὐβουλία e φρόνησις e se non ci fossero νοῦς e λόγος la nostra vita non differirebbe da quella delle bestie; è grazie a Prometeo (cioè al λογισμός) non alla τύχη che siamo loro superiori e abbiamo potere su loro meglio pronviste τύχη καὶ φύσει γενέσεως. La natura ha lasciato l' uomo nudo, disarmato, ma gli ha dato ἔν (τὸν λογισμὸν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν πρόνοιαν), che attenua tutti questi difetti. Dall' utilizzo che l' uomo fa delle bestie emerge la sua superiorità dovuta alla φρόνησις⁶. Con la citazione di Anassagora, per cui con l' esperienza, la memoria, il sapere e l' arte ci serviamo delle bestie (ricollegando però sempre il tutto all' εὐβουλία e alla πρόνοια), (3) si concretizza e si particularizza il discorso generale di apertura volgendosi a considerare i prodotti delle arti umane, su cui si nega qualsiasi influenza della fortuna. Adombrando il mito di Prometeo si dice che le arti sono piccole φρονήσεις οὐκ ἀπόρροιαί φρονήσεως καὶ ἀποτρίμματα che si sono propagate e si sono attestate in posizioni determinate (4). Se le arti non hanno bisogno della τύχη per il loro proprio fine è incredibile che l' arte più importante e perfetta, che è il coronamento della buona reputazione, non conti nulla. L' εὐβουλία è sottesa ai vari atti che portano all' affermazione delle arti in diversi ambiti⁷ e anche piccoli gesti quotidiani vengono insegnati perché la loro esecuzione non è legata al caso. Le cose più importanti ed essenziali πρὸς εὐδαιμονίαν non richiederebbero allora la φρόνησις e non parteciperebbero al processo secondo λόγος e πρόνοια? Nessuno si aspetta che, procurata la materia, da questa derivi un prodotto

⁴ Vd. pp. 119-121 per una approfondita trattazione.

⁵ Vd. la ripresa del pensiero nel richiamo successivo a βουλευτήριοι e συνέδριον.

⁶ Anche nella ripetizione degli stessi verbi κρατέω e περίεμι si attua il collegamento tra φρόνησις e λογισμός, secondo un andamento a spirale che ci sembra caratteristico di tutto il *De fortuna*.

⁷ Cfr. cap. 2.x

grazie alla τύχη, mentre invece qualcuno può pensare che i beni materiali accumulati, anche se manca la prudenza, produrranno εὐδαιμονίαν, βίον ἄλυτον καὶ μακάριον καὶ ἀμετάβλητον (5)? L'aneddoto di Ificrate, che all' imbarazzante domanda su chi fosse, visto che non era né oplita, né arciere, né peltasta rispose: <<colui che comanda su tutti costoro e se ne serve>> (ὁ τούτοις πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος), porta alla definizione della φρόνησις che non si identifica con oro, argento, fama, ricchezza, salute, forza, bellezza ma che può fare buon uso di questi (τὸ πᾶσι καλῶς τούτοις χρῆσθαι δυνάμενον) e che è il mezzo col quale ciascuno di questi (beni) diventa ἡδὺ καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον, mentre senza la φρόνησις essi sono fonte di infelicità e di nocività. Questo sembra ribadire l' invito rivolto dall' esiodeo Prometeo a Epimeteo di rinunciare ai beni esterni e di fortuna perché l' εὐτυχία non è tale, anzi si risolve nel suo contrario, se non è accompagnata dalla φρόνησις (6).

AN VIRTUS DOCERI POSSIT

Si ha la proposizione iniziale del tema: περὶ τῆς ἀρετῆς βουλευόμεθα καὶ διαποροῦμεν εἰ διδακτόν ἐστι τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν τὸ εὔ ζῆν, cosicché ai risultati delle arti non corrispondono quelli morali. Tutte le arti, anche quelle più banali, vengono insegnate o imparate. Non è possibile danzare, leggere ecc. χρησίμως senza imparare (ἀνευ τοῦ μαθεῖν); invece ciò per cui si fanno tutte queste cose, τὸ εὔ βιοῦν, sarebbe ἀδίδακτον καὶ ἄλογον καὶ ἄτεχνον καὶ αὐτόματον (1)? Perché dicendo che l' ἀρετή non è insegnabile le si toglie anche l' esistenza? Se l' apprendere è un divenire, l' impedimento dell' apprendere è distruzione. Un errore di metrica o di accento non è causa di liti o di guerra, eppure si cerca di imparare quelle cose per sfuggire alla vergogna, mentre in un matrimonio o in un' attività pubblica si crede di poter procedere senza aver imparato come ci si comporta gli uni verso gli altri: non è possibile comportarci secondo le norme del galateo se non le impariamo fin da bambini e si ritiene che ci possa essere una κοινωμία ἀνέγκλητος in una casa, in una città, in un matrimonio senza aver imparato come bisogna comportarsi gli uni verso gli altri? Partendo da una citazione di Aristoph.

Nub. 983, secondo cui è sciupata la paga data ai pedagoghi se gli uomini non diventano migliori con l' apprendimento (μαθήσει), si ammette che i pedagoghi formano il carattere con le abitudini facendo fare i primi passi sulla via della virtù e con l' aneddoto del pedagogo spartano si riconosce che possono rendere piacevoli ai fanciulli τὰ καλά: ma essi si limitano a insegnare norme di galateo (2). Si chiarisce ulteriormente il pensiero secondo cui si cura l' insegnamento di cose di poco conto e si trascura quello del comportamento virtuoso. Chi ammette la medicina per i mali minori e non per quelli maggiori fa come colui che ammette l' esistenza di scuole, discorsi, precetti per καθήκοντα piccoli e puerili ed affida a pratica irrazionale e caso (ἄλογος τριβὴ καὶ περίπτωσις) i doveri grandi e superiori. E ancora si insiste su come sia ridicolo⁸ chi dice che bisogna (δεῖ)⁹ fare il rematore solo dopo aver imparato, ma che si può fare il pilota anche senza avere imparato¹⁰, al pari di chi, conservando l' apprendimento per le altre arti¹¹, ma togliendolo alla virtù¹², sembra fare il contrario degli Sciti: questi accecano gli schiavi perché diano un risultato, mentre costui attribuisce l' occhio della ragione alle arti δούλαις καὶ ὑπηρέτισι e lo toglie alla virtù. L' esempio successivo di Ificrate¹³ ribadisce lo stesso concetto mostrando quanto sia ridicolo¹⁴ colui che dice che l' arte di tirare l' arco ecc. è insegnabile, mentre la guida di un esercito avviene ὡς ἔτυχε e senza che l' abbiano imparata coloro ai quali capita. Il riferimento a arti che sovrintendono ad altre arti, porta Plutarco a definire γελαιότερος colui che ritiene la sola φρόνησις non insegnabile, ἧς ἄνευ τῶν ἄλλων τεχνῶν¹⁵ ὄφελος οὐδὲν οὐδ' ὄνησις ἐστίν. Seguono ulteriori caratterizzazioni della φρόνησις in rapporto all' esempio di Ificrate (ἠγερμένων καὶ κόσμος οἷσα πασῶν καὶ τάξις εἰς τὸ χρήσιμον ἕκαστον καθίστησιν), ma anche, in uno sviluppo successivo ad

⁸ Cfr. 440B.

⁹ E' questa l' unica indicazione di dovere.

¹⁰ 440A suppleverunt Amyot, Iannottius.

¹¹ Cfr. 439C ταῦτ' ἄνευ τοῦ μαθεῖν οὐκ ἔστι χρησίμως ποιεῖν.

¹² Si evidenzia così una τέχνη ἀρετῆς.

¹³ Alla domanda: <<Chi sei? Un arciere, un peltasta, un cavaliere, un oplita?>>, Ificrate rispose: <<Nessuno di questi, ma τούτοις πᾶσιν ὁ ἐπιτάττων>>.

¹⁴ Cfr. 440A.

¹⁵ Evidenziazione della φρόνησις come τέχνη.

incastro, con l' esempio del banchetto, in cui non c' è χάρις, anche con servi esercitati ed istruiti, εἰ μὴ διάθεσις μηδὲ τάξις εἴη πρὸς τοὺς διοικοῦντας¹⁶ (3).

Per Barigazzi il problema di fondo del *De fortuna* è il rapporto tra felicità e fortuna, esaltazione del potere del λόγος applicato alla pratica (φρόνησις) contro quello della τύχη, a fondamento della felicità umana. Lo studioso non riconosce nel titolo περὶ τύχης un rapporto vero col contenuto e cerca di evidenziare i punti portanti: 1) argomento della esistenza e validità della virtù in rapporto al concetto di τέχνη; 2) la φρόνησις come τέχνη; 3) con la citazione di Soph. *O. R.* 110sq. e fr. 843 Radt affermazione che la τέχνη è oggetto di apprendimento; 4) affermazione che è necessaria la φρόνησις perché i beni materiali contribuiscano alla felicità. Questo può portare a stabilire un possibile sviluppo del pensiero nell' *An virtus doceri possit* dove: 1) l' apprendimento riconosciuto alle altre arti δούλαις καὶ ὑπηρέτισι fa ritenere ridicolo chi lo toglie all' ἀρετή (τέχνη ἀρετῆς); 2) la mancanza della φρόνησις elimina utilità e vantaggi delle altre arti: come si può considerarla non insegnabile?

Ci sembra che i temi dell' insegnabilità e dell' εὐδαιμονία in rapporto alla φρόνησις vedano un' accentuazione troppo marcata in relazione al *De fortuna*. Possiamo richiamare l' eccessivo rilievo dato in direzione del διδάσκειν ad alcuni passi. Così ad esempio in 99D Barigazzi collega in maniera un po' forzata a τοὺς δὲ παῖδας - προσοχῆς δεομένων (e ai bambini insegniamo a calzarsi e a vestirsi e a prendere con la destra il cibo e con la sinistra a tenere il pane, con l' idea che neppure l' esecuzione di queste cose dipende dal caso ma esige riflessione e attenzione), τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα - τοῦ κατὰ λόγον καὶ πρόνοιαν (invece le cose più importanti ed essenziali ai fini della felicità non richiedono la prudenza e non hanno parte del processo che riguarda la ragione e la previdenza?), a cui commento scrive (p. 152): <<Le formule di galateo insegnate ai bambini sono una prova *a fortiori* che si deve insegnare l' arte superiore a tutte>>; ancora nel commento a τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα - τοῦ κατὰ λόγον καὶ πρόνοιαν abbiamo una sovrainterpretazione finale (p. 151):

¹⁶ Διακοινοῦντας Ω: correxit Dumortier.

<<così le cose principali ed essenziali alla vita felice partecipano del ragionamento e dell' insegnamento>>; infine nel commento a *virt. doc.* 439C τὰὐτ' ἄνευ τοῦ μαθεῖν - αὐτόματον (p. 158): <<Il vocabolo ἀδίδακτον messo al primo posto come concetto più importante richiama l' affermazione di 99C che l' uso della φρόνησις si può insegnare>>: ma niente nel testo autorizza questa affermazione.

L' importanza che in entrambe le opere assume la φρόνησις ha certamente influito nel cercare di accentuare nel *De fortuna* l' aspetto dell' insegnabilità evidente nell' *An virtus doceri possit*, e indubbiamente è merito di Barigazzi aver identificato ἡ δὲ πασῶν μεγίστη καὶ τελειότης τέχνη in *fort.* 99C con la φρόνησις, appoggiandosi al confronto con *virt. doc.* 440B, ma è tuttavia da sottolineare un importante elemento di differenziazione: in *An virtus doceri possit* si arriva alla φρόνησις come arte e alla sua insegnabilità partendo dall' ἀρετή, che nel *De fortuna* non viene mai espressamente citata, come d' altronde anche lo studioso riconosce.

Ora è proprio sulla φρόνησις che vogliamo puntare la nostra attenzione, perché ci sembra che l' analisi del testo ci permetta di individuare attraverso la delineazione della φρόνησις una finalità in sé compiuta del *De fortuna*: Plutarco, con l' utilizzazione di immagini e idee riconducibili esteriormente alla filosofia stoica, ma inserite in un altro contesto interpretativo, sembra volersi opporre a una concezione che poneva a suo fondamento λόγος, πρόνοια, εἰμαρμένη, dove quindi non avrebbe posto la τύχη che con l' εἰμαρμένη veniva però a confondersi¹⁷, e dove veniva limitato l' intervento dell' uomo per il ferreo determinismo con cui è stabilito e regolato il corso degli eventi, con un' insanabile aporia tra libertà e necessità.

Dobbiamo però ringraziare Barigazzi che di fronte ad interpretazioni più chiaramente intellettualistiche, che facevano risalire *tout court* ad una

¹⁷ Per gli Stoici il caso non esiste. Solo la ristrettezza dell' umano sapere ricorre a questo nome quando non sa individuare la causa. Τύχη = αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ: vd. *SVF* II 965-973. Per la contrapposizione insita nella concezione stoica di τύχη che viene negata a parole, ma da cui di fatto si finisce per far dipendere tutto ciò che capita vd. Alex. Aphr., *De fato*, Suppl. Arist. II 2, ed. I. Bruns, Berlino 1892, p. 173, 23-26 (= *SVF* II 968). Sulla polemica di Plutarco contro l' interpretazione stoica della τύχη vd. F. Becchi, <<Τύχη: storia di un nome>>, Ποικίλμα. *Studi in onore di M.R. Cataudella*, La Spezia 2001, p. 127.

matrice stoica la maggior parte delle idee e delle definizioni presenti nel *De fortuna*¹⁸, ha avuto il merito di insistere sul valore qui della φρόνησις intesa in senso aristotelico come «prudenza pratica che è la guida di ogni persona virtuosa»¹⁹, anche se non ne ha tratto le dovute conseguenze in quanto teso a ridimensionare l' utilizzazione di materiale stoico che non può essere negata.

Passo a chiarire lo sviluppo delle mie idee.

In 97E viene evidenziato lo stretto rapporto che lega la φρόνησις alle virtù cardinali, che non esistono senza di lei²⁰, o, meglio, che ricevono il loro nome dal manifestarsi della φρόνησις in diversi campi di applicazione. Immediato risulta il rimando alla concezione stoico-crisippea della φρόνησις quale emerge dal confronto con Plut. *Stoic. rep.* 1034C²¹ e Plut. *virt. mor.* 440F-441A²² e allo stesso ambito sembra rimandare l' associazione di ἐμβουλία φρόνησις, ἐγκράτεια σωφροσύνη, καρτερία ἀνδραγαθία, εὐνομία δικαιοσύνη, confrontabile con SVF III 264 di matrice crisippea, dove alle

¹⁸ Vd. G. Siefert, *De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole*, <<Comm. Philol. Jen.>>, VI 1 (1896) 97; K. Ziegler, *Plutarco*, trad. it., Brescia 1965, p. 113; R. Klaerr a p. 233 della sua introduzione al *De fortuna* in Plutarque, *Oeuvres morales*, I 2, texte établi et traduit par R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris 1989, in cui si sottolinea che l' utilizzazione di temi stoici non implica nessuna adesione neppure momentanea di Plutarco alla dottrina del Portico; D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, pp. 79-83, che, con posizioni più sfumate, insiste su un' utilizzazione puramente retorica degli elementi stoici.

¹⁹ Vd. Barigazzi, *art. cit.*, 50; Id., *op. cit.*, p. 12. Per la φρόνησις come “prudenza pratica” vd. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris 1962, p. 229; cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, pp. 61-63. Una chiara e agile esposizione relativa alla φρόνησις aristotelica si può trovare in Plutarco, *La virtù etica*, testo crit., introd., trad. e comm. a c. di F. Becchi, Napoli 1990, pp. 174-176, nn. 4-5 e p. 180, n. 14. Per la concezione della φρόνησις in Plutarco e negli scritti postaristotelici vd. F. Becchi, <<La nozione di φρόνησις negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica>>, *Prometheus* 13 (1987) 37-46; Id., *op. cit.*, pp. 177-181, nn. 8-14.

²⁰ Per il rapporto di ἀντακολουθία della φρόνησις con le virtù etiche cfr. Plut. *aud. poet.* 32A e C. Altri passi plutarchei in cui la φρόνησις viene equiparata a σωφροσύνη, δικαιοσύνη, e ἀνδρεία: *an seni resp.* 792D (ἐμβουλία, φρόνησις, δικαιοσύνη); *comm. not.* 1073A (φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη); *bruta anim.* 986F (δικαιοσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία, αἱ ἄλλαι ἀρεταί); *prof. virt.* 75E-F (σώφρων, φρόνιμος, ἀνδρεῖος).

²¹ Si accetta la integrazione di Pohlenz. Cfr. SVF I 200 e III 258.

²² Vd. SVF I 375 (cfr. SVF I 374) e I 201.

quattro virtù prime si fanno seguire quelle a loro subordinate, anche se in numero sicuramente superiore al nostro passo e con differenze per le virtù subordinate alla δικαιοσύνη. Ma per gli Stoici, e soprattutto per Crisippo, erano ἐπιστήμαι la φρόνησις, le singole virtù considerate determinazioni della φρόνησις in base alla sfera d' azione, le virtù subordinate alle prime²³, mentre qui ci sembra che, dopo un accenno alla razionalità col riferimento agli οἰκεῖοι λογισμοί²⁴, venga evidenziato l' aspetto deliberativo della φρόνησις. Se in *SVF* III 264 leggiamo εὐβουλίαν μὲν οὖν εἶναι λέγουσιν ἐπιστήμην τοῦ ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως e in *SVF* III 265 τὴν δὲ εὐβουλίαν ἐπιστήμην τοῦ σκοπεῖσθαι ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως e in *SVF* III 267 εὐβουλία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη συμφερόντων, in *fort.* 97F si afferma che se non c' è εὐβουλία mancano naturalmente βουλή περὶ πραγμάτων, σκέψις e ζήτησις τοῦ συμφέροντος. Il Klaerr traduce βουλή περὶ πραγμάτων <<intention dans les affaires humaines>>, ma ci sembra che qui βουλή abbia piuttosto il valore di deliberazione e che la connessione βουλή, ζήτησις, εὐβουλία, φρόνησις, συμφέρον abbia possibilità di raffronto con l' *Etica Nicomachea*.

In *EN* 1112a 18 - 1113a 14 troviamo un' ampia trattazione sulla βουλή (deliberazione): qui si evidenzia la connessione della βουλή con la ζήτησις²⁵ e con la προαίρεσις, e si sottolinea che non si può deliberare tra l' altro sulle cose eterne, sul necessario, né περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, né sui fini ma sui mezzi; noi deliberiamo περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν²⁶. La φρόνησις che in *EN* 1140b 6-7 è definita ἔξι ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ²⁷, trova nel suo occuparsi

²³ Cfr. *SVF* III 262, 264-266.

²⁴ Cfr. *EN* 1141b 10 sqq. Il λογισμός successivamente è incarnato in Prometeo.

²⁵ Per il collegamento βουλή e ζήτησις cfr. Alex. Aphr., *De fato*, p. 180, 12-15 e 21-23.

²⁶ Vd. anche *EN* 1141b 11-12 βουλευεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. Cfr. Alex. Aphr., *Praeter commentaria scripta minora: Quaestiones*, Suppl. Arist. II 2, ed. I. Bruns, Berolini 1892, p. 160, 3-5. In *Plut. virt. mor.* 444A leggiamo αἱ γὰρ βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων, οὐ περὶ τῶν βεβαίων ἀμεταπτώτων.

²⁷ Cfr. *EN* 1140b 20-22.

di ἀνθρώπινα il suo collegamento con la deliberazione, come evidenziato in *EN* 1141b 8 ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι²⁸. Ugualmente nel suo applicarsi all' umano si ravvisa il collegamento della φρόνησις col συμφέρον, come si evince da *EN* 1141b 5 in cui si afferma che uomini come Anassagora e Talete possono essere chiamati saggi ma non φρόνιμοι quando li si vede ignorare τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς²⁹. Da sottolineare il fatto che nei *Magna Moralia* il rapporto della φρόνησις col συμφέρον è fortemente connotativo: *MM* 1197b 1 περὶ δὲ τὰ συμφέροντά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἡ δὲ σοφία οὐ, 1197b 8 ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὸ συμφέρον ἀνθρώπῳ e particolarmente interessante 1197a 14-16 ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράξει καὶ μὴ πράξει, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει³⁰. Per quanto riguarda l' εὐβουλία nell' *Ethica Nicomachea* essa appare un aspetto o specie della φρόνησις; in una connessione, che può valere per il nostro passo, si afferma che essa non è ἐπιστήμη in quanto οὐ ζητοῦσι (*scil.* gli uomini) riguardo a quello che fanno, che ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται (1142b 1-3); che ἐὸρθότης τις ... βουλή (1142b 16), ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε (1142b 28); mentre per il suo rapporto con la φρόνησις possiamo citare *EN* 1142b 31-34 εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι³¹, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὐ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστιν, già preannunciato in *EN* 1140a 25-28 dove si riconosceva proprio del φρόνιμος poter καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα. Si ravvisa qui allora l' intento di riconoscere alla φρόνησις

²⁸ Cfr. la definizione di φρόνησις in Alex. Aphr., *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca I, ed. M. Hayduck, Berolini 1891, p. 7, 21-23: ἕξις μετ' ἀληθοῦς λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ ἢ καὶ κακὰ, περὶ ὧν ἐστι καὶ τὸ βουλευέσθαι.

²⁹ Cfr. *MM* 1197b 1 che fa seguito al confronto fra φρόνησις e σοφία.

³⁰ Vd. per la diversa connotazione *EN* 1139a 23 ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ. Ma vd. sulla definizione aristotelica Eustr., *In Ethica Nicomachea commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca XX, ed. G. Heylbut, Berolini 1892, p. 313, 23 τὸ δὲ πρακτικὴν διὰ τὴν προαίρεσιν.

³¹ Cfr. *EN* 1141b 10.

una posizione dominante all' interno di un rapporto di ἀντακολουθία con le virtù, ma nel momento in cui si ricorre ad una definizione stoica che quel concetto esprimeva, lo si svuota del suo elemento portante, il carattere epistemologico, ricordando che è un λόγος πρακτικός che regola le azioni degli uomini nel mondo degli uomini, a cui solo si può applicare la deliberazione³².

Un problema analogo era già stato dibattuto da Aristotele in *EN* 1144b 14-32, dove si sottolineava come il fatto che ἡ κυρία delle virtù non possa esistere senza la φρόνησις, avesse portato alcuni a ritenere che tutte le virtù fossero φρονήσεις, tra questi Socrate, il quale pensava che le virtù fossero λόγοι (le riteneva tutte ἐπιστήμαι). La virtù invece è una ἕξις non soltanto κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν, ma ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν³³. In *MM* 1198a 2-21 si recupera questa discussione arrivando alla definizione dell' ἀρετή come τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὀρμὴν πρὸς τὸ καλόν, ma nella trattazione successiva (1198a 22-1198b 9) lo *status* di virtù della φρόνησις³⁴ sembra essere preteso dal fatto che essa guidi le virtù: tutto come la φρόνησις προστάττει così le virtù (ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἀνδρεία, καὶ ἄλλαι ἀρεταὶ ... τῶν καλῶν πρακτικαί) fanno; e, approfondendo la discussione se la φρόνησις sia o no

³² Considerare nella citazione di Soph. fr. 843 Radt anche τὰ δ' εὐκτὰ παρὰ θεῶν ἠτησίμην. Per la φρόνησις come virtù della ragione deliberativa e pratica vd. Plut. *virt. mor.* 443E; sulle due parti dell' anima cfr. *EN* 1139a 12 τὸ μὲν ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν. Τὸ βουλευτικόν per designare la ragione pratica è tipico dell' aristotelismo posteriore: cfr. *MM* 1196b 15-17 e Asp., *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca XIX 1, ed. G. Heylbut, Berolini 1889, p. 75, 2.

³³ Per φρόνησις come ὀρθὸς λόγος cfr. *MM* 1198a 3 e 14, 1200a 3 e 6-7; Asp., *Comm.*, p. 37, 18-19. Per il rapporto tra φρόνησις come ὀρθὸς λόγος e le virtù cfr. Asp., *Comm.*, p. 38, 2-3 ταύτας δὲ ὁμολογουμένως τελειοῖ τὰς ἀρετὰς ἡ φρόνησις καὶ ὁ κατ' αὐτὴν λόγος; con un' accentuazione del ruolo direttivo della φρόνησις Asp., *Comm.*, p. 40, 8-9 δείξει (con rimando al nostro passo aristotelico) δὲ ὅτι ὁ ὀρθὸς λόγος ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἔχει δὲ πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἡ φρόνησις ὡς ἡγήμονική τις e Asp., *Comm.*, p. 141, 26-27, dove la φρόνησις si dice architetonica perché τὸν λόγον παρέχει ταῖς ἠθικαῖς ἀρεταῖς (a *EN* 1152a 8-9).

³⁴ In *MM* 1197a 16 la φρόνησις è ἀρετή (eccellenza) dell' anima deliberativa.

πρακτική, si serve dell' esempio dell' architetto ποιητικός τινος e του αὐτοῦ τούτου οὗ ποιητικὸς καὶ ὁ ὑπηρετικὸς (οἰκοδόμος *scil.*) per concludere che la φρόνησις ἐ πρακτική: infatti le virtù sono πρακτικά, la φρόνησις ὡσπερ ἀρχιτέκτων τις αὐτῶν ἐστίν· ὅπως γὰρ αὕτη προστάξει, οὕτως αἱ ἀρεταὶ καὶ οἱ κατ' αὐτὰς πράττουσιν³⁵. Mi sembra che in quest' ultima direzione proceda Plutarco.

In 99A, tramite il detto di Anassagora secondo cui ci serviamo degli animali con l' esperienza, la memoria³⁶, il sapere, l' arte³⁷, in cui sembra esplicitarsi la φρόνησις, si concretizza e si particularizza il discorso generale di apertura passando da τὰ θηητῶν πράγματα a τὰ τεκτόνων, τὰ καλκοτύπων καὶ ἀνδριαντοπολῶν per sottolineare l' indipendenza dalla Fortuna delle τέχναι, con cui siamo introdotti nell' ambito dell' azione produttiva, e in 99C si riporta la definizione (λέγονται) delle τέχναι come μικρά τινες φρονήσεις o piuttosto ἀπόρροιαι φρονήσεως καὶ ἀποτρίμματα ἐνδiesπαρμένα, particolare interessante, ταῖς χρέαις ταῖς περὶ τὸν βίον, richiamandosi al fuoco diviso e sparso da Prometeo³⁸, con un possibile rimando all' ambito stoico³⁹. Ma

³⁵ La sezione di *MM* 1198a 22-1198b 9 non trova riscontro in Aristotele. Da cfr. anche *MM* 1200a 3-10 i cui punti portanti sono: ἡ τελεία ἀρετὴ ... μετὰ φρονήσεως, (ἀρετὴ) πέφυκεν ... ὑπέκειν τῷ λόγῳ (*scil.* ὀρθῶ), come questo προστάττει, cosicché, dove questo conduca, in quella direzione la virtù inclina perché è questo che sceglie τὸ βέλτιον. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργουσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολοθοῦσαι τῇ φρονήσει. Per la tendenza a fare della φρόνησις la virtù architettonica, che poi si specializza in una serie di virtù particolari, vd. anche Stob., *Anthologium* II, pp. 145-146 W.

³⁶ Per l' ἐμπειρία collegata alla φρόνησις cfr. *EN* 1142a 14-15; Asp., *Comm.*, p. 37, 18-19 καὶ μὴν ἡ φρόνησις διὰ πολλῆς ἐμπειρίας παραγίνεται καὶ διδασκαλίας· λόγος γὰρ ἐστίν ὀρθός. Per μνήμη e ἐμπειρία particolarmente interessante il confronto con [Arist.] *De virt. et vit.* 1250a 35, in cui si dice che è proprio tra l' altro della φρόνησις: τὴν ἐμπειρίαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων e 1250a 36-38, in cui si sottolinea che μνήμη e ἐμπειρία derivano ciascuna ἀπὸ τῆς φρονήσεως o sono concomitanti alla φρόνησις o οἶον συναίτια τῆς φρονήσεως.

³⁷ Per l' incertezza della forma originale vd. D. Lanza, *Anassagora*, Firenze 1960, p. 248.

³⁸ In 98C Prometeo è equiparato al λογισμός.

³⁹ Non è possibile trovare confronti per le immagini legate alla definizione delle arti. Non sostenibile il confronto con *SVF* II 909 suggerito da A.A. Buriks, <<The source of Plutarch's περὶ τύχης>>, *Phoenix* 4 (1950) 62.

è indubbiamente stoico definire τέχνηαι le virtù e la φρόνησις⁴⁰, con cui sarà da identificare in 99C la τέχνη μεγίστη καὶ τελειοτάτη, come suggerito da Barigazzi.

Il ricollegarsi alla precedente definizione di 97E appare evidenziato dalla riconoscenza superiorità della φρόνησις e si chiarisce nel recupero in 99D dell' εὐβουλία in rapporto alla τέχνη e nel contrapposto domandarsi se τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς εὐδαιμονίαν non richiedono la prudenza; ancora la sovrapposizione di campo tecnico e campo morale rimane nel sottolineare che nessuno affida alla sorte il compito di trasformare la terra che ha bagnato in mattoni, o la lana e il cuoio, che si è procurato, in abiti e calzature, mentre può pensare che le ricchezze che ha accumulato possano procurargli la felicità e una vita senza dolori, beata, immutabile φρονήσεως αὐτῶ μη παραγενομένης (99E).

Come dobbiamo allora interpretare l' identificazione della φρόνησις con la ἡ δὲ πασῶν μεγίστη καὶ τελειοτάτη τέχνη?

Se restiamo all' interno della filosofia stoica la φρόνησις come τέχνη περὶ τὸν βίον può portare ad una contraddizione perché in quanto τέχνη, quindi ποιητική, non potrebbe identificarsi con l' εὐδαιμονία, come sosteneva Crisippo⁴¹.

⁴⁰ Cfr. *SVF* III 214 per ἀρετή come τέχνη; *SVF* III 202 per ἀρετή come ὅλου τοῦ βίου τέχνη; *SVF* III 66 per ἀρετή come τέχνη εὐδαιμονίας ποιητική; *SVF* III 278 per ἀρεταὶ τελεῖαι περὶ τὸν βίον (le virtù prime e quelle a loro sottoposte di cui τὸ τέλος εἶναι τὸ ἀκολουθῆσαι τῇ φύσει ζῆν che corrisponde al vivere secondo ragione e quindi al vivere εὐδαιμόνως) come τέχνηαι; *SVF* III 95 e 280 ἀρεταὶ (le quattro virtù cardinali di cui viene sottolineata in 280 l' ἀντακολουθία e che hanno come τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν) che sono ἐπιστήμαι e τέχνηαι; *SVF* III 516 φρόνησις come τέχνη περὶ τὸν βίον; *SVF* III 598 φρόνησις, che ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, come τέχνη περὶ τὸν βίον. Cfr. forse anche *SVF* III 301 in cui σοφία è chiamata τέχνη τεχνῶν, τελεία τέχνη e viene evidenziato uno stretto rapporto di ἀντακολουθία.

⁴¹ Vd. Plut. *Stoic. rep.* 1046D = *SVF* III 53. Per la contraddizione tra ἀρετή - τέχνη e ἀρετή - εὐδαιμονία vd. Alex. Aphr., *Prater commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa*, Suppl. arist. II 1, ed. I. Bruns, Berolini 1892, pp. 159, 33 - 160, 1 (= *SVF* III 66) ἔτι εἰ πᾶσα τέχνη ἕτερον ἑαυτῆς ποιεῖ τι καὶ οὐχ ἑαυτήν, ἡ δὲ ἀρετή τέχνη κατ' αὐτοὺς εὐδαιμονίας ποιητική, ἕτερον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ἢ εὐδαιμονία, τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῆς.

Nel *De fortuna* la φρόνησις è collegata con τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς εὐδαιμονίαν e quindi la sua identificazione con la τέχνη si manifesta come opposizione a Crisippo e sviluppa piuttosto potenzialità insite nella filosofia peripatetica.

Importa forse considerare che, se Aristotele in *EN* 1140b 3-25⁴² sottolinea la differenza tra φρόνησις e τέχνη insistendo sul fatto che ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως· τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος· τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία τέλος (*EN* 1140b 3-6)⁴³, appare poi, nell' opporsi di τέχνη e φρόνησις alla scienza e alla necessità, <<essere sempre tentato di pensare l' azione morale sul modello dell' attività tecnica>>, come scrive giustamente Aubenque⁴⁴.

⁴² Cfr. *MM* 1197a 1-13. Nel senso di un collegamento con i beni esterni, cui si farà riferimento in 99E-F, da approfondire l' affermazione di *EN* 1152b 18-19 ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδουῆς καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον; cfr. Anon., *In Ethica Nicomachea Commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca XX, ed. G. Heylbut, Berolini 1892, p. 446, 13-16, che a commento cita come esempi l' ὑγίεια ἔργον τῆς ἰατρικῆς, l' ὀρθογραφεῖν ἔργον τῆς γραμματικῆς.

⁴³ Interessante il tardo commento di Eustrazio a questo passo. In Eustr., *Comm.*, p. 306, 30 - 307, 36 si afferma che il πρακτική, attribuito alla φρόνησις come tratto distintivo, può essere attribuito anche alle τέχναι πρακτικαί (es. arte strategica, arte finanziaria e economica), che si differenziano dalle τέχναι ποιητικαί (es. arte della costruzione, statuaria) perché i loro fini non sono ποιήματα, ma qualcosa di diverso ταῖς κατ' αὐτὰς ἐνεργείαις ἐπόμενα (all' arte strategica segue la vittoria, a quella economica la ricchezza), per cui εἰκὸς ἦν τὴν φρόνησιν μίαν δόξαν τῶν πρακτικῶν τεχνῶν. Ma la differenza della φρόνησις anche da queste è che αἱ μὲν ὡς τέχναι πρακτικαὶ ἔχουσι καὶ αὐτὰ τέλος τῶν πράξεων, ἡ δὲ ὡς φρόνησις πρακτικὴ αὐτὴν τὴν εὐπραξίαν ἔχει τὸ τέλος καὶ οὐδὲν ἕτερον παρ' αὐτὴν.

⁴⁴ Vd. Aubenque, *op. cit.*, p. 90; cfr. anche p. 145 e p. 175. Vd. anche quanto scrive R.A. Gauthier (Aristote, *L' Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. par R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, Paris-Louvain 1958-59, II 1, p. 199: <<... l' activité humaine qu' Aristote mentionne est-elle généralement l' activité productrice (τέχνη) et non l' action morale (πρᾶξις), activité immanente qui n' aboutit pas à la production d' une chose ... Aristote ... ne fait ... qu' appliquer ... à l' action morale des notions primitivement élaborées pour expliquer l' activité productrice>>. Considerare inoltre *MM* 1198a 32-1198b 2 per cui vd. p. 121-122. In Alex. Aphr., *Quaest.*, p. 160, 29-161, 29, passo che segue una trattazione sulla βουλή οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη e sulla προαίρεσις, si fa un raffronto fra τέχναι e ἀρεταί, di cui si tende a sottolineare le somiglianze.

Un' ulteriore cifra interpretativa ci viene chiarita e anticipata in 99E dall' aneddoto del comandante Ificrate che non è oplita, né arciere, né peltasta, ma è ὁ τούτοις πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος. Così la φρόνησις in 99E-F non è né oro, né argento, né fama, né ricchezza, né salute, né forza, né bellezza, ma τὸ πᾶσι καλῶς τούτοις χρῆσθαι δυνάμενον⁴⁵ e δι' ὃ ciascuno di questi (beni) diventa piacevole, degno di stima e utile, ma senza il quale essi diventano difficili da usare, senza frutto, nocivi e tali da opprimere e disonorare chi li possiede⁴⁶. La φρόνησις, che nella precedente definizione, accanto alla caratterizzazione di ragione deliberativa e pratica, pareva assumere il carattere di virtù architettonica a cui sono subordinate le altre virtù, sembra ulteriormente caratterizzarsi come una virtù generale. E' possibile un confronto in questa direzione con [Arist.] *De virtutibus et vitiis*, in cui la φρόνησις, che pure è definita ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ, è presentata come παρασκευαστικὴ τῶν πρὸς εὐδαιμονίαν συντεινόντων (1250a 3-5)⁴⁷ e a lei viene assegnato il compito non solo di τὸ βουλευσασθαι, τὸ κρῖναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ πάντα ἐν τῷ βίῳ αἰρετὰ καὶ φευκτά, ma anche τὸ χρῆσασθαι καλῶς πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς, τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς, τὸ συνιδεῖν τοὺς καιροὺς, τὸ ἀγχίνως χρῆσασθαι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, τὸ τὴν ἐμπείριαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων (1250a 30-36) al pari di una virtù etica generale. Meno pregnante, ma ugualmente significativo, può essere il rimando per *fort.* 99F δι' ὃ ἕκαστον ... ὠφέλιμον a Stob., *Anthologium* II, p. 147, 22-25W. τὴν δὲ

⁴⁵ In questo senso è importante la diversa utilizzazione e citazione dell' aneddoto di Ificrate in *fort.* 99E e in *virt. doc.* 440B τούτοις πᾶσιν ἐπιτάττων.

⁴⁶ Come evidenziato dalla citazione di Hes. *Op.* 86 e dal rimando a un' εὐτυχία che tale non è se non è accompagnata dalla φρόνησις. In Plut. *aud. poet.* 23E viene data la seguente interpretazione del passo esiodico: Esiodo facendo dire da Prometeo a Epimeteo <<μήποτε - ἀποπέμπειν>>, si serve del nome di Zeus per indicare il potere della τύχη: ha chiamato infatti doni di Zeus τὰ τυχερὰ τῶν ἀγαθῶν, πλοῦτους καὶ γάμους καὶ ἀρχὰς καὶ πάνθ' ὅλως τὰ ἐκτός (corrispondenti agli esempi di *fort.* 100A), il cui possesso è ἀνόνητος per coloro che non sanno χρῆσθαι καλῶς. Perciò pensa che anche Epimeteo φαῦλον ὄντα καὶ ἀνόητον debba evitare e temere τὰς εὐτυχίας, ὡς βλαβηρόμενοι καὶ διαφθαρσόμενοι ὑπ' αὐτῶν.

⁴⁷ Cfr. 99D.

ἐκ πασῶν τῶν ἠθικῶν ἀρετῆν συνεστηκυῖαν λέγεσθαι μὲν καλοκάγαθίαν, τελείαν δ' ἀρετῆν εἶναι, τὰ τε ἀγαθὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ ποιούσαν τὰ τε καλὰ δι' αὐτὰ αἴρουμένην, brano preceduto dalla presentazione della φρόνησις come virtù architettonica delle varie virtù a lei subordinate. Il riferimento alla possibilità che la φρόνησις possa fare buon uso di oro, argento, ricchezza, salute ecc. e che li faccia diventare tra l'altro utili, elimina sicuramente ogni rimando alla filosofia stoica, per cui ὠφέλιμα sono πάντα τὰγαθὰ⁴⁸, ὠφέλιμον spiega uno dei vari nomi attribuiti alla virtù⁴⁹ e ὠφελεῖν è κινεῖν καὶ ἴσχειν κατ' ἀρετῆν⁵⁰, ma per cui sono ἀδιάφορα ζωῆ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα, εὐδοξία, εὐγένεια, πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτός⁵¹, fino a giungere alla posizione estrema di Crisippo⁵².

Rimane invece il collegamento con la filosofia peripatetica per cui la felicità umana ha bisogno dei beni esterni⁵³ e alla filosofia peripatetica si riconnette la nozione di εὐτυχία la cui definizione è in rapporto alla εὐδαιμονία⁵⁴.

Ci sembra allora che nel *De fortuna* Plutarco affronti il problema del disconoscimento della τύχη come causa efficiente per τὰ θνητῶν πράγματα partendo dalla contraddittoria ottica stoica, di cui vengono utilizzate immagini e idee, che vengono però progressivamente svalutate, per evidenziare i limiti insiti soprattutto nell' intellettualismo e nel determinismo crisippeo, e sviluppando in contrapposizione l'aspetto della φρόνησις come virtù architettonica e come una sorta di virtù etica generale, operante in un mondo in cui la τύχη non viene negata: la φρόνησις potrà ben servirsene in vista della felicità umana.

⁴⁸ Vd. *SVF* III 86 e 87.

⁴⁹ Vd. *SVF* III 208... χρήσιμον ὅτι ἐν τῇ χρείᾳ ὠφέλιμον ἐστί.

⁵⁰ Vd. *SVF* III 117, cfr. III 94.

⁵¹ Vd. *SVF* III 117, 119, 122.

⁵² Vd. *SVF* III 139 = Plut. *Stoic. rep.* 1041E, 1048A e *comm. not.* 1060E.

⁵³ Vd. *EN* 1099a 31, 1153b 16-18 (dove a τὰ ἐκτός si aggiungono τὰ ἐν σώματι ἀγαθὰ e τὰ τῆς τύχης), 1179a 2.

⁵⁴ Vd. la discussione in *EN* 1099a 32, 1153b 22-25; cfr. Anon., *Comm.*, p. 454, 17-30; Asp., *Comm.*, p. 152, 5-14.

Questa è per noi la finalità compiuta del *De fortuna* e ci pare così eliminata la possibilità di successione logica con l' *An virtus doceri possit*; viene in tal modo a cadere l' elemento più forte di sostegno della tesi generale di Barigazzi di ricomporre l'opera *De virtute an docenda sit*, perché poi fragili sono le connotazioni filosofiche degli altri frammenti.

(Página deixada propositadamente em branco)

ROSA GIANNATTASIO
Universidade de Salerno

I FRAMMENTI BIOGRAFICI DI PLUTARCO

E' fin troppo noto che la produzione di Plutarco, sia in generale sia nel campo specifico delle opere biografiche, fu molto più ampia di quella che ci è pervenuta, e non solo o non tanto in senso quantitativo, ma soprattutto qualitativo, cioè in relazione alle specifiche caratteristiche di tali scritti all'interno del genere biografico.

Se infatti le *Vite Parallele* sono il frutto più consistente ed originale di tale produzione, è altresì vero che l'attività del Plutarco biografo fu vasta e molteplice, perché non si limitò alla biografia "comparativa" di personaggi della storia politica greca e romana, ma si esplicò in tutti i filoni della biografia antica, come le testimonianze a nostra disposizione sembrano indicare.

Di questa produzione piuttosto ricca e purtroppo perduta ci restano soltanto esigue tracce, rappresentate da alcune autocitazioni di Plutarco stesso, cui si aggiungono non molte testimonianze di altri autori, solo in qualche caso precise, spesso invece piuttosto vaghe¹. Ciò nonostante esse nel loro complesso ci consentono di ampliare la nostra conoscenza della

¹ I frammenti di Plutarco, che sono oggetto della presente discussione, sono stati raccolti e pubblicati da G.N. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, vol. VII, Lipsiae 1896, 144-49; F.H. Sandbach in *Plutarch's Moralia*, vol. XV, Cambridge (Mass.)-Harvard-London 1969 (1987), 74-85; K. Ziegler, in *Plutarchus, Vitae Parallelae* III 2, Leipzig 1973, 400-405; R. Flacelière-E. Chambry in *Plutarque, Vies*, T. XV, Paris 1979, 207-218. Nel corso del presente lavoro farò riferimento in forma abbreviata al volume di K. Ziegler, *Plutarco* (= *RE* XXI 1, 1951, 636-962, s.v. *Plutarchos von Chaironeia*, e *RE* XXI 2, 1952, 2523-24), ed. ital. a cura di B. Zucchelli, trad. di M.R. Zancan Rinaldini, Brescia 1965 (in seguito = Ziegler).

biografia plutarchea e, in ultima analisi della biografia antica, che in Plutarco ha il maggior rappresentante.

Se consideriamo queste testimonianze in base alla forma specifica dell'opera cui vanno rispettivamente riferite, possiamo individuare in esse tre gruppi, corrispondenti a tre tipi diversi di biografia, vale a dire la biografia di tipo "comparativo" delle *Vite Parallele*, la biografia individuale, rappresentata da *Vite* dedicate ciascuna ad una singola personalità, ed un terzo tipo, rappresentato dalle *Vitae Caesarum*, singole, ma poste l'una in successione dell'altra.

Consideriamo, in primo luogo, la biografia "comparativa", rivolta, a quanto pare, esclusivamente all'ambito della storia politico-militare.

Benché si tratti di un argomento ampiamente trattato dagli studiosi di Plutarco, non sarà forse superfluo ricordare che le stesse *Vite Parallele* non sono complete, essendo andata perduta la coppia *Epaminonda e Scipione*, particolarmente importante perché, secondo una ipotesi del Wilamowitz², generalmente seguita, era quella che apriva la serie e doveva, per questo, anche comprendere una introduzione di carattere generale³.

Non vi sono passi in cui tale coppia viene citata precisamente, ma a favore della sua esistenza parlano sia l'indicazione del *Catalogo di Lamprina*, in cui essa è menzionata al n.7, sia alcune testimonianze, che propongono il parallelismo fra Epaminonda e Scipione.

Plutarco stesso, in *laud.ips.* 540 E-F, ricorda accanto alle accuse ed al processo subito da Epaminonda il processo intentato dai Romani contro Scipione Africano Maggiore.

L'accostamento si trova anche in Appiano, *B.Syr.* 41, che dipendeva forse proprio da Plutarco⁴, ma è certamente da sottolineare che già Cicerone, in *Tusc.* V 49, aveva accomunato i due grandi uomini per la gloria da essi

² U.von Wilamowitz-Moellendorff, *Plutarch als Biograph*, in *Reden und Vorträge*, II⁴, Berlin 1926, 247-79 (= *Plutarch as Biographer*, in *Essays on Plutarch's Lives*, edited by B.Scardigli, Oxford 1995, 47-74, in part. 58).

³ Cf. Ziegler, 309; così anche C.P.Jones, *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, JRS 56, 1966, 61-74 (in part. 67).

⁴ Cf. R.Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912, 77.

conseguita con le imprese militari e per essere stati entrambi celebrati nella poesia⁵.

Se si considera il ruolo importantissimo svolto, in ambito romano, da Cicerone per la formazione di una cultura unitaria greco-romana e l'affermazione della "ideologia del parallelismo"⁶, quest'ultima testimonianza apparirà, a mio avviso, particolarmente significativa, in quanto ci suggerisce che tale coppia era già in un certo senso codificata nella tradizione.

Per *Epaminonda* abbiamo un preciso rinvio in *Agēs.* 28, 6 (πολλῶν δὲ σημείων μοχθηρῶν γενομένων, ὡς ἐν τῷ περὶ Ἐπαμεινώνδου γέγραπται) e numerosi riferimenti al condottiero tebano si trovano soprattutto nella *Vita di Pelopida*.

Una conferma poi dell'esistenza di questa *Vita* (oltre che di altre, di cui si dirà più avanti) è offerta da Fozio, che in *Bibl.* cod. 161 (104 b), passando in rassegna il contenuto dell'opera di Sopatro, un sofista vissuto fra IV/V sec., ci informa che nel libro XI si leggevano estratti della *Vita di Epaminonda* di Plutarco⁷.

Alla biografia di Scipione Africano Maggiore rimanda un passo di *Pyrrh.* 8 (Ἀνίβας δὲ συμπτάντων ἀπέφαινε τῶν στρατηγῶν πρῶτον μὲν ἐμπειρία καὶ δεινότητι Πύρρον, Σκιπίωνα δὲ δεύτερον, ἑαυτὸν δὲ τρίτον, ὡς ἐν τοῖς περὶ Σκιπίωνος γέγραπται), che, insieme alle testimonianze già ricordate sul parallelismo con Epaminonda, dovrebbe

⁵ Cic. *Tusc.* V 49 *Et est in aliqua vita praedicabile aliquid et gloriandum ac prae se referendum, ut Epaminondas:*

*Consiliis nostris laus est attonsa Laconum
ut Africanus:*

*A sole exoriente supra Maeotis paludes
nemo est qui factis aequiparare queat.*

Per Epaminonda Cicerone riporta, traducendolo, il primo verso dell'epigramma inciso su una statua del generale tebano, che si legge in Paus. IX 15, 6; per Scipione l'Africano cita un distico di Ennio, che celebrava il vincitore di Annibale.

⁶ Cf. P.Desideri, *La formazione delle coppie nelle "Vite" plutarchee*, in *ANRW*, Bd. II, 33.6, Berlin-N.York 1992, 4470 ss., con bibliografia precedente.

⁷ In *apophth.* 192 C-194 C sono inoltre raccolti ventiquattro detti di Epaminonda; a questo materiale si potrebbero aggiungere alcuni passi di Pausania VIII e IX, considerati di origine plutarchea (cf. Sandbach, 74 s.).

garantire che proprio questo era il personaggio romano della coppia.

Tale precisa identificazione non è tuttavia scontata, dal momento che Plutarco stesso, in due luoghi della *Vita dei Gracchi*⁸ (*T.Gracch.* 21, *C.Gracch.* 10) fa riferimento con chiarezza ad una vita, già composta, di Scipione Africano Minore, il distruttore di Cartagine. Questi passi non potevano non suscitare incertezza, sicché da alcuni è stato sostenuto che fosse proprio l'Africano Minore, e non il Maggiore, il protagonista del confronto con Epaminonda⁹.

Il problema rimane, perché con simili testimonianze, piuttosto scarse ed estrapolate dal loro contesto originario, c'è sempre un margine di errore e nulla, credo, vieterebbe di pensare che l'aneddoto relativo al citato giudizio di Annibale sull'Africano Maggiore (*Pyrrh.* 8) potesse trovare opportunamente posto anche in una biografia dell'Africano Minore. Tuttavia, se alle testimonianze si aggiunge l'indicazione del *Catalogo di Lampria*, che cita appunto una *Vita di Scipione Africano* (Minore) al n.28, con una collocazione peraltro impropria fra quelle degli imperatori Tiberio e Claudio, sembra più verosimile ritenere che a questo personaggio Plutarco avesse dedicato una biografia a sé stante.

Ci siamo così avvicinati al secondo gruppo, che riguarda la biografia singola: Plutarco utilizzò questo tipo di biografia, forse anche durante tutta la sua attività¹⁰, sia per personaggi della storia politico-militare, come è del

⁸ In *T.Gracch.* 21 a proposito della morte di Tiberio, Plutarco ricorda l'ostilità di Scipione verso il tribuno, per la quale si procurò la malevolenza del popolo, e conclude il capitolo con la frase Περὶ μὲν οὖν τούτων ἐν τῷ Σκιπίωνος βίῳ τὰ καθ' ἕκαστα γέγραπται; in *C.Gracch.* 10.5 Plutarco ricorda la morte dell'Africano Minore, (nel 129) ed i dubbi sulle circostanze nelle quali essa era avvenuta, precisando ποῶς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γέγραπται.

⁹ Così Wilamowitz cit., 58, Flaceliere-Chambry, 215 n.2. Conservano una posizione più tradizionale (coppia Epaminonda-Africano Maggiore, biografia singola per l'Africano Minore) Ziegler, 308, che segue L.Peper, *De Plutarchi "Epaminonda"*, Diss.Jena 1912, 129-131, ed anche il Sandbach, 74, sia pur con qualche dubbio.

¹⁰ Come sostiene Wilamowitz cit., 56, forse soltanto la morte interruppe il progetto di Plutarco e benché il quadro cronologico delle opere sia solo in parte determinabile, si dovrà immaginare che l'autore si dedicasse ad un tempo sia alle *Vite parallele* che a quelle individuali.

resto provato dalle *Vite* di *Arato* e di *Artaserse*, che sono di fatto vite individuali, benché conservate nella tradizione manoscritta fra le *Vite Parallele*, sia per figure della storia “culturale” o storia *tout court* della Grecia antica, come alcune testimonianze ci lasciano intravedere.

Consideriamo in primo luogo le *Vite* di personaggi della storia politico-militare.

Della biografia di *Metello Numidico* e di quella di *Leonida* non siamo purtroppo in grado di dire nulla, né se si trattasse di vite singole o se piuttosto Plutarco intendesse formare altre coppie né possiamo essere sicuri che siano state effettivamente scritte, dal momento che nessuna delle due è menzionata nel *Catalogo di Lampria* e nemmeno un frammento ci è stato tramandato¹¹.

Il Nostro ne aveva però sicuramente concepito il progetto, come ci fa capire egli stesso, usando espressioni con verbi al futuro.

Per *Metello Numidico* in *Mar.* 29.12 infatti afferma ὄσης μὲν ἀπέλαυσεν εὐνοίας παρὰ τὴν φυγὴν καὶ τιμῆς Μέτελλος, ὃν δὲ τρόπον ἐν Ῥόδῳ φιλοσοφῶν διητήθη, βέλτιον ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γραφομένοις εἰρήσεται.

In *Herod. mal.* 866B, criticando l'opera dello storico delle guerre persiane, manifesta l'intenzione di scrivere una *Vita di Leonida*, dove avrebbero trovato posto ὅσα δ' ἄλλα πρὸς τούτῳ τολμήματα καὶ ῥήματα τῶν Σπαρτιατῶν παραλέλοιπεν, ἐν τῷ Λεωνίδου βίῳ γραφήσεται.

Di seguito poi (866 BC) vengono riportati alcuni detti del re spartano, che si ritrovano, pressoché identici, nella sezione su Leonida di *apophth. Lac.* 225 A-E¹²; inoltre un riferimento alla morte di Leonida si legge in *parall. min.* 306 D: è chiaro quindi che Plutarco aveva raccolto del materiale

¹¹ Ziegler, 309, è invece certo che Plutarco avesse portato a compimento il suo progetto, sia per Leonida che per Metello Numidico, ritiene che l'assenza di questi scritti nel *Catalogo* non sia prova del contrario e critica Wilamowitz (cit., 56,n.14), che aveva espresso dubbi in proposito.

¹² Sui rapporti fra gli *Apophthegmata Laconica* e l'opera di Plutarco, in particolare le *Vite*, si veda l'equilibrata introduzione di C.Santaniello in Plutarco, *Detti dei Lacedemoni*, a cura di C.S. (CPM 20), Napoli 1995, 7-26. Per i detti attribuiti a Leonida cf. F.Fuhrmann in Plutarque, *Oeuvres Morales*, T.III, Paris 1988, 132.

e forse il suo progetto aveva raggiunto un certo grado di elaborazione.

Quanto a Metello, egli ci appare come un personaggio tale da suscitare l'interesse di Plutarco, che in *Mar.* 28-29 ne delinea un ritratto di uomo fiero e dotato di vera virtù, quando lo ritrae διαλεγόμενος τοῖς περὶ αὐτόν, ὡς τὸ κακὸν τι πράξει φαῦλον εἶη, τὸ δὲ καλὸν μὲν, ἀκινδύνως δὲ κοινόν, ἴδιον δ' ἀνδρὸς ἀγαθοῦ τὸ μετὰ κινδύνων τὰ καλὰ πράσσειν¹³.

A Plutarco è anche attribuita, con il n. 39 nel *Catalogo di Lampria*, una *Vita di Aristomene*, eroe della seconda guerra messenica, da collocare, sia pure nell'incertezza della cronologia tradizionale, nella prima metà del VII a.C.

Le sue gesta sono narrate, con dovizia di particolari, nel libro IV di Pausania, dedicato alla Messenia. Pausania esplicitamente dichiara di dipendere in questa narrazione da Riano cretese, autore nel III a.C. di un poema epico (*Messeniakà*), in cui Aristomene aveva la medesima importanza di Achille nell'*Iliade*¹⁴ ed aggiunge che segue Riano, perché lo ritiene fonte degna di fede ('Ριανὸς δέ μοι ποιῆσαι μᾶλλον ἐφαίνετο εἰκότα ἐς τὴν Ἀριστομένους ἡλικίαν).

Tale precisazione non è superflua nel nostro discorso, perché, oltre all'indicazione di *Lampria*, l'unica testimonianza per questa *Vita* ci viene da Steph.Byz., s.v. Ἀνδανία, un testo peraltro molto incerto¹⁵, in cui vengono ricordate brevemente le gesta dell'eroe e la sua cattura da parte degli Spartani, i quali, allo scopo di scoprire la causa dell'indomito coraggio di Aristomene, gli avrebbero aperto il torace trovandovi le viscere fuori posto ed il cuore coperto di peli.

Per questa notizia Stefano si sarebbe appellato all'autorità di Erodoto, Plutarco e Riano (ὡς Ἡρόδοτος καὶ Πλούταρχος καὶ Ῥιανός), mentre

¹³ Perciò non mi sembra accettabile l'osservazione del Wilamowitz cit., 56, n.14, che Plutarco potrebbe aver rinunciato all'idea di una biografia di Metello perché non lo riteneva degno di tale onore.

¹⁴ Paus. IV 6.3 Ῥιανῶ δὲ ἐν τοῖς ἔπεσιν οὐδὲν Ἀριστομένης ἐστὶν ἀφανέστερος ἢ Ἀχιλλεὺς ἐν Ἰλιάδι Ὀμήρω.

¹⁵ Si vedano, a riguardo, le annotazioni in apparato di F.Jacoby in *FGrHist* III A 265 F 46 e Komm., 193 ss.

da Pausania noi sappiamo che, secondo Riano, Aristomene sarebbe morto, di malattia, a Rodi, dove si era recato per dare la sua terza figlia in moglie a Damageto, re di Ialiso¹⁶.

Dunque la testimonianza di Stefano di Bisanzio, almeno per quanto riguarda Riano, è sbagliata¹⁷; quanto a Plutarco, il riferimento potrebbe essere ad *Herod.mal.* 856 F, dove il Nostro cita Erodoto, a torto, per la cattura di Aristomene da parte degli Spartani (καίτοι καὶ Ἀριστομένη φησὶν αὐτὸς ὑπὸ Λακεδαιμονίων ζῶντα συναρπασθῆναι), senza però far cenno al particolare del “cuore peloso”.

Insomma, la testimonianza di Stefano risulta dubbia nel testo, poco attendibile e comunque non ci fornisce indicazioni per questa *Vita di Aristomene*. E' tuttavia probabile che Plutarco si fosse interessato dell'eroe messenio, soprattutto per i sentimenti di simpatia che in ambiente beota si nutrivano nei suoi confronti¹⁸.

Motivazioni analoghe potrebbero aver ispirato la *Vita di Daifanto*. Costui, figlio di Batillio, di Iampoli, era uno dei tre capi dei Focesi¹⁹ ed era stato l'eroe della lotta contro i Tessali, che aveva avuto luogo non molto tempo prima della prima guerra persiana²⁰.

Plutarco afferma di aver composto questa biografia, citata al n.38 nel *Catalogo di Lampria*, quando narra le gesta di Daifanto in *mul. virt.* 244 B nella sezione dedicata alle donne focee (τὸ μὲν καθ' ἕκαστον τῆς πράξεως ἐν τῷ Δαιφάντου βίῳ γέγραπται); lo ricorda poi anche in *ser.num.vind.* 558 B ed in *suav. viv. Epic.* 1099 E-F.

L'esistenza di questa *Vita* è inoltre confermata dalla già citata testimonianza di Fozio (v. *supra*): estratti di essa erano contenuti nel nono libro dell'opera di Sopatro, insieme con quelli dalle *Vite* di Pindaro e di Cratete.

¹⁶ Cf. Paus. IV 24. 2-3.

¹⁷ Cf. Jacoby, *FGrHist* III A 265 F 46, Komm., 193 ss.

¹⁸ Secondo una tradizione riferita da Pausania, IV 32.4, Aristomene, da tempo morto, sarebbe stato presente alla battaglia di Leuttra, aiutando validamente i Tebani a sconfiggere gli Spartani.

¹⁹ Su Daifanto cf. Hiller v. Gaertringen, *RE* IV 2, 1901, 2012-13, s.v. Daiphantos n.1.

²⁰ Cf. Hdt. VIII 27, 3.

Assimilabile a queste vite di eroi e tuttavia con un posto a parte, a mio avviso, è l'opera *Su Eracle*, personaggio del mito legato anch'egli alla terra tebana cara all'autore ed insieme eroe della storia più antica della Grecia.

Ne è testimone Plutarco stesso, quando, in *Thes.* 29, afferma di aver scritto ἐν τοῖς περὶ Ἡρακλέους che l'eroe era stato il primo a restituire ai nemici i corpi dei caduti sotto la Cadmea.

Inoltre una citazione, non testuale, di tale opera ci è fornita da Aulo Gellio I 1²¹, dal quale apprendiamo che Plutarco riferiva i calcoli fatti da Pitagora per determinare la misura del piede di Eracle e quindi la sua statura. La testimonianza di Gellio è particolarmente importante, in quanto cronologicamente assai vicina a Plutarco²²; essa inoltre attesta che in un'opera in cui trattava le gesta e le doti "umane" di Eracle e certamente raccoglieva le tradizioni antiche sull'eroe, l'autore dava spazio alla più autorevole riflessione scientifica e razionalistica su tali tradizioni²³.

Lo scritto plutarco era ancora letto da Arnobio (fra III e IV d.C.), che lo cita (in *Contra gentes*, IV 144) come autorità a proposito della morte di Eracle.

Consideriamo ora il gruppo di testimonianze sulle *Vite* individuali relative a personalità della storia culturale: si tratta dei poeti Esiodo e Pindaro e del filosofo Cratete di Tebe.

Del *Bios di Esiodo*, elencato nel *Catalogo di Lampria* al n.35, non abbiamo citazioni dirette, ma alcuni passi dei *Moralia* attestano una indiscutibile conoscenza, da parte di Plutarco, della tradizione biografica sul poeta.

In *quaest.conv.* 674 F, a proposito della presenza della poesia nelle

²¹ *Plutarchus in libro quem de Herculis, quantum inter homines fuit, animi corporisque ingenio et virtutibus conscripsit etc.*

²² Gellio cita spesso Plutarco, attestando così la rapida diffusione delle sue opere: cf. J.Irigoin, *Histoire du Texte des "Oeuvres Morales" de Plutarque*, in Plutarque, *Oeuvres Morales*, T.I 1, Paris 1987, CCXXVII s.; cf. pure Ziegler, 373.

²³ Per quanto riguarda Pitagora, la testimonianza è da mettere in relazione, a mio avviso, con la notizia, fornita da Diogene Laerzio (VIII 14) e risalente ad Aristosseno di Taranto (fr.24 W.), che P. sarebbe stato il primo ad introdurre presso i Greci pesi e misure.

feste agonali già in epoca arcaica, vengono ricordate le cerimonie funebri per Anfidamante a Calcide e quindi si fa cenno del famoso agone che si sarebbe là svolto fra Omero ed Esiodo.

Sull'agone Plutarco ritorna, in modo più ampio, in *sept.sap.conv.* 153 E-154 A, mentre nella stessa opera, a 162 C-E, riprende la tradizione ben nota della morte violenta di Esiodo, secondo la quale il poeta fu assassinato, il suo corpo fu gettato in mare e poi riportato a riva da un branco di delfini.

Il ruolo degli animali nella tragica storia è motivo di altri due riferimenti plutarchei: in *soll. anim.*, a 969 E si narra che il cane del poeta permise di scoprire gli assassini, mentre a 984 D si ripete la notizia che i delfini trasportarono il corpo di Esiodo dal Nemeion in Locride al promontorio Rio.

In nessuno di questi passi troviamo l'indicazione esplicita di un *bios* di Esiodo, ma essi certamente provano che Plutarco conosceva ed aveva presente la tradizione biografica sul poeta, risalente almeno al V sec., in quanto nota, per es., a Tucidide²⁴. Tale tradizione aveva però probabilmente suscitato un rinnovato interesse anche al tempo di Plutarco, se proprio nell'epoca dell'imperatore Adriano si deve collocare la redazione, nella forma in cui è pervenuto a noi, del *Certamen Homeri et Hesiodi*, nel quale le vicende della vita di Esiodo sono narrate con gli stessi o con analoghi particolari²⁵.

Anche riguardo a Pindaro, come già per Esiodo, possiamo dire che Plutarco non si riferisce chiaramente ad un suo *bios* del poeta ma mostra ampia conoscenza della tradizione biografica pindarica.

Per es., in *glor. Ath.* 347 F-348 A, trattando del rapporto poesia-realtà e dell'importanza del soggetto della poesia rispetto alle parole, egli cita un aneddoto su Corinna e Pindaro, che poteva essere inteso ad illustrare il rapporto fra i due poeti beoti e rientrare quindi nella sezione, tradizionale

²⁴ Cf. Thuc. 3.96.1, dove, a proposito del santuario di Zeus Nemeo, lo storico sinteticamente e con qualche variante riferisce la storia dell'uccisione di Esiodo.

²⁵ Il *Certamen Homeri et Hesiodi*, contenente in sostanza una biografia di Omero ed anche buona parte della tradizione biografica su Esiodo, ci è pervenuto in una redazione scritta certamente nel II d.C. (o più tardi), dal momento che menziona l'imperatore Adriano. Il testo del *Certamen* si può vedere in *Homeri Opera*, vol.V, ed. T.W.Allen, Oxford 1912 (1946); cf. pure *Vitae Homeri et Hesiodi*, ed. U.von Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1929.

in una biografia e particolarmente importante in quella plutarchea, della formazione del personaggio²⁶.

Altri riferimenti, di carattere più o meno biografico, ricorrono in *quaest. conv.* 717 D, dove Pindaro viene ricordato per la sua attività connessa con Delfi; in *ser.num.vind.* 557F-558 A, dove si menzionano gli onori tributati ai discendenti del poeta in occasione dei Teossenia; in *vit. pud.* 536 B, dove viene riferita una arguta battuta di Pindaro.

Infine Eustazio, nel *Proemio* del suo commentario pindarico, si appella all'autorità di Plutarco e di altri per la notizia che il sobborgo tebano di Cinocefale era il luogo di nascita di Pindaro²⁷.

Tuttavia per la *Vita di Pindaro*, come anche per quella di *Esiodo*, non mancano i dubbi.

Infatti, poiché il *Catalogo di Lampria* menziona, al n.40, uno scritto intitolato *Arato*, verosimilmente il poeta ellenistico autore dei *Phainomena*, al quale il Nostro aveva dedicato un commentario, anch'esso perduto²⁸, e poiché anche per gli *Erga* esiodici Plutarco aveva composto un commentario²⁹, vi è chi sostiene che, appunto nel caso di Esiodo ed Arato,

²⁶ Corinna avrebbe rimproverato a Pindaro di essere *amouos* e di non comporre miti; Pindaro avrebbe risposto alla critica componendo un carme, che Plutarco cita, in cui i riferimenti mitici si susseguivano con tanta intensità da provocare un nuovo rimprovero da parte della poetessa. L'aneddoto ovviamente presupponeva la contemporaneità di Pindaro e Corinna, messa in discussione da alcuni studiosi moderni, ma della quale non sembra dubitare Plutarco, che doveva evidentemente avvalersi di una tradizione consolidata: cf., in proposito, G.Burzacchini, *Corinniana*, Eikasmos II / 1991, 43 s.

²⁷ Eustathii *Proem. Comm. Pind.*, c.25 (296 Dr. III). All'autorità di Plutarco e del suo *bios Pindarou* sarebbe poi da attribuire, secondo alcuni studiosi (per es. F.Schwenn in *REXX* 2, 1950, 1607, U.von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Berlin 1922 (1966), 58) il passo di Paus. IX 23. 2-4, in cui a proposito della tomba di Pindaro si raccontano alcuni aneddoti relativi a vari momenti della vita del poeta, e fra essi quello famosissimo delle api, che fecero il miele sulle labbra di Pindaro fanciullo. Invero Pausania non fa il nome di Plutarco e gli aneddoti ricordati erano parte integrante della tradizione biografica pindarica e risalenti almeno ai biografi peripatetici Cameleonte ed Istro, citati nella *Vita Ambrosiana* di Pindaro e nel *Proemio* eustaziano, c.27 (299 Dr. III, = Chamael. fr. 32a,b W.; Istr. *FGrHist* 334 F 77). Può darsi quindi che Plutarco li conoscesse e citasse, ma non possiamo affermare con certezza che Pausania li avesse ripresi proprio da lui. Per i numerosi problemi connessi con la tradizione biografica di Pindaro, si veda I.Gallo, *Una nuova biografia di Pindaro (POxy 2438)*, Salerno 1968 ed i diversi contributi dello stesso Gallo in *Studi sulla biografia greca*, Napoli 1997.

²⁸ Lo scritto è elencato nel *Catalogo* al n.119; per i frr. v. Sandbach, 88-96.

²⁹ Questo *Commentario* non è citato nel *Catalogo di Lampria*, ma ne restano numerose

non di vere e proprie biografie si trattasse, ma di semplici introduzioni biografiche all'opera esegetica di quegli autori³⁰.

Analogamente per Pindaro, per il quale non abbiamo notizia di un commentario plutarceo, si è ipotizzato che il *bios* fosse di carattere introduttivo allo studio del poeta³¹.

Benché la scarsità delle informazioni ci obblighi alla prudenza e suggerisca di evitare definizioni categoriche, tuttavia almeno per quanto riguarda Esiodo e Pindaro, dal momento che nel caso di Arato non abbiamo alcun elemento, per varie ragioni credo sia più plausibile la classificazione antica, che parla di biografie.

In primo luogo abbiamo la conferma contenuta nella già ricordata testimonianza di Fozio (*Bibl. cod.* 161), che cita insieme le *Vite* di *Cratete*, *Daiquanto*, *Pindaro*. Da questa notizia si ricava inoltre che tali *Vite*, in seguito andate perdute, circolavano ancora fra IV/V sec.

In secondo luogo non ritengo vi fosse una differenza sostanziale fra una *Vita* che fungeva da introduzione ad un autore ed una biografia *tout court* del medesimo autore. Recenti ricerche sulle *Vite* di Pindaro, pervenuteci sia nei mss. che in papiri, hanno mostrato che la biografia cosiddetta "grammaticale", riguardante personalità letterarie e quindi più strettamente legata alla filologia alessandrina, lungi dall'essere un genere unitario, ebbe probabilmente forme e tendenze piuttosto varie, sicché anche un *bios* "grammaticale" *stricto sensu* poteva essere impostato in modo rigoroso e scientifico, oppure poteva contenere aneddoti ecc³².

Inoltre se è vero che Plutarco scrisse opere dei generi più diversi, ma la sua fama è indiscutibilmente legata alle biografie, perché non avrebbe potuto scrivere anche biografie di poeti?

Infine la considerazione complessiva di queste, pur poche e problematiche, testimonianze sulle *Vite* singole ci rende evidente il loro comune denominatore e cioè il legame di conterraneità dei personaggi, sia

testimonianze e fr., riportati in Sandbach, 104-226.

³⁰ Cf. Flacelière-Chambry, 207.

³¹ Cf. E. von Leutsch, *Pindarische Studien*. I, *Die Quellen für die Biographie des Pindaros*, in *Philologus* 11, 1856, 5.

³² Anche per questo aspetto si vedano gli studi di I.Gallo citati a n. 27.

uomini d'azione sia personalità della cultura, con l'autore³³.

Così ad analoga motivazione dovrebbe essere ricondotta la *Vita di Cratete*, il filosofo tebano, discepolo di Diogene cinico ed a sua volta, secondo la tradizione, maestro di Zenone: per quest'opera oltre alla notizia di Fozio, abbiamo l'esplicita menzione di Giuliano imperatore, *or.*7, 200b ἐντυχῶν δὲ τῷ Χαιρωνεῖ Πλουτάρχῳ τὸν Κράτητος ἀναγράφαντι βίον οὐδὲν ἐκ παρέργου μανθάνειν δεήσει τὸν ἄνδρα.

Dall'insieme delle testimonianze sulle *Vite* singole mi pare emerga con sufficiente chiarezza l'intento "patriottico" di Plutarco, che voleva dare lustro alla sua terra, mettendone in rilievo l'importanza storica e culturale attraverso le vite di alcuni personaggi ad essa legati.

Un terzo tipo di biografia è rappresentato dalle testimonianze relative alla serie delle *Vitae Caesarum*, che sono elencate nel *Catalogo* fra i numeri 26 e 33, secondo l'ordine di successione degli imperatori da Augusto a Vitellio.

Purtroppo di questa serie si è conservato soltanto lo scritto *Galba et Otho*, che — come ho cercato di dimostrare in altra sede³⁴ — difficilmente può essere assimilato alle altre biografie, in quanto non si tratta né di una coppia di biografie di personaggi messi a confronto fra loro, né di biografie individuali, come quelle di cui si è fin qui discusso.

Delle altre *Vite* di questo gruppo menzionate nel *Catalogo* non ci restano che scarsissime tracce, consistenti anche qui in qualche rimando interno: in *Galb.*2, parlando di Ninfidio Sabino, prefetto del pretorio con Tigellino, Plutarco usa l'espressione ὡσπερ εἴρηται, che viene generalmente considerata un'allusione alla *Vita di Nerone*³⁵, ma si tratta, in verità, di un riferimento piuttosto vago.

Altrettanto vaga ed indeterminata è l'espressione che si legge in *Otho* 18.1 (Τὰ μὲν οὖν ἄλλα καιρὸν οἰκείον ἔχει λεχθῆναι), nella quale è

³³ Di una serie di *Vite* dedicate a famosi compatrioti parlava il Wilamowitz, 65.

³⁴ R. Giannattasio, *Galba e Otone tra biografia e storia*, in *I generi letterari in Plutarco*. Atti del VIII Convegno plutarco (Pisa, 2-4 giugno 1999), a cura di I. Gallo e C. Moreschini, Napoli 2000, 81-91.

³⁵ Cf. Sandbach, 78 s.; Ziegler, *Vitae Parall.* cit., 405; Flacelière, 214.

stato visto un cenno alla *Vita di Vitellio*³⁶, mentre a me pare che tali parole, più che rinviare ad un'opera già composta, siano ancora una volta soltanto l'indicazione di un proposito.

Certo, per la ricostruzione di qualcuna di queste biografie ci soccorrono passi di altre opere plutarchee: per es., per quella di Ottaviano Augusto, del quale è citato un aneddoto in *an seni resp.* 784 D, possiamo trovare indicazioni in *Cic., Brut., Ant.*³⁷; ma era anche inevitabile che la figura di Ottaviano fosse presente nelle vicende dei protagonisti dell'ultima fase della repubblica romana, che di Ottaviano erano stati amici e colleghi o avversari.

Così si può dire che Nerone è una presenza costante nel *Galba e Otone*, di cui è certamente coprotagonista insieme con i due suoi successori: non v'è infatti pagina, specialmente nella sezione su Galba, in cui non ricorra il nome di Nerone o un riferimento al suo operato, in ambito personale o politico, mentre nella sezione su Otone significativamente l'autore lo richiama sia all'inizio che alla fine, a proposito della morte di Otone.

Tutto questo ci fornisce un'idea abbastanza chiara del ritratto che Plutarco avrebbe tracciato di questo imperatore, del quale egli probabilmente aveva una conoscenza migliore rispetto agli altri anche per motivi personali: oltre ad aver avuto notizie dirette da suoi amici o conoscenti, forse da ragazzo egli era stato almeno in parte testimone della visita di Nerone in Grecia (67 d.C.) ed era rimasto tanto colpito dal suo gesto di ridare la libertà ai Greci a Corinto, durante i giochi Pitici (cf. *Flamin.* 12,13), da mitigare per questo il duro giudizio altrove espresso (cf. *Ant.* 87,9)³⁸.

Per le *Vite* degli altri imperatori non abbiamo elementi che ci consentano una ricostruzione³⁹. Ci resta la sola indicazione del *Catalogo di Lampria*, dalla quale potremmo, con qualche sforzo di immaginazione,

³⁶ Così Flacelière, 204, 218.

³⁷ Quindici detti di Augusto sono raccolti in *apophth.* 206 F- 208 A.

³⁸ Sul ritratto di Nerone complessivamente delineato da Plutarco, cf. F.E.Brenk, *From Rex to Rana: Plutarch's Treatment of Nero*, in *Il protagonismo nella storiografia classica*, Genova 1987, 121-142.

³⁹ Un tentativo di ricostruirne i tratti fondamentali è in C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971 (rist. 1972), 72-80.

dedurre che Plutarco avesse concepito questa serie di *Vite* come singole e tuttavia legate l'una all'altra dal succedersi degli imperatori, insomma come una *diadoché*, ottenendo il risultato di una narrazione storica continua ancorché scandita, o piuttosto segmentata, dalla trasmissione del potere.

Forse Plutarco intendeva in tal modo riprodurre nell'ambito della storia politico-militare uno schema biografico, quello appunto delle *Diadochai*, assai in voga soprattutto in epoca ellenistica ed ampiamente utilizzato nella storiografia filosofica; probabilmente alla scelta dell'autore non dovette essere estranea neppure la tradizione del collegamento cronologico fra opere storiche di autori diversi⁴⁰.

E' evidente, per la insufficienza delle testimonianze a nostra disposizione e per il loro diverso valore, che le ipotesi di ricostruzione di queste e delle altre *Vite*, qui brevemente discusse, non possono che essere ispirate alla massima prudenza: questa sintetica rassegna ha voluto soprattutto mettere in evidenza i problemi ancora aperti, nella convinzione tuttavia che da un loro approfondimento l'immagine di Plutarco biografo non potrà che risultare più ricca ed interessante.

⁴⁰ Su tutto ciò cf. G.W. Bowersock, *Vita Caesarum. Remembering and Forgetting the Past*, in *La biographie antique*, Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XLIV, par W.W.Ehlers, Vandoeuvres-Genève 1997, 193-215, che contiene ampi riferimenti alla bibliografia precedente. Sul genere delle *Diadochai* come biografia di filosofi cf. W.von Kienle, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, Berlin 1961; J. Mejer, *Diogenes Laertius and his hellenistic Background*, Wiesbaden 1978; R.Giannattasio, *I frammenti delle «Successioni dei filosofi»*, Napoli 1989.

L. VAN DER STOCKT
Universidade de Leuven

PLUTARCH'S ANGER IN AULLUS GELLIUS, NOCTES ATTICAE, I, 26

INTRODUCTION

[1.] The question if man is violent and aggressive by nature divides the scientists till this very day. Some sociobiologists, founding their conclusions on experiments with animals and then extrapolating them, would eagerly subscribe to the maxim “homo homini lupus”: evolution would have engraved into our genes the tendency towards violence and rage. On the other hand, some adherants of comparative psychology, studying human societies, would argue that circumstances are impelling aggression on a nature that is essentially peaceful.

The question is not without importance, for, in function of the solution which one adheres to, that is in function of one's view of the human ἦθος, one will propose divergent projects as to its παιδεία, and one will try to influence the individual and society in different, if not opposing manners. If man is peaceful by nature, it suffices to create the circumstances in which this natural goodness will flourish. If he is aggressive by nature, repressive measures must be taken in order to secure society.

In view of the importance and the implications of the question, it is not surprising that the Ancients occupied themselves with the question of aggression and rage, if only because — if one follows a recent study on Seneca¹ — rage was so frequent and impressive in their Mediterranean region!

¹ J. Fillion – Lahille, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, 1984, p. 8. A short overview of the Ancients' reflection on anger can be found in the same volume (p. 17-28) and in R. Laurenti – G. Indelli, Plutarco. *Sul controllo dell'ira. Introduzione*,

Be that as it may, the Ancients as well referred to the animals to argue their case. They as well associated with their observations on animals different opinions on human nature².

Stoics denied the animals any rationality: that is the privilege of man. Man's παιδεία therefore consists in cultivating this rationality as the only road to virtue and — according to Chrysippus — as the sole means to get rid of the passions, like rage, passions which, for that matter, are but false judgements.

Concerning the evaluation of anger, the Stoics thus disagreed with Plato, *Rep.* 411b, who had required a certain amount of θυμός as a condition for bravery³.

The Peripatetics on the other hand, regarded passions as the necessary basis for virtues, which are (but) excellent μεσότητες of the passions. In this case, human culture consists in exercising the passions, like rage, and to bring them to 'excellence'.

[2.] Plutarch of Chaeronea was well acquainted with the Classical and Hellenistic philosophical literature on anger. He used it extensively when, after 92/93⁴, he wrote his dialogue Περὶ ἀοργησίας⁵ (and an essay Περὶ ὀργῆς [Lamprias catalogue n° 93], of which only a fragment survives). In that dialogue, the main character, viz. Fundanus, narrates how he healed himself of the passion of anger, and notably (in § 11) how he became able to punish his slaves without being angry. In general, the dialogue can be

testo critico, traduzione e commento (Corpus Plutarchi Moraliū), Napoli, 1988, p. 7-18.

² One should, however, keep in mind that "the idea of innate aggressiveness is very rare in ancient texts": M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p. 411, n. 19.

³ Cf. T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999, p. 211.

⁴ See C.P. Jones, "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS* 56 (1966), p. 61.

⁵ Source criticism of *De cohibenda ira*: M. Pohlenz, "Über Plutarchs Schrift ΠΕΡΙ ΑΟΡΓΗΣΙΑΣ", *Hermes* 31 (1896), p. 321-338; A. Schlemm, "Über die Quellen der Plutarchischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΟΡΓΗΣΙΑΣ", *Hermes* 38 (1903), p. 587-607; H. Ringeltaube, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Diss. inaug. Gottingae, 1913; P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf Ihre Quellen untersucht. I. Die Therapie des Zorns*. Leipzig – Berlin, 1914.

regarded as an eulogy on *πραότης*⁶.

Now there is an interesting anecdote in Aullus Gellius, *Noctes Atticae*, I, 26, where Plutarch himself is described in the very act of punishing a slave: Gellius remembers that Taurus once narrated that story. The passage naturally invites for a comparison of Plutarch's 'theory', as expounded in *De cohibenda ira* and elsewhere, and his praxis.

Before this problem can be tackled, some chronology must be brought up. Aullus Gellius was born between 125 and 130 A.D. He visited Greece in 147/8⁷, being between 17 and 22 years old. There is the origin of the scholarship Gellius will exhibit in his *Noctes Atticae*, a work started in Athens but finished (in its present state) towards 158 A.D.⁸ Among his teachers in Athens was Lucius Calvenus Taurus, a Platonist whose *floruit* is placed by Eusebius in 145 A.D.⁹ Now in the passage of Gellius, Taurus calls Plutarch '*Plutarchus noster*'. Whether this '*noster*' is understood as pointing to some degree of familiarity between Taurus and Plutarch¹⁰, or rather as pointing to a relation of master-pupil¹¹, Taurus, if born ca. 100 A.D., can have known Plutarch when he himself was about 20 and Plutarch about 80 to 85, that is: at about 120 A.D. In other words: from a chronological point of view, there is no reason to consider the implied transmission of the anecdote impossible: Taurus can have been an eyewitness at about 120 A.D.; he can have told the story to Gellius in 147.

The question, however, if things actually took place as implied in Gellius' report — and thus: if Taurus' story about Plutarch is historically true —, is another matter. But my question will not be so much about ἂν ἐγένετο but: ὅλα ἂν γένοιτο: is the story about Plutarch plausible?

⁶ J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979 p. 296, and cf. L. Van der Stockt, "Odysseus in Rome. On Plutarch's introduction to *De cohibenda ira*", in *Ploutarchos* (forthcoming).

⁷ H. Krasser, "Gellius. 5" in *DNP* 4, Stuttgart – Weimar, 1998, col. 896.

⁸ Cf. R. Marache, *Aulu-Gelle. Les Nuits Attiques. Livre I-IV* (*Collection des Universités de France*), Paris, 1967, p. XII.

⁹ J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977, p. 237.

¹⁰ Cf. J. Dillon, *o.c.*, p. 237.

¹¹ As in the translation of Rolfe, see n. 12.

2. PLUTARCH IN ACTION: AULLUS GELLIUS, *NOCTES ATTICAE*, I, 26

Aullus Gellius, *Noctes Atticae*, I, 26 (the subdivisions are mine) runs as follows¹²:

(A) *“I once asked Taurus in his lecture-room whether a wise man got angry. For after his daily discourses he often gave everyone the opportunity of asking whatever questions he wished.*

(B) On this occasion he first discussed the disease or passion of anger seriously and at length, setting forth what is to be found in the books of the ancients and in his own commentaries; then, turning to me who asked the question, he said: “This is what I think about getting angry, but it will not be out of place for you to hear also the opinion of my master Plutarch, a man of great learning and wisdom.”

(C) “Plutarch”, said he, “once gave orders that one of his slaves, a worthless and insolent fellow, but one whose ears had been filled with the teachings and arguments of philosophy, should be stripped of his tunic for some offence or other and flogged. They had begun to beat him, and the slave kept protesting that he did not deserve the flogging; that he was guilty of no wrong, no crime. Finally, while the lashing still went on, he began to shout, no longer uttering complaints or shrieks and groans, but serious reproaches. Plutarch’s conduct, he said, was unworthy of a philosopher; to be angry was shameful: Plutarch had often discanted on the evil of anger and had even written an excellent treatise Περὶ ἀοργησίας; it was in no way consistent with all that was written in that book that its author should fall into a fit of violent rage and punish his slave with many stripes. Then Plutarch calmly and mildly made answer: What makes you think, scoundrel, that I am now angry with you? Is it from my expression, my voice, my colour, or even my words, that you believe me to be in the grasp of anger? In my opinion my eyes are not fierce, my expression is not disturbed, I am neither shouting madly nor foaming at the mouth and getting red in the face; I am saying nothing to cause me shame or regret; I am not trembling at all from anger or making violent gestures. For all these actions, if you did but know it, are the usual signs of angry passion. And with these words, turning to the man who was plying the lash, he said: In the meantime, while this fellow and I are arguing, do you keep at it.”

¹² I reproduce the translation of J.C. Rolfe, *The Attic Nights of Aulus Gellius. I (The Loeb Classical Library)*, Cambridge (Mass.) – London, 1961, p. 115-119.

(D) Now the sum and substance of Taurus' whole disquisition was this: he did not believe that ἀοργησία or "freedom from anger", and ἀναληγσία, or "lack of sensibility" were identical; but that a mind not prone to anger was one thing, a spirit ἀνάληγτος and ἀναίσθητος, that is, callous and unfeeling, quite another. For as of all the rest of the emotions which the Latin philosophers call affectus or affectiones, and the Greek πάθη, so of the one which, when it becomes a cruel desire for vengeance, is called "anger", he did not recommend as expedient a total lack, στέρησις as the Greeks say, but a moderate amount, which they call μετριότης.

What we have here, presents itself as one of Gellius' ἀπομνημονεύματα or *memorabilia*: he reports a lesson of his master. There is no reason to have doubts about the authenticity of the reported situation (A), Taurus giving a talk (*lectio*) and then allowing his pupils to ask questions. By the way: Gellius seems to follow the advice of Plutarch, according to whom (*De audiendo* 43C) one should have the good sense of asking the master questions in a matter in which he is fairly competent¹³. Taurus has indeed written 'commentaries' on the subject of anger.

Taurus' answer to the question was a formal discussion¹⁴ "on the disease or passion of anger, setting forth what is to be found in the books of the ancients and in his own commentaries" (B). The doctrine Taurus expounded in his answer will be summarized in (D). Gellius was clearly especially intrigued and amused¹⁵ by the illustration Taurus had added to his discussion, and so, he tells the anecdote first (C).

The anecdote is a χρεία μικτάκ¹⁶: it reports an action which is supposed to have semantic value in itself, and which is accompanied by a dictum.

¹³ Cf. M. Schuster, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De sollertia animalium mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs*, Diss. Augsburg, 1917, p. 32.

¹⁴ "Cum ... disseruisset"; I disagree with R. Marache, *o.c.*, p. 76, n. 1: "... Taurus ne fait que donner une chrie de Plutarque".

¹⁵ "Graviter disseruisset" may well be also an indication of the way Gellius appreciated Taurus' exposition: a *serious* discussion in opposition to an *amusing* anecdote.

¹⁶ Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart, 1990³, p. 539, § 1119.

The *χρεία* calls for laughter: we refuse to identify with the characters and the procedure of a scene that seems to spring from comedy. The learned and didactic slave thinks he can afford to rebuke his master, although he is in no position at all to take on this superior attitude. His detachment from his pain, allowing him to comment on the procedure, is hilarious. The master, accused of inconsistency, gives a little lecture on serenity whilst he indulges in a severe punishment. He seems to take no notice at all of the fact that he inflicts pain to a human being.

This sketch thus reveals the comic technique of juxtaposing opposite images¹⁷ (violence — serenity, theory — praxis, physical pain — intellectual game) in order to unmask the situation and the characters as ‘exposure and pretence’ and thus to produce the effect proper to comedy: laughter. As such, the *χρεία* seems to be too designed and constructed to be historical. It recalls, for that matter, some other stories like the one about Epictetus (Origenes c. Celsum, chapter 7, section 53), who was once punished by his master. The master bended Epictetus’ leg, whereupon Epictetus smiled and said: “You will break it”. And when indeed the leg was broken, he said: “Didn’t I tell You You would break it?”; or the one about Zeno (SVF I, 298): when he lashed a slave because the slave had stolen something, the slave said: “It is my fate to steal”; and Zeno continued: “and to be skinned”.

But apart from that and more importantly: how could the anecdote about Plutarch be even plausible? The image of a Plutarch ‘not being angry’, but ... ‘merely cruel (?)’¹⁸, contrasts sharply with the generally accepted picture of a gentle, philanthropic, compassionate Plutarch, doesn’t it? Yet some commentators are inclined to take into consideration if not the authenticity¹⁹, then at least the plausibility²⁰ of this story, because it would

¹⁷ For this view on comedy and the comic techniques, see O. Rommel, “Die wissenschaftlichen Bemühungen um die Analyse des Komischen”, in R. Grimm – K. Berghann, *Wesen und Formen des Komischen im Drama (Wege der Forschung)*, 62), Darmstadt, 1975, p. 4.

¹⁸ W.V. Harris, *Restraining rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.) – London, 2001, p. 65-66 calls the story repulsive.

¹⁹ O. Gréard, *De la morale de Plutarque*, Paris, 1885, p. 116: “l’authenticité ... ne me paraît pas inadmissible”.

²⁰ See e.g. L. Holford-Stevens, *Aulus Gellius*, London, 1988, p. 211, n. 96.

not contradict in any way the ideas about anger Plutarch expounded in his dialogue *De cohibenda ira*. Before checking this assessment, we'll first look at what the anecdote is supposed to illustrate: the doctrine of Taurus, of which Gellius only summarizes the essence (*summa*).

3. TAURUS' DOCTRINE, AS REPORTED BY GELLIUS

The answer to the question "Does a wise man get angry?" was, of course: "No; he strives for ἀοργησία". The fact that Taurus defines this ἀοργησία by opposing it to ἀναλγησία-ἀναισθησία suggests that he was aware of a possible misunderstanding: the 'freedom from anger' (*non iracundus animus*) should not be confounded with 'insensibility and dullness' (*animus hebes et stupens*). I take it that the Latin word *animus* is Gellius' translation of the Greek θυμός²¹.

The difference is explained in what follows (*nam*). The *affectus*, *affectiones*, πάθη, or *motus animi* (the word *motus* probably being Gellius' translation of ὄρμη or κίνησις) are not to be done away with: to be deprived of them (*privatio*, στέρησις) is not useful; it is useful to moderate them (*mediocritas*, μετριότης). Taurus' doctrine is certainly not Stoic, but it remains to be seen if he expounds Peripatetic doctrine: do we have to understand μετριότης as an Aristotelian-Peripatetic technical term, referring to the ideal mean between two vices (only one vice is mentioned!), or simply as 'moderation', a quality pointing to the fact that the impulse of the θυμός is restrained or controlled? Still, the focus on the usefulness of passions reminds one of the Peripatetics, who tried to upgrade the importance of passions in the moral praxis²².

²¹ See, e.g. C. Grimm, *Lexicon Graeco-latinum*, Leipzig, 1903, p. 204 and J. Scapulae, *Lexicon Graeco-latinum*, Oxford, 1820, col. 621. For the meaning of this *animus*/θυμός, I refer to P. Grimal, "Le vocabulaire de l'interiorité dans l'œuvre de Sénèque", in *La langue latine. Langue de la Philosophie* (Collection de l'École française de Rome, 161), Rome, p. 147: "Il est le lieu des intentions, de la colère, de la volonté, de tout ce qui, dans l'esprit, est "dynamique" et relève des réactions spontanés de l'être, d'un choix passionnel, plus que de la raison."

²² Cf. F. Becchi, "La nozione di ΟΡΓΗ e di ΑΟΡΓΗΣΙΑ in Aristotele e in Plutarco", *Prometheus* 16 (1990), p. 78.

This view on *affectus*, *affectiones*, πάθη, or *motus animi* in general is applied to a specific *motus*, viz. the *motus* which, “when it becomes a rather cruel (*saevior*) reason for vengeance, is called *ira*” (that is: ὀργή). Notice that *ira* is not to be equated with the *motus*, but that *ira* is a (gradual: the comparative *saevior*) qualification of the *motus*. This distinction as well, sounds Peripatetic. And it might well be that we discovered the second vice in the adjective *saevior*, viz. ὀμότης.

Now Taurus may well have read the possible misunderstanding of the notion of ἀοργησία in his pupil’s eyes, but he certainly also read about it “in the books of the ancients” (*in veterum libris*). Plutarch’s *De virtute morali* was most probably one of them. In 445A, Plutarch calls ‘gentleness’ (πραότης) the mean between insensibility (ἀναλγησία) and cruelty (ὀμότης); he is very Aristotelian in this matter²³. Taurus replaces the (in the context of *De virt. mor.* Aristotelian) term πραότης by the term in the title of Plutarch’s dialogue, nl. ἀοργησία; but in general, his doctrine is in agreement with Plutarch’s²⁴.

4. THE QUESTION OF CONSISTENCY

Let’s return now to the χρεία about Plutarch. Is Plutarch’s praxis, as Gellius depicts it, compatible with Plutarch’s views in *De cohibenda ira*?

[1.] In itself, we shouldn’t make too much of the somatic signs of anger Plutarch is talking about: the fierceness of the eyes, the trembling, the pale colour, etc. Those are universally perceptible and topical²⁵ *signa furoris*. But since the slave mentions Plutarch’s dialogue *De cohibenda ira* explicitly, they are most probably a reference to *De cohibenda ira* 455E-F, where Fundanus tells us what was the point of departure for his self-therapy.

“I observed that those who are transported by anger also change most in countenance, colour, gait and voice, and thus formed for

²³ On this passage, see D. Babut, *Plutarque. De la vertue éthique*, Paris, 1969, p. 68-69 and p. 154.

²⁴ Cf. J. Dillon, *o.c.*, p. 242.

²⁵ Cf. Seneca, *De Ira II*, 35, 1-2.

myself a picture of that passion and was exceedingly uncomfortable to think that I should ever appear so terrible and deranged to my friends and my wife and daughters etc.”

Plutarch in the anecdote points out that he doesn't show these symptoms, and, consequently, that he is not angry. In fact he speaks *lente et leniter* (the Greek would be something like ἡσυχῶς καὶ πράως). Fundanus in the dialogue ends his remarks on the somatic signs of anger with the observation that “there is nothing more dignified, if one is angry, than holding one's peace” (456E: ἐν ὀργῇ δὲ σεμνότερον οὐδὲν ἡσυχίας). Even if the latter statement implies that one is indeed angry, it is clear that Plutarch in the anecdote would claim to practice the πραότης and ἡσυχία that are propagated in the dialogue.

[2.] But does this ‘serenity’ allow for the infliction of the kind of punishment we witness in Aullus Gellius?

It sure does, as §11 of *De cohibenda ira* makes it clear. There, Fundanus makes three observations on punishing and anger: the first is actually an advice not to punish, the second to prevent the need for punishing. It is the third advice (459DE) that is of interest to us here:

“I always keep in mind ... that he who taught us the use of the bow did not forbid us to shoot, but only to miss the mark, and that the infliction of punishment will not be hindered by our teaching how to inflict it at the right time, with moderation, and in a useful and suitable manner (εὐκαίρως τοῦτο ποιεῖν καὶ μετρίως καὶ ὠφελίμως καὶ πρεπόντως); ...I try to get rid of my anger especially by not depriving those who are to be punished to speak in their defence, and by listening to their plea. For ... the judgement discovers a suitable manner of punishment and an adequate amount (τρόπον πρέποντα καὶ μέγεθος ἀρόπτου). Furthermore, the man who suffers punishment has no pretext left for opposing the correction if punishment is inflicted, not in anger, but after the accused has been proved guilty; and finally, the most shameful thing is avoided — that the slave should seem to be making a juster plea than his master.”

There is no doubt that Plutarch in the anecdote meets these

conditions. The slave is guilty, or, at least, Taurus leaves no doubt about that: the man is a worthless and arrogant fellow (*nequam homo et contumax*), he committed ‘some offence or other’ (*ob nescio quod delictum*; Taurus invites his pupils to accept this without further ado) and Plutarch flatly calls him a scoundrel (*verbero*). There seems to be no room for any qualification: the portrait is, in a way that is characteristic of comedy, rather caricatural — Plutarch is, of course, “a man of great learning and wisdom” (*vir doctissimus ac prudentissimus*). Furthermore, the slave is given the opportunity to plea in his own defence. But here as well, caricature is not far away: the slave is allowed to plea whilst he is already punished, his argument is weakened by a sneering commentary (“whose ear had been filled with the teachings and arguments of philosophy”) and ridiculed by the noncommittal attitude — without anger — of Plutarch (the punishment goes on during the discussion). Finally, we are supposed to accept that Plutarch inflicted the punishment in the right way, suitably, to the proper degree etc.

So Plutarch’s conduct in Gellius is compatible with the ‘teaching’ in *De cohibenda ira*. But we still do not identify with it. And that is probably because another important aspect of the story still has to be brought up: the question of cruelty.

5. THE QUESTION OF CRUELTY

By this time we are able to observe in what terms the ancients would raise the question of cruelty, and, that Taurus’ answer to Gellius did not intend to address that particular question.

Indeed, Taurus must have understood Gellius’ question somewhat as follows: “Does the wise man have the guts to be angry? Isn’t he too much washed out? Doesn’t the operation of an ever controlling reason make him incapable of energetic action?” That is also the concern of Sulla, when he says to Fundanus:

“...it is evident that the spirited part of your soul is not withering away through any abatement of vigour caused by old age, nor yet spontaneously...” (453B),

and it would be the kind of objection Fundanus refers to, when he men-

tions “the philosophers, who are said by fools to have no bile” (457D). The wise man would show a flegmatic lack of reactive response to the world and the people around him. He would be so unmoved that he is no longer capable of being affected by the world outside him, and so callous and unfeeling that he wouldn't claim what rightly belongs to him.

On the other hand, Plutarch-Taurus-Gellius would not think of cruelty as testifying to a lack of feeling, but to a lack of control and restraint by reason, so much so that the temper explodes in violent action. The misunderstanding about cruelty, being a correlate of anger, is that it would be μεγαλοουργία (456F), the performing of great (and impressive) deeds, whilst in fact it only reveals lack of reason.

The scheme of the qualities involved would be this one:

A priori, Plutarch in the anecdote cannot be cruel: since cruelty is a correlate of anger (at least in *De cohibenda ira*), and since Plutarch isn't angry, he is not cruel. But let us check this *a priori*.

If it is cruel to punish without a reason, then we must recall that the slave deserved his punishment *ob nescio quod delictum*. We don't get any more information about the crime, but we must assume that Plutarch punished for a good reason and in order to correct the slave. That makes Plutarch a μισοπόνηρος, not a cruel person²⁶.

If it is cruel to punish beyond measure, at the wrong time, in the wrong way, then Plutarch cannot be charged with cruelty, simply because

²⁶ For the distinction μισοπονηρία - ωμότης, see *De ad. et am.* 56 DE.

we get no information about the nature of the crime, its motives and its circumstances. The anecdote, as we saw, is not interested in offering this kind of information. The result is a one-sided and somewhat caricatural picture (cf. *supra*).

If it is cruel to punish and to enjoy punishing, Plutarch goes free. The anecdote gives no information about Plutarch enjoying the infliction of punishment, nor is it its concern to give that kind of information. The same goes, for that matter, for the absence of the demonstration of any 'kind' feeling — like compassion — on the part of Plutarch (in the anecdote²⁷).

Now if there is no reason to charge Plutarch with cruelty, why do we feel uneasy, why do we smile and distance ourselves? Perhaps it has to do with precisely the absence of the demonstration of *any* emotion during the whole process of punishing, and more specifically with an apparent lack of empathy on the part of Plutarch. The therapy of anger is undertaken from a largely self-centered perspective. Anger disgraces and ridicules the angry man, as Fundanus observes several times in §6 of *De cohibenda ira*, and as the slave objects to Plutarch (*irasci turpe est*). Moreover, its very cause has to do with the perception of a despised self, as Fundanus states in what comes close to an Aristotelian definition of anger²⁸:

“I observed that different persons are liable to anger from different causes; yet in the case of practically all of them there is present a belief that they are being despised or neglected (460D)”,
and a desire to take angry vengeance will follow.

And another observation is made somewhat later:

“Furthermore it is especially selfishness and peevishness, together with luxury and softness, which beget in us those continuous or oft-recurring fits of anger (461A)”.

Anger occurs when we are disappointed in our investments. We invest

²⁷ Elsewhere, Plutarch shows philanthropic feelings towards slaves: see O. Gréard, *o.c.*, p. 117.

²⁸ Cf. R. Laurenti – G. Indelli, *o.c.*, p. 164-165, n. 116.

emotionally in, and make ourselves dependent on people and material goods. But this attachment makes us vulnerable and weak; frustration makes us prone to anger. Thus anger is a sign of weakness:

“For just as with the flesh a swelling results from a great blow, so with the weakest souls the inclination to inflict hurt produces a flaring up of temper as great as the soul's infirmity is great (457A; cf. 454C)”.

What we need, therefore, is to distance and to recollect ourselves, to be more self-sufficient, to be less deeply involved in mere externals. Frugality and a sound sense of reality will prevent us from becoming disappointed in humans (463B) and in affairs of daily life, in wealth and power. In the end, the advice comes to ‘emotional detachment’.

Still, there is evil and there are wrongdoers — the anecdote in Gellius stresses the wickedness of the slave. But even in punishing the wicked, our emotional involvement should be at a low pitch, because emotional attachment, or better: the bitterness and anger that result from its frustration, risk to pervert us:

“I came”, says Fundanus, “to perceive that, in the first place, it is better to make them (= the slaves) worse by forbearance than by harshness and anger to pervert my own self for the correction of others (459C)”.

I think we regard the (excessive) emotional detachment as inauthentic. It might well be that Plutarch, in his strenuous attack of anger as the worst of all passions, even as their culmination, moved up in the direction of the Stoics; it might also well be that the anecdote in Gellius has left nothing undone to depict serene punishment in its most extreme form. But precisely because of this, we get the feeling that on a fundamental level and *à la limite*, the mechanical operation of the punishment dehumanises the wrongdoer and the corrector. People are not rational machines.

The ‘serene punishment’ inflicts pain on another human being without any sign of compassion or sensitivity. Plutarch himself would of

course modify this appreciation. He would argue that he punished in due time, in due manner, in due spirit, in short, with a μετρίότης defined by reason. But the merely rational calculus of the μέτρον of punishment — a necessary procedure in the administration of justice — leaves no room for compassion: it doesn't hear the cries of the one who is being corrected. Perhaps a certain lack of empathy is a correlate of self-centered ethics.

PAULA BARATA DIAS
Universidade de Coimbra

PLUTARCO E OS AUTORES CRISTÃOS DA ANTIGUIDADE TARDO MEDIEVAL
— LIMITES E POSSIBILIDADES DE UMA RECEPÇÃO¹

Quando aceitámos o desafio do Presidente da Sociedade Portuguesa de Plutarco, o de medirmos o impacto ou a recepção do polígrafo Queronense na Antiguidade tardia e medieva cristãs, explicitámos-lhe as reservas que tínhamos quanto ao sucesso da empresa, fundamentada num conhecimento geral sobre os autores e a época de análise. O facto de ser um autor pagão e, sobretudo, de língua grega, parecia-nos criar sérias dificuldades à recepção do autor na latinidade tardo-medieval, período em que o conhecimento do grego feneceu².

¹ Dirijimos uma palavra de agradecimento ao Doutor Arnaldo Espírito Santo, a quem este trabalho muito deve, particularmente na recolha electrónica do corpus na Patrologia Latina. Concentrámos este estudo na recepção dos *Moralia*. Quanto às *Vitae*, estudos recentes revelam a sua presença em prosadores cristãos, presença esta de teor diverso: TOMAS HAGG, PHILIP ROUSSEAU, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, University of California Press, 2000. Plutarco foi também uma entre as fontes de informação para os relatos historiográficos de autores cristãos como Jerónimo, Orósio e Isidoro embora não estejam provadas a existência de influências directas.

² Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Plutarchus redivivus, Memorandum del II Encuentro de la Red Temática de Plutarco* (Málaga, 14-15 de Junio de 2001, Málaga, 2002, pp. 27-32, corroborando os limites da recepção cristã de Plutarco de acordo com a intensidade do contacto material com o autor, (p. 29) “eso evitará en muchos casos que pensemos que la presencia de una idea, una anécdota o una doctrina plutarquea en un autor cristiano del siglo V, por exemplo, se debe a una lectura directa por parte de este autor, cuando puede haberle llegado a través de la tradición

Para fundamentar essas mesmas reservas, dois autores significativos para a época e para o espaço geográfico em que se inserem, ou seja Santo Agostinho para o fim do mundo antigo na África romana, e Santo Isidoro, sensivelmente um século e meio mais tarde, para a Hispânia visigótica, revelavam possibilidades de recepção directa muito escassas. Estas reservas já as tínhamos como ponto de partida, pois inseriam-se dentro das conhecidas, e na maior parte dos casos justificadas, *imbecillitates* à recepção de qualquer autor grego e pagão nos anos dourados da cristianização da cultura e dos seus agentes no Ocidente latino. Como bem estudou P. Courcelle, opinião reforçada anos depois por H.-I. Marrou, Santo Agostinho, autor tão importante na avaliação do saldo cultural da Antiguidade, não conhecia suficientemente a língua para poder consultar directamente autores gregos³. Santo Isidoro de Sevilha, autor que, pela natureza da sua obra, possui uma importância explícita na avaliação do que da Antiguidade restava para os alvares da Idade Média, não só não conhecia o Grego, como a cultura pagã latina, por ele profusamente utilizada e citada, é transmitida em segunda ou terceira mão. Apesar disso, foi a estrela cintilante que deu brilho à “Renascença Visigótica” segundo a feliz expressão de Jacques Fontaine⁴. Assim,

patrológica iniciada en verdaderos lectores de Plutarco como Clemente de Alexandría o San Basilio...”. Reconheceu-se na obra citada que, no estudo da recepção europeia de Plutarco, a Idade Média cristã é o período menos estudado, (p. 33).

³ O último homem de cultura da Antiguidade ou o primeiro da Idade Média, além do valor intrínseco da sua obra, pode ser um bom mostrador do estado intelectual e cultural da sua época. P. COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 153; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*, Paris, 1949, os dois citados por Ida Calabi, «Le fonti della Storia Romana nel *De Civitate Dei* di Sant’Agostino», *La Parola del Passato*, IX, 1954, pp. 274.

⁴ JACQUES FONTAINE, *Isidore de Séville et la Culture Classique dans l’Espagne Wisigothique*, Paris, 1959. NICOLÒ MESSINA, «Le citazioni classiche nelle *Eymologiae* di Isidoro di Siviglia», *Archivos Leoneses*, 68, 1980, pp. 205-265, veio mostrar que Isidoro usa como fontes do seu trabalho, além dos cristãos, autores do final da República e da época imperial latina, preferindo ainda poetas a prosadores. Encontramos Plauto, Virgílio, Lucrecio, Ovídio, mas também Cícero, Plínio-o-Velho e sobretudo Suetónio. Mas trata-se de um conhecimento em segunda mão, não fundamentado na leitura das obras integrais, tirado de manuais elaborados a partir do séc. IV. Escólios; *Artes, Heuremata*, traduções de manuais gregos, obras isagógicas e doxográficas deveriam existir na mais rica biblioteca da Hispânia do séc. VI. Ainda que estudos mais recentes tenham apontado uma espécie de “bolsa do conhecimento do grego” na Hispânia cristã, ela deriva mais

não nos deu nenhum conforto o facto de Plutarco não aparecer, como entrada, em quase nenhum dos valiosíssimos *Índices* da *Patrologia Latina* de J. P. Migne, com excepção do *Index sriptorum ethnicorum a quibus patres argumenta mutuati sunt*⁵, que nos remeteu para Arnóbio.

A segunda reserva, mais sustentada do ponto de vista da pesquisa, teve rosto já com a abordagem preliminar do tema, ou seja, nasceu dos dados recolhidos na bibliografia sobre as mais antigas formas de recepção de Plutarco: surgia-nos este como um autor redescoberto pela Europa pré-humanista de que a elaboração do *Corpus Planudeum* é sinal, primeiro através de traduções latinas da sua obra, depois em versões modernas traduzidas do original grego, ou mesmo do grego moderno⁶. E, de facto, quando se diz

da fixação de falantes gregos estrangeiros do que de um esforço autóctone (cf. J. G. FREIRE, *A versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, 1971, tese de doutoramento). L. GARCÍA MORENO, *História da Hispânia Visigoda*, Catedra, Madrid, 1989, pp. 365-373, no cap. “transmisión y objetivos de la cultura cristiana” afirma que o conhecimento da literatura clássica é inferior ao que se supunha: com os autores gregos, a fractura há muito se instalara, embora houvesse traduções das *Vitae Patrum*, Orígenes, Eusébio de Cesareia, e João Crisóstomo (estes três últimos leitores directos de Plutarco, vide bibliografia sobre o tema em AURÉLIO PÉREZ JIMÉNEZ, op. cit., pp. 30-37). Isidoro e Bráulio de Saragoça ainda teriam acesso a leituras ou recolhas da erudição memorística dos clássicos, ao serviço de uma obra literária de carácter isagógico destinada à formação espiritual, dogmática e pastoral.

⁵ Pl, vols 218-222. O *Index* em causa, vol. 218, col. 1281.

⁶ A título de exemplo, VITO R. GIUSTINIANI, “Sulle traduzioni latine delle *Vite* di Plutarco nel quattrocento”, *Rinascimento*, 2, I, 1961, p. 3: “Poco nota agli scrittori romani terdi e affatto ignorata dal Medioevo Latino, sembra essersi destato in Occidente verso la fine del trecento”. CLARE JOUAN, “La plus ancienne traduction occidentale des «Vies» de Plutarque”; *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 567-569. B. EINERSON, P. DE LACY, “The manuscript tradition of Plutarch”; *Classical Philology* 46, 1951, p. 94; STADTER PH. A., *Italia Medioevale et Umanistica XVI*, 1973, conta-nos que o manuscrito ambr. C 126 inf. contém setenta e oito *Moralia* de Plutarco reunidos por Massimo Planudo, e esteve na posse de Pace de Ferrara, professor de grego do princípio do séc. XIV. A literatura grega teve assim leitores uma geração anterior à tradicionalmente reconhecida, conclui o autor. O interesse escolar, para o ensino do grego, constituía um dos motivos a valorizar como justificação para esta leitura de Plutarco. CLAUDIO BEVEGNI, “Appunti sulle traduzioni latine dei *Moralia* de Plutarco nell quattrocento”, 14, *Studi Umanistiche Piceni*, 1994, 71-84, apresenta notas sobre a fortuna da obra de Plutarco no humanismo greco-latino. Em Massimo Planudo e no Ms Ambr. C.126 (1296) dos *Moralia* encontra-se o traço de união entre o Oriente Grego e o Ocidente

num dicionário de referência...

“In the Greek East, he continued to be read through Later Antiquity and in the Middle Ages; and when Greek literature was restored in the West with the Renaissance, Plutarch came to occupy a central place in western letters...”⁷

...Somos tentados a encerrar a ideia de um Plutarco que, entre a Europa Latina, saltou da Antiguidade para o luminoso pré-humanismo italiano.

Também uma pesquisa, sumária e não sistemática, por catálogos de manuscritos e de primeiras edições presentes nas bibliotecas ibéricas produziu resultados sem dúvida interessantes, mas que confirmavam uma recepção moderna do nosso autor. Percorremos os catálogos dos principais fundos de manuscritos⁸, e o que encontrámos foram argumentos para reforçar uma recepção intensa, mas localizada nos alvares da Idade Moderna Europeia, como podemos ilustrar numa breve passagem pelo inventário produzido:

S. Lourenço do Escorial⁹.

—*Plutarchi Parallela* (séc. XV, ms. I.W. 6; II.f.17).

—*Plutarchi de Anima* (séc. XV, ms. I. S. 12).

—*Opuscula aliquot*, Titi Pyrrhini de Aliprandis, (ms. I. R. 5). Em papel, 90 fols, séc. XVI, notas marginais em Grego e Latim, contém índice grego das matérias. Usado na edição da Loeb. 5 títulos, alguns de difícil identificação: 1. *Bruta Animalia ratione Uti*; 2.-; 3. *De esu carniū oratio* I 4. *Non posse suaviter uiui secundum Epicurum*; 5. *Animine an Corporis affectiones sint peiores*.

latino, o que sustenta a ideia de um Plutarco inserido no movimento global de descoberta das letras gregas cujo mérito cabe ao mediador bizantino.

⁷ THE ANCHOR BIBLE DICTIONNARY, David Noel Freedman ed, t. 5, New York, p. 384.

⁸ Por exemplo, ficámos surpreendidos com uma recepção maior dos *Moralia* do que das *Vitae*. Procurámos rastrear, primeiramente, Plutarco em Grego, a que se associaram os registos bilingues, os latinos e, por fim também os mais antigos em língua moderna. G. F. HAENEL, *Catalogi Librorum Manuscriptorum*, Georg Holms, Hildesheim-New York, 1976 (in *Bibliothecis maioris Hispaniae et Lusitaniae*).

⁹ P. A. REVILLA, *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1936. Esta Biblioteca possui 534 manuscritos Gregos.

—*Plutarchi Vitae* Leonardum Aretinum in Latine Translatæ; séc. XV, chart. 4 e 8 (mss. II. T.11; II, O, 5; III. C. 17; III. S. 18).

—*Plutarchus de animae generatione in Timaeo*, (séc. XV, ms. S. I. 12; fol 75 r-85 r).

Bibliotheca Columbina (Sevilha)

—*Plutarchi De Furoris abstinencia, interpr. Simone* (séc. XV; ms. Z. 137.36).

Bibliotheca de la Iglesia Mayor, Toledo

—Plutarcho en Latin por Lampo Florentino (séc. XIV; ms. 51.3).

—Plutarcho en Latin por Aretin; (séc. XV; ms. 51.4).

—Plutarcho Obras Morales en Griego (séc. XIV, ms. 5.).

Biblioteca Nacional¹⁰ (Lisboa)

—*De liberis Educandis* (em Grego).

—*Vitae Illustrium Virorum*, Roma, Ulrich Han, 1470-1471, (incunábulo em 2 vols.).

—*Vitae Illustrium Virorum*, Roma, Veneza, séc. XV, Nicolas Benson ed., incunábulo em 2 vols.

—*Vitae Illustrium Virorum*, Pylades Brixianus ed., Brescia, 1499.

—*Vidas*, tradução espanhola de Afonso de Palência, Sevilha, Paul Colonia et al., 1491, 2 vols.

Biblioteca da Universidade de Coimbra¹¹

—*Apothegmas...* traduzidos de língua grega em Castelhana, Alcalá de Henares, Miguel de Egui ed., 1533, 1 vol, anotado à mão na margem (cota R-15-4).

—*De Cohibenda Iracundia Dialogus*, Louanii, Rutgerus Rescius, s.d. (cota R-9-20).

—*Libellus Quo Pacto quis efficiat ut ex inimicis capiat utilitatem*, Rutgerus Rescius Vaenundantur apud Bartholomaeum Grauium, 1531 (em Grego).

—*Obras Morales*, traduzidos de língua griega en castellana, Alcalá de

¹⁰ *Catálogo de Incunábulo da Biblioteca Nacional*, intr., org., ind. de MARIA VALENTINA SUL MENDES, 1988; pp. 298-299.

¹¹ *Catálogo dos Reservados da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra*, Acta Universitatis Conimbricensis, 1970, pp. 488-489.

Henares, Juan de Brocar, 1548, 1 vol (R-61-7).

—*Obras Morales*, traduzidas de língua griega em castelhana por Diego Gracian; Salamanca, Alexandro de Canoa, 1571, 1 vol (cota R 61-6).

—*Excellent Opuscule de Plutarche, De la Tardive Vengeance de Dieu*, traduit de Grec en Latin par Bilibaut Piriheimer et faict en françois par Jean de Maconville, Paris, pour Jean Dallier Libraire, 1563 (cota 4-2-25-6 (2)).

—*Plutarchus, Libellus quo pacto quis efficiat ut ex inimicis capiat utilitatem*, Louainii, ex officina Rutgeri Rescij; sumptibus eiusdem ac Bartholomaei Grauij, 1531 (4-A-14-23-11)¹².

Biblioteca Nacional (Madrid)¹³

—*Moralia*, séc. XIII. Constantino Láscaris, em 1460, em Milão, completou o códice.

—*Vida de Teseo* frg., fols 89-95, (XVI-XVII).

—*Anotaciones de las Vidas de los hombres Ilustres de Plutarco* (XVIII).

—*De cómo se debe un hombre aprovechar de sus enemigos*, traducido en nuestro vulgar castellano. Fols 9-28, (XVI); fols 54-73 *Anotaciones a la obra de Plutarco*.

—*Tratado das conquistas del rey Alexandre de las batallas fechas con Darío y de otras cosas obradas por él etc*, fols 1-8v; *Comparación de Gayo Julio César emperador máximo e de Alexandre Magno, hijo de Philippo etc* (XV, Latim e Castelhana).

Biblioteca da Universidade de Salamanca¹⁴

—*Laconica Apophthegmata*, séc. XV.

Plutarchi De Fortuna Romanorum, De Solertia Animalium, Bruta Ratione Vti, séc. XIII-XIV.

¹² Texto grego encadernado com obras de João Crisóstomo, Basílio Magno, Luciano de Samósata, Cartas de Ésquines e de Demóstenes.

¹³ GREGÓRIO DE ANDRÉS, *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca Nacional*, Ministério de la Cultura, Madrid, 1987; *Inventário General de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Ministerio de Cultura, Madrid, XII vols, 1988.

¹⁴ A. TOVAR, *Catalogus Codicum Graecorum U. Salamantinae*, I. Collectio Universitatis Antiqua.

Verificamos a partir desta breve amostragem que a recepção de Plutarco parece estar, definitivamente, condicionada pela comunicação entre línguas diferentes: as traduções em latim ou as línguas modernas são mais abundantes do que a versão original. Logo, podemos julgar que a recepção de Plutarco na Idade Média latina foi limitada pelo desconhecimento do grego. Desaparecida esta dificuldade com o auxílio da tradução para latim e para as línguas modernas ou com um maior conhecimento da língua original, o interesse pelo autor estabeleceu-se. Assim, impõem-se duas questões para orientarmos o nosso trabalho:

I- A recepção directa na língua original durante a Idade Média parece improvável. Mas haveria traduções latinas anteriores ao pré-humanismo? Alguém lia Plutarco antes de os bizantinos se afirmarem como mediadores entre o autor grego e o fim da Idade Média, e de terem facultado, nos inícios do séc. XIV, as versões integrais do autor que possibilitaram a tradução? A questão não é fácil, sobretudo se a ela aliarmos o cepticismo das dificuldades materiais de pesquisa, isto é, se não chegaram até nós provas claras de traduções, ou dos meios que permitissem uma recepção de qualidade...

Uma questão, que não está devidamente explorada, prende-se com o papel dos padres gregos traduzidos para latim, ou eventualmente conhecidos no original durante aquele breve período de “janela” quando uma Latinidade cristã já amadurecida ainda recebia esse influxo do Oriente, nos sécs. III-IV. Nas leituras preliminares a que procedemos, constatámos uma receptividade profícua que estes autores deram a Plutarco.

Conhecer os moldes da recepção de Plutarco entre os autores cristãos gregos permitir-nos-ia seguir um caminho de entrada para Plutarco entre os autores da Antiguidade tardo-medieval. As amostras que recolhemos revelam-nos uma recepção em que o autor é utilizado como instância de fundamentação filosófica do cristianismo, em que os textos plutarqueanos são integrados na própria substância doutrinal. Esta atitude indicia, por um lado, o apreço de que gozou Plutarco entre estes autores mas também testemunha um particular momento de diálogo entre dois estratos culturais diferentes.

Esta forma de recepção justifica a imagem de um Plutarco intrinsecamente amado pelos cristãos. Podiam, de facto, estes sentir-se gratos por encontrarem em Plutarco argumentos que fundamentassem os seus valores religiosos. Esta gratidão foi expressa no conhecido epigrama do bizantino João Mauropo, bispo de Euceta (séc. XI) no qual é patente o apreço que os cristãos devotavam a Platão e Plutarco:

Εἵπερ τινας βούλοιο τῶν ἀλλοτρίων τῆς σῆς ἀπειλῆς ἐξελέσθαι, Χριστέ μου,
Πλάτωνα καὶ Πλούταρχον ἐξέλοιό μοι. Ἄμφω γὰρ εἶσι καὶ λόγοι, καὶ τὸν τρόπον
Τοῖς νόμοις ἔγγιστα προπεφυκότες. Εἰ δ' ἠγνόησαν ὡς Θεὸς σὺ τῶν ὄλων
Ἐνταῦθα τῆς σῆς χρηστότητος δεῖ μόνον δι' ἣν ἅπαντας δωρεὰν σώζειν θέλεις

“Se quiseres afastar alguns pagãos das Tuas ameaças, ó Cristo, roupa-me Platão e Plutarco. De facto, ambos são, em palavras e costumes, muito conformes à Tua lei. Se ignoraram que Tu eras o Deus do universo, então só o dom da tua bondade é preciso para que, entre tantos, os queiras salvar”

Razões para esta recepção podem fundamentar-se em vários aspectos, e trata-se de um assunto amplamente fundamentado na bibliografia: existe entre Plutarco e a sensibilidade cristã não tanto uma relação de interinfluência, ou de dependência, mas sobretudo une-os o facto de compartilharem uma matriz filosófica, (a das escolas platónicas, particularmente o platonismo médio) e um contexto histórico-cultural comum (o Oriente helenizado do início da Era Cristã). É de ter em conta também o facto de que as leituras de Plutarco sobre a filosofia platónica, dependente de Xenócrates e de Atenágoras, filósofos do platonismo médio, terem pontos de contacto com a leitura cristã dessa mesma corrente filosófica. Desta forma, há problemáticas, interesses de temas e uma linguagem comuns.

Uma leitura diagonal pelos nomes dos tratados plutarqueanos imediatamente põe em destaque os temas comuns entre Plutarco e os interesses cristãos: Deus está acima de todos os seres (*De Defectu Oraculorum* 426 b; *De Isid.* 382 f); o universo foi gerado no tempo ou seja, teve um princípio; a providencialidade da acção punitiva de Deus (*De sera Numinis Vindicta-*

Orígenes, Clemente de Alexandria; Gregório de Nissa, e praticamente todas as obras de filosofia da história cristãs trataram este assunto¹⁵); a concepção de um Deus eterno e incorruptível (*De Stoicorum Repugnantiis*, 13), e, um assunto particularmente profícuo, a definição do estatuto das entidades demoníacas, na sua relação com a divindade e com os homens (*De Iside; De facie quae in orbe lunae apparet*, cap. 9; 30).

Podemos também contar com o valor testemunhal que a obra de Plutarco teria como porta de acesso ao conhecimento das religiões pagãs pelos sábios cristãos. Desta forma, o modelo religioso de Plutarco apresentado nas suas obras ditas teológicas constituem um testemunho privilegiado do momento religioso em que as religiões orientais se encontram com a filosofia platónica através da exegese alegórica, exercício de interpretação que foi praticado por Plutarco nas suas obras ditas teológicas, mas também pelos padres gregos da Escola de Alexandria, tais como Clemente e Orígenes. Esse valor testemunhal da obra de Plutarco surge em destaque nas palavras de H. D. Betz,

“If one wants to study the philosophical and religious situation in the Greek world of the first century, its problems and hopes, just before it came into conscious contact with christianity, one must read Plutarch”.

... na sua utilíssima obra *Plutarch's theological Writings and Early Christian Literature*, (Leiden 1974), em que ele apresenta os abundantes *loci communes* entre as obras “teológicas” de Plutarco e os textos cristãos até à 1ª geração apostólica. Aspecto evidente mas curioso que é fácil ignorarmos através de excessivas categorizações, reside no facto de alguns dos textos matriciais dos cristãos, tais como o Evangelho de São Lucas e o Apocalipse, terem sido produzidos depois de grande parte da obra de Plutarco!

As referências directas da obra de Plutarco que encontrámos em Eusébio de Cesareia (263-339); em Basílio Magno (330-379) e em Teodoreto de Ciro (393-466) só se justificam porque elas se fundamentam no reconhecimento de Plutarco como testemunho fiável do mundo antigo

¹⁵ *DICIONÁRIO PATRÍSTICO*, ANGELO DI BERARDINO, Ediciones sgueme, Salamanca, 1991, II, pp. 1786-1794, s.v. “Platonismo y los Padres”. Também JOHN WHITTAKER, “Plutarch, Platonism and Christianity”, *Neo-platonism and Early Christian Thought*, 1981.

e também no reconhecimento das semelhanças entre aspectos da sua obra e os valores cristãos¹⁶.

II- A segunda questão a ter em atenção decorre das formas como se teria dado a transmissão: de que modo era lido, ou seja, que grau de recepção possibilitariam as condições materiais da sobrevivência da obra plutarqueana na época tardia e medieval? Não há notícia de intermediários de primeira instância, ou seja de tradutores; mas existirão certamente intermediários de segunda instância, ou seja, autores que usam a obra directamente e que depois foram alvo, eles mesmos, de tradução latina; e mesmo de terceira instância (autores que não identificam ou reconhecem mal as fontes por terem citado Plutarco a partir de perícopas ou de colecções de florilégios, volumes que tinham reunidos alguns passos significativos da obra do autor e que serviam para ilustrar uma ou outra dissertação). Avaliar, portanto, a recepção de Plutarco implica reconhecer de antemão a existência de diversos graus de contacto possível. Recepção directa ou indirecta? reminiscências, ou alusões? Temos assim de avaliar graus diversos de contacto com o autor, cada um destes níveis encerrando uma disparidade na atribuição de um valor formativo de Plutarco na cultura tardo-medieval:

¹⁶ 1. Eusébio de Cesareia, *Praeparatio Euangelica* PG 21, V, col. 349; XI, col. 846; col. 352; col. 356-357; col. 874; O objectivo desta obra é provar a superioridade da religião dos judeus como preparatória para a revelação em relação à filosofia grega. Na sua refutação, Eusébio inclui no seu texto longas passagens da filosofia pagã, que ele pretende infirmar. Destacamos dois passos, um do livro V, destinado a refutar o poder dos Oráculos, e, no XI, um caso particular de recepção limitada do cap. 17 do *De Defectu Oraculorum* “A morte do Grande Pã”, também tratado por Basílio. Teodoreto de Ciro, séc. V, *Graecarum Affectionum Curatio*, II, *De principio*, Antioquia, PG 83, col. 856 e 858: este escrito apologético tem por título completo *Sobre a cura das enfermidades pagãs* ou *A verdade dos Evangelhos provada pela filosofia grega*. Constituído por doze livros, o segundo livro aborda a questão da origem de todas as coisas e da essência de Deus. Tem por fim provar a superioridade do Evangelho sobre a filosofia dos gregos, contra os argumentos de quem continua a seguir (segundo o prólogo) as fábulas gregas e ridicularizam a crença cristã por esta se fundar numa questão de fé e não ter poder de instrução. O autor contraria esse preconceito, e propõe-se usar testemunhos de Platão e de outros filósofos, entre os quais Plutarco, compondo as suas palavras de forma a que tenham uma certa semelhança com esses autores pagãos. Cita mais de cem sábios pagãos em 340 passagens, ainda que a maioria destas não sejam colhidas directamente mas sim dos *Stromata* de Clemente de Alexandria e da *Praeparatio Evangelica* de Eusébio de Cesareia.

Neste momento, encontramos-nos na etapa de reunir o *corpus* e de o sujeitar a um tratamento preliminar que permita responder à segunda questão. Para tal, servimo-nos da pesquisa electrónica na Patrologia Latina. O que aqui trazemos como matéria de facto deriva basicamente do resultado parcelar dessa pesquisa. Não escondemos que ficámos surpreendidos com os resultados: foram levantadas 1281 referências a Plutarco, em autores tão diversos como Tertuliano, Minúcio Félix, Cipriano, Ambrósio, Jerónimo, Santo Agostinho, Cassiano, Cassiodoro, Isidoro e outros, autores que percorrem um largo espectro, desde o início da Literatura Latina Cristã até ao séc. XIII.

Este número está seguramente inflacionado pelas referências ao mártir alexandrino do séc. III Plutarco, e, sobretudo, pela enorme presença de Pseudo-Plutarco e das referências ao *Institutio Traiani*, obra elaborada no séc. IV apoiada na tradição de que Plutarco teria sido perceptor de Trajano e com ele sustentara correspondência. Pensamos que esta perspectiva domina o *corpus* a partir do séc. XI¹⁷.

Os resultados desta fase de recolha permitem-nos, desde já, e salvaguardadas as cautelas de futuros desenvolvimentos decorrentes de uma análise mais detalhada do *corpus*, duas conclusões: há uma tradição ininterrupta de recepção de Plutarco no mundo latino tardo-medieval. Esta tradição foi alimentada, pensamos nós, por duas vias, de qualidades diferentes: tal como expusémos anteriormente, através dos padres gregos, que a ele tiveram um acesso de qualidade que continuou no mundo bizantino, que o usam com profundidade nas suas obras, e que foram lidos pela Europa Latina, em traduções feitas na Idade de Ouro da Patrística¹⁸. Também não despreciando seria a via das traduções latinas de fragmentos da

¹⁷ O peso de Pseudo-Plutarco neste *corpus* é considerável. Este texto está na base da tradição dos *Specula Principum* abundantes na Baixa Idade Média e no Renascimento, no centro da Europa. Reside nela a interpretação de Plutarco como um “educador” das elites europeias, bem como pelas *Vitae*, que fornecem quadros exemplásticos de comportamentos a serem adoptados pelos notáveis.

¹⁸ GIACCHERI M. “L’influsso di Plutarco sulla condanna basiliana del prestito ad interesse”, *Tetraonyma*, Genova, 1966.; ISART HERNÁNDEZ M^a, “Influencia de Plutarco en el Protréptico de Clemente de Alejandría”, M. GARCÍA VALDES, (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid,

obra plutarqueana, em obras isagógicas que se alimentavam de exemplos de episódios ou de ditos espirituosos destinados a ilustrar um ponto de vista. A natureza da obra polimórfica de Plutarco faz prever que seria bastante apetecida para este contexto.

Mesmo que os resultados e o seu estudo estejam muito aquém de revestir uma forma definitiva, gostaríamos de vincar, num registo preliminar, que está afastada a ideia de uma recepção de Plutarco interrompida pela Idade Média Cristã: houve uma recepção continuada, de qualidade diversa decerto, mas, apesar de tudo, uma recepção consciente da identidade do polígrafo grego. Se no mundo moderno e entre os investigadores ganhou raízes a ideia de uma “redescoberta” de Plutarco no Ocidente pré-humanista — movimento que não é exclusivo de Plutarco mas que diz respeito a uma tendência cultural da época, a de redescobrir a cultura grega, o que constituiu uma das traves mestras do renascimento europeu — através da recepção do original grego no séc. XIV, tal deve-se ao facto de a recepção pré-humanista, (que conhecemos melhor e de que somos, de certo modo, herdeiros), e a recepção medieval, (que praticamente desconhecemos) serem independentes entre si, de provirem de fontes diferentes e de atribuírem uma diferente funcionalidade à obra do autor.

Depois de sabermos quem recebeu Plutarco, importa avaliar como o fez: que obras de Plutarco adquiriam relevância neste processo de recepção; como se integravam nos textos de acolhimento, que propósito serviam? Plutarco era uma instância de confirmação, fonte de informação, recurso de exemplificação, ou meio de elevação do discurso?

Seria pretensioso dizer que os casos que aqui trazemos, organizados por ordem cronológica, respondem a estas questões. Eles visam nada mais do que ilustrar a diversidade quer na recepção quer na intensidade com que ela se produz, e permitem-nos sustentar uma atitude de cautela quanto à qualidade das leituras tardo-medievais de Plutarco.

Começemos pela polemística cristã. Arnóbio de Sicca, morto na África

1994, p. 487-497; e, para um conspecto geral. LA MATINA M. “Plutarco negli autori cristiani greci”, I. Gallo, *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento*, Nápoles, 1998, pp. 81-110.

romana durante a perseguição de Diocleciano, foi um mestre de retórica pagão que se converteu ao cristianismo em 303. Para confirmar a sinceridade da sua conversão, escreve uma diatribe contra os pagãos perseguidores do cristianismo, uma obra de estilo confuso e sem grande profundidade em matéria de conhecimento do cristianismo que adoptara, conhecida como *Aduersus Nationes* ou *Aduersus Gentes*. Talvez por isso não tenha tido grande divulgação na Latinidade tardo-medieval e tenha mesmo recebido críticas expressas de S. Jerónimo¹⁹. Não deixa, no entanto de constituir “o mais vivo ataque que se conserva contra os cultos pagãos contemporâneos”²⁰. Este facto, quando se alia à sua sólida formação cultural no paganismo, torna-o um autor promissor para o nosso objectivo. No entanto, os comentadores referem que as alusões a Plutarco tiveram por mediador a obra de Clemente de Alexandria, o *Protrepticon*. Tê-lo-ia feito na língua original, já que esta obra não pertence à extensa lista de padres gregos trazidos para o Ocidente por uma geração de tradutores de ouro²¹.

No cap. XXV, ao responder a uma crítica dos pagãos quanto à filiação “não natural” de Cristo, alude ao mito de, entre os pagãos, se acreditar que Homero é filho de um rio de Esmirna, o Meles²². Trata-se, neste caso, de

¹⁹ *De Viris Illustribus*, 79; *Ep.* 58.

²⁰ JOHANNES QUASTEN, *Patrologia* (1950-1953) BAC, 2001, (trad. e ed. espanhola) t. I, pp. 676-679; também os extensos *commentaria* da autoria de Dom de Nourry (1647-1725) e Conrado Orellio (1816) que acompanham a edição da *Dissertatio in Septem libros Arnobii Aduersus Gentes* da PL 5, col. 920.

²¹ CONRADO ORELLIO, PL 5, col. 1050-1053; e também Dom de Nourry, PL 5, col. 685-686. Sobre as traduções, J. QUASTEN, *Iniciation aux Pères de l'Église*, t. IV, Paris, Le Cerf, 1986, pp. 274-329 (J. Gibromont, «Les traducteurs: Jérôme e Rufin»; M. GEERARD et al. *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vols Turnhout, Brepols, 1983, especialmente no t. 2: Rufino, Jerónimo, Evágrio de Antioquia, Eustácio e Paulo Diácono (já no séc. VIII) trouxeram para Ocidente a obra de Orígenes, Atanásio, Pacómio, Basílio, Eusébio, João Crisóstomo e de outros autores da patrística grega.

²² São várias as *Vitae Homericae* que aludem ao episódio: Pseudo-Heródoto, Proclo, *Certamen Homeri et Hesiodi*, Plutarco (TLG, s.v. Μελησιγενής). De facto, a obra *De Vitae et Poesiae Homeri* foi incluída por Planudo no *Corpus Plutarcheum*, embora seja de atribuição duvidosa. Alguns autores defendem que se teria baseado em trabalhos perdidos de Plutarco. Seria altamente improvável que Plutarco tivesse ignorado Homero na produção da sua extensa biografística (*Plutarch's Moralia* XV, Loeb Classical Library, pp. 403). Tivemos acesso ao texto da *Vita Homeri* de Plutarco em www.u.grenoble3.fr/homerica/homere/Vita-herodotea.

uma alusão cuja fonte não pertence exclusivamente a Plutarco, autor de uma *Vita Homeri* de que restam fragmentos. Aliás, a versão da *Homérica* de Plutarco, tem contornos mais realistas: Homero, filho de Fémio, era neto de Hesíodo. Sua mãe, Criseida, dera-o à luz nas bordas do rio Meles, em Esmirna, e por isso lhe coube o cognome de Melesígenes. Mas, no capítulo 77²³, interroga os costumes do casamento romano em aspectos tão precisos que faz supor, por intertexto, a alusão às *Quaestiones Romanae*. Neste âmbito, Plutarco também expõe a origem do costume de a noiva ver as suas tranças definidas a partir da separação das mechas de cabelo com uma faca. A explicação plutarqueana para o hábito de os esposos se beijarem na boca dada nas *Quaestiones Romanae*, coincide também com a interpretação de Arnóbio que a generaliza e a atribui a todos os pagãos²⁴: o beijo serve para eles verificarem se a sua condição de abstmias se verifica, contou-nos Plutarco, e repete-nos Arnóbio. Claro que estamos no terreno das alusões, mais difíceis de provar. Mas os assuntos evocados por Arnóbio são de tal modo subtis que não conhecemos outra fonte possível para além de Plutarco.

São Jerónimo não era menos versado na cultura pagã. Já o referimos como tradutor de padres gregos que conheceram e utilizaram a obra de Plutarco. Trazemos aqui um exemplo que, nos seus contornos, é em tudo semelhante à utilização que Arnóbio faz da obra de Plutarco: esta serve como manancial da cultura pagã pronto a ser usado, para refutação ou reforço. Nos casos de Jerónimo, que aqui trazemos, os exemplos plutarqueanos servem de confirmação aos seus pontos de vista: na sua obra *Aduersus Jovinianum*, contra o monge milanês dos finais do séc. IV que alegava não ser a virgindade condição de

²³ Arnóbio, *In Gentes*, IV, 77, PL 5, col 919. *Quaestiones Romanae* 87, *Plutarch's Moralia*, Loeb Classical Library, pp. 132-134.

²⁴ Arnóbio, *In Gentes*, IV, PL 5, col. 920-921: "*Nubentium crinem caelibari hasta mulcetis? (...) Matres familias uestrae in atriis operantur de morum, industrias testificantes suas? Potionibus abstinent uini? Affinibus et propinquis osculari eas ius est, ut sobrias comprobent atque abstemias se esse...*"; Cf. *Quaestiones Romanae*, 6, *Plutarch's Moralia*, Loeb Classical Library, t. IV, pp. 14-16. Criticar os costumes e regras sociais pagãs passa, também, por desvalorizar as fontes de onde se recolheram, remetendo-as para um "vós", genérico e sem rosto. Só Platão, no livro II, alcança a dignidade de ser nomeado como adversário. Não nos impressionemos pois pela omissão de Plutarco como provável fonte de informação.

prioridade para a salvação, Jerónimo responde que já os pagãos tinham no maior apreço a condição de virgindade. Para o confirmar, entre vários episódios retirados da mitologia e das lendas romanas, narra o exemplo das duas filhas de Scedaso, um pobre homem da Beócia, as quais, na ausência do pai, preferiram morrer a deixar-se seduzir por dois espartanos. Com este exemplo, S. Jerónimo alude a uma das *Amatoriae Narrationes*. Há, mais uma vez, uma subtil diferença a registar entre a narrativa pagã e a utilização cristã que dela é feita mas cuja menção deitaria por terra a argumentação tenazmente mantida por Jerónimo no *Aduersus Iouinianum*: na narrativa de Plutarco, as duas jovens são mortas depois de efectivamente consumada a violência²⁵. De igual modo, mais à frente, chama o exemplo de Pórcia, esposa de Bruto que tinha em tal conta o seu estado de *uniuira* que não sobreviveu à morte do marido. As fontes podem ser várias, mas não deixa de ser curioso que Plutarco, na Biografia de Bruto, reconheça na figura da sua mulher a heroicidade do gesto²⁶.

A utilização da obra de Plutarco como instância de confirmação repete-se em circunstâncias de maior clareza, quando, em vez de uma anónima alusão se faz uma referência directa. Vejamos pois os seguintes casos que revelam uma utilização mais consciente, ainda que em contextos mais superficiais. Podemos, em paralelo, apreciar os desvios da propriedade das referências a Plutarco, que podem indiciar uma certa cristalização do valor da *auctoritas* que se evoca. Ou seja, Plutarco é um notável que se utiliza porque pertence à galeria de notáveis, que enobrece e dá autoridade a um texto, sem que essa atitude deixe de significar um contacto superficial com o autor.

1. Anónimo, PL 90, col. 685, séc. VIII, *De Loquela per Gestum digitorum et De temporum Ratione* (Comentário ao *De Diuisionibus Temporum* de Beda)

“Quoniam fortasse ut res quaedam noua computandi ratio a doctissimo Beda tradita, ita etiam leuius quidpiam tibi facile uideri possit (...) si tibi graecorum tum latinorum testimonia quaedam

²⁵ *Aduersus Iouinianum* I, 41, PL 27 col. 284; *Amatoriae Narrationes*, III, *Plutarch's Moralia*, Loeb, Classical Library, t. X, p. pp. 10-16.

²⁶ *Aduersus Iouinianum*, I, 46, PL 27, col. 288; *Plutarch's Vitae*, VI, Loeb Classical Library, p. 247.

proferrem, quibus hanc numerandi rationem haud modo nostris, isque antiquioribus quam Beda ac Hieronymus fuerint, uerum etiam ipsis graecis(...) Quare iam Plutarchum illum Chaeroneum primum, testimonium Graece dicentem audiamus: Ὀρόντες ὁ βασιλέως ὁ Ἀρταξέρξου γαμβρὸς, ἀτιμία περιπεσὼν δι' ὀργήν... *Apophthegmata Regum et Imperatorum*)

Trata-se de um texto de comentário de introdução à obra científica de Beda. Discute-se a legitimidade do uso dos dedos no cálculo aritmético. O autor diz que não só Jerónimo e Beda (cristãos) mas sábios gregos e latinos o descreveram. E cita uma passagem de um dos *Apophthegmata Regum et Imperatorum*: um episódio da vida da corte de Artaxerxes, caído em desgraça²⁷, e proferiu um dito espirituoso: as amizades com os reis são tão elásticas como os ἀρεθμητικῶν δάκτυλοι, que servem tanto para contar a soma de dez mil como uma unidade só. Pela ordem apresentada, e destaque-se o facto de serem estes todos latinos, Macróbio, Plínio, Apuleio, Quintiliano e Juvenal completam a profusão de exemplos que pretendem legitimar o cálculo através dos dedos.

2. Esmaraldo de São Miguel, séc. IX, *Summarium in Epistolas et Euangelia Dominica in Sexagesima*, PL 102, 559:

«...Plutarchus scribit de utilitate ab inimicis capienda. Hic sane habemus stimulum carnis, hoc est insectationem malorum hominum, Paulo utilem fuisse. Sic enim et inimici nonnumquam prosunt, docentes nos sobrietatem et modestiam, et hic imbecillitas perficit uirtutem et infirmitas absoluit potentiam...»

O monge beneditino Esmaraldo pertenceu à corte do rei franco Luís-o-Pio, sucessor de Carlos Magno, e notabilizou-se pela divulgação da regra monástica beneditina como disciplina monástica universal, da qual produziu

²⁷ *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, 174B, *Plutarch's Moralia*, III, Loeb Classical Library, p. 20. Na nossa fonte, δ' ὀργήν “por ira”, διὰ κατηγορίαν “por uma acusação”, embora no aparato crítico surja mencionada a lição presente também neste comentário.

uma extensa *Expositio*. Escreveu também uma obra de moral monástica, o *Diadema Monachorum*, de ampla divulgação na Idade Média. Numa terceira obra, *Summariium in Epistolas et Euangelia*, na qual propõe comentários a versículos integrados nas leituras dominicais, colhemos nós esta tímida referência. O contexto parece fazer justiça a uma recolha do tipo florilégio. Além da Bíblia, o autor recorre aos testemunhos patrísticos: Orígenes, Jerónimo, Crisóstomo, Ambrósio, Agostinho, Cassiodoro. Neste particular momento, Esmaragdo comenta a 2Cor 11, *Libenter suffertis incipientes...*, quando Paulo exorta a comunidade coríntia à paciência diante dos ataques dos inimigos. Invoca Esmaragdo não só as virtudes pedagógicas como também as vantagens estratégicas de protelar a queixa ou a resposta para um momento mais oportuno. Como testemunho abonatório, uma curta frase (sublinhado) refere um dos tratados morais de Plutarco, o *De capienda ex inimicis Vtilitate*. E o texto segue, *Hic sane habemus...* quando esperávamos o desenrolar da leitura de Plutarco que expandisse o título, o autor retoma o comentário ao passo bíblico com o uso de argumentos de matéria bíblica: a perseguição dos homens, tal como um agulhão que ferisse a carne, foi útil a Paulo. Integrado no conteúdo do passo, a referência a Plutarco é estanque e não deixa continuidade.

Interessa-nos destacar, no entanto, o carácter florilégio dos dois exemplos anteriores e a pontualidade do mesmo, nítida sobretudo no segundo texto, que convive com a propriedade da citação de Plutarco no conteúdo discutido. Releva-se também o facto de ser um autor grego e pagão entre diversas autoridades patrísticas, usado para justificar uma forma de saber humano e uma atitude moral cristãs. Na exiguidade dos passos, sobressai o reconhecimento do autor como instância de confirmação.

De Helinando de Froidmont, monge cisterciense da Bélgica depois fixado em França, autor de uma interessantíssima sermonística pouco editada e um dos primeiros autores do género *Specula principum*, trazemos duas referências, embora duas delas exemplifiquem já a recepção de Pseudo-Plutarco. No seu *Discurso VII De Aviso de Ditos e Feitos*, apresenta ele exemplos de vida que ilustram o dito “É mau pensar perder por haver perdido”, ou seja, há que saber tirar vantagens da adversidade. O autor retira argumentos para reforço da sua mensagem da Sagrada Escritura, de vários *exempla* cristãos e pagãos. Entre estes, Plutarco, *Histórias Paralelas*, 30, capítulo 56: na Guerra

entre os Sardos e os de Esmirna, estes últimos, sitiados, diante da ordem dos Sardos para que entregassem as suas mulheres, estes entregam as criadas. Aproveitando a folgança, os de Esmirna contra-atacam.

Os dois excertos seguintes dizem respeito à recepção de Pseudo-Plutarco. Estranha ironia que Plutarco fosse popular, e apontado como matriz de tratados de teoria política, precisamente por causa de uma obra que nunca escreveu!

3. **Helinando de Froidmont**, França (1160-1229) PL 212, *Sermo XXVIII De Potestate et Probitate Ecclesiae*, col. 713:

“...Augustus Caesar, imperatorum maximus, tandiu sacrorum pontificus subiectus fuit, donec ipse a senatu uestalis pontifex creatus fuit; ne quis illo honoratior haberetur, Plutarchus philosophus, Traiani principis institutor et doctor, dicit rempublicam esse uelut quoddam corpus diuini muneris beneficio animatum...” (*Pseudo-Plutarco, Institutio Traiani*).

Este primeiro exemplo, retirado de um sermão que defende a submissão de qualquer poder temporal à Igreja, utiliza dois argumentos: Júlio César esteve submetido à autoridade do Pontífice até que fosse investido pelo senado como sacerdote. E já Plutarco havia dito que “O Estado é como um corpo, do qual a cabeça é príncipe, mas que sobre esta a alma se sobrepõe, ou seja, a Igreja sobrepõe-se à autoridade de qualquer príncipe”. Este procedimento vamos encontrá-lo no texto seguinte, retirado do seu tratado *De Bono Regimine Principis*. Acrescenta a Plutarco, citado em posição de destaque, Platão, Claudiano, Aristóteles e a Bíblia:

Helinando de Froidmont, *De Bono Regimine Principis*, PL 212, cap. XV, col.737:

“ Gratia nempe debetur misericordiae, disciplina uero iustitiae. Qui sine prima est, omnibus odibilis est; qui uero sine secunda, omnibus contemptibilis. Plutarchus etiam libro scripsit De magistratuum moderatione (?). Plato, cum subditos opprimunt magistratus (...) Claudianus; Aristoteles, Eccl; Deut...).

Id., *ibid.*, caps. XVIII-XXV, col 739:

Quatuor autem principibus inculcare Plutarchus nititur:

scilicet reuerentia Dei, cultum sui, disciplinam officialium, et potestatem affectuum et protectionem subditorum. Nam qualis debeat esse princeps, eleganter descripsit in libro pulcherrimo qui inscribitur: *Institutio Traiani*... (segue-se, até à col. 746, o desenvolvimento das quatro qualidades que adornam o bom príncipe contidas na *Carta a Trajano*.)

O que se diz é que Plutarco também escreveu, “num livro acerca da moderação dos governantes”. Várias obras de Plutarco podem caber nesta tipologia, a começar pelas *Vitae* e alguns dos *Moralia* de temática mais política. No entanto, estamos em crer que Helinando tinha em mente o *Institutio Traiani*, cujo uso neste opúsculo, é de tal forma estruturante que nos escusamos, como até aqui, a reproduzir os passos. Da mesma forma, e pelas mesmas razões, pusemos de lado os restantes tratadistas de *Specula Principum*²⁸.

As referências que se seguem pertencem ao registo cronístico. Ainda que sejam limitadas em relação à riqueza de conteúdo referente a Plutarco, por constituírem um registo muito dependente da difusão de um saber erudito recolhido por deferidas mãos, são paradigmáticas para entrevermos o mecanismo pelo qual se daria o acesso à obra de Plutarco, feito através da utilização de autores que já o tinham citado antes, sem que isso implicasse o conhecimento directo da obra do autor.

4. S. Jerónimo, Roma e Palestina, séc. IV-V *Chronicon*,

²⁸ Este género floresceu entre IX e XII, particularmente jundo da “Academia de S. Luís”. João de Salesbúria (1115-1180) PL 199, cols 540-588 é o melhor exemplo, em qualidade e tradição, da produção destes tratados de filosofia política, com o *Policrático*, onde transcreve em vários capítulos o *Institutio Traiani*, particularmente o livro V. O dominicano Vincente de Beauvais (morto em 1264) foi, sem dúvida, o mais abundante produtor destes *specula principum*: *Speculum Maius, De Statu Principis; De morali Principis institutione, De eruditione filiorum nobilium*, Gilberto de Tournai (1148-1234), da Universidade de Paris, escreveu três cartas ao Rei São Luís que tiveram por modelo a forma e o conteúdo da *Institutio Traiani*. Segundo JACQUES LE GOFF, (*Storia Illustrata* 339, 1986), na composição destas obras, as *auctoritates* da literatura Pagã correspondem a 43,7 %; superando ligeiramente a Bíblia, com 41 %. Orígenes, Atanásio, Pacómio, Basílio, Eusébio, João Crisóstomo e de outros.

(tradução dos *Cronicoi Canones* de Eusébio de Cesareia, escritos em 303) PL 27, col. 453:

(no ano de 67, principado de Nero) Musonius et Plutarchus Philosophi insignes habentur... *ibid.*, col. 465,

(no ano de 120, principado de Adriano): Plutarchus Chaeroneus et Sextus et Agathobulus et Oenomaus philosophi insignes habentur.

5. Cassiodoro, Itália (Calábria) séc. V, *Chronicon ad Theodoricum Regem*, PL 69, 1232:

(Hadrianus XII) Paternus et Torquatus Philosophi Musonius et Plutarchus insignes habentur.

6. Mariano Escoto, Alemanha e Irlanda séc. XI, *Chronicon, Liber Indictione*, PL 147, col. 649, 71,13:

- No principado de Nero “Musonius et Plutarchus philosophi clari...”

- No principado de Adriano, durante o consulado de (col. 663, 127,3) «...Paternus et Torquatus. Adrianus reliqua tributa urbibus relaxavit, cartis pupilice incensis; plurimos etiam tributis liberos prestitit. Plutarchus Cheroneus et Sextus et Agathobolus et Oenomaus philosophi insignes habentur...»

7. Hugo de São Victor, Paris (1141) *Excerptioinum Allegoricarum «inuenies in eo multa ex libris collecta»*, PL 177, cap. VI, *De Nerone*, col. 244:

—“Per idem tempus floruerunt Romae poetae Lucanus, Ovidius, Satirici Juvenalis et Persius, et Seneca tragicus, et alter philosophus, Musonius atque Plutarchus.»

As palavras, com leves variações, são as mesmas. Supomos que a fonte desta referência é precisamente S. Jerónimo, que traduziu para latim os Χροικοὶ Κάνονες καὶ Ἐπιτομή παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ Βαρβάρων de Eusébio de Cesareia (263-337). Nestes dois textos provenientes de cronistas, as referências pautam-se pela superficialidade,

limitando-se a um atestado de existência e de identidade. Curioso é encontrarmos, em quase todos os cronistas citados, a dupla referência, que coloca Plutarco a viver no tempo de Nero e no tempo de Adriano. Parece-nos que tal pretende mencionar as datas das suas primeiras obras e da morte do Queronense. A data mais tardia, no entanto, remetida para o principado de Adriano, permite sustentar o interesse pela muito difundida tradição medieval de ele ter sido senador provincial e preceptor de Trajano, que encerra a maior parte da recepção medieval deste autor entre os sécs IX e XII.

Em jeito de conclusão, podemos dizer que, se nos surpreendeu a quantidade de referências a Plutarco, não deixámos, por isso, de ver confirmada uma suspeita, já apontada aliás, pela definição do estado da questão, quanto à qualidade da mesma: Plutarco, como muitos autores da Antiguidade pagã, flui pelos novos tempos num registo cada vez mais afastado da real propriedade e da consciência da evocação do mesmo, a ponto de a sua última imagem medieva ser a de um rosto que já não é o seu.

Sobressai também a diversidade dos contextos de utilização: usado como instância de confirmação de uma nova religião e como manancial de acesso aos costumes do mundo pagão que se pretendem infirmar, usado como fonte de *anecdota*e de *exempla*, ou como fundamento de uma educação para um agir político, resta-nos ainda percorrer os caminhos pelos quais se conformaram estas recepções, particularmente no que diz respeito às traduções do autor e sua utilização na Antiguidade Tardia.

(Página deixada propositadamente em branco)

PAOLA VOLPE
 Universidade de Salerno

UN OPUSCOLO PLUTARCHEO NELLA LETTURA DI T. TASSO*

1. «Non assillato (...) da alcuna ansia filologica ed emendatoria, Tasso lesse e postillò Plutarco in un'edizione che non era né recente né aggiornata. Si tratta di un'edizione degli *Opuscula moralia*¹, editi a Firenze da Melchiorre Sessa nel 1532, segnalata nell'elenco dei postillati barberiniani redatto da A.M. Carini della *Biblioteca Vaticana*»². A tale edizione egli si avvicinò non «come interprete degno di *auctoritas*, ma piuttosto a carpire silenziosamente le *auctoritates* altrui (...). La lettura tassiana di Plutarco si pone così come dialogo intimo a due voci (...) e le postille sono l'espressione chiara di una lettura egocentricamente esclusiva ed autoreferenziale»³. Ciò appare del tutto evidente dal testo postillato del *Discorso de la virtù dei*

* Per i testi plutarchei si sono tenute presenti le seguenti edizioni critiche: Plutarco, *La Fortuna dei Romani*, a cura di G. Forni, Napoli 1989; Id., *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno* (I orazione), a cura di A. D'Angelo, Napoli 1998; Id., *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno* (II orazione), a cura di M. R. Cammarota, Napoli 1998. Per il testo del Tasso si è seguito T. Tasso, *Opere*, vol. IV, [I ed. nap.], G. Golia editore, Napoli 1840.

¹ Plutarchi / Chaeronei, *philosophi historicique clarissimi, Opuscula (quae quidem extant) omnia, undequaque collecta, et diligentissime iam pridem re / cognita. Quorum cathalogum, mox versa pagina indicabit. / Cum amplissimo et rerum et verborum indice.* [Venetiis per Jo. Ant. Et fratres de Sabio, sumptu et requisitione D. Melchioris Sessa. Anno domini, MDXXXII. Mense martio].

² L. Chines, *La parola degli antichi. Umanesimo emiliano tra scuola e poesia*, Roma 1998, p. 222.

³ L. Chines, *op. cit.*, p. 221.

Romani, la cui interpretazione è ricavabile dal sonetto che egli scrisse nel dicembre del 1588, allorquando giunse a Roma e vide la cupola di S. Pietro «mirabile per grandezza e per artificio», simbolo della magnificenza della Roma cristiana. «Roma, onde sette colli e cento tempi / mille opere eccelse, ora cadute e sparte, / gloria a gli antichi e doglia a' nostri tempi, / verso il cielo in alzar natura e arte: / Rinnova di virtù que' primi esempi / già celebrati in più famose carte, / e 'l mio difetto di tua grazia adempi / me raccogliendo in ben sicura parte. Io non colonne, archi, teatri e terme / omai ricerco in te, ma il sangue e l'ossa / per Cristo sparte in questa or nobil terra, / or pur dovunque altre l'involva e serra. / Lacrime e baci dar cotanti io possa / quanti far passi con le membra inferme.» È, dunque, in Tasso la Roma cristiana a parlare, a rivendicare cioè il suo nuovo ruolo spirituale: «Non sono Roma trionfante, non sono Roma regina del mondo, ma Roma ristorata per la virtù di uno, anzi di molti Santissimi Pontefici; Roma divenuta umile di superba, pacifica di guerriera, e quasi celeste di terrena; che nella nuova gloria della verissima Religione non tanto di vanto della prima grandezza, quanto delle cose presenti mi rallegro (...)»⁴.

Il filosofo greco è nella *Risposta di Roma* il maggiore scrittore tra coloro che celebrarono nell'antichità le virtù degli uomini, perché «in lui non è solamente fede di testimonio ed eloquenza di oratore ma autorità di giudice. Tre persone così diverse, e di tanto peso è atto a sostenere il filosofo: ma come filosofo giudica fra' Greci e fra' Romani e fra' Barbari, e la sua eloquenza non è popolare, ma filosofica eloquenza (...) <e se> alla divina Sapienza può in qualche modo assomigliarsi l'aquila volante <ad essa> si assomiglia Plutarco nel volo della sua eloquenza. Ma se mai volò in alto (...) se mai si affise nel Sole della gloria, ciò avvenne per la contesa descritta da lui (...) tra la virtù e la fortuna, nella quale introducendo la Filosofia a ragionare tolto Alessandro con somme lodi infino al cielo, nega alla fortuna ogni onore (...) ma in quel de' Romani vuole che la fortuna sia quasi l'architetto, e la virtù quasi fabbro e quasi lento ministro nell'operazioni»⁵. «La Virtù e la Fortuna (...) sono ora impegnate l'una contro l'altra nella

⁴ T. Tasso, *op. cit.*, p.116.

⁵ T. Tasso, *op. cit.*, p. 115.

presente contesa per dirimere, alle prese con un processo sull'impero di Roma, di chi delle due essa sia stata opera»⁶. L'intento stesso del Tasso è dichiarato: egli vuole risvegliare Roma dal sonno e «collocarla nel giudizio contro la Greca Filosofia e contra il Greco Filosofo», vuole cioè che la Roma illuminata dalla virtù dei sommi Pontefici trionfi in nome dell'umiltà contro la superbia, della pace contro la guerra, dei beni eterni contro quelli terreni. E la città così parlerà non con la lingua simile allo strepito delle armi, ma «a guisa di filosofo, o di oratore, perché di questi, e di quelli io molti produssi e molti ammaestrai e da molti fui ammaestrata»⁷.

Comincia così la "requisitoria" di Roma contro Plutarco che pure ha dovuto ammettere che «per reggere una siffatta compagine di impero e di potenza» la Fortuna e la Virtù si siano congiunte e, una volta unitesi, «abbiano cooperato e portato a termine la più meravigliosa fra le opere umane»⁸. La fondazione di Roma è paragonata, dunque, alla creazione stessa del mondo nella quale «il fuoco, e la terra fecero i primi e più necessari elementi <e poi> l'aria e l'acqua che nature di mezzo mitigarono la dissimilitudine»⁹. Ma non basta la citazione platonica¹⁰ in quanto lo stesso Democrito¹¹ è ricordato¹² allorquando si afferma che il Regno di Roma è nato dalla rovina di altri regni, simile al mondo degli atomi che fortunatamente si uniscono ora qui ora lì. Tutte cose contraddittorie e dissomiglianti perché, mentre si collegano virtù e fortuna, poi si segue la teoria democritea, secondo cui «il mondo non era mondo <e> (...) che gli atomi, unendosi e mischiandosi non erano inclini a dare una forma universale alla natura»¹³. «Tanta nemicizia, o Plutarco, che non ti curi di essere nemico del mondo per oscurare la gloria di Roma (...) Dalle scuole dei Peripatetici (...) passi in quelle dei Platonici: concedasi come ad un amico; senza mutare insegne come fuggi

⁶ *fort. Rom.* 316 C.

⁷ T. Tasso, *op. cit.*, p. 116.

⁸ *fort. Rom.* 316 E.

⁹ T. Tasso, *ibid.*

¹⁰ *Ti.* 32b.

¹¹ *Fg. Vorsokr.* II 68 B 148, p. 171 Diels.

¹² *fort. Rom.* 317 A.

¹³ *Ibid.*

poi in quelli di Democrito?»¹⁴. Plutarco così passa dal porto tranquillo della virtù e della provvidenza al mare tempestoso della fortuna: ma se il mondo (κόσμος) è ordine e se Roma ebbe origine simile a quella del mondo, potrà essere essa ἄκοσμος? Certamente no, perché il mondo stesso, l'universo stesso mostra nella sua armonia la bellezza delle stelle, del peregrinare del Sole da Oriente a Occidente, dell'alternarsi delle stagioni, del crescere e del decrescere della Luna per cui le onde si gonfiano oppure si calmano, del vento e della pioggia che vicendevolmente sono causa di morte e di vita¹⁵. La Provvidenza presiede a tutto questo e alla Monarchia celeste non è necessaria certo la Fortuna che è invece propria della Repubblica popolare, della Tirannide e della potenza violenta di pochi.

«E se Iddio fa le cose grandi per se stesso ma commette le picciole alla fortuna»¹⁶, può essere Roma, culla dell'Impero, annoverata tra le cose piccole? e se la natura non ha bisogno dell'apporto della Fortuna, perché di essa dovrebbe far uso Roma?

La Provvidenza – Virtù e la Fortuna sono antitetiche così come la terra e il fuoco e ora «mettendo mano alla questione, mi sembra di scorgere, come da una vedetta, Fortuna e Virtù mentre avanzano verso il confronto e il dibattito. Ma l'andatura della Virtù è calma, il suo sguardo è fermo, ma sul suo viso si diffonde anche un certo rossore (...). Essa segue a grande distanza la Fortuna che ha fretta»¹⁷. Tasso, riprendendo anche qui alla lettera il testo plutarco, così fa parlare Roma: «e tu medesimo il confessasti, volendo che velocissimo fosse il corso della fortuna, tardissimo il passo della

¹⁴ T. Tasso, *ibid.*

¹⁵ Cf. T. Tasso, *op. cit.*, p. 117 sg.

¹⁶ TGF 974, p. 675 [fr. 1362 Mette] τῶν ἄγαν γὰρ ἄπτεται / θεὸς τὰ μικρὰ δ' εἰς τύχην ἀνεῖς ἐᾷ. Il frammento attribuito da Tasso a Plutarco è citato nel coh. ira 464A per incitare a non fidarsi per nulla della τύχη, neanche per gli affari quotidiani. Nei *praec. ger. reip.* 811D Plutarco, invece, richiama il politico ad impegnarsi solo negli affari importanti come fa il re dell'universo. Ancora una volta giova ricordare l'uso della citazione plutarcea in quanto nel primo caso, pur citando il frammento, Plutarco ne confuta il significato, nel secondo invece proponendo il confronto re-Dio, lo accetta. È da aggiungere poi che mentre nel primo opuscolo si legge ἀνεῖς nel secondo ἀφείς.

¹⁷ *fort. Rom.* 317 C.

virtù»¹⁸. Fortuna e Virtù sono dunque in aperto contrasto e se la prima certo non ricusava le arti «men perfette, o meno esquisite», di essa non si curano «le perfettissime»¹⁹, tra le quali è la creazione del mondo e di Roma. In questo Tasso concorda con Plutarco, ma se ne discosta allorquando, nel riferire l'esempio di Romolo al cui regno la fortuna pose le fondamenta e la Virtù completò l'edificio e nel ricordare il passo del *De fortuna Romanorum* (320F) nel quale è narrata la contesa tra Domani e Giorno Festivo (in Tasso si parla della contesa tra giorno di lavoro e dì di festa)²⁰, introduce la distinzione tutta aristotelica di cause per sé e cause per accidente e tra le prime annovera la virtù, tra le seconde la fortuna. Se la virtù non è mai scioperata essa in alcun modo può paragonarsi al giorno ozioso, mentre oziosa è la fortuna ed oziosi sono gli uomini che ad essa si affidano.

A quello di Romolo seguono altri esempi come quello di Numa, che sembra albergasse con la Fortuna, o piuttosto «con la Provvidenza perché della provvidenza e non della fortuna è ufficio il far leggi»²¹. Numa φιλόσοφος è citato in entrambi gli autori, ma è sempre la Fortuna ad aver in Plutarco un posto preminente, là dove in Tasso essa è elemento comunque e sempre da aggiungere a ben altre qualità, ovvero in primo luogo alla *Sapienza* come Filosofia, capace di procurarsi vittorie forse più durature. E filosofi – continua Tasso – furono altri re, tra i quali ricorda Traiano²² «da te ammaestrato, quasi da nuovo Aristotele, nuovo Alessandro e per avventura meglio, perché imparò a filosofare nei conviti, acciocché la Filosofia fosse anche sicura, e conservasse la sua riputazione fra gli inviti e le tazze dei bevitori, filosofò il mio Marco Aurelio²³ (...)». Filosofia si potrebbe dire, contro Fortuna, alla quale furono dedicati molti templi mentre «non esiste un tempio della Sapienza, né della Saggezza o della Provvidenza o della

¹⁸ T. Tasso, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ Cf. Plu. *virt. doc.* 99 C e *apophth.* 172 C-D.

²⁰ T. Tasso, *op. cit.*, p. 119.

²¹ T. Tasso, *op. cit.*, p. 120; cf. Plu. 321 B-D.

²² In *apophth.* 172 B Plutarco aveva chiamato Traiano μέγιστος αὐτοκράτωρ Τραιανὸς Καῖσαρ.

²³ Qui l' autore cita Pl., *R.* V 473d.

Magnanimità o della Temperanza»²⁴. Ma basta questo per argomentare «che molto prima fosse adorata in Roma la fortuna, che la virtù, e che questa sia nuova Deità, quello antichissimo idolo di Roma»²⁵?

A questo punto l'autore della Risposta, riferendosi implicitamente alle *Vite* e alla tendenza plutarchea di contrapporre al mondo romano il mondo greco, continua in modo, mi sembra, ironico: «Mi meraviglio, o Plutarco, che tu non soggiunga che nella tua Grecia avvenisse altramente, e che molto tardi fossero edificati dalla città i templi alla fortuna»²⁶.

È interessante a questo punto notare come i due opuscoli, pur procedendo in eguale maniera, dal punto di vista retorico, si differenziano nell'intento di mostrare il loro punto di vista e, se Plutarco cita i numerosi esempi in cui – a parer suo – è evidente l'opera della Fortuna²⁷, Tasso quasi in un colloquio diretto gli contrappone le numerose vittorie della Virtù²⁸, alla quale i Romani non innalzarono templi, considerandola una «cosa propria» e riponendola «nel petto di chi scrisse, di chi insegnò a' Romani queste cose, di Tullio, dico, di Catone, di Varrone e forse molto prima di Fabio Massimo, di Paolo, di Scevola e degli altri che fecero le leggi e le emendarono (...). Questo (...) fu tempio della sapienza in quell'età che non fu illustrata dalla vera luce; ma ora è tempio della *vera sapienza* e della *vera Religione* (...)»²⁹.

Ma Tasso non può a questo punto che attribuire un ruolo di concausa alla fortuna nel ricordare, così come Plutarco, la vicenda di Pompeo. Ma al

²⁴ *fort. Rom.* 318 E.

²⁵ T. Tasso, *op. cit.*, p. 121. Il punto di interrogazione è nostro.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ricorrono qui gli esempi di Anco Marcio che primo costruì un tempio alla Fortuna Virile, in quanto «la forza virile è largamente compartecipe della Fortuna nel guadagnare la vittoria» (318 F); si cita l'edificazione del tempio alla Fortuna Muliebre o alla Fortuna *fortis* «perché ha la forza vittoriosa su tutto» (319 B). La Fortuna fu compagna di Cesare e a lei si rivolse Augusto quando chiese che il suo giovane nipote, Gaio Cesare, avesse «il coraggio di Scipione, la benevolenza di Pompeo e la sua propria fortuna» (319 E).

²⁸ Consacrarono alla virtù la loro vita Curzio, Lucrezia che «faceva vittima di se medesima», Bruto che «celebrava il sacrificio del figliuolo», i tre Deci che «soddisfacevano coll'adempimento del voto terribile ma glorioso» (T. Tasso, *op. cit.*, p. 121).

²⁹ Tasso, *op. cit.*, p. 121.

di là del tema in oggetto è interessante notare come egli renda più incalzante e tragico il testo del *de Fortuna*: «I trofei, l'uno sovra l'altro sono innalzati, i trionfi da nuovi trionfi sono sopraggiunti; le armi calde di sangue si lavano col nuovo sangue; le vittorie si numerano co' monti dei corpi morti e di spoglie, anzi coi popoli soggiogati, co' regni ridotti in servitù, coll'isole, colla terra ferma aperta all'armata dei Romani»³⁰. Di essa fu duce Pompeo il quale ταῦτα πάντα κατάρθωσε δημοσία χρώμενος, εἶθ' ὑπὸ τῆς ἰδίας ἀνετράπη μοίρας³¹. Ma è Roma stessa a riconoscere il ruolo della virtù che assume carattere in Tasso profondamente religioso, e se Plutarco parla di un μέγας δαίμων (Fortuna), Tasso di un Angelo (Virtù) che rese possibili le vittoriose campagne militari. «Fu dunque (...) il genio de' Romani la virtù e la disciplina militare, per la quale gli uomini nati sotto un cielo clementissimo in un paese temperatissimo, nell'abbondanza di tutti i beni, nella vaghezza e nell'ornamento di tutte le cose, sopportarono più agevolmente i ghiacci, (...) e le nevi (...) gli ardori insoliti (...) le arene e i serpenti (...) le solitudini (...). <La Virtù> raffrenò Annibale a guisa di torrente diffuso per l'Italia³². (...) Ma tu – Roma si rivolge direttamente a Plutarco – di nuovo fai strepito³³ con la voce dell'oca e vuoi che della salute dei Romani si dia l'onore alla fortuna, o all'ocche piuttosto». I condottieri Manlio, Servilio, Postumio, Papirio, principi di nobilissime casate³⁴ salvarono la città e non certo la κλαγγὴ διάτορος καὶ τραχεῖα; la virtù antica dei padri e non il caso, la magnanimità degli antichi e soprattutto la Divina Provvidenza, che concesse a Roma ancora uomini valorosi come Cesare³⁵ ed

³⁰ T. Tasso, *op. cit.*, p. 122. Cf. Plu. *fort. Rom.* 323 F τρόπαια τροπαίους ἐπανίσταται καὶ θρίαμβοι θριάμβους ἀπαντῶσι καὶ τὸ πρῶτον αἷμα τῶν ὅπλων ἔτι θερμὸν ἀποκλύζεται τῷ δευτέρῳ καταλαμβάνομενον. τὰς δὲ νίκας ἀριθμοῦσιν οὐ νεκρῶν πλήθει καὶ λαφύρων, ἀλλὰ βασιλείαις αἰχμαλώτοις καὶ δεδουλωμένοις ἔθνεσι καὶ νήσοις καὶ ἠπείροις προσοριζομέναις τῷ μεγέθει τῆς ἡγεμονίας.

³¹ Plu. *fort. Rom.* 324 A-B; T. Tasso, *op. cit.*, p. 122.

³² Plu. *fort. Rom.* 324 C οὗτος χεῖμαρρον ἐξέχεε καὶ κατανάλωσε περὶ τὴν Ἰταλίαν.

³³ Tasso qui si riferisce a *fort. Rom.* 324 D-325 C. È da rilevare come egli attribuisca a Plutarco il verbo "far strepito" riferito nel *De fortuna* alle ocche del Campidoglio (καταβοῶντες).

³⁴ Plu. *fort. Rom.* 325 F; T. Tasso, *op. cit.*, p. 122.

³⁵ Plu. *fort. Rom.* 319 D - 319 F.

Augusto³⁶. «O quanto mi meraviglio che la Fortuna nel venire a Roma si spogliasse l'ale, e le deponesse, quasi stanca del volo, perché non volò mai più velocemente che coll'insegna de' Romani e con quelle di Cesare particolarmente; e il volo delle sue vittorie parve simile ad un fulmine ardente, che spaventi e percuota in un tempo istesso»³⁷. Il Discorso così riprende la parte iniziale dell'opuscolo plutarco, là dove si dice che la Fortuna τῷ δὲ Παλατίῳ προσερχομένη καὶ διαβαίνουσα τὸν Θύμβριν ὡς ἔοικε <ἀπ>έθηκε τὰς πτέρυγας, ἐξέβη τῶν πεδίλων, ἀπέλιπε τὴν ἄπιστον καὶ παλίμβολον σφαῖραν³⁸.

2. Con la figura di Alessandro comincia la seconda parte della *Risposta* nella quale la fortuna e la virtù di Roma sono poste a confronto con la fortuna e la virtù del duce macedone, di «un re gloriosissimo», «uomo dai grandi successi e dalle brillanti imprese che, a guisa di aspro sospinto da coraggio invincibile e da un disegno grandioso, passa dall'oriente del sole all'ocaso»³⁹. Tasso, solo «per conservare la sua dignità», si vede costretto a parlare della maestà di Alessandro il quale, con l'appoggio della Filosofia – ovvero della sapienza filosofica che corrisponde a virtù –, non riconosce alcun ruolo alla Fortuna. Anzi «egli <le> direbbe: Non calunniarmi, non spogliarmi della virtù per portarmi via la fama. Dario era opera tua, che da servo a corriere del Re tu facesti signore dei persiani; e Sardanapalo, cui tu cingesti il diadema regale, quando ancora cardava la porpora. Quanto a me, invece, ho raggiunto Susa con la vittoria di Arbela, la Cilicia (...). Fatti bella e gloriati di re mai feriti e mai sporchi di sangue: quelli furono veramente fortunati (...). Il mio corpo, invece, porta molti segni della Fortuna

³⁶ Plu. *fort. Rom.* 322 B.

³⁷ T. Tasso, *op. cit.*, p. 123. A questo punto Tasso inserisce i vv. 1-79 del canto VI del *Paradiso*, che introducono altri esempi di uomini virtuosi che combatterono per rendere sempre più grande la loro patria. Tra i nemici si ricordano Gerone di Siracusa, Massinissa re di Numidia, verso i quali, però, i Romani seppero essere giusti pur essendo vincitori. Roma, infatti, non fece mai «alcuna guerra ingiusta; ed in quelle, che giustamente guerreggiai, maggior fondamento feci nella giustizia della causa, che nella potenza dell'armi». (T. Tasso, *op. cit.*, p. 125).

³⁸ *fort. Rom.* 318 A.

³⁹ *fort. Rom.* 326 B.

aversa, non alleata»⁴⁰. La Virtù, dunque, fece grande Alessandro ma certo non immortale, anche se «per la stima della tua virtù credevi di essere immortale, per lo spargimento del sangue t'avvedesti di essere mortale: essendo l'azione tua quasi divina, non meriti lode umana, e ti puoi gloriare che nel patire fosti simile agli uomini, nell'opera agl'Idolj piuttosto somigliante»⁴¹. È evidente qui il richiamo del Tasso ad una spiritualità tutta cristiana che Plutarco evidentemente non poteva avere e insieme, ancora una volta, la volontà di contrapporre eroi romani ugualmente generosi come Scipione o Cesare che «non di meno di te combatteva fu meno ferito, non so se fosse per favore della fortuna o per merito della prudenza»⁴².

Il ricordo degli eroi romani serve a Tasso per introdurre un tema tutto politico, riguardante l'atteggiamento dei vincitori verso i popoli sottomessi. Si crea così un confronto Alessandro-Aristotele e Alessandro-Roma con i popoli sottomessi. Nell'orazione I Plutarco loda di Alessandro la capacità di unire gli uomini in un solo regno «come se fosse un gregge solo che pascola insieme, allevato secondo una legge comune»⁴³, capacità che lo rende grande filosofo anche per aver saputo dare attuazione pratica a principi teorici e per non aver, nell'esercizio del suo potere, seguito l'insegnamento di Aristotele⁴⁴ «di comportarsi con i Greci da egemone e con i barbari da padrone»⁴⁵. In questo modo egli «riunì in un solo corpo le membra disseminate da ogni parte (...) e insegnò a non distinguere il greco e il Barbaro dalla clamide e dallo scudo (...) ma a riconoscere il greco dalla virtù e il barbaro dalla malvagità»⁴⁶, a considerare comuni le vesti e le mense,

⁴⁰ «Vantar si dee la fortuna ne' regni interi, e nelle battaglie non sanguinose, perché fortunati senza dubbio furono gli Ochi e gli Artasersi, i quali appena nati collocò la fortuna nella sedia di Ciro. Ma nel corpo di Alessandro non sono impressi pochi segni della nemica fortuna» (T. Tasso, *op. cit.*, p. 126). Seguono sia nel testo di Plutarco che in quello di Tasso i ricordi delle ferite avute, anzi è da sottolineare che qui quest'ultimo riprende alla lettera il testo greco.

⁴¹ T. Tasso, *op. cit.*, p. 126.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Alex. fort. virt.* 329 B.

⁴⁴ Cf. Arist. fr. 658 Rose e *Pol.* I 13, 1259b - 1260a; III 14, 1285a.

⁴⁵ Plu., *ibid.* Tasso muta leggermente il testo plutarco in questo modo: «(...) dei Barbari doveva essere Signore, de' Greci piuttosto liberatore».

⁴⁶ È ripreso qui il tema – direi con Babut (D. Babut, *Plutarque et le Stoicisme*, Paris 1969)

i matrimoni e i modi di vivere, mescolati dal sangue e dalla prole»⁴⁷. La distinzione plutarchea tra greco e barbaro è considerata ottima dal Tasso, ma essa può definirsi solo l'inizio di quella politica di più ampia filantropia che sarà di Roma: «Io non solo concedeva la città e il Magistrato agli stranieri che per virtù il valessero ma il regno medesimo»⁴⁸.

Ad Alessandro Roma contrappone uno solo dei suoi tanti eroi: Scipione Africano che non ebbe alcun vizio e nel quale si sommarono le doti di modestia, mansuetudine, temperanza. Virtù che fanno grande un esercito piccolo, ed è proprio questo che rende Roma più grande: i trentamila fanti, i quattromila cavalieri secondo Aristobulo (e non cavalli come nel testo tassiano), o secondo Tolomeo i quarantamila uomini a piedi e i cinquemila e cinquecento a cavallo impallidiscono al confronto con i numerosi comandanti, virtuosi e ammaestrati nella Filosofia, di piccoli eserciti con i quali «non lasciammo parte della terra senza terrore delle nostre vittorie»⁴⁹. Ma Roma e la sua opera civilizzatrice assumono luce maggiore solo se si pensa all'atteggiamento che la città ebbe verso i popoli vinti, che divennero partecipi della virtù dei vincitori, tanto da poter esclamare «o fortunata servitù per la quale siamo divenuti simili a vittoriosi negli studi, nella disciplina, nell'armi, nell'imperio!»⁵⁰.

Roma, piuttosto, è riuscita a rendere reale quel sogno di Zenone del mondo unico e di un'unica vita per tutti, di un buon governo e di una costituzione ispirati alla filosofia, perché Roma è diventata centro di vita spirituale e sede della pietà del Santissimo Pontefice. Ma Plutarco di certo non poteva conoscere tale futuro per quanto egli non poteva dubitare che sarebbe stato così, dal momento che – dice Tasso – <tu, Plutarco> «nascesti nel tempo del più giusto e valoroso Imperatore e del più ampio Imperio, ch'ella giammai possedesse; ma fosti quasi invidioso della tua gloria medesima, o non conoscesti d'avanzare nella felicità del discepolo, Aristotele,

– del cosiddetto «nazionalismo panellenico» per il quale egli non esita a dire i barbari φύσει πολέμιοι (Plu. *Arist.*, 16,3).

⁴⁷ *Alex. fort. virt.* 329 C-D.

⁴⁸ T. Tasso, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁹ T. Tasso, *op. cit.*, p. 128.

⁵⁰ T. Tasso, *op. cit.*, p. 129.

che agguagliasti nella dottrina»⁵¹.

E se Plutarco è difensore della Grecia, proprio a lui bisogna ricordare che, a differenza delle πόλεις, il governo di Roma fu «durevolissimo per lungo spazio e tempo, ampissimo per moltitudine di regni e di Provincie, potentissimo per disciplina e per virtù militare, felicissimo per giustizia della città».

Ne è prova anche l'*Encomio a Roma* di Elio Aristide, ove ἀρμονία e τάξις sono detti gli elementi costitutivi della potenza della città e dove la concordia è contrapposta a quella discordia che ha distrutto imperi grandi e potenti come quelli persiani e macedoni: i primi che τοὺς μὲν θεραπεύοντας ὡς δούλους ὑπερεώρων, τοὺς δὲ ἐλευθέρους ὡς ἐχθροὺς ἐκόλαζον, ἐξ ᾧν μισοῦντες τε καὶ μισούμενοι διῆγον⁵² e i secondi, il cui re Alessandro apparve più simile ad un conquistatore che ad un reggitore di popoli (... κτησαμένῳ βασιλείαν μᾶλλον ἔοικεν ἢ βασιλεύσαντι)⁵³. A questi si oppone l'imperatore romano, il κορυφαῖος ἡγεμών, la cui forza è nella legge e nell'obbedienza dei magistrati da lui preposti al governo delle isole come del continente. È la τέχνη πολιτική, εὖρημα di Roma, grazie alla quale la città fu temperata, forte, giusta, prudente, magnanima e gloriosa. Ma tra le forme di governo quella repubblicana è la migliore, perché essa ha come fine la conservazione della libertà «(...) perché gli uomini che vivono sotto il regno, combattono per le cose altrui piuttosto che per le proprie, né vincono a se stessi, ma al Re; laonde pajono più negligenti nella difesa e men pronti al morire per la patria, all'incontro i liberi cittadini corrono alla morte per la libertà (...)»⁵⁴. Di questo era consapevole Alessandro: «Sapeva che la potenza e la valentia di Roma erano spiegate a protezione dell'Italia come la fronte di un esercito: infatti nome e fama assai illustre dei Romani gli furono riferiti come di

⁵¹ *Ibid.*

⁵² enc. 22 Klein.

⁵³ enc. 24 Klein.

⁵⁴ T. Tasso, *op. cit.*, p. 130. Cf. *Lettera politica del signor Torquato Tasso al signor Giulio Giordani* (Urbino, agosto 1578-Mantova, settembre 1578): «Stimo io dunque ch'a me sia lecito (...) ch'è nella repubblica il giusto ch'è nell'uomo così d'andare investigando dalla felicità ch'è nell'uomo, della repubblica».

atleti esercitati in guerre innumerevoli»⁵⁵, sapeva altresì che essi erano tutti bellicosi ed intrepidi «che sanno battersi coi nemici da cavallo / e anche, all'occorrenza a piedi»⁵⁶. Ma è ben evidente che qui Plutarco intende affermare che la morte prematura del Macedone fu una fortuna per Roma, che egli avrebbe potuto sottomettere spinto dal desiderio di gloria, ma soprattutto dall'ambizione di oltrepassare i limiti raggiunti da Dioniso e da Eracle. Tasso in qualche modo ironizza sulle ipotesi plutarchee perché sarebbe avvenuto proprio il contrario! La morte prematura salvò piuttosto Alessandro da una sicura sconfitta, perché sarebbe stato costretto a combattere con uomini fortissimi nei quali certamente era la medesima grandezza d'animo e la medesima disciplina militare. Un popolo, dunque, tutto si sarebbe contrapposto a un solo Re seppure glorioso, quale è e fu Alessandro, ed è proprio nel suo popolo la forza di Roma e nel suo esercito. In quell'esercito nel quale era possibile vedere la gravezza dell'armi, con la quale le schiere nemiche venivano respinte, e l'agilità colla quale esse venivano sparpagliate. Un esercito e un popolo contro un esercito e un Re: chi potrebbe dubitare da quale parte fosse stata la vittoria?

La requisitoria di Roma contro Plutarco volge così alla fine. Non fortuna, ma virtù fu quella che favorì il grande Impero di Roma, ne sono prova «le mie vittorie, i trionfi furono senza numero, e senza paragone il mio Imperio terminò con l'Oceano, e la mia fama appena dal cielo e dalle stelle fu terminata»⁵⁷.

Ma Plutarco nella I orazione non così aveva parlato di Alessandro «che si sdegna e si adira all'idea che egli sembri aver ricevuto gratuitamente e da parte della Fortuna il potere, per la conquista del quale al prezzo di molto sangue e di ferite continue (...) <combatté> contro invincibili forze e innumerevoli popoli (...)?»⁵⁸. Per Alessandro così, come per Roma, esser virtuosi è qualità insita nei loro animi e la Fortuna non è che forza esteriore e neanche troppo significativa. Tasso così, dopo aver contrastato il pensiero

⁵⁵ *fort. Rom.* 326 C.

⁵⁶ *Hom. Od.* IX 49-50.

⁵⁷ T. Tasso, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁸ *Alex. fort. virt.* 326 D.

del saggio Plutarco, attribuisce, capovolgendo i termini del discorso, a Roma quelle stesse qualità rilevate in Alessandro che «anche se è diventato grande grazie alla Fortuna è ancora più grande per aver saputo fare buon uso della Fortuna. E quanto più si loderà la sua Fortuna, tanto più si accrescerà la *virtù* grazie alla quale Alessandro divenne degno della Fortuna»⁵⁹. E allora le virtù riferite da Plutarco al condottiero macedone «la virtù bellica moderata dalla umanità, la mitezza temperata dal coraggio, la liberalità dalla parsimonia»⁶⁰ non sono forse quelle stesse attribuite a Roma e al suo popolo? Infatti, «se nella vita degli uomini non hanno nessun ruolo giustizia, equità, temperanza, misura, bisognerà allora, con evidente paradosso, attribuire alla fortuna ogni umana virtù. Alla fortuna, concepita come l'antitesi delle virtù umane si dovrebbe attribuire una duplicazione benefica o malefica a seconda dei casi»⁶¹.

⁵⁹ *Alex. fort. virt.* 340 A-B.

⁶⁰ *Alex. fort. virt.* 332 D.

⁶¹ L. Torraca, *I presupposti teoretici e i diversi volti della tyche plutarchea*, in *Plutarco e la religione*, Atti del VI convegno plutarcho (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli 1996, p. 140.

(Página deixada propositadamente em branco)

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES
Universidade de Coimbra

PLUTARCO NO HUMANISMO RENASCENTISTA EM PORTUGAL

*Socrates Philosophiam e coelis deduxit in terras,
Plutarchus introduxit in cubiculum, in
conclauē, in thalamos singulorum.*

Erasmus, *L.B.*, IV, 57-58*

Jacqueline de Romilly, com a agudeza e a sensibilidade que põe em todos os seus trabalhos, dedica dois importantes capítulos a Plutarco, na sua obra *La douceur dans la pensée grecque*,¹ onde afirma: «Vers la fin de la grande littérature grecque, on trouve, avec Plutarque, l'apogée de la notion de douceur. Chez lui, elle est partout; elle commande tout; et elle s'épanouit comme l'image même d'un idéal de vie essentiellement grec».²

O próprio vocabulário da doçura — *πραότης* termo que exprime a qualidade humana de cada situação — é mais rico e mais completo do que em qualquer outro escritor, grego ou romano.³

* *Erasmii Desiderii Opera omnia* (in decem tomos distincta). Recognovit Joannes Clericus, Leiden 1703. Univeränderter reprographischer Nachdruck. Hildesheim, 1961-1962 [cit. *L.B.*].

¹ Paris, 1979. Cf. chap. XVI e XVII: «Plutarque et la douceur des héros» (p. 275-292); «Plutarque et la douceur des sages» (p. 293-307).

² *Ibidem*, p. 275. E prossegue a eminente professora (p. 292): «...la douceur évoquée par Plutarque s'inspire en certains cas de modèles [...]. Entre tous ces modèles, Plutarque choisit selon les circonstances; et leur combinaison même relève d'un mérite qu'aucun des auteurs précédents n'avait possédé — à savoir la finesse dans l'analyse psychologique».

³ *Ibidem*, p. 274. É esta a conclusão a que chega, após o confronto que faz dos *Moralia* e das *Vitae Parallelae* de Plutarco com as obras de autores gregos e romanos, designadamente

Diversos, com efeito, são os estudos que analisam os termos, recorrentes na obra de Plutarco, que exprimem esta noção. Entre eles, surge frequentemente o de *philanthrôpia*, que se define como a virtude por excelência do homem civilizado e bem educado.⁴

Essência do movimento humanista, a *humanitas* — ponto de encontro entre tradição clássica e tradição cristã — abarca os conceitos de *humanitas* como *sympáteia*, de *humanitas* como *pietas*, de *humanitas* como *charitas hominum*, que não são mais do que variações do conceito grego de *philanthrôpia*.⁵

Se não é possível encontrar no Renascimento qualquer doutrina filosófica comum, como observa Paul Oskar Kristeller,⁶ premissa essencial de toda a cultura humanística, assente no aristotelismo ético-político e no designado «socratismo cristão», é que «o homem nasce para ser útil ao outro homem»,⁷ pelo que o desenvolvimento dos dotes da *ratio* e do *uerbum*, que

Platão, Aristóteles, Isócrates, Xenofonte, Cícero e Séneca. Este último tem tratados sobre os mesmos temas com os mesmos títulos, como é o caso do *De ira* e do *De tranquillitate animi*.

⁴ Ibidem, p. 274-307. Sobre a noção de *philanthrôpia* — que ultrapassa o âmbito dos autores da Antiguidade greco-latina — nos autores cristãos, cf. ibidem, «Douceur païenne et bonté chrétienne. I. La révolution du Christianisme».

⁵ Ilustrativa, neste sentido, é a expressão de Guarino de Verona: «Humanitas dicitur doctrina et erudicio unde vocantur studia humanitatis pro illa affectione quam habemus erga homines, quam Graeci uocant philanthropia», apud Gioacchino Paparelli, *Feritas, humanitas, diuinitas. Lessenza umanistica del Rinascimento*, Napoli, 1973, p. 129. Paparelli demonstra, no cap. IX, p. 115-129, como os conceitos de *doctrina* e *philanthrôpia* se encontram intimamente ligados, na definição dos *studia humanitatis*, desde Petrarca e os humanistas do *Quattrocento* — Guarino de Verona, Leon Battista Alberti, Enea Silvio Piccolomini — aos primeiros humanistas europeus de Quinhentos, e entre eles Erasmo, fervoroso seguidor de Plutarco.

⁶ P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance thought*, Cambridge-Massachusetts, 1955, p. 22. Em seu entender, o Humanismo da Renascença, movimento cultural e literário, que na sua substância não era filosófico, teve importantes implicações e consequências filosóficas, directamente relacionadas com o seu fundamental classicismo, que modelou o pensamento da época, em todos os domínios do conhecimento. Entre os autores da Antiguidade Clássica que considera favoritos do Humanismo Renascentista, conta-se Plutarco (cf. ibidem, e. g. p. 18 e 21).

⁷ Vide e. g. Leon Battista Alberti, *De iciarchia*, in *Opere volgari*, ed. Bonucci (Firenze, 1843-1849): III, p. 92.

os distinguem dos outros animais, tem um alcance social. Os *studia humanitatis* são assim colocados ao serviço da «vita civile», em profunda implicação entre *doctrina* e *societas*.⁸

Não sem razão, Plutarco está entre os autores gregos que mais interesse despertaram no Renascimento. Houve já quem afirmasse que Cícero, Séneca, Plutarco preenchiam, no essencial, o quadro de uma *humanitas* orientada no sentido da vida social, ou melhor de uma *humanitas* destinada a torna-se *humanitas christiana*.⁹

Considerado pelos humanistas desde Poliziano e Marsilio Ficino, a Erasmo e Fr. Luís de Granada como um moralista capaz de fazer a síntese entre a filosofia moral pagã e o verdadeiro cristianismo,¹⁰ foi assinalável a influência de Plutarco no movimento geral das ideias renascentista.

O Humanismo, que se centra no saber e nos valores da Antiguidade apoiados nos textos originais dos seus autores, criteriosamente depurados e estabelecidos pela rigorosa filologia, vai conhecer e apreciar Plutarco, nos seus escritos morais, nos *Moralia*, de grande variedade e amplitude temática, e nas *Vitae Parallelae*, as suas biografias de homens ilustres, gregos e romanos, sobre os quais estabelece o *páragon*.

Conhecido na Idade Média através do tratado pseudo-plutarquiano *Institutio Trajani*,¹¹ e redescoberto, na sua obra completa, nos finais do

⁸ Sobre o empenhamento cívico do primeiro humanismo italiano e, na sua peugada, do movimento humanista europeu, vide e. g. J. Bentley, *Politics and culture in Renaissance Naples*. Princeton, 1987, maxime, p. 196-197; P. Burke, *The Italian Renaissance culture and society in Italy*. Cambridge, ³1987.

⁹ Cf. O. Schottenloher, 'Érasme et la «Respublica Christiana»', in *Colloquia Erasmi Turonensis*, vol. II, Paris, Vrin, 1972, p. 667-690. Cf. maxime p. 684.

¹⁰ Frei Luís de Granada refere-o explicitamente, no prefácio da sua *Collectanea moralis philosophiae* (Olyssipone, 1571). Na sua *Ecclesiasticae rhetoricæ siue de ratione concionandi libri sex* (Olyssipone, 1576) aduz o testemunhos de insígnis autores e, em primeiro lugar, «Plutarco, o mais grave de todos os filósofos». Cf. trad. espanhola: L. De Granada, *Los seis libros de la Rhetórica Eclesiástica*, III, Madrid, 1945, p. 494.

¹¹ Esta obra — que segundo a tradição é o resultado do magistério de Plutarco junto do imperador Trajano —, encontrada no século XII, apresenta a orgânica do estado da Antiguidade, com um ténue revestimento cristão, e aponta no sentido da secularização. Cita-a Frei António

Trecento,¹² é sobretudo a partir do século XV que o escritor de Queroneia vai merecer edições e traduções latinas da autoria de humanistas de renome, e nas diferentes línguas vulgares, nos quatro cantos da Europa culta.¹³ Entre estas, dadas as afinidades culturais e políticas de Portugal e Castela, merecem especial relevo as traduções castelhanas quatrocentistas de Alonso de Palencia e Carlos de Aragón, príncipe de Viana e, no século XVI, as de Diego Gracián de Alderete.¹⁴

Plutarco foi um dos autores mais frequentemente traduzidos e editados, mais lidos e imitados no Renascimento.¹⁵ A *Guarino de Verona* se deve a tradução do tratado pseudo-plutarquiano, o *Περὶ παίδων ἀγωγῆς*, conhecido pelo título latino *De liberis educandis*, com importância marcante na divulgação da moderna pedagogia humanista — a ponto de ser

de Beja, na sua *Breve Doutrina e ensinança de príncipes*, através de Vincent de Beauvais. Vide a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994., p. 60 e 68.

¹² Vide August Buck, *L'èredità classica nelle letterature neolatine del Rinascimento*, trad. ital., Brescia, 1980, p. 157 e sqq.; D. P. Lackwood, 'Plutarch in the 14th Century', *TAPhA* 64 (1933) 66 e sqq.

¹³ Entre os tradutores de grego para latim, encontram-se humanistas famosos como Guarino de Verona, Francesco Barbaro, Leonardo Bruni, Francesco Filelfo, Coluccio Salutati, Bartolomeo Platina, Angelo Decembrio, Niccolò Perotti, Desiderio Erasmo.

Em línguas vulgares, além das traduções para castelhano, refiram-se as traduções de Pedro Crínito, para italiano, de Thomas Elyot e Thomas North para inglês, de Amyot, para francês, entre os principais. Sobre as traduções das obras de Plutarco, vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 86; 87; 90; 92-93; 100; 112; 115; 116; 122; 143; 145; 149; 160; 167; 226-228; 237.

¹⁴ Alonso de Palencia (1423-1492) foi pajem de D. Alonso de Cartagena e de Bessarión, em Itália, onde estudou grego com Jorge Trebizonda. D. Alonso de Cartagena, futuro bispo de Burgos, traduziu o primeiro livro do *De inuentione* de Cícero para o nosso rei D. Duarte e foi diplomata em Portugal de 1421-1431. Vide a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 90.

¹⁵ Vide V. R. Giustiniani, 'Sulle traduzioni latine delle *Vite* di Plutarco nell Quattrocento', *Rinascimento* 1 (1961) 3-62; R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des moralia au XVI^e siècle*, Genève, 1965. Sobre Plutarco, «l'auteur peut-être le plus lu au XVI^e siècle», vide Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*. (De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales), Genève, 1976, p. 623. Também P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance thought* cit., p. 18 e 21 o considera um dos autores favoritos do Renascimento.

considerado, conjuntamente com a obra de Quintiliano, verdadeiro *vademecum* de todos os escritores pedagógicos do Renascimento.¹⁶

Plutarco foi objecto de grande apreço e efusivos louvores. São reveladoras, neste sentido, as palavras de Rabelais, quando apresenta Gargântua, na célebre carta a Pantagruel, a deleitar-se com a leitura dos diálogos de Platão e “les Moraulx de Plutarche” e a recomendá-la a seu filho.¹⁷

A mensagem espiritualizada de Plutarco, posta ao serviço da moral natural e do relacionamento, em termos afectivos, entre os membros de uma comunidade, encontra-se na *Utopia* de Thomas More. Os seus habitantes, leitores de Plutarco, tinham uma constituição modelada pelas leis de Licurgo, em Esparta, e adoravam uma deusa, Mytra — o nome de Mytra amplifica o sentido misterioso e sobrenatural do ser divino — aparentada com a divindade persa referida por Plutarco em *De Iside et Osiride*.¹⁸

Guillaume Budé modela a sua *Institution du prince* sobre os *Apophtegmata* de Plutarco.¹⁹

Frei António de Guevara, no *Relox de principes* — editado em Lisboa em 1529 por Germão Galhardo, com privilégio de D. João III, segue Plutarco como principal fonte.²⁰

António de Nebrija, em *De liberis educandis*, Thomas Elyot, em *The*

¹⁶ São estas as palavras de G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici Italiani del secolo decimoquinto*, Torino, Ed. Paravia, 1896, p. 274: «Tra le molteplici operette di Plutarco, tradotte dal Guarino, è notevole l'opuscolo *Intorno all'educazione dei fanciulli*, che fece latino fra il 1410 ed il 1411, dedicandolo ad Angelo Corbinelli, il quale scritto, unitamente all'opera di Quintiliano, divenne il *vademecum* di tutti gli scrittori pedagogici del Rinascimento»

¹⁷ François Rabelais, *Pantagruel*. Texte établi et présenté par Jean Plattard. Paris, 1959, cap. VIII, p. 42.

¹⁸ André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes. Préface de Maurice Schumann. Paris, 1978, pp. 119-120; 541; 590; 613 e 715-716.

¹⁹ Cf. Claude Bontems et alii, *Le prince dans la France des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1965, p. 9-10.

²⁰ Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1486?-1545) et l'Espagne de son temps* cit., p. 545.

gouverneur, Sadoleto, em *De liberis recte instituendis*, dão testemunho da presença constante de Plutarco, modelo pedagógico do humanismo europeu — o Educador da Europa.²¹

Montaigne saúda nestes termos a tradução das *Oeuvres morales* de Plutarco, que Amyot acabava de publicar (*Éssais*, II, 4): “... mais surtout je lui sais bon gré d’ avoir su trier et choisir un livre si digne et si à propos, pour en faire présent à son pays. Nous autres ignorants étions perdus, si ce livre ne nous eût relevés du borbier: sa merci (grâce à lui) nous osons à cette heure et parler et écrire; les dames en régentent les maîtres d’école; c’ est notre bréviaire”.²²

Encarregado da educação dos dois últimos príncipes Valois,²³ Amyot traduziu em 1559, com dedicatória a Henrique II, as *Vies des hommes illustres* e em 1572 as *Oeuvres morales* que dedica a Carlos IX. A Amyot e à lição de Plutarco se deve a reputação de ter sido este rei educado “fort catholiquement”, assim como a do seu “bon, orné et éloquent parler”.²⁴

É contudo Erasmo, entre todos os autores desta época, aquele cuja obra reflecte de forma mais profunda, temática e formalmente, a lição do autor de Queroneia. É que aos muitos escritos de Erasmo — além da preocupação moral de fornecer modelos de conduta ao homem comum e ao homem de estado — preside também o ideal pedagógico e didáctico da formação integral do homem, na sua dimensão humana, espiritual e

²¹ Vide Elio Antonio de Nebrija, *De liberis educandis libellus* (1509): *La educación de los hijos*. Estudio, edición, traducción y notas por León Esteban y Laureano Robles. Valencia, 1981; Thomas Elyot, *The Boke named the governour*. Edit. H. H. S. Croft, 2 vols. London, 1880; do tratado de Sadoleto, vide *Traité d’éducation du Cardinal Sadolet et vie de l’auteur par Antoine Florebelli*. Traduit pour la première fois avec texte latin, notes explicatives et justificatives par P. Charpenne. Paris, 1855.

²² Cf. Pierre Villey, *Les sources d’ idées*. Paris, 1912, p. 13-14.

²³ Vide A. Adler, ‘J. Amyot preceptor of two king’s’, *Renaissance News* 10, 3 (1975), p. 131-138.

²⁴ Vide Ferdinand Buisson, *Dictionnaire de pédagogie et d’instruction primaire*. Paris, 1887, s.v. *Princes (Éducation des)*, p. 2435-2436.

Para se fazer uma ideia do empenho dos humanistas pela obra de Plutarco, pode consultar-se a bibliografia apresentada por Robert Aulotte, *Plutarque en France au XVI^e Siècle (Trois Opuscules Moraux traduits par Antoine du Saix, Pierre de Saint-Julien et Jacques Amyot)*. Paris, 1971, p. 243-245.

metafísica, numa permeabilidade intrínseca entre *studia humanitatis* e *studia diuinitatis*. Elucidativas, neste sentido, são estas palavras do Humanista de Roterdão: *Bonae litterae reddunt homines; philosophia plusquam homines; theologia reddit diuos.*²⁵

Erasmus não se cansa de proclamar a grandeza do moralista grego, com quem profundamente se identifica, nos interesses comuns, nas ideias pedagógicas, ético-políticas, de moral individual e social, na sensibilidade e gostos estéticos afins.

A expressão do apreço de Erasmo por Plutarco — a par da confessada dívida em relação à sua obra — surge a cada passo, a abrir os *Adagia*, os *Apophthegmata*, na *Institutio principis christiani*. Nesta obra, o humanista de Roterdão coloca Plutarco em primeiro lugar, entre os autores clássicos que aconselha ao príncipe, não só pelos ensinamentos dos seus tratados — nada pode existir de mais santo — como pelo exemplo da sua vida.²⁶

Compreende-se assim que Plutarco, a par de Quintiliano — logo seguidos de Diógenes Laércio — seja também a principal fonte do tratado de Erasmo que se destina à educação da primeira infância, o *De pueris instituendis*, cuja recepção é enorme em toda a Europa.²⁷

É na obra de Plutarco e na de Diógenes Laércio, editadas por vezes conjuntamente²⁸ — sem esquecer as de Suetónio, Aulo Gélcio ou Valério Máximo —, que os humanistas satisfazem o interesse pela Antiguidade, pelo pulsar concreto da vida das grandes figuras históricas, pela profundidade do seu pensamento, e colhem os *exempla* que enriquecem a sua *inventio*.²⁹

²⁵ D. Erasmo, *L.B.*, IV, 628 D.

²⁶ D. Erasmo, *L.B.*, IV, 587 F.

Vide também a este propósito, Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris, 1977, chap. II “Érasme ou l’ évangélisme politique”, p. 97.

²⁷ Vide J.-C. Margolin, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*. Étude critique, traduction et commentaire. Genève, 1966, p. 96-100.

²⁸ Vide a edição conjunta de escritos de Plutarco e Diógenes Laércio na B.N. Paris (cota: Z. 17588): *Apophthegmata graeca regum et ducum, philosophorum item aliorumque... ex Plutarco et Diogene Laertio. Cum latina interpretatione. Loci aliquot in graeco contextu emendati fuerunt...* . s. 1., H. Stephanus, 1568.

²⁹ Sobre o interesse das obras de carácter biográfico no Renascimento, vide P. O. Kristeller, ‘Umanesimo filosofico e umanesimo letterario’, *Lettere Italiane*, 14 (1962), p. 392: “Nel

Em Portugal, com a introdução do Humanismo, nos finais do século XV, designadamente a partir de Cataldo Parísio Sículo, Plutarco faz parte do *corpus auctorum*, lido e assimilado pelos nossos humanistas e integra a cultura literária dos nossos escritores da época de Quinhentos.

Já antes, num proto-humanismo liderado pelos Príncipes de Avis, a lição de Plutarco se fizera sentir, entre nós, por influência dos autores do *Quattrocento* italiano.³⁰

A preferência por Plutarco reflecte-se já na obra de Vasco de Lucena, um português ao serviço da duquesa Isabel, filha de D. João I, na corte de Borgonha do século XV, com estreitas relações com o humanismo italiano, a que também nós não fomos alheios. A Vasco de Lucena se deve a *Histoire d'Alexandre* de Quinto Cúrcio, completada nas lacunas do original sobretudo pela *Vida de Alexandre* de Plutarco, segundo a versão latina de Guarino de Verona.³¹

Expressiva, neste sentido, é a tradução do tratado pedagógico, com nítida influência de Plutarco, de Pier Paolo Vergerio, o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae*, realizada por Vasco Fernandes de Lucena, na corte de Avis, a pedido do Infante D. Pedro que conhecera Vergerio em

campo letterario, la letteratura biografica e quella autobiografica ebbero una fioritura raramente raggiunta in altre epoche”.

³⁰ Se é possível aludir a um proto-humanismo na corte de Avis, a influência humanista é bem mais notória do ponto de vista ideológico do que do ponto de vista estético-filológico, onde haveria ainda largo caminho a percorrer.

Pier Paolo Vergerio, que sabia grego e tivera Crisolara por primeiro mestre, recolhe, na sua obra pedagógica, os ensinamentos de Plutarco — do tratado pedagógico e das restantes *Obras morais* e das *Vidas Paralelas*, pois cita a *Vida de Mávio*. Sabe-se que a tradução latina de Guarino de Verona do *De liberis educandis* de Plutarco data de 1410, apesar de ter sido publicada em 1497. (É conhecida, no entanto, a ampla divulgação, nesta época, dos originais manuscritos, por vezes com implicações a nível de autoria, como é o caso da obra *De regnandi peritia* de Agostinho Nifo, inspirada no manuscrito de *Il principe* de Maquiavel).

Sobre a importância de Plutarco no *Quattrocento italiano*, vide G. B. Gerini, *Scrittori pedagogici Italiani del secolo decimoquinto*, Torino, 1896; Eugenio Garin, *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Firenze, 1958, p. 307-503 e 725-726.

³¹ Vide R. Bossuat, ‘Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)’, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 8(1946), 197-246; Idem, ‘Les sources du Quinte-Curce de Vasque de Lucène’, in *Mélanges Félix Grat*, I, Paris, 1946, p. 345-356. Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, *O principe ideal no século XVI* cit., p. 87.

Itália.³²

De grande significado na definição dos nossos ideais culturais é a influência directa da Itália em Portugal, pelo menos a partir do início do século XIV. Conhecida é a presença de letrados portugueses em Itália entre 1350 e 1450 e o papel desempenhado pelo abade D. Gomes, geral da ordem camalduense e nuncio e visitador apostólico dos mosteiros de Portugal, figura de grande prestígio em Florença.³³ Na abadia de D. Gomes, futuro prior de Santa Cruz de Coimbra, fora D. Pedro recebido por ocasião da sua visita a Itália.³⁴

A importância que o livro de Vergério teve no Renascimento português advém-lhe não só da recepção que teve entre nós, a partir do século XV, mas sobretudo do facto de definir os ideais e o programa da educação humanística.³⁵ Dedicado a Ubertino de Carrara, este tratado destinava-se à educação de jovens pertencentes a famílias principescas ou nobres. O ideal de renovação do espírito de Roma presidiu à elaboração desta obra, em que sobressai a inspiração dos clássicos, Cícero e Séneca e os recém redescobertos Quintiliano e Plutarco — intérprete este último do pensamento grego dos autores do século IV e da filosofia da época helenística, com admirável sincretismo.³⁶

³² P. P. Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae*. Ed. A. Gnesotto. Padova, 1918. Vide a importância desta obra na história da pedagogia, in Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 101-102. Vasco Fernandes de Lucena — distinto de Vasco de Lucena, anteriormente referido — foi um dos tradutores mais activos dos autores clássicos, ao serviço dos ideais pedagógicos dos príncipes de Avis. Desempenhou ainda funções de embaixador do rei D. Duarte (ao concílio de Basileia e junto do Papa Eugénio IV) e do rei D. João II (junto do papa Inocêncio VII).

³³ Vide Davide Bigalli, 'La città e gli oceani. Linee di rapporti tra Toscana e Portogallo nella prima età medicea', in *Studi e ricerche* (nuova serie), I, a cura di Davide Bigalli, Bari, 1989, p. 65-117.

³⁴ D. Pedro convivera, em Itália, com humanistas famosos e atraíu as sua simpatias, como prova a dedicatória que lhe fez Ambrogio Traversari da sua tradução do *De Providentia* de S. João Crisóstomo

³⁵ P. P. Vergerio, *De ingenuis moribus* cit., maxime, caps. 26-32.

³⁶ Os princípios ético-pedagógicos, que desde a sofística e a partir de então, designadamente em Isócrates, Xenofonte, Platão, Aristóteles, o educador de Alexandre, aos autores latinos, e entre eles Cícero — fonte de informação das várias escolas de filosofia grega e modelo humanista de pensamento eclético, em que se harmonizam eloquência e sabedoria — serviram de referência a Plutarco bem como a Quintiliano e aos autores da Segunda Sofística,

A partir da obra de Vergerio, a influência de Plutarco está amplamente documentada em toda a tratadística pedagógica, de inspiração clássica, designada por educação moderna.³⁷

Marco definitivo da orientação das ideias pedagógicas desta *educatio* são os ensinamentos do opúsculo *De liberis educandis*, que abre os *Moralia*, sobre a criação, instrução e formação dos filhos, desde a sua concepção à sua emancipação, quando contraem casamento, verdadeiros *topoi* nos tratados humanistas.

Plutarco, defensor e representante de uma moral social nova, contesta valores da cultura grega como a pederastia e a homossexualidade e vai colocar, como centro do casamento, o amor conjugal, de que faz depender a feliz convivência entre os esposos, a condição da mulher face ao marido. É este um dos aspectos mais marcantes da modernidade do pensamento de Plutarco, nos *Moralia*: a importância concedida à instituição do casamento, à reciprocidade de deveres dos cônjuges, à família, pais e filhos, em que se assume como princípio universal a afectividade, a compreensão, a doçura — semelhante à *caritas* Paulina —, do maior alcance no relacionamento mútuo e na educação dos filhos.³⁸

Já no *Leal Conselheiro*, da primeira metade do século XV, D. Duarte dedica alguns capítulos à reflexão sobre o amor e o casamento. Além da sua experiência pessoal — o mais interessante desta obra — não faltaram ao monarca referências literárias.³⁹ Não poderemos deixar de lembrar que o *De* com seus ideais pedagógicos predominantes.

³⁷ Ο Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς, traduzido em latim pela primeira vez em finais do século XV por Guarino de Verona, conhece uma edição conjunta (Paris, 1454) com o *De ingenuis moribus* de Pier Paolo Vergério: B.N. Paris - cota: /Rés. R. 1566.

³⁸ Entre as obras de Plutarco que abordam mais directamente esta matéria refiram-se — em tradução latina, veículo privilegiado da sua divulgação, no Renascimento — *Amatorius*, onde enaltece a importância do amor conjugal; *Coniugalia praecepta*, conselhos sobre a vida conjugal, dirigidos a dois dos seus discípulos que vão casar, Eurídice e Poliano; a *Consolatio ad uxorem*, por ocasião da morte de uma filha, em que alia a serenidade filosófica a uma singular ternura pela esposa; o *De amore prolis* e o *De liberis educandis*, em que os filhos são o principal objecto; e, enfim, sobre o amor fraternal, o *De fraterno amore*. Isto sem esquecer muitas das suas *Vitae*, que apresentam exemplos históricos dos valores enunciados nos *Moralia*.

³⁹ Cf. os capítulos RIIII-RVIII. Vide Mário Martins, 'A amizade e o amor conjugal no

regimine principum de Egdio Romano, que fazia parte da biblioteca real e era obra de leitura privilegiada na corte de Avis, se debruça no Livro II sobre a família: a primeira parte sobre a vida matrimonial e a segunda sobre a educação dos filhos.

Durante a Idade Média, descuraram-se as virtudes naturais e espirituais da união conjugal, pôs-se em causa a legitimidade do casamento como sacramento, considerado benéfico no plano moral e social, mas bem inferior ao estado religioso, à vida monástica.⁴⁰

A consolidação progressiva da autoridade do estado, sobretudo a partir do séc. XV, e as perturbações ocasionadas pela importância conferida ao poder económico como factor de ascensão social, contribuíram para a revalorização do casamento e da família, célula de base da sociedade. Face a uma economia em expansão, em que o dinheiro desempenha um papel primordial, impõe-se o regresso aos valores tradicionais, à dignificação do casamento, ao fortalecimento dos laços familiares, sem os quais a ordem social não pode ser mantida. Exemplos significativos desta atitude são os tratados do *Quattrocento* italiano, profundamente influenciados pela obra de Plutarco, o *De re uxoria* de Francesco Barbaro, composto em 1415-1416, e sobretudo o *Della famiglia*, de Leon Battista Alberti, de cerca de 1440, que teve grande e rápida divulgação, a julgar pela influência que teria tido na *Celestina*.⁴¹

É no século XVI que ganha actualidade a problemática do casamento (*An sit nubendum?*), que constitui um dos debates favoritos das escolas dos sofistas, que surge no *Organon* de Aristóteles, nos livros das *Categoriae uel praedicamenta* — sob as espécies do último modo do *praedicamentum* «De

«Leal conselheiro», in *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, 1983, p. 187-206” Paulette Demerson, ‘L’amour dans le «Leal Conselheiro» de Dom Duarte’, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, 19 (1983) 483-500; M. Lurdes C. Fernandes, ‘Da doutrina à vivência: amor, amizade e casamento no «Leal conselheiro» do rei D. Duarte’, in *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Línguas e Literaturas*, II série, vol. I, 1984, 133-194.

⁴⁰ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l’Heptaméron*, Paris, 1944, p. 314; Émile V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d’évangélisme matrimonial au XVIe. siècle et contribution à la biographie intellectuelle d’Érasme*, Genève, 1954, 409-410.

⁴¹ Vide Marcel Bataillon, «*La Célestine*» selon Fernando de Rojas, Paris, 1961; J. A. Maravall, *El mundo social de «La Celestina»*, Madrid, 1964.

habere» — e figura como *exemplum* nos *Progymnasmata* de Hermógenes e de Aftónio, muito divulgados e apreciados, no Renascimento.⁴²

Tema eterno, pelas suas implicações múltiplas no domínio do humano, o casamento tornou-se um dos assuntos mais vezes abordado pelos escritores de Quinhentos. Neste sentido, reveste-se de particular importância a obra de Erasmo que, sobretudo a partir do *Enchiridion militis christiani*, muito contribuiu para a secularização da piedade cristã e consequentemente do estado matrimonial.⁴³ Diversas são as obras em que o Humanista de Roterdão aborda o tema do casamento, designadamente o *Encomium matrimonii*, de 1518, os *Colloquia* matrimoniais, que datam de 1523 — os que apresentam ensinamentos pré-nupciais, *Virgo misogamos*, *Virgo poenitens*, *Proci et Puella* e o célebre *Uxor mempsigamos siue coniugium*, que contém instruções para os esposos — e a *Institutio christiani matrimonii* de 1526.

Além da produção erasmiana, que difundiu e vulgarizou um paulinismo matrimonial que actualiza a mensagem de Plutarco, outras obras de diferentes autores se lhe seguiram. Lembre-se, entre os mais célebres, Luís Vives com os seus tratados *De institutione foeminae christianae* de 1523 e *De officio mariti* de 1529.

⁴² Vide Gérard Defaux, *Pantagruel et les sophistes. Contribution à l'histoire de l'Humanisme Chrétien au XVI^{me} Siècle*, La Haye, 1973, p. 212-214.

Assinalável é a importância de que se revestem os *Progymnasmata*, no ensino da retórica e da diléctica, e na construção do discurso dos autores do Renascimento. Basta lembrar o caso de um Rudolfo Agrícola, tradutor dos *Progymnasmata* de Aftónio, de Erasmo, ou de um Guillaume Budé, influenciados pela tradição patrística e bizantina. Vide R. Naudeau, 'The Progymnasmata of Aphthonius in translation', in *Speech monographs* 19 (1952) 264-285; Lisa Jardine, 'Distinctive disciplina: Rudolph Agrícola's influence on methodical thinking in the humanities' in *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen* (28-30 October 1985). Ed. by F. Akkerman and A. J. Vvanderjagt, Leiden, 1988, p.38-57, em especial p. 48 e sqq.; J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols. Paris, 1981, p. 520; A. Michel, 'Le Credo de Guillaume Budé: rhétorique et philosophie dans le *De transitu*' in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève 1984, p.19-29; J. Ijsewijn, 'Le latin des humanistes français. Évolution et étude comparative', in *Humanisme français au début de la Renaissance* (Colloque international de Tours, XIV^e stage), Paris, 1973, p. 329-342.

⁴³ Vide Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, 1966, p. 287.

Muitas foram as traduções e adaptações destas obras — por exemplo, na vizinha Espanha — ou que delas receberam influência.⁴⁴

Por toda a Europa, onde era alarmante o número de filhos naturais e de casamentos clandestinos, se generaliza o gosto por esta literatura sobre o casamento, no seu aspecto teológico, jurídico, institucional e humano, inspirada na Sagrada Escritura, no direito romano — o romanismo impõe-se como esteio da secularização —, nos tratados clássicos de economia doméstica de Aristóteles e de Xenofonte e nos preceitos matrimoniais de Plutarco.⁴⁵

O casamento foi tema de debate alargado, desde a primeira metade do século XVI⁴⁶ até aos seus finais, em tempos da Contra-Reforma, de que são exemplo os diálogos filosóficos sobre a vida civil de G. B. Giraldi Cinzio — que integram os *Ecatommiti*, as cem novelas que serviram de fonte de inspiração a Shakespeare — que mereceram tradução francesa de Gabriel Chappuys (Paris, 1583).⁴⁷ Sobre os Diálogos de Cinzio dirá J. P. Guillerm: «Seul Giraldi, sous le couvert d'une réunion élégante, s'efforce dans le contexte post-tridentin de proposer un moralisme tout imprégné de la sagesse d'un

⁴⁴ Exemplo da recepção destas obras é o *Relox de príncipes* de Fr. Antonio de Guevara. Vide Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps* cit., p. 623-624.

Entre as traduções castelhanas de Erasmo contam-se o *Colloquio de Erasmo intitulado Institución del matrimonio christiano* de Diego Moejón (1527), versão do Colóquio erasmiano *Uxor mempsigamos*; e o *Sermón en loor del matrimonio*, de Juan de Molina, composto a partir do *Encomium matrimonii* (1528).

O tratado de Vives *De institutione foeminae christianae* é traduzido por Juan Justiniano, com o título *Libro llamado Institución de la muger christiana* (1528).

⁴⁵ Vide Jean Pierre Guillerm et alii, *Le miroir des femmes I. Moralistes et polémistes au XVIe siècle*. Lille, 1983. Entre todas são de referir as obras de Tiraqueau, *De legibus Connubialibus* (desde 1513), de Nevizano, *Sylvia nuptialis* (1521), as de H.-C. Agrippa de Nettesheim, *De sacramento matrimonii* (1526) e *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529).

⁴⁶ É sobretudo a partir de 1520, data em que Lutero publicara *O cativoiro babilónico da Igreja*, que muitas obras se debruçaram sobre o sétimo sacramento. Vide Émile V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement* cit., p. 296

⁴⁷ *Dialogues Philosophiques et très utiles italiens-françois, touchant la vie civile...* Traduits de M. Jan Baptiste Giraldi Cynthien, par Gabriel Chappuys. Paris, 1583.

Plutarque».⁴⁸

Em Portugal, inserem-se nesta tendência moralizadora o *Espelho de casados* do Doutor João de Barros, o *Casamento perfeito* de Diogo Paiva de Andrade, e o tratado — a que acresce a componente jurídica — *Dos priuilegios & praerogatiuas q̃ ho genero feminino tẽ* de Rui Gonçalves.⁴⁹

Curioso é notar que o *Espelho de casados* do Doutor João de Barros reflecte os gostos retóricos da época e apresenta-se, formalmente, como um exemplo de debate *An sit nubendum?*

A primeira parte contém «Doze razões que disfavorecem o casamento as quaes se poserom aqui pera se reprouarem: por mayor favor dele». Na segunda parte «o autor prova por Doze Razões evidentes e muytos fundamentos quam excelente e proveitoso e necessário seja o casamento».

A temática do casamento, na nossa literatura, a exprimir a mentalidade do tempo, está presente nas obras de teatro — em alguns autos de Gil Vicente, nas comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos, nos autos de Camões —, ou ainda mais explicitamente, porque repositório de preceitos, na *Collectanea moralis philosophiae* de Frei Luís de Granada. Neste livro de sentenças, a matéria apresenta-se seriada, segundo os diferentes temas — *series locorum*.⁵⁰ Dividida em três partes, a segunda é dedicada aos opúsculos

⁴⁸ Cf. Jean-Pierre Guillerme et alii, *Le miroir des femmes I. Moralistes et polémistes au XVIe siècle* cit., p. 42.

O próprio Concílio de Trento se pronunciou sobre a disciplina e a própria liturgia do casamento cristão. Cf. *Ibidem*, p. 115-124, a tradução francesa quinhentista por Gabriel Du Préau dos *Decretos e Cânones do Concílio de Trento*, respeitantes ao casamento.

⁴⁹ Vide *Espelho de casados pelo Doctor João de Barros*, 2ª edição conforme a de 1540, publicada por Tito de Noronha e António Cabral. Porto, Imprensa Portuguesa, 1874; Diogo Paiva de Andrade, *Casamento perfeito em que se contem advertências...para viverem os casados em quietação...& muitas hystorias, & acontecimentos...dos tempos antigos, & modernos... com varias sentenças, & documentos de autores gregos, & latinos...Lisboa, Jorge Rodrigues, 1630; Rui Gonçalves, *Dos priuilegios & praerogatiuas q̃ o genero feminino tẽ por direito comũ & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*. Apud Iohanne Barrerium Regium Typographum, Anno Domini 1557.*

⁵⁰ Vide *Collectanea moralis philosophiae, in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus, Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur*. Collectore F. Ludovico granateñ monacho Dominicano. Olisippone, Excudebat Franciscus Correa, Serenis S. Cardinalis Iff. Typogra. 1571.

morais de Plutarco, e estende-se por cerca de trezentas páginas (p. 497-787).

Entre as reflexões, feitas no prefácio desta obra, que servem para enaltecer a grandeza moral da mensagem dos autores clássicos e encarecer a utilidade da sua leitura, surge o elogio de Plutarco, que termina nestes termos: «Tudo, em Plutarco, está como que de acordo com a luz da razão e da natureza mais recta: talvez porque o Evangelho de Cristo, brilhando ao longe no século em que ele vivia, acrescentava ao espírito humano uma maior luz de verdade»⁵¹

Na segunda parte desta colectânea, dedicada à mensagem de Plutarco (p. 497-787), têm relevo temas como o casamento, o relacionamento entre os cônjuges, a educação dos filhos, ou outros respeitantes à moral individual ou social.⁵² A *audivitas* de Plutarco e o fácil acesso à sua mensagem equiparam esta obra, pelo menos junto de um público mais erudito, aos tratados especificamente compostos sobre o assunto, pese embora a divergente forma discursiva.

Todas estas obras, apesar de enfoques variados, apresentam, a nível da doutrinação ou da linguagem, das imagens e das *sententiae*, aspectos comuns que têm por fonte Plutarco.

Muitos dos preceitos e ideias que Plutarco defende são o resultado da serenidade filosófica do Sacerdote do templo de Delfos, da sua vivência de marido e pai de filhos.

⁵¹ Ibidem: *Horum terrorum/ nihil in Plutarcho deprehendes: sed omnia fere purgatissimae rationi, et naturae lumini consentanea: fortasse quoniam Euangelio Christi eius seculo latius coruscante, maior humanis mentibus ueritatis lux addita esset.*

⁵² Vide e. g. *Matrimonium* (p. 518; 548); *Vir et uxor — Matrimonium* (p. 518-520; 548); *Pater, filius, filiorum educatio* (p. 520-527); *educatio filiorum* (p. 520; 510; 715); *Pater* (520; 613; 510); *Adolescentia, senectus* (517); *Observantia in maiores* (p. 666); *Verecundia siue pudor* (p. 737); *affectus et passiones animae* (514); *Dilectio erga inimicos* (p. 587, 600; 630); *adulatio* (632; 567; 586; 548; 609); *Hipocrisis* (p. 765); *Benevolentia civium captanda et malevolentia fugienda* (p. 621); *Virtus quomodo facilis* (p. 578); *Homini dignitas* (p. 513); *Quies siue tranquillitas animi* (p. 725; 580). Note-se que todos estes *loci* apresentam a mensagem de Plutarco, colhida nas diferentes obras, pelo que os *Moralia* e as *Vitae* são aproveitados indistintamente. Assim, por exemplo, a educação dos filhos (p. 520-527) apoia-se sobretudo no *De liberis educandis*, mas em grande medida nos costumes dos Lacedemónios, veiculados pela vida de Licurgo. Na *Collectanea* se encontra também a recomendação do aleitamento materno, que favorece a relação afectiva entre mãe e filho (p. 522): *uinculo amorem benevolentiamque fauerent.*

Na base da afectividade familiar, pedra angular do seu edifício pedagógico se desenvolve toda a sua filosofia da educação, delineada nos *praecepta* do seu *De liberis educandis* e ao longo de toda a obra moral, em que à influência estóica, à diatribe cínica e aos lugares comuns da filosofia popular, se sobrepõe sempre a sua forma peculiar de encarar a vida, decorrente da sua experiência e das suas mais profundas convicções.

A nível dos princípios, dos *fundamenta* em que assenta a educação, Plutarco, ou pseudo-Plutarco,⁵³ encarece neste opúsculo pedagógico, *De liberis educandis*, a importância da natureza, o aperfeiçoamento das tendências naturais pela criação de bons hábitos, que moldam o carácter,⁵⁴ o papel da memória,⁵⁵ a crença na virtude que pode ser ensinada,⁵⁶ o valor da emulação, o sentido da honra, a cultura da vergonha, com origens na poesia homérica; a importância do carácter do preceptor e a sua arte em estabelecer uma relação de respeito e afecto, em dosear os louvores e as censuras, em evitar a fadiga, em incentivar, nos discípulos, o amor aos estudos, em que é nítida a inspiração platónica. Esta influência, porém, está condicionada ao contexto

⁵³ Os humanistas atribuíram a Plutarco este pequeno tratado e nunca puseram em causa a sua autoria, pelo que não tem grande significado para o estudo desta época a opinião da crítica moderna, que é praticamente unânime em consiferá-lo pseudo-plutarquiano. Assim atribuiremos a Plutarco as ideias nele recolhidas. Sobre a questão da autenticidade do *De liberis educandis*, que foi pela primeira vez levantada no século XVII, vide Francesca Albini, “Family and the formation of character in Plutarch”, in *Plutarch and his intellectual world*, ed. by Judith Mossman. London, 1997, p. 69, n. 2.

⁵⁴ A importância da tríade educativa — *natura (ingenium)*, *ars, studium (exercitatio)* remonta aos pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e sobretudo a partir deles, tornando-se um tópico discutido por todas as escolas filosóficas. Vide Platão, *Men.* 70a sqq.; *Phdr.* 269d; *Prt.* 323d; e *Lg.* 792e; Aristóteles, *Pol.* 1332a 38-40; 1337a 1; *EN.* 1179b 20-21; *Rh.* 1410b 6-7; Xenofonte, *Mem.* 3. 9. 2; 2. 6. 39; 3. 3. 11; Isócrates, *Paid.* III; Lucrécio, *De rer. nat.* 3. 319 sqq.

⁵⁵ A arte da memória, prática pedagógica do Renascimento, teve como mais antiga fonte que se conhece o poeta grego do século VI a. C., Simónides de Céos — a quem se deve a definição de tão grande fortuna, “a pintura é poesia muda, a poesia imagem que fala”. Vide sobre o assunto F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par Daniel Arasse, Paris, 1975; Michele Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, em especial p. 181-190.

⁵⁶ Plutarco desenvolve esta temática no opúsculo moral, conhecido pelo título latino, *An virtus doceri possit*. O problema do ensino da virtude é já posto no *Ménon* por Platão.

histórico e social de Plutarco e ao ponto de vista por si adoptado, que se prende prioritariamente com os fundamentos da educação e da moral.⁵⁷

Plutarco dirige-se prioritariamente aos pais e recomenda-lhes que se empenhem acima de tudo na criação, formação e educação de seus filhos.⁵⁸ Os dois progenitores devem ter, em parceria, um papel complementar. À mãe, desde os cuidados a ter com o nascimento dos filhos, cabe-lhe amamentá-los, num estreitamento da ligação entre ambos, prevenir-se contra uma educação amolecida e branda, enfraquecedora do carácter e desencadeadora da *filautia*, precaver-se do turpilóquio, preservar os filhos de más convivências. Aos pais cabe providenciar, sem olhar a gastos, a melhor educação de seus filhos. Plutarco recomenda aos pais que se lembrem de que também já foram jovens, para suportarem, sem se indignarem, as faltas de seus filhos e, tal como os médicos — o símile, de grande fortuna, é colhido em Lucrecio — devem misturar a doçura, a *πρότης*, com a amargura das correcções.⁵⁹ Em suma, a educação integral, concebida como um bem supremo, será a preocupação primeira dos pais que, acima de tudo, devem ser exemplo, paradigma para os filhos.

Estas observações sobre a *puerilis institutio* caracterizam a educação

⁵⁷ Vide, a este propósito Ana Esther Velázquez Fernández, ‘Límites del influjo platónico en el Peri paidon agôgês cit., p. 501- 514.

⁵⁸ Vide Francesca Albini, “Family and the formation of character in Plutarch”, in *Plutarch and his intellectual world* cit., p. 59-71. Para uma análise das ideias do *De liberis educandis*, vide Dominique Faure, *L'éducation selon Plutarque d'après les «Oeuvres morales»*, 2 vol. Aix-en-Provence, 1960: I, p. 18-22; cf ainda, sobre este tratado, na sua especificidade, e na sua relação com o pensamento platónico Ana Esther Velázquez Fernández, ‘Límites del influjo platónico en el Περί παιδων ἀγωγῆς’, in *Plutarco, Platón y Aristóteles — actas del V Congreso Internacional de la I. P. S.* (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999). Madrid, 1999, p. 501- 514.

⁵⁹ Cf. *De liberis educandis*, 13d. É este um dos aspectos mais expressivos da teorização de Plutarco, com marcas indeléveis na pedagogia humanista, por revelar uma nova atitude face à criança, um ser em formação e não um adulto em miniatura. A modernidade do pensamento de Plutarco, que está na base da futura psicologia diferencial, defendida pelos pedagogos humanistas desde o *Quattrocento*, foi aceite com excessivas reservas pelo italiano Cataldo Parisio Sículo, o introdutor do Humanismo em Portugal e educador da nobreza portuguesa. vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo’, in *Cataldo e Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*. Coimbra-Lisboa-Évora, 25 a 28 de Outubro de 2000, p. 311-340, maxime p. 321-323.

moderna desde o *Quattrocento*, desde as obras de Pier Paolo Vergerio e Francesco Patrizi Senense aos tratados pedagógicos de finais do século XVI.⁶⁰

Na tratadística portuguesa, o *Livro da virtuosa benfeytoria* do Infante D. Pedro é um documento, no Portugal quatrocentista, das ideias da pedagogia moderna, veiculadas pelo tratado de Pier Paolo Vergerio, que o nosso «Infante das sete partidas» conheceu em Itália.⁶¹

Alguns passos são por demais significativos do proto-humanismo da corte portuguesa do século XV, que indiciam a permeabilidade da mensagem clássica e do ideal pedagógico de Plutarco.

A crença na natureza humana e na sua perfectibilidade, através do ensino e da educação, é um dos aspectos notórios da modernidade do seu pensamento. A própria metáfora da terra, que deve ser cultivada para dar bom fruto, que se encontra em Cícero e em Plutarco e informa o tratado pedagógico de Vergério, encontra-se na *Virtuosa benfeytoria*: «Portanto assi como boos lavradores, com trabalhos e adubios, vençamos a terra que he maninha».⁶²

D. Pedro, neste tratado, não apresenta um plano de educação régia ou aristocrática. No entanto, é manifesto o seu intelectualismo socrático, a preocupação da ensinança, capaz de proporcionar a sabedoria, «que a muytos tyrou e tyra de mal fazer», como afirma na famosa “Carta de Bruges”, documento indispensável para se ajuizar, em plenitude, do pensamento pedagógico do Infante. Dirá, na *Virtuosa benfeytoria*: «que os beneficcios da benquerença non devem seer tirados aaquelles cuja saude speramos».⁶³ «Os

⁶⁰ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 97-188.

⁶¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A *Virtuosa Benfeytoria*, o primeiro tratado de educação de príncipes em português’, *Biblos* 69 (1993) -*Actas* do Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro (Coimbra, de 25 a 27 de Novembro de 1992), Coimbra, 1993, p. 289-314.

⁶² Vide Infante D. Pedro e Frei João Verba, *Livro da virtuosa benfeytoria*. Ed. Crítica, introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, 1994 (As citações são feitas a partir desta edição, indicada pela sigla *VB*): liv. II, cap. XXI, p. 132. Esta metáfora surge, de forma recorrente, no tratado pedagógico de D. Jerónimo Osório, *De regis institutione et disciplina*.

⁶³ Cf. *VB*, liv. II, cap. XX, p. 125.

duros e crueves façamos brandos e amolentemos». ⁶⁴ «E, ffalando com boa graça, dando conselhos e boas ensinaças aproveytaremos quaaesquer que podermos». ⁶⁵

O primeiro cuidado a ter com a educação deve-se aos pais, que dão aos filhos «seer natural e criaçom» e «ensinança». ⁶⁶ E acrescenta: «aquelle he julgado por besta cruevel que en seus filhos he negligente». ⁶⁷

O enaltecimento do papel dos aios e dos mestres, surge na pena do Infante em termos que não escondem a sua sensibilidade, diria mesmo a sua ternura por quem se dedica à missão de ensinar, de orientar e formar para a vida, com paciência, disponibilidade e total desinteresse. ⁶⁸

A ideia de que os mestres, pela emulação, «com certos louvores» e «com bõos ensinós», «exalçam em vertudes as naturezas» ajusta-se com perfeição à ideia, essência de toda a pedagogia humanista, de que «a educação é uma segunda natureza», na expressão de Erasmo, seguidor de Plutarco. ⁶⁹

O ideal de mestre, que aflora em todos os tratados de pedagogia humanista, senão mesmo nos manuais de gramática, como no prefácio da famosa gramática do Pe. Manuel Álvares, editada inúmeras vezes, no séc. XVI, e utilizada em todos os colégios da Europa, não está ausente das páginas do *Livro da vertuosa benefeytoria*.

A este propósito, é de interesse lembrar que D. Pedro, pela valor e significado que confere ao papel dos aios e mestres, afirma que a eles nunca

⁶⁴ Cf. VB, liv. II, cap. XXI, p. 132.

⁶⁵ Cf. VB, liv. II, cap. XXI, p. 130.

⁶⁶ Cf. VB, liv. II, cap. XV, p. 99-100.

⁶⁷ Cf. VB, liv. II, cap. XVIII, p. 115.

⁶⁸ Cf. VB, liv. V, cap. VIII, p. 285: «E os meestres, ensinando specialmente, filham muyto trabalho e nojo e, afora aquelle que he demostrado juntamente a todos, dam ensinaças outras em special, e per seus castigos exalçam em vertudes as naturezas, demovendo algũus com certos louvores e amoestando outros com bõos ensinós. E assy spertam o entendimento preguiçosamente adormentado que lhe tiram as treevas da ignorancia e lhe fazem conhecer o claro splendor».

⁶⁹ Erasmo, principal representante e divulgador do pensamento pedagógico moderno — que funda as suas raízes no *Quattrocento* italiano — irá afirmar, cerca de um século depois de D. Pedro, que a educação é uma segunda natureza, é fonte de toda a virtude: *Fons enim omnis uirtutis est diligens ac sancta educatio* (*Opera omnia*, Leiden, 1703: LB, I. 491 E).

se dará total agradecimento, «porquanto nunca podemos deixar de seer obrigados a quem per natureza somos tehudos»⁷⁰.

Embora marcado pela discursividade medieval, o *Livro da vertuosa benefeytoria* do Infante D. Pedro pode considerar-se pioneiro na abertura aos valores humanísticos e aos ideais pedagógicos que as obras do século XVI, com nítida influência de Plutarco, privilegiaram.

No que se refere à tratadística pedagógico-política, a presença de Plutarco é notável, designadamente a partir de Erasmo que, na *Institutio principis christiani*, difunde o gosto por este género de literatura no século XVI. Nesta obra erasmiana, Plutarco figura à cabeça dos autores que o príncipe deve estudar, logo depois dos textos sagrados.

É através da síntese que Erasmo faz das ideias políticas de Plutarco, que a sua doutrina ganha vida e actualidade, nos diversos tratados humanistas.

Plutarco é com frequência citado pelos tratadistas pedagógicos portugueses de Quinhentos, sobretudo a partir de Frei António de Beja, *Breve doutrina e ensinança de principes*.⁷¹ O nome de Plutarco surge explicitamente na *Doutrina* de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luiz.⁷²

Além de um ou outro pormenor biográfico, referente à educação dos príncipes, que ocorre esporadicamente nas obras históricas, ou de pedagogia política, a *puerilis institutio*, com marcada influência dos autores clássicos, designadamente Plutarco e Quintiliano vai ser objecto da *Institutio Sebastiani Primi* de Diogo de Teive, dedicada a D. Sebastião, de sete anos de idade, e do *De regis institutione et disciplina*, ‘Sobre a instrução e a educação do rei’, de D. Jerónimo Osório, dirigido ao mesmo príncipe para o educar e corrigir.⁷³

⁷⁰ Cf. VB, liv. V, cap. II, p. 267.

⁷¹ Frei António de Beja, *Breve doutrina e ensinança de principes*. Repr. fac-similada da ed. de 1525. Introdução de Mário Tavares Dias, Lisboa, 1965, p. 22 e 119.

⁷² Vide *Antologia do pensamento político português (séc. XVI)*, 1º vol.: *Período Joanino*. Textos coligidos por António Alberto de Andrade, Separata de *Estudos políticos e sociais*, III n. 2 e 3. Lisboa, 1965, p. 39 e 55.

⁷³ Vide Hieronymi Osori Lusitani *De regis institutione et disciplina*, Olysippone, excudebat Franciscus Correa, 1572. Mais vulgarizada é a edição dos seus *Opera omnia*, editada pelo sobrinho e homónimo, em Roma, em 1592: *Hieronymi Osori Lusitani, Episcopi Algarbiensis, Opera omnia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa*. Romae, MDXCII.

Em oito livros, é este o mais completo tratado de pedagogia e de pedagogia política do nosso Humanismo Renascentista, e dos mais expressivos da tratadística europeia. Nele, o Bispo de Silves segue de muito perto, na doutrina e nos *exempla*, Plutarco, no *De liberis educandis*, no que toca à primeira educação e formação de bons hábitos, e tem por referência constante toda a obra deste filósofo moralista, incluindo — já que se trata de um príncipe, ou antes de um rei — a de orientação política.⁷⁴

Apesar disso, no *De regis institutione et disciplina*, nunca é referido o nome de Plutarco que, no livro III do seu tratado *De gloria*, é saudado como glória e honra de Roma, sem dela ser filho.⁷⁵

Assim acontece com muitos autores do nosso Renascimento que apresentam, nas suas obras, marcas indeléveis da recepção de Plutarco. O próprio Camões leu Plutarco, com certeza, e sem o citar, colheu nele muito do saber que informa *Os Lusitadas*.⁷⁶

Frei Heitor Pinto aponta o nome de Plutarco, repetidas vezes, ao longo da sua *Imagem da vida cristã*, evocando as obras em que se apoia. Nem sempre, contudo, assim acontece. No “Diálogo da Tribulação”, refere vagamente a obra de Plutarco, veiculando o retrato ideal do príncipe, nestes termos: «Muitos subiram a honras, que a não tiveram tanta, quando as alcançaram, como infâmia, pelos meios com que as adquiriram. Donde veio a dizer Plutarco em uma epístola ao imperador Trajano, seu discípulo, que, com razão se podia dizer feliz seu império, pois fizera obras para o merecer, e não buscara maneiras para o alcançar».⁷⁷

Para Plutarco, como para os autores da sua época, que imbuídos de eclectismo filosófico recebem a influência da diátribe cínica, a imagem do governante é impregnada de misticismo. E é nesta perspectiva, comum a

⁷⁴ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994.

⁷⁵ Cf. *Hieronymi Osori Lusitani Opera omnia* cit., I, 195.39-44.

⁷⁶ Afirma-o A. J. da Costa Pimpão (Prefácio à edição de *Os Lusitadas*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989, p. XXV), nestes termos: «E que leu [Camões] dos prosadores? Plutarco, com certeza. Em grego?». Não necessariamente, pois traduções, como as de Amyot para língua francesa foram verdadeiro *best-seller*. A elas se refere Montaigne, designando-as por «notre bréviaire».

⁷⁷ Frei Heitor Pinto, *Imagem da vida cristã*, com prefácio e notas de P. M. Alves Correia, Lisboa, Sá da Costa, 1952, p. 263.

D. Jerónimo Osório, que Frei Heitor Pinto, sem referir a fonte, afirma, no capítulo V do *Diálogo da Justiça*:

“O bom príncipe e prelado é um sol comum a todos, que vigia sobre seu povo com muitos olhos, estando sempre no meio como o Sol que está no meio dos sete planetas”.⁷⁸

Como está distante esta imagem da que servirá de lema a Luís XIV, o “Rei Sol”, do século seguinte!

Frei Heitor Pinto, na sua *Imagem da vida cristã*, faz referência explícita a tratados morais de Plutarco, tais como o *De tranquillitate animi*⁷⁹ e os que designa em português por ‘Livro do ensino e criação dos meninos’⁸⁰ e por ‘Livro dos proveitos que se nos seguem de termos inimigos que nos injuriem’⁸¹ e colhe muitos dos seus *exempla* nos *Moralia* e nas *Vidas Paralela*, citadas com frequência.⁸² Não fora ele o tecelão, como se autodenomina, a ajuntar a «doctrina de diversos autores, & de muytas autoridades», para fazer a sua teia.⁸³ Ou melhor, diremos nós, o doutrinador e moralista, a manifestar a sua abundante erudição, que visa sobretudo fins didácticos.

Plutarco figura destacadamente na obra de André Rodrigues de Évora, *Sentenças de diversos autores pelas quaes amoestão aos príncipes como na paz e na guerra se devem reger, dirigidas ao muito esclarecido Príncipe Dom Sebastião, neto do mui Poderoso rei Dom João, Terceiro deste nome, nosso Senhor*.⁸⁴

Diogo de Teive não se esquece também de mencionar, nas suas *Sententiae*, “o excelente, gravissimo Plutarco” a quem deve muito da sua teorização.⁸⁵

⁷⁸ Ibidem, p. 173.

⁷⁹ Ibidem, p. 219

⁸⁰ Ibidem, p. 138.

⁸¹ Ibidem, p. 250.

⁸² Ibidem, pp. 22, 97, 171, 174.

⁸³ Vide a este propósito, o nosso artigo ‘A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*’, in *Actas do Congresso internacional Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Coimbra 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377-410: maxime, p. 395.

⁸⁴ *Fac-simile do Manuscrito inédito da Casa Cadaval*. Introdução por Luís de Matos. Lisboa, 1983, p. 10-11; 82-83.

⁸⁵ Cf. *Eposos que contém Sentenças úteis a todos os homens, às quais se acrescentam Regras*

Entre nós, a literatura de sentenças, que Plutarco cultivou em obras como *Regum et imperatorum apophthegmata* e *Apophthegmata Laconica*, está bem representada desde os *Prouerbia* de Cataldo aos livros de Sentenças de D. Francisco de Portugal, primeiro conde de Vimioso, Diogo de Teive, Diogo Pires, André Rodrigues de Évora, Frei Luís de Granada.⁸⁶

A presença de Plutarco nestas obras é notável, pela quantidade de textos representados e pelos juízos de valor que os acompanham.

Plutarco é indubitavelmente fonte inesgotável de argumentos que se repetem de autor para autor.⁸⁷

Curioso é o aproveitamento que fazem de trechos ilustrativos da obra de Plutarco, as próprias orações de sapiência, que se integram na pedagogia humanista e enunciam a sua *ratio studiorum*. Está neste caso a *Omnium Philosophiae partium laudibus et studiis*, ‘Sobre o estudo e louvor de todas as partes da Filosofia’, de Hilário Moreira, «proferida na Universidade de Coimbra, a mais próspera de todo o mundo, segundo o costume da Academia, em 1 de Outubro do ano do Senhor de 1552», como se lê no frontispício da edição de Coimbra dos tipógrafos régios João Barreira e João Álvares, saída a lume no mesmo ano em que fora apresentada.⁸⁸ A iniciar esta oração, figura um longo passo, que contém o elogio das letras, do *De liberis educandis* (10), em tradução latina, colhida na *Miscelania*

para a boa educação de um Príncipe. Composto tudo na Língua Latina pelo insigne português Diogo de Teive... Traduzido no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade. Copiado fielmente da edição de Lisboa de 1565. Lisboa, 1786, p. 63.

⁸⁶ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*’ cit.

⁸⁷ Servem de exemplo, além fronteiras, as já referidas obras escritas para a educação de um príncipe menino ou de um rei no exercício do poder, tais como a *Institution du prince* de Guillaume Budé, o *Livro de Marco Aurélio* de Frei António de Guevara; entre nós, o *Libro primero del principe christiano* de Francisco de Monçon; a *Institutio principis*, precedida de uma colectânea de *Sententiae* de Diogo de Teive e o *De regis institutione et disciplina*, de D. Jerónimo Osório, dedicados ao mesmo rei D. Sebastião.

⁸⁸ Hilarii Moreirae Conimbricensis ad inuictissimum Lusitaniae Regem D. Joannem tertium de omnium Philosophiae partium laudibus, et studiis oratio. Apud inclytum Conimbricense lyceum universi terrarum orbis florentissimum de more Academiae habita Calend. Octob. Anno Salutis M. D. LII. Conimbricae, Joannes Barrerius et Joannes Alvarus Reggi Typographi excudebant.

Velasci de 1473.⁸⁹

Reveladores da importância e significado da mensagem de Plutarco, na construção do discurso quinhentista, são ainda o *Diálogo da viciosa vergonha* de João de Barros⁹⁰ e o *Colloquium* de Luisa Sigeia, um diálogo sobre a vida contemplativa, em contraste com a vida áulica, a vida activa. Nesta obra, Plutarco está representado, em profusão, com trechos de muitas das suas obras, na língua original.⁹¹

Também António Luís, um humanista da primeira metade do século XVI, comentador de Galeno e Aristóteles e crítico de Erasmo, demonstra conhecer e apreciar o autor de Queroneia. Não só no tratado *De pudore* sobre a mesma matéria do *Diálogo da viciosa vergonha* — que dedica a João de Barros, mas também nos *Problemata*.⁹²

Entre as fontes apontadas por António Luís para este tratado científico — que, no seu título, é designado *opus absolutum, et facundum, et uarium, multiiugaque eruditione refertissimum*, ‘obra completa e eloquente, cheia de multifacetada erudição’ — encontra-se Plutarco, citado, em vários dos seus tratados.⁹³

⁸⁹ Vide *A Oração de sapiência de Hilário Moreira* por Albino de Almeida Matos. Coimbra, INIC, 1990, pp. 48-49 e 93.

⁹⁰ O *Diálogo da viciosa vergonha*, inspirado no tratado de Plutarco, Περὶ δυσωπίας segundo afirma Barros (cf. fol. A ii^o da edição princeps de 1540, em reprodução fotográfica por Maria Leonor Carvalhão Buescu, *João de Barros, Gramática da língua portuguesa, Diálogo em louvor da Nossa linguagem e Diálogo da Viciosa Vergonha*. Lisboa, 1971). Sobre a inspiração de Barros na tradução de Erasmo desta obra de Plutarco, e não no original grego, vide Américo da Costa Ramalho, “João de Barros e Erasmo: a propósito da *Viciosa Vergonha*”. ‘Notas de investigação’ - XXVI, *Humanitas*, 37-38 (1986), 275-280.

⁹¹ Sobre o *Colloquium* de Luisa Sigeia, vide em Odette sauvage, *Luisa Sigeia. Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté. Paris, 1970. Cf. as múltiplas citações de Plutarco, e. g. pp. 34; 37; 114-120.

⁹² *Antonii Lodouici medici olyssipponensis Problematum libri quinque opus absolutum, et facundum, et uarium, multiiugaque eruditione refertissimum*, Olyssipone, M. D. XXXIX. Esta obra foi parcialmente estudada, em tese de mestrado orientada pelo Prof. Costa Ramalho, por Manuel Chaves de Andrade, *As três primeiras Secções do Primeiro Livro dos Problemas de António Luís*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1995 (texto dactilografado).

⁹³ Vide *Ad lectorem praefatio auctoris*, onde confessa ter seguido, na preparação da sua obra, os autores gregos, sobretudo estes: Galeno, Próculo, Plutarco, Platão, Aristóteles, Alcino,

De grande voga no Renascimento são as obras que se ocupam das biografias de homens ilustres, a que dão o tom as *Vidas Paralelas* de Plutarco. A atitude epistemológica de Plutarco na seriação e apresentação dos factos, em ordem à dignidade que imprime às *Vidas* dos seus varões, vai ao encontro do espírito humanista, com raízes em Petrarca e Lorenzo Valla, que subordinam a cultura à moral. Assim, no prefácio do *De uiris illustribus*, que inicia o género, Petrarca acentua o valor paradigmático da obra, como guia de conduta.

Significativa é também, neste sentido, a *Vida do Infante D. Duarte* de André de Resende, dirigida ao Senhor Dom Duarte, duque de Guimarães, seu filho. O Humanista eborense, apreciador de Plutarco — como o revela a sua oração de sapiência de 1551, onde se lhe refere como escritor da maior autoridade, *Plutarchus grauis cum primis auctor*⁹⁴ —, conclui nestes termos a sua biografia: «Esta é a lição, Excelente Senhor, que desejei de ler, da qual confio eu que V. Excellencia poderá tirar documento, de que muito se aproveita, se frequentemente a ler, e fizer a sua lembrança familiar».⁹⁵

A própria História, no Renascimento, herdeira da concepção de Cícero em *De oratore* (2. 9. 36),⁹⁶ muito deve à obra de Plutarco, que tratou paradigmaticamente a história dos seus varões ilustres, gregos e romanos, impondo-os como modelos de comportamento ético, cívico e político, que a tradição literária veiculou.⁹⁷ Exemplar, neste domínio, é a historiografia portuguesa, designadamente a obra de João de Barros.⁹⁸

Alexandre, o divino Dioniso e inúmeros outros» Entre as obras de Plutarco que cita, figuram os *Apothegmata*, o tratado intitulado *Maxime cum principibus uiris philosopho esse disserendum, os Coniugalia praecepta*.

⁹⁴ Cf. edição de Luís de Matos, *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes (Século XVI)*, Coimbra, 1937, p. 57.

⁹⁵ Vide *Obras Portuguesas de André de Resende*, por José Pereira Tavares, Lisboa, 1963, p. 132.

⁹⁶ São estes os termos ciceronianos: *Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis*.

⁹⁷ Vide John Dillon, 'Plutarch and the end of history', in *Plutarch and his intellectual world* cit., p. 233-240.

⁹⁸ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'A Historiografia do Renascimento em Portugal: referentes estéticos e ideológicos humanistas', in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, Ed. Luís Filipe F. R. Thomaz. Lisboa, Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 15-37.

A poesia quinhentista indicia também a influência de Plutarco: André Falcão de Resende, na “Epístola I: a Heitor da Silveira, seu cunhado, estando na Índia”, escreve: «A Sparta que alcancei de Deus com tudo,/minha consorte digo, amo e acompanho». Esta expressão figurada, que se tornou proverbial, encontra-se nos *Moralia* e também nos *Adagia* de Erasmo, como provou o Prof. Costa Ramalho.⁹⁹

Ainda a propósito de expressões sentenciosas, um dos *Ditos portugueses dignos de memória*, editados pelo Prof. José Hermano Saraiva, refere-se a uma resposta, um *salse dictum*, de D. Jorge, filho bastardo de D. João II, dada a um parente seu, que o interpelava sobre o casamento que ele queria contrair com uma rapariga nobre, muitos anos mais nova do que ele, sendo nisso contrariado pelos filhos, sobretudo pelo mais velho, D. João de Lencastre, duque de Aveiro. A resposta de D. Jorge, o discípulo de Cataldo, é a mesma de Catão o Antigo, confrontado com situação semelhante, que figura nas *Vidas Paralelas* de Plutarco.¹⁰⁰

Por tudo o que foi referido, um facto pode ser constatado: a influência de Plutarco no Humanismo, em Portugal, não é resultado do manuseio de colectâneas, em grande voga na época, de que são exemplo as de Ravisius Textor, Gregorius Reish, Niccolò Perotti.¹⁰¹

⁹⁹ Na origem desta expressão figurada, contida nestes dois versos, está um passo da tragédia eurípidiana *Télefo*, que, perdida a ligação com o texto original, se tornou provérbio, a significar genericamente: «aceita o que te coube em sorte e estima-o», «da sorte que tiveste, não te queixes, mas tira dela o possível partido».

Este provérbio surge em dois trechos dos *Moralia* de Plutarco, bem acessíveis aos leitores do século XVI: no *De Tranquillitate animi* e no *De exilio*; figura nos *Adagiorum opus* de Erasmo, que sobre ele disserta longamente. Segundo o Humanista de Roterdão, este provérbio tem diversas aplicações: «por exemplo, quando aconselharmos alguém a que desempenhe com decoro o papel que assumiu». E explicita Erasmo: «É marido cumpra as obrigações de marido». Vide Américo da Costa Ramalho, *Para a história do Humanismo em Portugal IV*, Lisboa, 2000, p. 172-176.

¹⁰⁰ A resposta, cheia de ironia, de D. Jorge é que queria casar «Por ver se podia haver outros filhos tão virtuosos como os que já tenho». Vide A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, III, Lisboa, 1998, p. 128-129.

¹⁰¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 226-228; Idem, ‘A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*’ cit.

Pelo contrário, Plutarco, é lido e assimilado, no original, em tradução latina e em vulgar e, com a sua mensagem, informa a própria mundividência da época, no que se refere à educação e formação do homem e do príncipe, à teorização ético-política, ao relacionamento em família e em comunidade, às formas de comportamento humano, nas diversas circunstâncias.

A influência de Plutarco determina mesmo, muitas vezes, uma nova forma de mentalidade, uma nova atitude cultural, que passa pela reflexão sobre temas e motivos, em que se implicam e interpenetram parâmetros de carácter ontológico ou comportamental, do domínio da moral e da psicologia individual ou social, até então latentes, que se revigoram e actualizam através da sua mensagem.

Do ponto de vista das ideias estéticas, que se impuseram no Renascimento, um aspecto peculiar deve ser referido, no que respeita à recepção de Plutarco. Esta não se concretiza apenas como elemento informador da *inuentio*, da *res inventiva*, dos autores quinhentistas, mas também, e de modo decisivo, na definição do estilo, da *elegantia* da *latinitas*.¹⁰²

A revitalização da retórica helenística e a reflexão sobre a obra de Plutarco, designadamente sobre a *Vida de Cícero*, vertida para latim por Leonardo Bruni Aretino, contribui para que se imponha a primazia do *êthos*, instância de enunciação centrada no eu, que privilegia, em nome da autenticidade, a presença do indivíduo na escrita.

Nesta *Vita Ciceronis*, sobretudo na comparação que estabelece, no seu final, entre Cícero e Demóstenes, favorável ao orador grego, resume Plutarco o seu ideal de estilo, em que o primado da energia moral e da acção se sobrepõe à retórica da palavra.

Neste sentido se orienta também o pensamento de Séneca, que, numa das suas cartas a Lucílio (14. 90. 20), previne o discípulo de que «o fascínio das palavras consegue desviar da verdade até mesmo os grandes espíritos».¹⁰³

¹⁰² Vide Jean Lecointe, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, 1993, p. 388 sqq.

¹⁰³ Vide Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1991, p. 445.

Esta retórica do *êthos*, que põe em relevo a força expressiva, a *emphasis*, do *apoteagma*, do adágio, do provérbio, da *sententia*, em que se interpenetram concisão e propriedade, teve um papel preponderante na reflexão crítica da arte da palavra no Renascimento, designadamente na pedagogia de Erasmo, que exerceu marcada influência, entre nós, em pedagogos e mestres de retórica como Jerónimo Cardoso, Clenardo, João Vaseu, João Fernandes.

A literatura de sentenças, de que Plutarco, com os seus *Apophtegmata*, é um lídimo representante e fonte privilegiada dos humanistas, assume, como observámos, uma importância singular, em Portugal e em toda a Europa do Renascimento.

Além de colectâneas de apotegmas, a produção dramática quinhentista reflecte o seu manuseio e memorização. Servem de exemplo os autos de Camões e sobretudo as comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

Eugenio Asensio, no magistral estudo que abre a sua edição da Comédia *Eufrosina* considera-a «Un profuso repertorio de ejemplos y sentencias morales». E, a este propósito, acrescenta: «Los héroes y la sabeduría antigua penetraban en el mundo renacentista llevados por Plutarco y los textos de clase».¹⁰⁴

Além da *Eufrosina* também a *Aulegrafia* entretece o seu discurso de apotegmas e provérbios, que, destacados no final da edição, ocupam várias páginas¹⁰⁵ — a provar o gosto pela expressão sentenciosa, lapidar, que Plutarco privilegia.

Em suma, Plutarco exaltou o valor da virtude e apresentou a forma de a pôr em prática, serviu de modelo estético, no seu gosto pela *breviloquentia*, e foi um dos autores mais lidos e imitados no século XVI.

Defensor e representante de uma nova ordem social, Plutarco, soube,

¹⁰⁴ Vide Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comédia Eufrosina*. Texto de la edición príncipe de 1555 con las variantes de 1561 y 1566. Edición, prólogo y notas de Eugenio Asensio. Madrid, 1951, p. XI e XX, respectivamente.

¹⁰⁵ Note-se que a linguagem da comédia, que procura adequar-se ao *êthos* das personagens de baixa condição social, do vulgo ignaro, aos seus gostos e maneiras, reflecte, como nenhum outro género, as tendências e marcas expressivas próprias do tempo e exprime o gosto pela expressão sentenciosa.

com a sua mensagem — herança do pensamento grego dos séculos V e IV a. C., assimilada com eclectismo e apurada sensibilidade — impor uma nova mentalidade, um novo estilo de vida.

Para se ajuizar do significado e relevância da sua obra, bastaria para tanto recordar as suas ideias sobre a educação do príncipe e do homem comum, precursoras da moderna psicologia diferencial; a importância da afectividade entre os esposos e entre pais e filhos; a obrigação moral dos pais investirem na educação daqueles que geram; o papel da mãe, a relação umbilical entre mãe e filho e a defesa do aleitamento materno; o casamento e as regras do bom viver matrimonial; o proveito que advém do convívio, em família, das pessoas idosas, que acumulam saber e experiência e se tornam pilares dos valores essenciais da vida. Enfim, a crença na perfectibilidade do homem, na cultura como instrumento de virtude e de *uita beata*.

Este ideal humano que é assimilado pelos autores mais representativos do Renascimento, tornou-se património da humanidade e conferiu a Plutarco, na distância de dezanove séculos, um lugar entre nós.

(Página deixada propositadamente em branco)

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidade de Málaga

LAS VIDAS PARALELAS DE PLUTARCO EN LA
EMBLEMÁTICA HISPÁNICA DE LOS SIGLOS XVI-XVII

1

La Edad de Oro para la recepción de la obra de Plutarco coincide con la Edad de Oro de la Literatura española. Tras la fortuna que tuvieron las *Vidas* y los *Moralia* en la Literatura greco-romana de los siglos siguientes a la muerte de Plutarco, incluida la apologética cristiana, en la Edad Media occidental se produce una etapa de silencio, rota sobre todo a partir del siglo XII con la leyenda de la *Institutio Traiani* que encuentra en el *Polycraticus* de Juan de Salisbury su principal propagador. Incluso en la Roma Oriental, depositaria por su lengua y por sus bibliotecas de la cultura helénica, la fortuna de Plutarco empieza a tener importancia con Focio, en el siglo IX¹.

En las literaturas hispánicas, pese al orgullo que nos produce el haber contado con la primera traducción de las *Vidas* a lengua vulgar (me refiero a la tan conocida encargada por el Gran Maestre D. Fernando de Heredia al aragonés), no tenemos gran cosa hasta finales del XV y comienzos del XVI. Pero la traducción de Hernández de Palencia, las parciales de la primera mitad del XVI y la actividad de algunos humanistas importantes, gramáticos (como Nebrija) y teólogos (como Luis Vives o Antonio Agustín) integrados en el movimiento cultural europeo de esa época, dejaron huella, no obstante los enfoques pesimistas de algunos estudiosos, en la literatura,

¹ Véanse nuestras consideraciones generales en *Plutarchus redivivus*, Málaga, 2002, pp. 27-30 y 33-34, así como la bibliografía allí recogida (pp. 30-61).

la filosofía, la moral y la discusión religiosa española del XVI y del XVII².

Coincide con el período álgido del humanismo erasmista, en parte instrumento de difusión de las obras plutarqueas, la aparición de un género nuevo mixto (entre literario y artístico) que es la emblemática. No voy a pormenorizar aquí los detalles de este tipo de literatura, que tiene su fundador en Alciato (un jurista milanés interesado por la epigramática griega) y su fecha de nacimiento en el año 1531 (publicación de la edición Steyner de sus *Emblemata*, aunque estuvo precedida por una pequeña colección realizada en Milán en 1522). Sobre ello hay una amplia bibliografía y yo mismo me he ocupado antes en un par de ocasiones³. Sólo diré que, en su forma más completa, el género consta de una sentencia (generalmente extraída de textos bíblicos o clásicos), el *mote*; de una imagen (el emblema propiamente dicho) alusiva al *mote*, llamada *figura*; de unos versos, que explican esa imagen y reciben el nombre de *epigrama*; y, sobre todo en la época más avanzada, de un comentario que explica los temas sugeridos por esos tres elementos constitutivos, que indica a veces las fuentes en que se ha basado el autor y que trata de sacar consecuencias o enseñanzas de todo tipo exhibiendo esa amplia erudición tan del gusto de los humanistas del Renacimiento y del Barroco. La importancia de Alciato fue tan grande, por otro lado, que en la segunda mitad del XVI se elaboraron amplios comentarios a sus emblemas (incrementados en las ediciones y traducciones sucesivas); y, puesto que en España contamos al menos con dos de ellos, el del conocido filólogo vallisoletano Juan Sánchez de las Brozas, llamado ‘El Brocense’, y el del granadino afincado en Málaga Juan de Valencia, también esta modalidad de *Comentarios* será incluida entre los materiales utilizados para esta contribución.

² De estas cuestiones nos hemos ocupado suficientemente en varios trabajos, a los que remitimos, así como a la bibliografía allí citada, recogida también en el libro citado en la nota anterior.

³ Primero en “Los héroes de Plutarco como modelo en la literatura emblemática del siglo XVI y XVII”, en el congreso internacional *Modelli eroici dall'Antichità alla cultura Europea*, Bergamo, 20-22 noviembre 2001 (*Actas* en prensa) y, luego, en “El Plutarco de los *Moralia* en la literatura emblemática hispánica”, en el seminario de *Literatura Hispanoamericana del siglo XX. Temas y Géneros*, celebrado en Málaga (4-8 de marzo de 2002), cuyas *Actas*, editadas por Guadalupe Fernández Ariza, se encuentran en prensa.

La literatura emblemática hispánica (que consta principalmente de libros de *emblemas* y libros de *empresas*, no siempre bien diferenciados, pese al esfuerzo de precisión de los propios autores y de los filólogos después) dio magníficos resultados ya en el siglo XVI, pero principalmente en el XVII. Nosotros, aquí, recogeremos ejemplos de las siguientes obras: Los *Emblemas morales* de Juan de Horozco y Covarrubias (Segovia, 1589); las *Emblemas moralizadas* de Hernando de Soto (Madrid, 1599); los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias Horozco (Madrid, 1610); las *Empresas espirituales y morales* de Juan Francisco de Villava (Baeza, 1613); la *Idea de un príncipe político cristiano en cien Empresas* de Diego de Saavedra Fajardo (Milán, 1642); los *Emblemata centum, regio-politica* de Juan de Solórzano Pereira (Madrid, 1653), traducidos y parafraseados en parte por Andrés Mendo en su *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos, y morales* (Lyon, 1662); el *L. Anneo Séneca ilustrado en blasones políticos, y morales* de Juan de Baños de Velasco (Madrid, 1670); las *Empresas morales* de Juan de Borja (Bruselas, 1680); y las obras sin *figurae* de Lorenzo Ortiz *Memoria, entendimiento y voluntad. Empresas, que enseñan, y persuaden su buen uso en lo moral, y en lo político* (Sevilla, 1677) y *Ver, oír, oler, gustar, tocar; empresas, que enseñan y persuaden su buen uso en lo político, y en lo moral* (Lyon, 1687).

2

Dado el carácter moralizante y didáctico que tienen los libros de emblemas españoles, obras casi siempre de clérigos o de intelectuales comprometidos con los gobernantes, los temas plutarqueos se extraen prioritariamente de los *Moralia*. Naturalmente, a ello contribuye también la preferencia por esta obra de Alciato, que se transfiere a toda la emblemática europea, estrechamente dependiente de ella. Pese a todo, no faltan los motivos de las *Vidas Paralelas*, aunque no sean muchos, y, si bien pocas veces inspiran el *mote* y/o la *figura*, el recurso a ejemplos prácticos que poner ante los ojos del gobernante hace que abunden las citas del Plutarco biógrafo en los comentarios.

Las *Vidas Paralelas* entran en los *Comentarios* españoles sobre Alciato

con la propia obra del milanés. De hecho, al menos dos de sus emblemas tienen como motivo para la figura a los personajes plutarqueos. Uno es el de Antonio conduciendo un carro tirado por leones y otro es el de la muerte de Bruto (fig. 1) que, aunque probablemente inspirados en otras fuentes

. 44. ANDREAE ALCIATI

Fortuna virtutem superant.



*Cæsare postquam superatus milite vidit
Civili mixtantem sanguine Pharsalicæ;
Iam iam stridens moribundæ in pectora ferrum,
Audaci hos Brutus protulit ore sonos:
Inflexit mirus & solis pronida verbis,
Fortunam in rebus ear sequeris dominant*

fig. 1. Alciato, *Fortuna virtutem superant* (París, 1536, p. 44).

(Cicerón y Dion Casio respectivamente) sugieren de inmediato a los comentaristas las biografías plutarqueas. Pues bien, entre los nuestros, Sánchez de las Brozas⁴, que está más preocupado por las cuestiones puramente filológicas que por la enseñanza moral o política de los contenidos, incluye pocas referencias a las *Vidas*. Se cita el *Alcibiades* (a propósito del camaleón y la comparación con él del adulador), el *Antonio* y *Bruto* (emblema 113), el *Cicerón*, para demostrar el error de Alciato al afirmar que Antonio unció los leones a su carro después de la muerte del orador, el *Fabio*, el *Foción*, el *Rómulo* (con motivo de la tumba de Aristómenes) y el *Teseo*, para explicar al Minotauro como hijo de Pasífae y Tauro, según Plutarco, y para recordar el abandono de Ariadna y el rapto de Helena por el héroe ateniense. En cambio,

⁴ *Commentarii in Andreae Alciati emblemata*...., Lugduni apud Guliel. Rovillum, 1573.

las referencias a las *Vidas Paralelas* son más abundantes en Juan de Valencia⁵, aunque siempre inferiores a las de *Moralia*. Hay citas, en concreto, del *Alejandro*, *Antonio*, *Cicerón*, *Fabio*, *Lisandro* (2 citas), *Numa* (también 2 citas), *Rómulo* (en tres ocasiones), *Sertorio*, *Solón* y *Teseo*. Los usos son también con frecuencia filológicos, para explicar tal o cual palabra (como el epíteto *ánakes* dado a los Dioscuros (embl. 43. 252) o la denominación de *patroni* y *clientes* (embl. 45.264); pero, en muchos casos, se aprovechan las *Vidas* como fuente de información histórica. En este sentido, es extremo el uso que se hace de la *Vida de Antonio* en el emblema 29, cuya figura (fig. 2)

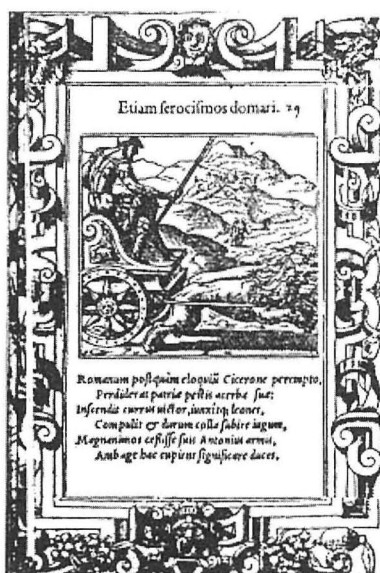


fig. 2. Juan de Valencia, embl. 29 de Alciato, *Etiam ferocissimos domari* (Málaga, 2001, p. 301)

reproducimos. Casi todo el comentario consiste en la historia del personaje, resumida a partir de Plutarco, como el propio Juan de Valencia confiesa: “Haec ex Plutarco in Vita Mar. Antonii. Caetera ex eodem Plutarcho in eadem Vita et in Vita Ciceronis” (150, p. 304).

En cuanto a las colecciones originales de emblemas, el libro español que más utiliza las *Vidas Paralelas* es el de Juan de Solórzano Pereyra, del que ya anticipamos los datos generales en un trabajo anterior, dictado en

⁵ *Scholia in Andreae Alciati Emblemata*, edición y traducción de F. J. Talavera Estesos, Málaga, 2001 (a partir del ms. 6658 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

esta misma Universidad de Coímbra⁶. Pero, si excluimos las colecciones de empresas de contenido específicamente religioso (inspiradas principalmente en la Biblia), las obras de Plutarco — y con ellas las *Vidas* — están siempre presentes, sin duda porque así lo hizo ya en su momento el creador del género. Evidentemente, en lo que a nosotros nos interesa, los textos y comentarios de los emblemas pueden considerarse no sólo como un testimonio del conocimiento que se tiene de Plutarco en estos dos siglos, sino también como un medio de difusión de su nombre y de su significado como fuente para la moral y la instrucción de nobles. Por nuestra parte, vamos a analizar con más detalle, aunque sin excluir indicaciones sobre otras obras, los datos que nos ofrecen las de Juan de Horozco y Covarrubias, para el XVI y Sebastián de Covarrubias, Diego Saavedra y Fajardo y Juan de Solórzano Pereyra, para el XVII, por ser aquéllas en las que más fuerte es la presencia de Plutarco.

En el libro de emblemas de Juan de Horozco⁷ hay referencias directas (bien en notas o en el cuerpo del Comentario) a las siguientes *Vidas*: *Alcibiades* (III39, p. 179r), *Alejandro* (II 34, p. 68r, II, p. 18v), *Antonio* (III38, p. 177r-v), *Catón el Menor* (III9, p. 119r), *Cleómenes* (I, f. 20v), *Craso* (III, p. 107), *Lisandro* (error = *Pericles*, I p. 38v), *Mario* (II 46, p. 91-92), *Numa* (III, p. 146v), *Publícola* (II, p.), *Rómulo* (II, p. 89v), *Temístocles* (III37, p. 176v), *Teseo* (II 17, p. 33, I, p. 39v) y *Timoleón* (II, idem p. 84v).

Las citas y referencias son correctas, aunque no faltan algunos ejemplos erróneos. Así, en cuanto a la anécdota de Alejandro (II, p. 18v), respondiendo, a quien le preguntó cómo podía conquistar tanto, que “no dejando para otro día lo que podía hacer ahora”, sabemos — ya que se encuentra en el emblema 3 de Alciato (μηδὲν ἀναλαβόμενος)—, que su fuente es Erasmo (como advierte Juan de Valencia) y no la *Vida de Alejandro*, como dice Juan de Horozco.

El otro error es una simple confusión en la referencia. En el Libro I, fol. 38v, al hablar sobre los tipos de divisas que había en el mundo antiguo,

⁶ “Plutarco y la literatura española del XVII. Importancia actual de los estudios de Plutarco”, en J. Ribeiro Ferreira (ed.), *Plutarco Educador da Europa*, Porto, 2002, pp. 353-368.

⁷ *Emblemas morales*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1589; 1591; Zaragoza, Alonso Rodríguez, 1603-1604. Citamos por la edición de Zaragoza.

atribuye en nota a la *Vida de Lisandro* el castigo que los samios impusieron a los atenienses (grabándoles una *sámaina* en la frente) y los atenienses a los samios (grabándoles una lechuza). Tal suceso no se cuenta en esa *Vida*, sino en la de Pericles.

En cuanto al alcance de todas estas referencias plutarqueas de Juan de Horozco, en su mayor parte ejemplifican argumentos morales, religiosos o históricos que se comentan al hilo del mote, la figura o el epigrama; pero casi nunca se ponen en relación directa con esas partes esenciales del emblema. Por lo general, el ejemplo que ofrecen los textos plutarqueos se da como modelo positivo; pero no ocurre así con el Numa de III, p. 146v, donde se recomienda no actuar igual que el segundo rey de Roma, cuando despidió a la guardia de Rómulo, no fiándose de ellos por haber sido fieles a aquél. En este caso, advierte contra el exceso de confianza del príncipe en los propios y de desconfianza en los extraños. Tampoco es frecuente que se discuta la autoridad de Plutarco; pero Juan de Horozco lo hace en II, donde, sin decirlo, parece tener presente la liberación de Vindicio en la *Vida de Publicola*. Mientras que allí, recordémoslo, se explica por el nombre de aquél el término *vindicta* con que se denomina la ‘liberación total’ de un siervo, Juan de Horozco propone otra etimología: “el satisfacer al que estaua en seruidumbre y le hazen libre, le llaman vindicare y la vara con que le tocauan se dixo vindicta por esta razon, y no por el sieruo que dixo Plutarcho.”

Tan sólo en dos ocasiones encontramos una vinculación más estrecha entre el texto de Plutarco y el de Juan de Horozco. La primera es el emblema XVII del Libro II (fig. 3), que nos muestra a Teseo en el Hades, un motivo bastante poco usual en la literatura de la época y, por lo que hemos visto hasta ahora, ausente de las demás obras del género. El autor recurre al Teseo de Plutarco para ejemplificar cómo una mala acción puede anular toda una vida modélica. Y lo hace, en este caso, recordando el abandono por el héroe (faltando a su palabra) de Ariadna así como todas las hazañas que lo convirtieron en un segundo Heracles. En el fondo, estas hazañas están inspiradas por la *Vida de Plutarco* (a cuya lectura remite para la mayor parte de lo que se sabe sobre el personaje) y, en concreto, para los detalles de su descenso al Hades y de su liberación por Heracles; pero toma de otras fuentes lo que más le interesa aquí, la naturaleza del castigo a que se vio sometido,



fig. 3. Juan de Horozco y Covarrubias, III 17 (Zaragoza, 1604, III, p. 33r).

ligado a una roca, tal como lo vemos en la figura.

El otro ejemplo es el emblema XLVI del libro II (fig. 4), relativo al



fig. 4. Juan de Horozco y Covarrubias, II 46 (Zaragoza, 1603, II, f. 91r).

trofeo erigido por Mario para conmemorar la victoria sobre Yugurta, como se dice en el epigrama. El propio Horozco nos informa de que su fuente para el tema es la *Vida de Mario*⁸, aunque algunas precisiones (como la fecha del regreso de Mario a Roma) vienen de otras fuentes. En cuanto al espíritu y la enseñanza, que insiste en los honores inmerecidos y que luego tienen su

⁸ *Mar.* 12.3-7.

venganza (recordemos que en Plutarco se insiste en el injusto arrebató de este mérito a Metelo por parte de Mario⁹ y, luego, al propio Mario por Sila¹⁰) denotan la influencia del texto plutarqueo.

En otros autores españoles de los siglos XVI-XVII también están presentes las *Vidas Paralelas*, aunque no con abundancia de citas. Juan Fco. de Villava toma del *Numa* su información sobre las vestales (2ª Parte, empresa 42); Hernando de Soto cita el *Alejandro* (f. 101r, a propósito de las curaciones por sueños), el *Teseo* para la filiación humana del héroe (f. 62r) y el *Antonio* (f. 48r) como ejemplo de las consecuencias de una guerra injusta; Juan Baños de Velasco menciona el *Alejandro* de Plutarco, recordando la destrucción de Tebas, la gesta de Horacio Cocles (*Quest.* II), contada en el *Publícola*, y la muerte de Temístocles (*Quest.* III), para demostrar que los traidores no son seguros por su apego a la patria; y, además, recoge del *Timoleón* la comparación de las *Vidas* con un espejo (*Quest.* I). Y Juan de Borja¹¹ y Sebastián de Covarrubias van más allá, cuando utilizan las *Vidas Paralelas* como fuente para alguno de sus emblemas. El primero se inspira en la de Alejandro para su empresa *Domino servire grato* (1ª Parte, pp. 50-51, fig.5), ilustración de la importancia que encierra el servicio a un Príncipe agradecido mediante la figura de Bucéfalo, cuyo nombre puso Alejandro a la ciudad conquistada tras la muerte del caballo¹². En cuanto a Sebastián de Covarrubias¹³, que cita expresamente las *Vidas* plutarqueas de Craso (a propósito del apodo *agelastos*, I93) y de Foción (I 28), sigue la de Solón¹⁴ (y el texto de Heródoto correspondiente) para la figura y el epigrama del emblema 98 de la primera Centuria, que trata de Cresó y Ciro (fig. 6), un motivo retomado luego por Juan de Solórzano, quien recordará este precedente.

⁹ *Mar.* 7.

¹⁰ *Mar.* 10 y 32.3-4.

¹¹ *Empresas morales*, Praga, 1581, 1584 y Bruselas, Francisco Foppens, 1680 (edición facsímil de Carmen Bravo-Villasante, Madrid, FUE, 1981, por la que citamos).

¹² *Plu.*, *Alex.* 61.2.

¹³ *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610 (ed. e intr. de Carmen Bravo Villasante, Madrid, FUE, 1978, facsímil, que seguimos nosotros).

¹⁴ *Sol.* 27.

EMPRESAS MORALES. 34



PUNCTO

fig. 5. Juan de Borja, *Domine servire grato* (Praga, 1584, p. 51).



fig. 6. Sebastián de Covarrubias Horozco, *Ultima semper expectanda dies* (Madrid, 1610, p. 98).

La obra del género más conocida en el XVII, por sus valores literarios, es la de D. Diego Saavedra y Fajardo¹⁵, que, sin epigramas, pone su énfasis en el Comentario, verdadera instrucción didáctica para el

¹⁵ *Idea de un príncipe cristiano representado en cien empresas*, Múnich, Nicolao Enrico, 1640; Milán, 1642. Hay una edición moderna facsimilar de esta edición, a cargo de R. Fernández Carbajal, J. Guillamón Álvarez y J. M^a González de Zárate, Murcia, 1994, por la que citamos.

gobernante. Aunque no cae en el exceso de erudición habitual en otros autores de la época, no faltan las referencias a los autores clásicos y, entre ellos, a Plutarco. En la empresa 23 (p. 166) no lo menciona, pero probablemente son las *Vidas Paralelas* en su conjunto las que condicionan — por asociación de ideas — la enumeración de legisladores allí inserta: “Romulo, Numa, Licurgo, Solon, Platon, i otros”; lo mismo pensamos que ocurre con el juicio emitido sobre Alcibíades en la empresa 1 (p. 7): “Esto se viò en Alcibiades, de quien se puede dudar, si fue mayor en los vicios, que en las virtudes”. Ambiguas son las referencias a Marcelo y su buen trato a Bandio de Nola (empresa 43, p. 295 *Bancio*) y a Publícola y el incendio de su casa para alejar las envidias, que pueden venir tanto de Plutarco como de otros autores. Sí se cita, en cambio, la *Vida de Timoleón* para el mismo uso que vimos ya en Juan Fco. de Villava (empresa 15, p. 104: *Tanquam in speculo ornare, & comparare vitam tuam ad alienas virtutes. Plutarch. Thim.*) y, al menos en otras tres empresas, las *Vidas Paralelas* cumplen una función directa o es casi segura su influencia:

Ésta parece clara, efectivamente, en la empresa 42 (p. 285) cuya *figura* se explica por un pasaje de la *Vida de Lisandro* 7.4, aunque el motivo también está presente en los *Apotegmas*¹⁶. Más discutible es la influencia directa de Plutarco en la empresa 28 (p. 192) que, en otro lugar¹⁷, hemos relacionado con el hallazgo del trípode tal como se cuenta en la *Vida de Solón*.

Y, en cuanto a la tercera (empresa 24, p. 169, fig. 7), el primer argumento del comentario, sobre las murallas de madera del oráculo délfico, aunque puede haberse tomado también de Heródoto, es presumible que responda más bien a la *Vida de Temístocles* de la que Saavedra toma otras referencias (como la de que a Temístocles no le dejaban dormir los trofeos de Milciades, en la empresa 9, pp. 63-64).

3

Mención aparte merece Juan de Solórzano Pereyra, cuya popularidad pasó las fronteras de España (no en vano detentó cargos políticos de

¹⁶ Sobre este ejemplo, remitimos al trabajo ya citado sobre “Los *Moralia* de Plutarco...”.

¹⁷ “Los héroes de Plutarco como modelo...”



Sobre las torres de los templos arma su nido la Ziguena, y con lo sagrado a segura su función. El Príncipe, que sobre la piedra triangular de la Iglesia levántase la Monarquía, la conservará firme, y segura. Consultado el Oráculo de Delfos por los Athenienses, como se podrían defender de Xerxes, que les amenazava con una armada de mil, y docientas naves largas, a las que les seguían dos mil honorarias, respondió, que fortificásen su ciudad con murallas de leño. Interpretó Themistacles esta respuesta, diciendo, que aconsejaba Apolo, que se embarcásen todos, y así se hizo, y se defendió, y triunfó Athenas de aquel inmenso poder. Lo mismo sucederá al Príncipe, que embarcarse su grandeza sobre la nave de la Iglesia, porque si esta, por testimonio de otro Oráculo, no fabuloso, y incierto, sino infalible, y divino, no puede ser anegada, no lo será también, quien sobre ella se embarcado en ella. Por esto los gloriosos

Y Progenitores

fig. 7. Diego Saavedra Fajardo, *Hic tutior* (Múnich, 1640/ Milán, 1642, p. 169).

importancia en América) como demuestra la edición y traducción portuguesa realizada en el XVIII por Francisco António de Novaes Campos, con el nombre de *Príncipe perfeito* (edición facsímil del ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Brasil por María Helena de Teves Costa Ureña Prieto, en 1985¹⁸).

Como recordábamos en nuestro trabajo anterior ya citado¹⁹, Solórzano, cuyos comentarios exhiben una erudición extraordinaria y un profundo conocimiento no sólo de la literatura antigua, sino también de la moderna, toma sus ejemplos de casi todas las *Vidas de Plutarco* (incluida la espuria de Escipión). En concreto se citan (y todavía es probable que hayamos omitido algún nombre) las de Agesilao, Agis, Agis-Cleómenes, Alcibíades, Alejandro, Antonio, Catón el Mayor, Catón el Menor, César, Cicerón, Cimón, Coriolano, Demetrio, Emilio, Éumenes, Foción, Licurgo, Lisandro, Mario,

¹⁸ Agradezco a la Pr^{fa} Costa Ureña Prieto que nos haya facilitado un ejemplar, del que tomamos las reproducciones en blanco y negro (en la edición facsímil están en color). Para las referencias al Comentario, seguimos la edición latina *Emblemata centum. Regio politica*, Madrid, 1779 (la primera edición es de 1653).

¹⁹ *Vid. supra*, nota 6, p. 364.

Numa, Pelópidas, Pericles, Pirro, Pompeyo, Rómulo, Sila, Solón, Temístocles, Timoleón e incluso, en dos ocasiones (*Embl.* 75.14 y 77.8), Escipión.

También en este caso, aunque la mayoría de las citas sirven para apoyar, ilustrar, añadir datos etc. a las diferentes argumentaciones del Comentario, encontramos algunos ejemplos donde el texto de Plutarco incide directamente en el mote, la figura y/o el epigrama del emblema.

No vamos a comentar aquí el 25 (*fig.* 8) que, aunque Plutarco menciona como fuente la *Vida de Licurgo* y los *Apophthegmata*, parece más inspirado en éstos (cuya estructura sigue el epigrama) que en aquélla. Pero hay otros dos en los que la relación inmediata entre figura/epigrama y *Vida* plutarquea se explicita en el *Comentario*. Se trata del emblema 53 (*Lucernam alat, qui luce opus habet*) y del 99 (*Beatus ante obitum nemo*).

Para el primero (*fig.* 9) que muestra una anécdota de la *Vida de Pericles* (su visita a Anaxágoras en el momento en que, abandonado por el general ateniense, ha decidido dejarse morir de hambre²⁰), Solórzano cuenta con antecedentes en la propia emblemática, como los de Florentius Schoonhovius (emblema 14 de la edición de 1648²¹) y Zincgref (emblema 42)²². El político español, cumpliendo con su intencionalidad didáctica, utiliza una técnica de composición que — al dilatar la explicación directa de la escena representada — subraya la importancia de ésta y, con ella, del

²⁰ *Per.* 16.8-9.

²¹ *Emblemata Florentii Schoonhovii I.C. Goudani, partim Moralia, partim etiam Civilia cum latiori eorundem ejusdem Auctoris interpretatione. Accedunt et alia quaedam Poëmatia in aliis Poëmatum suorum libris non contenta*, Amstelodami, apud Joannem Janbonium, 1648 (1ª Gendae, 1618 (ed. Hildesheim – New York, 1975)). El emblema en cuestión de Schoonhovius trata el tema de que no se debe servir a personas ingratas, similar al de Solórzano y al que ya hemos visto en Juan de Borja (*Domino servire grato. Vid. supra, fig. 5*). Pero la referencia a la *Vida de Pericles*, en este caso, se encuentra como último ejemplo del comentario: “Anaxagoras Philosophus, quum à Pericle, curis publicis occupato, jam senex negligenteret, capite obvoluto, vitam mediam finire decrevit; Periclem itaque casu adventantem, & serio, sed sero lamentantem, quod talem in Republicam gerendam consiliarium amitteret; hanc voce allocutus est; Quibus lumine opus est, hi oleum lucernae affundunt. Verum hercle effatum, & optime quadrans, in ingratos, quos diversis locis ita perstringit Comicus,…” (p. 43).

²² *Emblematum ethico-politicorum centuria*, Prostat, 1619 (*Emblemata ethico-politica*, ed. de D. Mertens & Th. Verweyden, Tübingen, M. Niemeyer, 1993).

Educationis vis.



EMBLEMA XXV.

Regis Spartani viduas canes,
Stirpe pari, munere dispari.
Hic doctus memoris fuit;
Alter ferre saevis conscius exiti.
Tantum prima crepuscula
Vite haurire volent: Fugite Principes
Rectam Infantibus indolem.
Disciplina est animorum melior parens.

fig. 8. Juan de Solórzano Pereyra, *Educationis vis* (de Francisco Antonio de Novaes, *Príncipe Perfeito*, Lisboa, 1985, f. 52).

Lucernam alat, qui luce opus habet.



EMBLEMA LIII.

Inflaurat rutilum radiato in lampade lychnum,
Quem luvat exilis sedula cura foci.
Sic Populi qui Rector amat radiare Ministros,
Praemia, quae accendant lumina clara, dabit.
Nam quae ut ab infusa splendet Pallade flamma,
Praemia iustitiam continuata fovent.

fig. 9. Juan de Solórzano Pereyra, *Lucernam alat, qui luce opus habet* (de Francisco Antonio de Novaes, *Príncipe Perfeito*, Lisboa, 1985, f. 108).

pasaje plutarqueo que refleja. En efecto, de las 3 páginas de que consta el Comentario, la primera (p. 328-329, párrafos 1-7) plantea el problema en términos generales, advirtiendo de que la eficacia de los ministros debe animarse con la generosidad de los premios. Tal idea se ilustra con una serie de ejemplos y frases (de Mecenas a Octavio, de Alfonso X el Sabio, de Casiodoro y de Arcadio y Honorio) que, con ser importantes, dan mayor realce a la anécdota que se vincula con el emblema y que comprende todo el párrafo 8:

Sed nihil mihi magis notatu dignum, vel quod strictius possit Principium animos ad hanc curam adhibendam cogere, visum, quam Anaxagorae Clazomenii Philosophi dictum & exemplum, quod hoc nostrum (quod vides) Emblema designat.

Sigue un resumen de la anécdota contada por Plutarco, incluyendo la respuesta de Anaxágoras a los ruegos de Pericles, directamente inspirada en la traducción latina de Lapo Florentino: *O (inquit) Pericles, & quibus lucerna est opus, infundunt oleum*²³. El párrafo siguiente, el 9 (con que se inicia la página 320), recoge los testimonios; y es significativo, por lo que a nosotros nos afecta, que su enumeración comience con el nombre de Plutarco (*Quae historia a Plutarcho (In Pericle), Diogene Laërtio, & aliis latius refertur*) y termine con el de Rotterdam, a quien se atribuye el mote del emblema: *tantique praeclarum illud prudensque morientis Philosophi documentum habitum est, ut vel iam ex tunc apud Graecos, & Latinos, (ut Erasmus notat) in Adagium transierit: Lucerna qui indigent, oleum affundunt, sive lucernam alat, qui luce opus habet.*

Bajada así la teoría política del principio a la práctica cotidiana del ejemplo antiguo, el resto del comentario (pp. 320-321, párrafos 10-22) ofrece testimonios de personajes históricos que supieron premiar los méritos de sus consejeros y ministros, para terminar con otra referencia plutarquea, aunque esta vez de los *Apophthegmata*²⁴.

Si, en el ejemplo que acabamos de exponer, la vinculación entre el emblema y su fuente literaria no se establece hasta la mitad del Comentario, lo mismo ocurre en el penúltimo emblema de la colección (fig. 10), que tiene como tema a Creso en la pira delante de Ciro. Y si Covarrubias, cuyo precedente reconoce el propio Solórzano, al colocar delante de Heródoto a Plutarco, cuando mencionaba las fuentes, parecía dar prioridad como tal a

²³ La traducción de Lapo dice literalmente (*Plutarchi Chaeronei Graecorum Romanorumque Illustrium Vitae*, Basileae, apud Mich. Isingrinum, 1542, f. 71v.): *O Pericles dixisse, & qui lucerna indigent, infundunt oleum.*

²⁴ § 22, p. 444: "Alioqui in aliis rebus munerari, sive honorari debebunt, & eis obii poterit nobile illud Antigonii Sccondi apud Plutarchum apophthegma, qui adolescenti cuidam, qui patrem habuerat fortunam, quamquam ipse non ad modum videbatur bonus miles, postulanti, ut patris sapientia ac merito, stipendium solveretur, respondit: *At ego adolescens, non ob patrias, sed ob proprias cuiusque viri virtutes, mercedem, & munera dare soleo.*"

Beatus ante obitum nemo.



EMBLEMA XCIX.

*Dum Cressus memorat mortuusus dicta Solonis,
Mittor in captum, vivere Persa iubet.
En Geminos una haec docuit sententia Reges,
Felix ante obitum nullus habendus erit.
Dixit hinc qui laudas, Fata exspectare Potentis,
Ne Mors condemnet, quae sua vita probat.*

fig. 10. Juan de Solórzano Pereyra, *Beatus ante obitum nemo* (de Francisco Antonio de Novaes, *Príncipe Perfeito*, Lisboa, 1985, f. 200).

la *Vida de Solón* respecto al relato del historiador, la actitud de Solórzano es diferente. La enumeración (Heródoto, Plutarco, Ausonio, Galo y otros) no nos parece significativa, ya que respeta un orden cronológico probablemente impuesto por el cuidado historiográfico del propio Solórzano; ahora bien, al describir la actitud de Ciro, no lo hace con las palabras de Plutarco, sino con las de Ausonio y, luego, a propósito de la moraleja, con las de Juvenal. Pero esto no significa un alejamiento por parte del autor del testimonio plutarqueo. Lo prueba el recurso, dos párrafos más abajo, a los ejemplos de Epaminondas (cuya imitación de Solón se subraya) y de Agesilao, tomados ambos de las *Vidas Paralelas* para demostrar la asimilación de la enseñanza que la historia de Creso nos ofrece.

4

En suma, de la mano de Alciato y aprovechando la erudición y los intereses morales y didácticos del XVI y XVII, los ejemplos de las *Vidas* plutarqueas entran con decisión en esta literatura especial (mitad palabra, mitad imagen) que es la emblemática. Desde este punto de vista, los autores españoles, clérigos o políticos, no son una excepción a lo que sucede en el resto de Europa. Salvo algunos libros, especialmente cargados de teología (aunque lo mismo sucede en Inglaterra, por ejemplo), en la mayoría de las colecciones de emblemas y empresas los vientos clásicos que animan el nuevo

humanismo impregnan también la emblemática hispánica de mitología, de historia, de ejemplos morales y de fábula. Y con todos estos temas, extraídos casi siempre del mundo grecorromano, entra de lleno Plutarco en el nuevo género literario. Lo hace directamente, a partir casi siempre de las traducciones castellanas y latinas al uso, o por medio de Erasmo, lo mismo que ocurrió con su creador, Alciato.

(Página deixada propositadamente em branco)

SIMON VERDEGEM
Fund for Scientific Research Flanders (Belgium)

FROM MORALIZING BIOGRAPHY TO HISTORICAL NOVEL:
THE USE OF PLUTARCH'S *LIFE OF ALCIBIADES* IN STEVEN PRESSFIELD'S *TIDES OF WAR**

I. Introduction

Several of the protagonists of Plutarch's *Vitae Parallelae* continue to appeal to the imagination of modern people, including authors of historical fiction¹. One of these figures is Alcibiades son of Cleinias. In 2000 Doubleday published a book entitled *Tides of War: A Novel of Alcibiades and the Peloponnesian War*². In this bestseller written by Steven Pressfield an anonymous Athenian reports the tale that his grandfather Jason told him shortly before his death: when asked whether there was a person to whom his thoughts kept returning (p. 24), the old man related how a certain Polemides, who was in prison on a charge of the murder of Alcibiades, had told him the story of his life, which for a long time had been dominated by his alleged victim.

Tides of War is Pressfield's second novel situated in ancient Greece. When working on the first, *Gates of Fire: An Epic Novel of the Battle of Thermopylae* (Doubleday London, 1998), Pressfield found Plutarch's Spartan

* I would like to thank Jeff Beneker for checking my English.

¹ See e.g. *Ancient Greece in Fiction* (<http://www2.rhul.ac.uk/Classics/NJL/novels.html>) and *Fictional Rome* (<http://www.stockton.edu/~roman/fiction/>).

² All our references to *Tides of War* are to the Bantam Books paperback edition published in 2001 (ISBN: 0-553-81332-3).

Lives “hugely helpful”³. In the acknowledgements at the end of *Tides of War* (p. 603), the Chaeronean is mentioned as well, after Thucydides, Plato, and Xenophon. It is the purpose of the present paper to examine how in writing this book Pressfield made use of the *Life of Alcibiades*. We will thereby distinguish between those parts of the *Life* in which Plutarch tries to provide us with a better insight into Alcibiades’ character by describing his πράξεις and those in which he more emphatically focuses on his protagonist’s ἦθος⁴.

II. Tidings of War

Between his commission as general by the Athenian fleet at Samos in 411 and his return to Athens in 408 or 407⁵, Alcibiades gained a series of important victories for Athens in the Hellespont and the Propontis. Several episodes in *Tides of War* can clearly be brought into connection with historical events from this period that are included in the *Life of Alcibiades*. In this first part of our paper we will examine to what extent some of the stories told by the narrators in the novel are based on the corresponding parts of Plutarch’s biography.

1. *The Siege of Chalcedon*

Plutarch’s version of Alcibiades’ victory at Chalcedon differs from those of Xenophon and Diodorus. According to the Chaeronean (*Alc.* 30.1-2), the satrap Pharnabazus came to raise the siege while the troops of the Spartan harmost Hippocrates made a sortie; but drawing up his army so as to face both enemies at once, Alcibiades put the former to flight and slew the latter. Xenophon, on the other hand, relates that Pharnabazus came to the aid of the Chalcedonians but had to retire to Heracleion because a wall erected by the Athenians prevented him from

³ From his answer to Richard Lee’s second question in the interview published in the spring of 2000 in *Solander: the Magazine of the Historical Novel Society*.

⁴ It should be clear from our formulation that we find the distinction between “das Chronographische” and “das Eidologische” in Weizsäcker (1931) all too rigid; cf. e.g. Hamilton (1969), xl.

⁵ On the various chronologies proposed for the years 411-406, see Krentz (1989), 11-14.

joining Hippocrates' forces (*HG* I 3.4-7)⁶. Diodorus does not mention the satrap at all (XIII 66.1-2). To put it briefly: only in the *Life of Alcibiades* does Alcibiades really defeat two enemies at once.

The brief story that Jason relates at the beginning of chapter thirty-one of *Tides of War* (p. 393) largely agrees with *Alc.* 30.1-2: the old man tells his grandson that Hippocrates and Pharnabazus attacked the Athenians "simultaneously"; thereupon "Alcibiades divided his forces and defeated them both". Since Xenophon and Diodorus are also named in the acknowledgements at the end of *Tides of War* (p. 603), it seems that Pressfield deliberately chose to use Plutarch's version of the battle at Chalcedon. In our opinion, the reason was that it adds most to Alcibiades' glory. We are confirmed in our view by the fact that Jason states that "Alcibiades *took* Chalcedon". At this point he not only contradicts Xenophon and Diodorus but Plutarch as well; all three ancient authors make it clear that Chalcedon did not fall on the day the Athenians defeated Hippocrates' troops (*HG* I 3.8-9; XIII 66.3; *Alc.* 31.1-2). Pressfield's aim, however, was the same again: to render Alcibiades' merit as great as possible.

2. *The Capture of Selymbria*

Shortly after his victory at Chalcedon, Alcibiades captured Selymbria. The episode in *Tides of War* that is connected to this event (pp. 393-394) may be summarized as follows: as the traitors within the city were forced to give the agreed signal prematurely because one of them had suddenly backed out, Alcibiades went ahead with an advance party; when he was confronted by superior numbers, he had the trumpet sounded and ordered his adversaries to surrender and receive clemency; the Selymbrians concluded that the Athenians had already taken the city and accepted the offer; keeping his word, Alcibiades maltreated no one. In general, this story, told by Jason, agrees with *Alc.* 30.3-10, the only detailed account of the capture of Selymbria that is extant from

⁶ The wall "from sea to sea" is mentioned in all four of our texts but only in Xenophon is it of use to the Athenians during the actual battle.

antiquity⁷. There are, however, a few differences that are worth commenting upon.

For one thing, it seems that Pressfield is mistaken when he makes Jason declare that Alcibiades only required “that the city return to alliance with Athens and hold open the straits in her name” (p. 394). Selymbria – as the first of the two maps at the beginning of the book clearly shows – lay neither near the Hellespont nor at the entrance of the Bosphorus but on the northern side of the Propontis, about sixty kilometres west of Byzantium. Presumably Pressfield went wrong because he associated the capture of Selymbria with Alcibiades’ triumphs at Chalcedon and Byzantium (p. 393: “Alcibiades took Chalcedon Selymbria and Byzantium”; cf. *Alc.* 29.6-31.6).

Secondly, Jason reports that Alcibiades “had mounted the walls” (p. 393), whereas in Plutarch he enters through the city gate, which is opened from within (*Alc.* 30.6: ἀνοιχθείσης δὲ τῆς πύλης αὐτῶ). Pressfield may have been misled by Plutarch’s statement that Alcibiades “ran to the walls” (*Alc.* 30.5: ἠπείγετο δρόμῳ πρὸς τὰ τεῖχη) but we consider it more likely that he deliberately made this change in order to add to his character’s heroism. As we will argue below, such tendency manifests itself more clearly in other parts of *Tides of War*⁸.

According to the *Life of Alcibiades*, Alcibiades was negotiating with the Selymbrians when the main bulk of his army reached the city (*Alc.* 30.9). The Athenian general sent away his Thracian soldiers because he had inferred (τεκμαιρόμενος) that the Selymbrians were in favour of peace and was afraid that the Thracians would sack the place (*Alc.* 30.9-10). The narrator explicitly affirms that Alcibiades’ judgment about the Selymbrians’ disposition was correct (*Alc.* 30.9: ὅπερ ἦν). It appears that the outcome of the confrontation ultimately depended on Alcibiades’ ability to assess the situation rapidly. This is not the case in *Tides of War*.

⁷ Diodorus simply reports that Alcibiades took the city by betrayal, obtained a lot of money from it, and left a garrison (XIII 66.4: πρῶτον μὲν Σηλυβρίαν διὰ προδοσίας εἶλεν, ἐξ ἧς πολλὰ χρήματαπραξάμενος ἐν μὲν ταύτῃ φρουρὰν κατέλιπεν). Xenophon mentions the capture of Selymbria only in passing (*HG I* 3.10).

⁸ See *infra*, pp. 249-250.

According to Jason, the Selymbrians consented to surrender on condition that Alcibiades would prevent his Thracian troops from plundering the city (p. 394: "if he would only call off his dogs"). In other words: when Alcibiades sent away his Thracians, he knew that the Selymbrians were ready to lay down arms. His own *σύνεσις* is less crucial than in the *Life of Alcibiades*. In fact, Jason remarks that *the Selymbrians* were close to the mark when they thought that the Athenians had already taken the city (p. 393: "which was nearly true").

Finally, our episode in *Tides of War* contains no counterpart to Plutarch's assertion that Alcibiades addressed the Selymbrians because "he was too fond of victory to take flight, undefeated as he was in all his campaigns down to that day" (*Alc.* 30.7: πρὸς δὲ τὸ φυγεῖν ἀήττητος ἄχρι τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐν ταῖς στρατηγίαις γεγωνῶς φιλονικότερον εἶχε). This is due to the difference in purpose between the novel and the *Life*: as Pressfield is less of a moralist than Plutarch, he is less eager to set his readers thinking about the various effects a politician's ambition may produce⁹.

3. *The Battle of Cyzicus*

Chapter twenty-nine of *Tides of War* offers a battle scene relating to the Athenian victory at Cyzicus in 410 (pp. 361-368). This time Polemides is our narrator. Throughout the battle he stayed close to Alcibiades because he had been ordered by Lysander to keep him alive as long as he was of use (pp. 342-343). Polemides' tale is more elaborate and less straightforward than the two episodes discussed above. If we abstract the narrated events from their disposition in the text and reconstruct them in their chronological order, the battle described by Polemides appears to have comprised four stages: first the Athenians lured out the Spartan fleet commanded by Mindarus; a naval battle ensued, followed by a fight on the beach; finally, the Lacedaemonians

⁹ On the ambiguous status of ambition in Plutarch, see esp. Frazier (1988); Duff (1999), 83-87; Wardman (1974), 115-124; Bucher-Isler (1972), 12-13 and 58-59. On the importance of the theme in the *Life of Alcibiades*, see Pelling (1996), xlvi and Gribble (1999), 272-274.

and their allies were routed on the plain of the Macestos.

The episode under discussion shows less affinity to the corresponding part of the *Life of Alcibiades* (*Alc.* 28.2-10) than those we studied before. Whatever phase of the battle we look at, many elements are clearly invented by Pressfield himself (e.g. the need for special rowing instructions to make the pretended flight of Alcibiades' squadron look real (p. 365); the manoeuvres of Antiope, Alcibiades' flagship, during the sea battle (p. 366); the oarsman Charcoal's instructions on how to prepare eels (pp. 361-362); Alcibiades' elimination of one Spartan on the beach with his shield, another with his axe (p. 363); the battle on the Macestos plain (pp. 366-367)). Moreover, the descriptions of the fighting at sea (p. 366) and on the water's edge (pp. 362-363; pp. 364-365) seem basically to go back to Diodorus' account of the battle of Cyzicus: only in the *Bibliotheca historica* do we read that Alcibiades sank some of Mindarus' ships and tried to drag off those on the beach (XIII 50.5: Ἀλκιβιάδης δὲ κατὰ σπουδὴν διώκων ἄς μὲν κατέδυεν, ἄς δὲ κατατιτρώσκων ὑποχειρίους ἐλάμβανε, τὰς δὲ πλείστας πρὸς αὐτῇ τῇ γῆ καθωρμισμένας καταλαβὼν ἐπέβαλλε σιδηρᾶς χειρᾶς, καὶ ταύταις ἀποσπᾶν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπειρᾶτο); Diodorus is also the only one who reports that Theramenes and Thrasybulus came to the aid of Alcibiades as he fought Mindarus on the shore (XIII 51.1-6)¹⁰. Nevertheless, there are at least two interesting points of contact between Polemides' story and Plutarch's *Life of Alcibiades*.

Xenophon and Diodorus differ widely on how the Athenians managed to surprise the Spartan fleet at Cyzicus. According to the former (*HG I* 1.16-17), Alcibiades set out in the pouring rain; when the sun suddenly broke through, it turned out that Mindarus' ships, which had been practising on the open sea, were already cut off from the harbour. Diodorus (XIII 50.1-4), on the other hand, relates that the Athenians divided their fleet into three squadrons; Alcibiades, sailing far ahead of

¹⁰ For a comparison of the entire accounts of the battle in Xenophon (*HG I* 1.11-23), Diodorus (XIII 49.2-51.8) and Plutarch (*Alc.* 28.2-10), see esp. Littman (1968) and Andrewes (1982), 19-23.

the others, drew the Spartans out to battle; by pretending to flee, he lured them away from the harbour; Theramenes and Thrasybulus blocked their retreat. Plutarch (*Alc.* 28.4-7) offers a combination of the two traditions: Alcibiades left Proconnesus in bad weather; when the sky cleared up and the Peloponnesian fleet came into sight, he ordered the others to stay behind because he feared that their number would make the enemy turn back immediately; he challenged the Spartans with only forty ships but soon the rest of the Athenian fleet entered the battle. In *Tides of War* too, mention is made of both a trap and a squall (p. 365). Yet this “brilliant scheme of bait-and-wheel” is said to have been conceived before the Athenians set sail (p. 375). It seems that Pressfield was inspired by Donald Kagan’s reconstruction of the battle of Cyzicus rather than by *Alc.* 28.4-7. Kagan, who is listed in the acknowledgements of *Tides of War* (p. 603), believes that the Athenian ships that would cut Mindarus off from Cyzicus hid behind the promontory of Artaki and thinks that bad weather is needed to explain why they could do so without being spotted by Peloponnesian lookouts¹¹. He argues, however, that both Thrasybulus and Theramenes concealed their vessels behind the promontory. In Polemides’ story, on the other hand, only Thrasybulus’ squadron emerges “from concealment behind the promontory” (p. 365); Theramenes’ ships come “from the shoulder of the squall” (pp. 365-366), that is, from the same direction as Alcibiades, who had emerged “out of the squall line” before he lured the Spartans away from their harbour (p. 365). When Polemides later maintains that Alcibiades had insisted that an avenue of egress be left open to the Spartans, so that afterwards their spirit would be broken as they realized they had played the coward (p. 375)¹², it becomes clear that Pressfield deliberately adapted Kagan’s version. We suspect that in

¹¹ See Kagan (1987), 241 (with n. 108). Cf. Andrewes (1982), 20-21.

¹² Polemides’ account of the first stage of the battle has already given us an instance of Alcibiades’ flair for psychological warfare: the general ordered an end to the feigned flight of his squadron by means of the more demanding of two possible manoeuvres, “to unnerve the enemy, to let him know he had been suckered and must pay” (p. 365).

doing so he was inspired by Plutarch's statement that Alcibiades ordered the other Athenian generals to reduce speed and remain in the rear (*Alc.* 28.6: τοὺς μὲν στρατηγοὺς ἐκέλευσεν ἡσυχῇ πλεῖν ὑπολιπομένους).

According to Plutarch, Alcibiades' decision to launch the attack in the middle of a storm – note that Xenophon only speaks of heavy rainfall (*HG* I 1.16: ὕψιτος πολλῆ)¹³ – not only enabled him to take the Spartan fleet off its guard but also came as a surprise to his own troops (*Alc.* 28.4: οὐ γὰρ μόνου τοῖς πολεμίους ἔλαθεν, ἀλλὰ καὶ τοὺς Ἀθηναίους ἀπεγινωκώτας ἤδη ἐμβῆναι κελεύσας ἀνήχθη). This statement brings two aspects of Alcibiades' character to the fore. First, it continues the idea, especially manifest in *Alc.* 1-16, that Alcibiades' behaviour was totally unpredictable and often ran counter to the expectations of friend and foe alike¹⁴. Secondly, we cannot but admire the general's determination and courage. In *Tides of War*, on the other hand, the weather at Cyzicus does not contribute to the characterization of Alcibiades. Polemides nowhere reports that the Athenian troops did not expect the order to embark. Moreover, we are told that it was Theramenes who proposed to use a sea trap to take the Spartans by surprise (p. 375). As for Alcibiades' courage, we are made aware of it before Polemides analeptically mentions the squall, through the description of the third phase of the battle (p. 363):

(...) The Athenians foundered, fighting uphill in the sand. Now the Spartans made their rush. The lines crashed along the length of the strand. I heard Macon at my shoulder screaming profanity. Where was Alcibiades?

He had burst through on his own. We could see him, churning upslope into the no-man's-land between the Spartan rush

¹³ Cf. e.g. Andrewes (1982), 22; Bleckmann (1998), 57.

¹⁴ On the prominence of this theme in *Alc.* 1-16, see Duff (1999), 230-235; Pelling (1996), xlii-xliv; see also Russell (1966). The section dealing with the campaign in the Hellespont and the Propontis shows Alcibiades time and again misleading his enemies (*Alc.* 27.4; 30.8; 31.3). In the battle of Abydus, his sudden appearance creates a false opinion in his compatriots' minds as well (*Alc.* 27.4: παρέσχε μὲν ἐναντίαν δόξαν ἀμφοτέροις ἐπιφανείς).

and their beached ships. (...) Alcibiades wore no helmet and bore only his shield and a marine axe. He reached the first ship and sank a grapnel. Two of the foe fought to rip it free; he stove in the first's skull with his shield, hamstringing the second with his axe. He hammered the iron into the timbers of the enemy prow. (...)

It is again difficult to prove that Pressfield wrote this part of his novel under the influence of the *Life of Alcibiades*, but the scene reminds us of Plutarch's statement that Alcibiades "broke through the line of the Peloponnesians with twenty of his best ships" (*Alc.* 28.8: ὁ δ' Ἰαλκιβιάδης εἴκοσι ταῖς ἀρίστοις διεκπλεύσας καὶ προσβαλὼν τῇ γῆ καὶ ἀποβάς, κτλ.)¹⁵. If Pressfield was inspired by Plutarch's account, he not only transferred Alcibiades' manoeuvre from the sea to the beach but also added to its boldness by making his character act completely on his own and without the proper armour. Whoever is familiar with Plutarch's works knows that the Chaeronean would have found it reprehensible for a commander to behave so recklessly, even if he wants "to model *arete*, excellence, before his men" (p. 364)¹⁶. On the other hand, it is clear that Pressfield did not want his readers to think that Alcibiades acted like a fool but rather tried to depict him as a great hero. A few

¹⁵ According to Xenophon, Alcibiades "sailed round" the Spartan ships: Ἰαλκιβιάδης δὲ ταῖς εἴκοσι τῶν νεῶν περιπλεύσας ἀπέβη εἰς τὴν γῆν (*HG I* 1.18).

¹⁶ See esp. *Pel.* 2.1-2.8, with the comments of Georgiadou (1997), 56-64 and Frazier (1996), 187-189; but note that Alcibiades' behaviour in *Tides of War* resembles that of Plutarch's Coriolanus while still a common soldier in the Roman army (see *Cor.* 8.3-6; 9.7-8). The Plutarch scholar reading *Tides of War* may later feel a smile coming across his lips when Jason, quoting from the younger Pericles' journals, relates that Alcibiades was nearly killed during an assault on Ephesus as he was fighting without a helmet and was struck on the shoulder by one of the bricks that the local women threw from the rooftops (p. 487); for in the formal comparison at the end of the *Lysander-Sulla*, Plutarch writes that "Lysander threw away his life ingloriously, like a common targeteer or skirmisher, and bore witness to the wisdom of the ancient Spartans in avoiding assaults on walled cities, where not only an ordinary man, but even a child or a woman may chance to smite and slay the mightiest warrior" (*Comp. Lys. et Sull.* 4.5, as translated in Perrin (1916)).

pages later we are told that Alcibiades had equally defied danger during the second stage of the battle: when the ram of the Athenian flagship became stuck in one of Mindarus' ships, the Spartan marines "let fly with everything they had"; all the Athenians "plunged for cover as the fusillade swept Antiope's deck"; Alcibiades, however, stood exposed "amid the storm of steel, scouring the sea for his rival in flight" (p. 366). There is no indication that we should consider Polemides an unreliable narrator when he claims that this incident shows that Alcibiades evinced a form of courage "which one glimpses in a lifetime as frequently as a griffin or a centaur" (p. 365). So if the section on Alcibiades' breakthrough on the beach is based on *Alc.* 28.8, Pressfield used material from Plutarch to portray his character as a great hero without adopting the value scheme of his source.

III. Still the Same Character?

Besides descriptions of Alcibiades' famous deeds, the *Life of Alcibiades* contains several passages in which Plutarch discusses his protagonist's ἦθος, relates anecdotes to illustrate some of his characteristics, or both. In what follows we shall study the way this kind of material is exploited in *Tides of War*.

1. *Alcibiades as a Boy*

In the second chapter of his *Life of Alcibiades*, Plutarch recounts three stories of Alcibiades' childhood to illustrate that his strongest passions were his love of victory (or possibly strife¹⁷) and his love of being first (*Alc.* 2.1: φύσει δὲ πολλῶν ὄντων καὶ μεγάλων παθῶν ἐν αὐτῷ τὸ φιλόνοκον ἰσχυρότατον ἦν καὶ τὸ φιλόπρωτον, ὡς δὴλόν ἐστι τοῖς παιδικοῖς ἀπομνημονεύμασιν). The second of these anecdotes (*Alc.* 2.3-4), which occurs in no other ancient author, may be summarized as follows: Alcibiades was playing knucklebones in a narrow street with some other children; when a loaded wagon threatened to run over his throw, Alcibiades ordered the driver to stop; as the man did not listen, the

¹⁷ On the problematic relation between the words "φιλονικία" and "φιλονεικία", see Duff (1999), 83.

other children scattered out of the way but Alcibiades stretched himself out on the ground in front of the wagon; the driver reined in his team in terror and the bystanders ran up to help Alcibiades.

This anecdote obviously underlies the analeptic story told by Polemides towards the end of chapter twenty-four of *Tides of War* (p. 313). The differences, however, are numerous: in *Tides of War*, the boys play “bowl hockey” instead of knucklebones; the driver no longer is “a boorish fellow” (*Alc.* 2.4: δι’ ἀγροικίαν) who deliberately ignores a request to stop; the happy outcome now depends on a last-minute tackle by Polemides; etcetera. Yet the most significant divergence lies in the fact that the boy who is nearly run over is not Alcibiades but Polemides’ brother Lion. This change is symptomatic of the way Alcibiades’ childhood and youth are treated in *Tides of War*: apart from a few glimpses (e.g. p. 39: “his guardian, Pericles”; p. 48: “At Athens his fields of enterprise had been limited by youth to sport and seduction”), we get no information on the life Alcibiades led before he first went on campaign (pp. 39ff; p. 364). Although Pressfield could have taken much of interesting material from the *Life of Alcibiades* (*Alc.* 2-7.3) or other ancient texts (e.g. Pl., *Symp.* 217a-219e) and was free to use his own imagination, he did not try to show – like he himself does for Lion in the passage just cited and Plutarch does for Alcibiades (*Alc.* 2) and the protagonists of several other *Lives* (e.g. *Them.* 2.1-4; *Alex.* 4.8; *Sull.* 2.3-5) – that certain aspects of Alcibiades’ character were already manifest while he was still a boy, let alone that he followed the tendency of many modern biographers and novelists to explain their subject’s personality in terms of the influences he or she received early in life¹⁸. Pressfield wrote an action-packed novel, not a *Bildungsroman*.

2. *Alcibiades as a Speaker*

In the *Life of Alcibiades*, Plutarch twice discusses Alcibiades’ abilities as a speaker¹⁹. In the first chapter of the *Life*, we learn that Alcibiades

¹⁸ On the way Plutarch discusses the childhood of his subjects and the differences between his approach and that of modern biographers, see esp. Pelling (1990) [= (2002), 301-338] and (1988), 257-263 [= (2002), 283-288].

¹⁹ On Alcibiades’ rhetoric in the *Life of Alcibiades*, see also Pelling (2000), 336-337 [=

had a speech defect (*Alc.* 1.6-8): verses from Aristophanes (*Vesp.* 44-46) and Archippus (frag. 48 *PCG*) are quoted to prove that he pronounced the letter rho like lambda²⁰. In Plutarch's view, however, this very defect made Alcibiades' talk charming and therefore persuasive (*Alc.* 1.6: τῆ δὲ φωνῇ καὶ τὴν τραυλότητα συμπρέψαι λέγουσι καὶ τῷ λάλω πιθανότητα παρασχεῖν χάριν ἐπιτρέχουσαν).

In *Alc.* 10, Plutarch asserts that Alcibiades counted above all else on the charm of his discourse to gain influence over the people (*Alc.* 10.3: ἀπ' οὐδενὸς ἡξίου μᾶλλον ἢ τῆς τοῦ λόγου χάριτος ἰσχύειν ἐν τοῖς πολλοῖς). The Chaeronean then argues that the comic poets and Demosthenes confirm that Cleinias' son was indeed a powerful speaker (*Alc.* 10.4). Immediately afterwards, however, he reports that Theophrastus maintained that Alcibiades of all men was the most capable of understanding what needed to be said but often paused in the middle of a speech, trying to find the proper words (*ibid.*). In *De profectibus in virtute* (80D) and *Praecepta gerendae rei publicae* (804A), Plutarch simply accepts the second part of Theophrastus' testimony as being true; in both passages, Alcibiades serves as an example of a man who pays excessive attention to style. In the *Life of Alcibiades*, on the other hand, it is not beyond doubt that Theophrastus is right (*Alc.* 10.4: εἰ δὲ Θεοφράστῳ πιστεύομεν); by contrasting the Peripatetic's opinion to that of the comic poets and Demosthenes, Plutarch reinforces the impression – ineluctable throughout *Alc.* 1-16 – that Alcibiades was a very difficult man to judge²¹.

In *Tides of War*, too, Alcibiades is said to have lisped and to have had the habit of pausing when he did not immediately find the right words; these two peculiarities are brought up together when Polemides tells

(2002), 343-344].

²⁰ The technical term for this speech defect is "lambdacism" or "lallation". However, in many English translations of Aristophanes' *Vespae* and Plutarch's *Life of Alcibiades* "τραυλιζειν" and "τραυλότης" are rendered as "to lisp" and "lisp".

²¹ Cf. Duff (1999), 233. Note that the authority of both Demosthenes and Theophrastus is underlined (*Alc.* 10.4: τῶν ῥητόρων ὁ δυνατώτατος; *ibid.*: ἀνδρὶ φιληκῶ καὶ ἱστορικῷ παρ' ὄντινῶν τῶν φιλοσόφων).

Jason how his family reacted to Alcibiades' appeal to support an expedition against Sicily (p. 185). If we are right to assume that this passage goes back to *Alc.* 1.6-8 and 10.3-4, Pressfield, on the one hand, omits all learned elements, i.e. not only the reference to Theophrastus, which had to be omitted for obvious reasons of chronology, but also the comic verses quoted in the first chapter of the *Life of Alcibiades*²². On the other hand, he works out the idea that the imperfection of Alcibiades' speech contributed to its charm. Polemides *explains* why Alcibiades' lisp worked in his favour: "It was a flaw; it made him human. It took the curse off his otherwise godlike self-presentation". Moreover, he attributes an equally positive effect to Alcibiades' hesitations: "There was to this an attractive lack of artifice, an ingenuousness and authenticity. It was winning". Here Pressfield clearly gives his source material a twist, although the reader of the *Life of Alcibiades* may arrive at a position similar to that of Polemides if he notices the efficiency of Alcibiades' rhetoric (e.g. *Alc.* 2.5-7; 17.1-4; 33.2-3) but still gives credit to Theophrastus' testimony²³.

Alcibiades' hesitations are mentioned a second time in chapter forty-six of *Tides of War* (p. 524). Jason relates how he watched Polemides write his valediction: as he saw the mercenary pause from time to time to seek a word, he was struck "by the recollection of Alcibiades, possessed of the identical trait, so charming when he spoke, of drawing up until the proper phrase presented itself". We find this passage interesting for two reasons. First, Jason appears to agree with Polemides that Alcibiades' stumbling style made his speeches attractive ("so charming"). Secondly, Jason's comparison makes us wonder whether Alcibiades was just as prudent in his choice of words when he was writing as when he was speaking. Nowhere in *Tides of War* do we get an answer to this question.

²² It seems that the Archippus quote in *Alc.* 1.8 (κλασαυχενεύεται τε καὶ τραυλίζεται) underlies Polemides' statement that Alcibiades tilted his head to one side when he paused to find the right words.

²³ See e.g. Pelling (2000), 336-337 [= (2002), 343]: "That (= Theophrastus' testimony) scarcely sounds like the model orator; and yet we are left with no doubt of his (= Alcibiades') rhetorical impact on the Athenian *demos*, ... These are people who get on. They naturally find his stumbling style an engaging idiosyncrasy, not an irritating tic".

Instead, Polemides asserts that Alcibiades was “an abominable speller” (p. 370). Even though this spelling problem is explicitly brought into connection with Alcibiades’ speech defect (*ibid.*: “His bane was inversion of letters; his secretaries teased that he even wrote with a lisp”), it seems that Pressfield did not invent it to provide him with another charming flaw but rather needed a way to give his narrator access to the general’s thoughts on politics and generalship (*ibid.*: “Thus many half-composed missives found their way to trash and from there to my chest”; see e.g. pp. 370-371²⁴; pp. 374-381). In other words: this “fiction-by-analogy” was prompted by the narrative structure of the novel.

3. *Alcibiades as a Private Person at Sparta*

In chapter thirteen of the *Life of Alcibiades*, Plutarch first relates how Alcibiades, having fled to Sparta after his condemnation in the Mysteries affair, became a well-respected man with regard to public affairs by proposing various measures that would seriously hurt Athens (*Alc.* 23.1-2). Next we are told that he was no less admired for his private conduct because he adopted a truly Spartan lifestyle (*Alc.* 23.3). Plutarch then enlarges upon his protagonist’s adaptability: comparing him to a chameleon, he explains that Alcibiades was able to imitate the habits of any of his hosts without undergoing a real change in his character (*Alc.* 23.4-5). According to *Alc.* 23.6-9, such was the case in Sparta too: on the outside Alcibiades looked like a born Spartan but on the inside he had remained the same, as his seduction of Timaea, the wife of King Agis, made clear.

Several elements of *Alc.* 23.3-9 have found their way into *Tides of War*. In chapter nineteen of the novel, Polemides tells Jason how he was informed of Alcibiades’ defection to the Lacedaemonians by the master of a Tyrrhenian coaster (pp. 227-229). Like Plutarch, the seaman contrasts the exile’s behaviour in Sparta to his conduct in Athens. Some of the activities he mentions are just well-known customs or national clichés

²⁴ How did Polemides come into possession of some of the letters Thrasybulus wrote to Theramenes (pp. 371-372)? Evidently, Alcibiades’ spelling problem cannot account for that.

(e.g. “He takes his meals in the common mess”; “Of speech he is as parsimonious as if words were gold and he a miser”) but others are obviously inspired by *Alc.* 23.3 (p. 227: “this same perfumed coxcomb” ~ εἴ ποτε ... προσέβλεψε μυρεψόν; p. 228: “curls cascading to his shoulders in the Lacedaemonian style” ~ ἐν χρῶ̃ κουριῶντα²⁵; “bathes in the frigid Eurotas” ~ ψυχρολουτοῦντα; “he dines on black broth” ~ ζωμῶ̃ μέλαια χρώμενον). Two elements appear to have been taken from elsewhere in the *Life of Alcibiades*: the statement that in Athens Alcibiades “swathed himself in purple and trailed his robe astern in the dust” (p. 227) seems to go back to *Alc.* 16.1 (θηλύτητας ἐσθήτων ἀλουργῶν ἐλκομένων δι’ ἀγορᾶς), while the description of his physical exercises at Sparta (p. 228) may have its origin in the more general discussion that follows upon *Alc.* 23.3 (*Alc.* 23.5: ἐν Σπάρτῃ γυμναστικός)²⁶.

In *Tides of War*, too, Alcibiades’ way of living is said to have made him popular among the Lacedaemonians (p. 228):

In short the man has become more spartan than the Spartans, and they idolize him for it. Boys trail him about, Peers compete to call him comrade, and women ... well, the laws of Lycurgus promote polyandry, as you know, so that even men’s wives may dote openly upon this paragon of whom all declare,

*...here is not a second Achilles,
but the man, the very man himself.*

The last two lines are a slight adaptation of “οὐ παῖς Ἀχιλλέως, ἀλλ’ ἐκείνος αὐτὸς εἶ” (*TGF* adespota F 363), a verse that is only attested in *Alc.* 23.6 and the fifth chapter of *De adulatore et amico* (51C), where no direct reference is made to Alcibiades. In the former passage, the fragment is followed by another citation (Eur., *Or.* 129: ἔστιν ἡ πάλαι γυνή).

²⁵ On this phrase, see Paradiso (1996).

²⁶ Cornelius Nepos (*Alc.* 11.3) and Athenaeus (XII 534b) maintain that Alcibiades applied himself to physical training in *Thebes*, a city not mentioned in *Alc.* 23.5.

Plutarch uses the two verses to express the idea – supported by the story about the seduction of Timaea – that Alcibiades changed his outward behaviour at Sparta without losing his old licentious tendencies²⁷. Such a message is absent from chapter nineteen of *Tides of War*. The line from Euripides’ *Orestes* does not occur in Pressfield’s novel, and the scandal involving Timaea is brought up much later (pp. 332-333; p. 347). Only in the latter passage, which undoubtedly goes back to *Alc.* 23.7²⁸, Alcibiades’ seduction of Timaea is presented as a new manifestation of an old character trait (“Why did this inspire us at home? Because it held out hope that Alcibiades could not keep from his old tricks and would fall inevitably by his own hand”)²⁹. However, we do not contend that Pressfield’s adaptation of the first verse cited in *Alc.* 23.6 has no other function than to embellish the narrative or to demonstrate the author’s erudition. Alcibiades is associated with Achilles in three later passages of *Tides of War* (pp. 230-232: Polemides relates that Lion was compiling a chronicle of the Peloponnesian War and regarded Alcibiades as a “modern Achilles”; pp. 388-392: we are told how Alcibiades, visiting the tomb of Achilles, dreamt aloud of allying with the Spartans and fighting the Persians like the great heroes of the past fought the Trojans;

²⁷ See Duff (1999), 236-237.

²⁸ It is worth quoting the two passages in full:

The lone report which stirred promise involved Alcibiades as well. This was the gossip that he had seduced and impregnated the lady Timaea, wife of the Spartan king, Agis. Nor did this gentlewoman, reports testified, exert care to conceal the affair. While in public she called the babe in her womb Leotychidas, in private she named him Alcibiades.

She was out of her head in love with the man.

Τιμαίαν γὰρ τὴν Ἀγίδος γυναῖκα τοῦ βασιλέως στρατευομένου καὶ ἀποδημοῦντος οὕτω διέφθειρεν, ὥστε καὶ κτεῖν ἐξ Ἀλκιβιάδου καὶ μὴ ἀρνεῖσθαι, καὶ τεκοῦσης παιδίον ἄρρειν ἔξω μὲν Λεωτυχίδην καλεῖσθαι, τὸ δ’ ἐντὸς αὐτοῦ ψιθυρίζομενον ὄνομα πρὸς τὰς φίλας καὶ τὰς ὄπαδους ὑπὸ τῆς μητρὸς Ἀλκιβιάδην εἶναι· τοσοῦτος ἔρως κατεῖχε τὴν ἀνθρωπον.

Cf. also *Ages.* 3.2 and *De tranq. an.* 467F.

²⁹ The Tyrrenian’s description of Alcibiades’ popularity among the Spartans prepares us for Jason’s story about Timaea in that it does not come as a total surprise that Agis’ wife was not very secretive about the identity of the father of her child when one has read before that even the married women of Sparta doted openly upon Alcibiades.

pp. 551-552: Alcibiades is said to have become mad and to have claimed that he “had soared to Phthia on wings of quicksilver, conferring there with Nestor and Achilles”). The quote on p. 228 neatly introduces this interesting theme.

The final element of *Alc.* 23.3-9 that has a counterpart in *Tides of War* is the chameleon comparison (*Alc.* 23.4-5). One finds it in chapter twenty-five of the novel. There Polemides relates how Alcibiades urged the Spartans to embrace money, to build a strong navy and to ally themselves with the Persians (pp. 325-328). The narrator then reports the reaction of Callicratidas, citing among others the following phrases (p. 329):

“What will have become of us, brothers, when we, emulating this programme of infamy, mount victorious to the Athenian Acropolis? What kind of men will we have become, who place ourselves in league with tyrants to enslave free men? Our guest here has taught himself to dress like us, train like us, speak like us. But the chameleon, they say, may turn every color but white.” (...) *“What is this new nation into which you wish to turn us, Alcibiades? I will name it in a single word: Athens!”*

“Our guest here has taught himself to dress like us, train like us, speak like us”: this sounds like the perfect summary of the Tyrrhenian’s report on Alcibiades’ integration in Sparta and the corresponding passages of the *Life of Alcibiades*. The chameleon comparison, in other words, has become part of a totally fictitious debate but still relates to its original context. There is, however, an important divergence as to the point that the users of the comparison want to make. In *Tides of War*, Callicratidas claims that Alcibiades, like a chameleon, is unable to “turn white”, that is, to stop thinking of politics like an Athenian. According to *Alc.* 23.5, on the other hand, Alcibiades’ adaptability surpassed that of the chameleon because he was able to imitate any characteristic he wanted (Ἀλκιβιάδῃ δὲ διὰ χρηστῶν λόγῳ καὶ ποιηρῶν ὁμοίως οὐδὲν ἦν ἀμίμητον οὐδ’ ἀνεπιτήδευτον). Interestingly, Callicratidas’ position

corresponds to the one Plutarch holds in the ninth chapter of *De adulatore et amico*, where he states that the flatterer is like a chameleon in that he is “utterly incapable of making himself like to another in any quality that is really worth while” (53D: ὁ κόλαξ ἐν τοῖς ἀξίοις σπουδῆς ὅμοιον ἑαυτὸν ἑξαδυνατῶν παρέχειν κτλ.)³⁰. Did Pressfield know this passage or did he at his own discretion exploit the idea – mentioned in *Alc.* 23.5 – that a chameleon cannot assume the colour white? Only the author himself can answer this question³¹.

In conclusion we may state that Pressfield, when writing *Tides of War*, recycled several elements of *Alc.* 23.3-9 but gave up their strong interconnection. His picture of Alcibiades as a private person at Sparta is not fundamentally different from Plutarch’s but does not give rise to a more general discussion of the man’s adaptability.

IV. Conclusions

The *Life of Alcibiades* was an important source for *Tides of War*. Pressfield made use of some of Plutarch’s accounts of Alcibiades’ πράξεις as well as of passages in which the biographer more emphatically focuses on his protagonist’s ἦθος. In both cases, Pressfield sometimes followed his source very closely (e.g. the capture of Selymbria; the Timaea affair) but at other times used the material he found in Plutarch more freely (e.g. Alcibiades’ breakthrough at Cyzicus; the childhood story).

It is rarely difficult to explain the divergences between a passage in *Tides of War* and its counterpart in the *Life of Alcibiades*. Two of the basic choices that Pressfield made for his novel were of particular importance. First, the author of *Tides of War* apparently wanted his readers to agree with Jason that Alcibiades was the boldest man of his age (p. 24). To that purpose, he adapted Plutarch’s battle descriptions in various degrees (the assault of

³⁰ The translation is taken from Babbit (1927).

³¹ As far as we know, none of the modern works Pressfield mentions in the acknowledgements of *Tides of War* (p. 603) contains a reference to the chameleon comparison in *De ad. et am.* 53D. Nor do our English translations of the *Life of Alcibiades*, i.e. Dryden & Clough (1932); Perrin (1916); Scott-Kilvert (1960); Waterfield (1998).

Selymbria; the breakthrough at Cyzicus). Secondly, Pressfield paid less attention than Plutarch to the characterization of Alcibiades. That is not to say that the narrative does not elucidate the general's ἦθος at all; we are, for example, told about the idiosyncrasies of Alcibiades' speech and do learn the rationales that lie behind his actions at Cyzicus. Rather, a comparison of *Tides of War* and the *Life of Alcibiades* reveals to how great an extent Plutarch's biography is designed to bring the protagonist's ἦθος to the fore. Thus reading a contemporary historical novel may sharpen our consciousness of the individuality of Plutarch's *Lives*³².

³² Just like a close reading of Plutarch may be illuminating for the peculiarities of his sources; see esp. de Romilly (1988), 22-23.

BIBLIOGRAPHY

- ANDREWES, A. (1982), *Notion and Kyzikos: the Sources Compared*, in: *JHS*, 102, 15-25.
- BABBIT (1927) = *Plutarch's Moralia*, in sixteen volumes, I, 1A-86A, with an English translation by Frank Cole Babbit, The Loeb Classical Library, London-Cambridge (Massachusetts).
- BLECKMANN, B. (1998), *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs*, Beiträge zur Altertumskunde 99, Stuttgart-Leipzig.
- BUCHER-ISLER, B. (1972), *Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs*, *Noctes Romanae. Forschungen über die Kultur der Antike* 13, Bern-Stuttgart.
- DE ROMILLY, J. (1988), *Plutarch and Thucydides or the Free Use of Quotations*, in: *Phoenix*, 42, 22-34.
- DRYDEN, J. & Clough A.H. (1932) = *Plutarch's Lives*, Dryden edition revised and with an introduction by Arthur Hugh Clough in 3 vols., vol. 1, Everyman's Library 407, London.
- DUFF, T. (1999), *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford.
- FRAZIER, F. (1996), *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Collection d'études anciennes. Série grecque 124, Paris.
- GEORGIADOU, A. (1997), *Plutarch's Pelopidas. A Historical and Philological Commentary*, Beiträge zur Altertumskunde 105, Stuttgart-Leipzig.
- GRIBBLE, D. (1999), *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford Classical Monographs, Oxford.
- HAMILTON, J.R. (1969), *Plutarch. Alexander. A Commentary*, Oxford.
- KAGAN, D. (1987), *The Fall of the Athenian Empire*, Ithaca-London.
- KRENTZ, P. (1989) = *Xenophon. Hellenika I-II.3.10*, edited with an introduction, translation and commentary by Peter Krentz, Classical Texts, Warminster.
- LITTMAN, R.J. (1968), *The Strategy of the Battle of Cyzicus*, in: *TAPhA*, 99, 265-272.
- PARADISO, A. (1996), *Plut. Alc. 23.3 e Quom. adul. ab amico internoscatur 52E*, in: *RhM*, N.F. 139, 373-375.

- PELLING, C.B.R. (1988), *Aspects of Plutarch's Characterisation*, in: *ICS*, 13, 257-274.
- PELLING, C.B.R. (1996) = *Plutarco. Vita di Coriolano, Vita di Alcibiade*. Introduzione, traduzione e note di Francesca Albinì. Prefazione di C.B.R. Pelling, I grandi libri Garzanti 731, Milano.
- PELLING, C.B.R. (1990), *Childhood and Personality in Greek Biography*, in: Pelling, C.B.R. (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, 213-244.
- PELLING, C.B.R. (2000), *Rhetoric, Paideia, and Psychology in Plutarch's Lives*, in: Van der Stockt, L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996*, Collection d'Études Classiques 11, Louvain-Namur, 331-339.
- PELLING, C.B.R. (2002), *Plutarch and History. Eighteen Studies*, Swansea-London.
- PERRIN, B. (1916) = *Plutarch's Lives*, with an English translation by Bernadotte Perrin, in eleven volumes, IV, *Alcibiades and Coriolanus; Lysander and Sulla*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge (Massachusetts).
- RUSSELL, D.A. (1966), *Plutarch, 'Alcibiades' 1-16*, in: *PCPhS*, N.S. 12, 37-47 [reprinted in Scardigli, B. (ed.) (1995), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 191-207].
- SCOTT-KILVERT, I. (1960) = *The Rise and Fall of Athens. Nine Greek Lives by Plutarch: Theseus, Solon, Themistocles, Aristides, Cimon, Pericles, Nicias, Alcibiades, Lysander*. Translated with an introduction by Ian Scott-Kilvert, Penguin Classics, Harmondsworth.
- WARDMAN, A. (1974), *Plutarch's Lives*, London.
- WATERFIELD, R. (1998) = *Plutarch. Greek Lives. A selection of nine Greek Lives*. Translated by Robin Waterfield. With introduction and notes by Philip A. Stadter, Oxford World's Classics, Oxford.
- WEIZSÄCKER, A. (1931), *Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik*, *Problemata. Forschungen zur klassischen Philologie* 2, Berlin.

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA Universidade de Coimbra SESSÃO DE ABERTURA	7
JACQUES BOULOGNE Universidade de Lille L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLUTARQUE À PARTIR DU ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ (fragments 173-178 Sandbach)	11
ROSA MARIA AGUILAR Universidad Complutense de Madrid LOS SUPUESTOS FRAGMENTOS PLUTARQUEOS DEL DE ANIMA EN OLIMPIODORO	29
GEERT ROSKAM Fund for Scientific Research - Flanders (Belgium) BEING THE PHYSICIAN OF ONE'S OWN SOUL. ON A PLUTARCHAN FRAGMENT ON ANGER (fr. 148 Sandbach)	41
FRANÇOISE FRAZIER Universidade de Montpellier L'ÉROTIKOS ET LES FRAGMENTS SUR L'AMOUR DE STOBÉE	63
FRANCESCO BECCHI Universidade de Florença LA PENSÉE MORALE DE PLUTARQUE ET LE Περὶ ὀργῆς: UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION	89
ELEONORA MELANDRI Universidade de Florença I COSIDDETTI FRAMMENTI DELL'OPERA AN VIRTUS DOCENDA SIT DI PLUTARCO	111
ROSA GIANNATTASIO Universidade de Salerno I FRAMMENTI BIOGRAFICI DI PLUTARCO	129
L. VAN DER STOCKT Universidade de Leuven PLUTARCH'S ANGER IN AULLUS GELLIUS, NOCTES ATTICAE, I, 26	143

PAULA BARATA DIAS Universidade de Coimbra PLUTARCO E OS AUTORES CRISTÃOS DA ANTIGUIDADE TARDO MEDIEVAL — LIMITES E POSSIBILIDADES DE UMA RECEPÇÃO	157
PAOLA VOLPE Universidade de Salerno UN OPUSCOLO PLUTARCHEO NELLA LETTURA DI T. TASSO	179
NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES Universidade de Coimbra PLUTARCO NO HUMANISMO RENASCENTISTA EM PORTUGAL	193
AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ Universidade de Málaga LAS <i>VIDAS PARALELAS</i> DE PLUTARCO EN LA EMBLEMÁTICA HISPÁNICA DE LOS SIGLOS XVI-XVII	223
SIMON VERDEGEM Universidade de Leuven FROM MORALIZING BIOGRAPHY TO HISTORICAL NOVEL: THE USE OF PLUTARCH'S <i>LIFE OF ALCIBIADES</i> IN STEVEN PRESSFIELD'S <i>TIDES OF WAR</i>	241

(Página deixada propositadamente em branco)

