

Figure d'Atene nelle opere di Plutarco

a cura di
Angelo Casanova



STUDI E TESTI
di Scienze dell'Antichità

30

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA

ANGELO CASANOVA (ED.)

FIGURE D'ATENE
NELLE OPERE DI PLUTARCO

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2013

Figure d'Atene nelle opere di Plutarco / a cura di Angelo Casanova. – Firenze : Firenze University Press, 2013.
(Studi e Testi di Scienze dell'Antichità ; 30)

<http://digital.casalini.it/9788866554868>

ISBN 978-88-6655-485-1 (print)
ISBN 978-88-6655-486-8 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

© 2013 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com>
Printed in Italy

*agli Ateniesi
di ogni tempo*

PREFAZIONE

Questo volume contiene i risultati di una ricerca da me proposta nel mese di giugno dell'anno 2011, durante il Convegno di Coimbra, ai colleghi di otto diverse università europee, tra loro collegate nella 'Red Temática de Plutarco' o 'Réseau Thématique Plutarque': Madrid, Málaga, Coimbra, Paris X Nanterre, Leuven, Groningen, Salerno e Firenze.

Questa collaborazione scientifica europea (che in passato ha avuto anche la partecipazione delle università di Montpellier e Lille, e in futuro avrà quella di Toulouse II 'Le Mirail') è iniziata nel 1999 e si propone come finalità la ricerca di gruppo e la cooperazione organizzata per lo studio e l'esegesi delle opere di Plutarco, attuata all'interno del programma della "International Plutarch Society".

Il programma si propone di realizzare un incontro annuale per la messa a punto e lo scambio di informazioni, anche di carattere metodologico, nel campo degli studi condotti sulle opere di Plutarco nelle diverse sedi.

Si è così avuta una nutrita serie di incontri congressuali, che ha prodotto una bella catena di volumi pubblicati nelle otto sedi consorziate. Per la statistica, il presente volume è esattamente il tredicesimo della serie.

Il tema da me prescelto si rapporta al fatto che Plutarco, scrittore decisamente prolifico di cui ci sono giunte molte opere, ci ha lasciato sia nelle *Vite* che nei *Moralia*, ampie testimonianze e preziose informazioni sui personaggi più rilevanti della storia politica, letteraria, filosofica della Grecia antica. In questo ambito, spicca ovviamente per importanza lo spazio concesso e l'importanza riconosciuta da Plutarco alle figure di grandi personaggi che furono attivi in Atene, nei vari campi delle attività umane, in epoca antica, classica, ellenistica, romana.

Seguendo le mie indicazioni, i responsabili scientifici delle diverse sedi – che io ringrazio qui con viva cordialità – hanno chiesto ai loro collaboratori di raccogliere ed analizzare in particolare le notizie che Plutarco fornisce via via nelle sue opere sulla vita e le attività, l'importanza e l'influenza dei grandi personaggi d'Atene. Il programma non si proponeva naturalmente di essere esaustivo dell'argomento, ma di fornire una serie di contributi specifici e finalizzati, nella speranza che altri proseguano in futuro sulla stessa via, ampliando e variandone la tematica.

I risultati delle nostre ricerche sono stati presentati e discussi a Firenze, nell'ambito di un incontro congressuale svoltosi nei giorni 13 e 14 settembre 2012 nella Facoltà di Lettere e Filosofia. Il presente volume ne accoglie la versione definitiva, riveduta e decisamente ampliata.

In esso hanno naturalmente ampio spazio i personaggi politici, dal mitico re Teseo (studiato in particolare nel cap. 1) ai grandi legislatori, quali Solone (cap. 17, A. Rodrigues), ai politici, quali Temistocle (cap. 4, A. Pérez Jiménez), Pericle (cap. 2, P. Desideri) e Cimone (cap. 18, A. Ferreira); ad alcuni grandi filosofi, tra cui in particolare Socrate (cap. 13, M. Vigorito; cap. 19, J. Ribeiro Ferreira) e la tradizione dell'Accademia platonica (cap. 14, F. Ferrari). Due capitoli sono dedicati ad alcuni problemi rilevanti nella storia del pensiero filosofico antico da Aristotele in poi (cap. 15, G. Roskam; cap. 16, M. Meeusen). Si studiano poi alcuni personaggi singolari quali l'astrologo Metone (cap. 5, L. Lesage Gárriga) e Epimenide, il purificatore di Atene (cap. 9, A. I. Jiménez San Cristóbal); ma si dà spazio adeguato anche alle donne famose, sia in generale (cap. 12, F. Tanga) che, in particolare, alla figura della celeberrima Aspasia (cap. 11, M. López Salvá); si analizza la situazione storica di Atene all'epoca dei successori di Alessandro Magno (cap. 10, M. Durán Mañas) e in epoca romana (cap. 3, C. Alcalde Martín). Un capitolo è dedicato allo spazio degli attori tragici in Atene (cap. 6, I. Muñoz Gallarte) e due alla ricezione delle opere plutarchee in epoca rinascimentale, focalizzati proprio sulla *Gloria degli Ateniesi* (cap. 7, F. Frazier) e sui *Detti degli Ateniesi* (cap. 8, B. Basset).

Nell'ordine delle ricerche non ho voluto distinguere filoni di genere (politici, poeti, filosofi ecc.), né l'ordine cronologico dei personaggi, ma ho privilegiato le sedi di appartenenza dei collaboratori, per riconoscere importanza e meriti dell'impegno da esse profuso.

Per concludere, desidero rivolgere un ringraziamento particolarmente fervido ad Enrico Magnelli per le sue preziose consulenze bibliografiche ed editoriali, e all'intero gruppo dei 'referees' che, accettando di rimanere anonimi, mi hanno dottamente assistito e consigliato durante la preparazione del volume.

Angelo Casanova

Firenze, 30 ottobre 2013

LA VITA DI TESEO E LA TRADIZIONE LETTERARIA

La *Vita di Teseo*, contrapposta da Plutarco alla *Vita di Romolo* fin dall'inizio (1.4), ha un carattere spiccatamente erudito: presenta ben 63 citazioni di autori letterari anteriori. È di gran lunga quella che ne presenta di più: la *Vita di Romolo* ne ha 26, quella di *Numa* 41 (più 5 citazioni da oracoli, epigrammi e canti popolari)¹. È dunque uno scritto dottamente preparato ed elaborato².

Tra le citazioni letterarie, diverse sono fatte – come sempre in Plutarco – per abbellimento retorico, cioè per adornare l'esposizione, con valore puramente formale. In altre parole, servono per ricordare una notizia in modo dotto ed elegante, impiegando (ad esempio) gli aulici termini con cui si esprimeva il grande padre Omero: hanno una funzione esornativa, chiaramente destinata a tenere alto il livello culturale dell'esposizione³. Al contrario – in questo caso particolare – molte citazioni hanno invece una precisa funzione di testimonianza per le imprese narrate: lo scrittore infatti rivela chiaramente di avere il problema delle fonti di informazione e della loro attendibilità. In questo ambito Plutarco distingue nettamente le testimonianze dei poeti da quelle degli storici, prendendo sempre con grande prudenza le testimonianze poetiche e accettando invece con fiducia le informazioni tratte da prosatori. Il suo metodo di lavoro è ispirato ad un principio generale di verisimiglianza che fa ripensare al metodo di indagine di Tuciddide e di Ecatteo⁴.

Anzi, la prudenza metodica verso i poeti è così forte in lui che spesso non cita la fonte precisa della tradizione letteraria, ma basa il suo racconto su un verbo impersonale: «dicono» o un suo sinonimo. Laddove non ci sono dubbi o smentite da parte di fonti più attendibili, il racconto procede spedito: altrimenti, per corroborare il racconto vengono addotte testimonianze di storici

¹ Cfr. Ampolo(-Manfredini) 1988, XLII s.

² Oltre al commento di Ampolo(-Manfredini) 1988, si veda Flacelière 1957; Bettalli - Vanotti 2006.

³ Ad es. la citazione di Eschilo in *Thes.* 1.4, di Omero in *Thes.* 2.1, di Esiodo e Aristotele in 3.4, di Simonide in 10.2 ecc., ma anche quella di Eschilo in *Rom.* 9.6 ecc.

⁴ Un metodo molto diverso – come è stato notato – da quello che egli assume, per esempio, nelle *Questioni greche*, in cui il $\mu\upsilon\theta\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$ è serenamente accolto, anche laddove si parla di episodi e personaggi non meno $\mu\upsilon\theta\acute{\omega}\delta\epsilon\iota\varsigma$ di Teseo: cfr. Preston 2001, 115-116.

(per lo più attidografi)⁵. Testimonianze di poeti compaiono solo per rammentare varianti.

Pur sulla base di queste modalità il racconto di Plutarco, specie per la prima parte della *Vita di Teseo*, risulta basato sul mito quale esposto nelle tragedie (sia conservate che perdute) e, tra queste, un posto di rilievo spetta naturalmente a quelle di Euripide⁶. S'aggiunga che per una parte non piccola di questa narrazione occhieggia la memoria dell'*Ecale* di Callimaco, senza che il nome di questo poeta venga mai detto espressamente. Qualcosa del genere, seppure in tono minore, si può dire anche per la lirica corale, in particolare per Bacchilide, che è spesso ripreso senza essere citato. Ma mi sia consentito di centrare il mio discorso in particolare sulla tragedia.

Già nel cap. 1 è evidente che Plutarco sa bene di dover fare i conti con la tragedia⁷: afferma infatti che, mentre altrove nella composizione delle *Vite parallele* ha sempre cercato il racconto verosimile e basato sui fatti, adesso tratterà di «fatti prodigiosi e materia per tragici», perché «lì abitano poeti e mitografi e non c'è più né credibilità né certezza»⁸. I termini usati (τετραῶδη καὶ τραγικά) non lasciano dubbi in proposito.

Eppure, afferma subito dopo, «ci sia consentito di sottomettere l'elemento mitico, purificato, alla ragione e di fargli prendere sembianze di storia» (1.5). Il criterio metodico è così sommariamente indicato: si tratta di vagliare

⁵ Per un prezioso assemblaggio delle notizie attidografiche su Teseo vd. Harding 2008, 52 ss.

⁶ Per l'importanza delle citazioni della tragedia nelle opere di Plutarco vd. Di Gregorio 1976; Di Gregorio 1979 (su Eschilo e Sofocle) e Di Gregorio 1980 (su Euripide). Per altra bibliografia vd. Magnelli 2005, 215 n. 1. Non è ozioso ricordare (con le parole di Di Gregorio) che, tra i tragici, in Plutarco «il prediletto (...) è Euripide, citato molto più di Eschilo e Sofocle messi insieme, e al quale il Nostro ha anche dedicato uno scritto andato perduto» (Περὶ Εὐριπίδου, Cat. Lamp. 224). Sull'estesissima presenza euripidea in Plutarco, specie nei *Moralia*, si veda anche Calderón Dorda 2009, nonché Carrara 2008. Per l'elenco delle citazioni è ancora utile consultare Helmbold - O'Neil 1959. Per essere chiari: io ho contato finora 360 citazioni euripidee in Plutarco, ma sono sicuro che un uso esperto del TLG elettronico darebbe una cifra superiore.

⁷ La presenza della tragedia emerge in maniera evidente anche se consideriamo Teseo unitamente al suo *comparandus* Romolo, che non ha una sua propria tradizione letteraria. Mentre Romolo vira in direzione della tirannide, Teseo prefigura il monarca 'costituzionale' (*Comp.* 2.1): è il modello del Teseo dei tragici, fondatore ideologico della democrazia, benché non irreprensibile – come il suo omologo dorico Eracle – dal punto di vista dei comportamenti. È una raffigurazione compatta, tanto letteraria quanto iconografica: cfr. e.g. Morris 1992, 336 ss.; per la 'continuità' del Teseo plutarco con l'arte figurativa cfr. Von den Hoff 2010, 300-315.

⁸ Qui e altrove, ove non altrimenti indicato, uso la traduzione di (Ampolo-)Manfredini 1988.

il racconto mitico sottomettendolo alla ragione (λόγω τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι) in modo che possa prendere l'aspetto di storia (λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν). In altre parole, si potrà ripetere il racconto del mito se regge all'esame della ragione: sarà accettato quando non sia in contrasto con il credibile ed il verisimile. Anche senza soffermarci molto su queste frasi, che sono state ampiamente indagate dalla critica⁹, è chiaro che a tutti ritorna in mente Tucidide: la mancanza di conoscenza chiara e sicura (σαφήνεια) di cui parla qui Plutarco (1.3) ricorda il σαφῶς εὐρεῖν di Tucidide (1.1, cfr. 1.22.4) e la diffidenza verso le versioni poetiche, che ricorre più volte nella *Vita di Teseo* (1.1, 2.3, 28.1, 29.4-5) fa pensare alla celebre critica di Tucidide al μυθῶδες (1.21.1 e 22.4). È chiaro però che Plutarco non intende riprendere e seguire (o discutere) il modello tucidideo: vuole semplicemente affermare che conosce bene i limiti e le possibili obiezioni nei confronti della credibilità della storia mitica. E sa bene che la tradizione degli storiografi greci, da Ecateo in poi, è quella di applicare la linea del razionalismo e il metodo della riduzione del meraviglioso al verosimile.

Tuttavia – si presti attenzione – egli aggiunge che «anche nelle tradizioni meno degne della tragedia c'è qualcosa che serve a trovare la verità» (2.3). Qui la traduzione è mia, perché di solito i nostri traduttori preferiscono rendere con «tradizioni dall'apparenza meno poetica»¹⁰, ma non per caso il testo offre uno splendido e significativo τραγικῶς. L'avverbio riprende con precisione il τραγικά di 1.3 e conferma che la base di riferimento di Plutarco è prevalentemente la tragedia.

Infatti la narrazione parte, subito all'inizio (cap. 3), con due personaggi rilevanti nella tragedia e nella lirica corale: Eretteo e Pelope. Tutti i nostri commenti ricordano naturalmente la *Ol.* 1 di Pindaro: io non dimenticherei piuttosto l'*Eretteo* di Euripide, una tragedia per noi perduta ma famosa nell'antichità e ben nota a Plutarco, dato che la cita in (almeno) cinque opere diverse, riportandone quattro frammenti, che – come spesso succede nel Cheronese – risultano a tratti citati a memoria¹¹. Non solo, ma appena dopo

⁹ Cfr. Ampolo (-Manfredini) 1988, XI ss.; Wardman 1971, 254 ss.; Piérart 1983; Pelling, *Plutarch and Thucydides*, in Pelling 1992, 10 ss.; Calame 1999; ma l'elenco della bibliografia qui potrebbe essere davvero lunghissimo.

¹⁰ Così traduce (Ampolo-) Manfredini 1988, ma anche Traglia (-Barigazzi) 1992 va su questa via («da chi sembra raccontare i fatti in una forma niente affatto poetica»).

¹¹ Sono i frammenti 369, 360, 360A e 362 Kannicht (fr. 10, 12, 13, 16 Sonnino). Si scrive spesso che, a volte, i testi poetici di Plutarco derivano probabilmente da «raccolte antologiche tarde» (cfr. Di Gregorio 1980, 55; Cozzoli 2001, 15; Carrara 2009, 14 s.; Sonnino 2010, 249). Ora, questo rilievo non deve trarre in inganno: è vero infatti che la tragedia all'epoca di Plutarco è spesso recitata, cantata o rappresentata in esecuzioni «parziali, limitate a passi celebri» (Di Gregorio 1980, 63); ed è vero anche che la tradizione papiracea ha conservato

(3.4) la citazione emerge palese: dice infatti che Euripide definendo Ippolito «discepolo del virtuoso Pitteo» dimostra la fama di cui Pitteo godeva. Il rimando è naturalmente all'inizio dell'*Ippolito* di Euripide (v. 11), che anche noi conosciamo benissimo.

In 3.5 la narrazione di Plutarco assume un respiro decisamente più ampio: il verbo diventa impersonale («raccontano») e il riferimento è rivolto chiaramente al passo della *Medea* (vv. 663-688), dove Egeo afferma di essere venuto lì, a Trezene, per comunicare a Pitteo l'oracolo di Apollo. Lo *schol.* Eur. *Med.* 679 spiega adeguatamente la cosa e riporta proprio i due versi dell'oracolo citati qui nella *Vita di Teseo*. Qualcuno ne potrebbe ricavare che Plutarco conoscesse bene non solo la tragedia euripidea, ma (addirittura) anche i suoi commentatori. Ma il discorso da fare è decisamente più ampio: tutto il pubblico di Euripide conosceva bene quella tradizione, visto che il poeta ne aveva trattato in una tragedia anteriore, intitolata *Egeo*, perduta, composta poco dopo il 450.¹² E – si può aggiungere – forse ne aveva trattato anche Sofocle, che pure aveva composto una tragedia intitolata *Egeo*¹³. Questo mito fu dunque un tema prediletto, reso famosissimo dalla tragedia, come conferma anche l'arte figurativa del quel periodo¹⁴.

In 3.6 si racconta che «Egeo lasciò la spada e i sandali nascosti sotto un grosso masso», e lo disse alla sola Etra. Qui sulla tradizione della tragedia si inserisce per noi un tratto diverso, perché la nostra memoria poetica va su-

vari esempi di testi tragici in raccolte antologiche (cfr. Carrara 2009). Ma l'importanza delle raccolte antologiche e delle 'ripetizioni orali' non può far concludere che Plutarco conoscesse ben «poche tragedie euripidee» per «conoscenza diretta» (Sonnino 2010, 298). Il Cheronese nei suoi scritti cita Euripide un numero infinito di volte (almeno 360) e ne consiglia vivamente le opere ai giovani, insieme a quelle di Pindaro e di Menandro (*Quaest. Conv.* 7, 706D: e che alluda a letture, non a rappresentazioni, è assicurato dal lessico usato: ἐκείνων γραμμάτων ἀναμνησκόμενοι καὶ παραβάλλοντες ᾠδὰς καὶ ποιήματα καὶ λόγους γενναίους). Questo conferma che le opere di Euripide già al suo tempo sono più spesso lette e studiate di quanto siano rappresentate. I ripetuti errori di Plutarco nelle citazioni euripidee si spiegano adeguatamente, non perché egli dipenda da fonti cattive, ma perché la grande familiarità con quei testi gli consentiva citazioni a memoria e riferimenti 'disinvolti'. Il fidarsi della memoria – come è noto – a volte induce in errore. Tanto per fare un esempio, è probabile – per non dire evidente – che Plutarco ha commesso un *lapsus*, scambiando *Eretteo* e *Cresfonte*, quando cita il fr. 362 Kannicht = 16 Sonnino: cfr. Sonnino 2010, 297-298. Nelle pagine di Di Gregorio ricordate alla n. 6 sono indicati con perizia molti altri casi di citazioni sbagliate per una causa che io chiamerei 'eccesso di confidenza'.

¹² Per la datazione della tragedia *Aegeus* vd. Webster 1965, 519 s.; Webster 1966, 112-120 (116); Webster 1967a, 77-80 e 105 s.; Jouan - Van Looy 1998, 3; Kannicht 2004, I 152.

¹³ *TrGF* IV, frr. 19-25 (Radt 1999, 123-126).

¹⁴ Cfr. Webster 1967b; Trendall - Webster 1971; Brommer 1982.

bito all'*Ecale* di Callimaco, dato che i fr. 9-12 Hollis¹⁵ (= 235-237 Pf.) trattano proprio di questo. È doveroso tuttavia rilevare che il nome di Callimaco non compare nel testo: come se l'autore temesse di squalificare il suo racconto citando il poeta. Non solo, ma appena dopo, al cap. 5, Plutarco ricorda la tradizione secondo cui Teseo andò a Delfi ad offrire al dio i suoi capelli; però – precisa – si rase solo la parte anteriore del capo: un tipo di taglio dei capelli che da lui prese il nome di «taglio alla Teseo». Anche nell'*Ecale* se ne parlava, ma noi non sappiamo i particolari (abbiamo solo i fr. 14 e 15 Hollis = 361 e 281 Pf.)¹⁶. L'impressione che se ne ricava è che Plutarco incroci la memoria poetica di tradizioni diverse: e, se non ci sono differenze, varianti o particolari inverosimili, la sua narrazione scorre senza sollevare problemi.

Dal cap. 6 ha inizio un lungo racconto (che giunge fino al cap. 14), che riguarda la gioventù di Teseo e in particolare la sua prima impresa: si potrebbe intitolare “da Trezene ad Atene e Maratona”. Segue poi, nei capitoli 15-23, l'impresa cretese con l'uccisione del Minotauro. Per questioni di tempo mi soffermerò soltanto sul primo racconto, che – a mio avviso – deve molto sia alle tragedie di Euripide che a Callimaco (anche se l'autore non lo dichiara): la cosa diventa più evidente man mano che sappiamo un po' di più sull'Euripide perduto e sulla perduta *Ecale* callimachea.

Nel cap. 6 Plutarco accenna alla tradizione che «Pitteo aveva fatto spargere la voce che fosse figlio di Posidone»: gli interpreti ricordano naturalmente Bacchyl. 17.58 ss. e tante altre fonti¹⁷ in cui si illustrava che Teseo era in realtà figlio di Posidone e non di Egeo (e per questo era un eroe e particolarmente forte)¹⁸. Oltre a questo, io osserverei che – a partire precisamente da 6.2 («Quando Teseo... allora Etra...») – Plutarco riprende ed amplia una precisa tradizione di racconto: Etra lo accompagna al masso, gli rivela il segreto della sua nascita e gli ordina di «far vela» per Atene. Il particolare è importante: dovrebbe fare la via del mare, traversando con una nave il golfo Saronico. Teseo si rifiuta e percorre a piedi la via di terra per Atene, passando per la Corinzia e l'Attica, che libera da una serie di briganti e malfattori. La tradizione è di certo antica, dato che è già nota a Bacchyl. 18.18 ss., che dà un elenco di imprese compiute da Teseo (nel 'classico' numero di

¹⁵ Hollis 2009; cfr. D'Alessio 2007, I 281 s.; Asper 2004 (fr. 190 e 193).

¹⁶ D'Alessio 2007, I 282 s.; fr. 195 e 196 Asper.

¹⁷ In particolare Strabone (8.6.14) e Pausania (1.27.8; 2.30.6 ecc.). Cfr. in proposito Ampolo (-Manfredini) 1988, 202 s.; Herter 1973, in part. 1056; Brommer 1982, 149.

¹⁸ Cfr. Brelich 1958, 127-129 (2010, 308 ss.).

sette)¹⁹. Naturalmente bisognerà risalire all'antica *Teseide*, probabilmente dell'epoca di Pisistrato²⁰: anzi, forse ce ne furono addirittura due: una più arcaica, un'altra ateniese²¹. Ma secondo me c'è da sospettare anche una qualche reminiscenza dell'*Ecale* di Callimaco, dato che c'è coincidenza per la spada e i sandali nascosti sotto il masso (nei già ricordati fr. 14 e 15 Hollis)²² e anche per le lotte di Teseo con Scirone e con Cercione, di cui si tratta nei fr. 59-62 dell'*Ecale*²³ (oltre che, ovviamente, per la lotta col toro di Maratona). Con ogni probabilità Cercione è responsabile della morte dei due figli di Ecale e forse anche del marito, e questo genera una particolare comunanza di interessi tra Ecale e Teseo²⁴. La vecchietta probabilmente crede che Cercione sia ancora vivo (ne parla infatti con odio tremendo nel fr. 49, v. 8 ss.) ed invece Teseo lo già eliminato: con ogni probabilità la rivelazione porterà in lei commozione, generando gratitudine ed affetto per il giovane 'vendicatore'.

Nel cap. 12.2 abbiamo una svolta importante della narrazione. Teseo giunge in Atene «nell'ottavo giorno del mese Cronio, che ora chiamano Ecatombeone»²⁵. Il riferimento sembra ad una fonte precisa ed autorevole, ma non viene indicata. Si dice che «trovò la situazione pubblica in preda ai disordini e alla discordia, e anche Egeo e la sua casa privatamente erano travagliati. Viveva infatti con lui Medea che, esule da Corinto, aveva promesso ad Egeo di guarirlo con filtri dalla sterilità». Nell'*Ecale* callimachea compariva esattamente questa situazione, come attestano i frammenti 3 e 4 Hollis²⁶; e il fr. 7²⁷ assicura che vi si presentava proprio il riconoscimento di Teseo da parte di Egeo, espresso attraverso un dialogo particolarmente significativo («Fermo, figlio, non bere!»). Per di più, nel cap. 14, raccontando l'impresa del toro di Maratona, Plutarco si lascia andare ad una espressione inequivoco-

¹⁹ La serie 'canonica' comprendeva le lotte con Perifete, Sinide, la scrofa di Crommione, Scirone, Cercione, Procuste e (dopo la sosta in Atene) il toro di Maratona. Cfr. Ampolo (-Manfredini) 1988, 203; Nilsson 1986, 54-55.

²⁰ Cfr. Huxley 1969, 116 ss.; Nilsson 1986, 59; Davies 2001.

²¹ Cfr. Hollis 2009, 5 con ampia bibliografia. E si veda anche West 2003, 24-25.

²² Cfr. n. 13.

²³ Per la precisione, trattano di Scirone i fr. 59-61 Hollis (296, 245, 306 Pf.: cfr. D'Alessio 2007, I 311-313; fr. 236-238 Asper) e si riferisce alla «palestra» di Cercione il fr. 62 Hollis (cfr. D'Alessio 2007, 312 s.; fr. 239 Asper). Per l'insieme cfr. Ampolo(-Manfredini) 1988, 210; Herter 1973, 1075-1077; Brommer 1982, 19 ss.; D'Alessio 2007, I 305. Per un'interpretazione 'politica' delle imprese di Teseo vd. Calame 1990, 223-226 e 421-424.

²⁴ Cfr. Barigazzi 1992.

²⁵ Ampolo (-Manfredini) 1988, 213.

²⁶ Fr. 364 e 232 Pf. (185-6 Asper). In proposito si veda anche Hollis 1993.

²⁷ Fr. 233 Pf. (188 Asper).

cabile/eloquente: «Ecale e i racconti leggendari (τὸ περὶ αὐτὴν μυθολογίμα) che riguardano la sua ospitalità sembra che non siano del tutto privi di elementi veritieri» (14.2). Qui l'allusione all'*Ecale* di Callimaco sembra del tutto trasparente. Si può notare tra l'altro che il criterio adottato in questo caso da Plutarco non è quello della verisimiglianza, ma quello della etiologia (come dire: l'esistenza del rito garantisce la fondatezza del mito). Egli scrive a riprova: «infatti i demi circostanti, riunendosi alle Ecalesie, facevano sacrifici a Zeus Ecalio e onoravano Ecale...» e fa seguire un ampio racconto che sembra proprio di stampo callimacheo, ma alla fine – quasi a sorpresa – viene garantito con l'autorità di Filocoro («come ha raccontato Filocoro»).

Di qui spesso i critici traggono la convinzione che proprio Filocoro deve essere stato la fonte di Callimaco²⁸. Ora Filocoro è lo storico più citato da Plutarco e ciò fa pensare ad un uso diretto da parte sua²⁹. Qualche studioso però³⁰ suppone che il materiale dei 17 libri della *Atthis* di Filocoro (morto verso il 260) sia giunto a Plutarco attraverso gli *Attikà* di Istro, scolaro di Callimaco, o addirittura attraverso una *Epitome* dell'età di Pompeo³¹. Istro è citato una volta sola nella *Vita di Teseo* (34.3).

Ora, al di là di queste dotte ipotesi sulle fonti di Plutarco, che sono sempre state un campo di battaglia privilegiato tra critici (con battaglie che di solito non portano mai a nulla), a me sembra che sia più utile considerare che tutti questi vari attidografi sono tutti posteriori al V secolo e presuppongono quindi l'ampia fioritura della tragedia, verso la quale hanno svolto precisamente lo stesso lavoro di ricerca e di controllo che noi troviamo attestato in Plutarco. La funzione è proprio quella di appurare la verità storica attraverso il controllo di verisimiglianza della tradizione mitica.

Ebbene, se andiamo a controllare la tradizione mitica relativa a Teseo, Egeo e Medea in Atene, troviamo che la tappa principale, più macroscopica è proprio nella tragedia. Noi sappiamo che di questo mito si occupò Sofocle, nella tragedia *Egeo*³², ma fu soprattutto Euripide a dedicargli grande spazio ed attenzione. Dopo lo splendido lavoro fatto di recente prima da Jouan e Van Looy³³ e poi da Kannicht³⁴, noi ci rendiamo conto meglio di quanto importante può essere stato l'*Egeo* di Euripide, un dramma da collocare subito

²⁸ Cfr. Pfeiffer 1949, 227, in apparato; Hollis 2009, 6-7, con bibliografia. Per i frammenti di Filocoro si veda ora la raccolta commentata di Costa 2007.

²⁹ Cfr. Flacelière 1957, 7-8.

³⁰ Vd. in particolare Gilbert 1874; cfr. Costa 2007, 16 e 166-176 (spec. 175 s.).

³¹ Ampolo (-Manfredini) 1988, XLVI.

³² Cfr. n. 13.

³³ Jouan - Van Looy 1998-2003.

³⁴ Kannicht 2004.

dopo le *Coefore* di Eschilo³⁵, cioè di poco posteriore al 450 a.C., una tragedia di certo rilevante anche per l'iconografia del mito, specie nei numerosi vasi attici di quell'epoca³⁶. Il *Teseo* di Euripide era invece di epoca successiva (è attribuibile con verisimiglianza agli anni venti, dato che ne fece parodia Aristofane nelle *Vespe*) e trattava del mito cretese, cioè dell'avventura di Teseo e il Minotauro. Questa tragedia euripidea sembra rilevante per Plutarco nei cap. 15-20, dove Plutarco parte dal τραγικώτατος μῦθος e dalla citazione di Euripide (15.2), ma poi deve destreggiarsi a fatica tra la pluralità delle notizie fornite dai vari attidografi (Filocoro, Ellanico, Ferecide, Demone, Clidemo)³⁷ – e prende quindi le distanze dalla stessa versione euripidea a proposito del Minotauro, insistendo che nei teatri tragici dell'Attica si continua a parlar male ingiustamente di Minosse, che fu invece re e legislatore autorevole (16.3). Qui la variante positiva è attribuita addirittura ad Aristotele (*Costituzione dei Bottiei*)³⁸.

Concludendo queste mie brevi considerazioni, vorrei perciò segnalare la mia impressione di lettura che la grande pluralità delle fonti di cui ha tenuto conto Plutarco sia funzionale ad arricchire o a smentire occasionalmente la gloriosa tradizione mitica che la tragedia e la poesia narrativa hanno reso immortale: e che le tracce dell'*Egeo* di Euripide e dell'*Ecale* di Callimaco emergano sempre più chiare man mano che conosciamo meglio i frammenti di queste due opere purtroppo perdute. Questo spiega, almeno in parte, perché Plutarco privilegia nettamente la giovinezza di Teseo, seguendo la traccia di queste due opere fino al cap. 16 e dedicando poi i capp. 17-23 al mito cretese (ove s'intravede la traccia del *Teseo* di Euripide) e lasciando alle altre imprese solo i capitoli finali 24-36. E lì spicca, al cap. 28, la drastica critica al poeta della *Teseide* a proposito di Antiope e Ippolito: la sua versione è ritenuta una palese invenzione mitica (περιφανῶς ἔοικε μύθῳ καὶ πλάσματι). Al contrario, egli afferma che le vicende si debbono essere svolte così come narrano sia gli storici che i tragici, perché tra loro non c'è discordanza (ἐπεὶ μηδὲν ἀντιπίπτει παρὰ τῶν ἱστορικῶν τοῖς τραγικοῖς, οὕτως

³⁵ Secondo Webster 1967a, 77-80.

³⁶ Forse più di quanto sia valutato da Servadei 2005, 29 ss. e 56 s. Cfr. Trendall - Webster 1971, 72; Brommer 1982, 137-139; Mills 1997, 234-245.

³⁷ I vari attidografi trasmettevano ovviamente dettagli disparati, ma dovevano essere assolutamente compatti nel rimarcare il nesso fra Teseo e la democrazia; un nesso che, forte già nel V sec., diventò fortissimo nel IV: cfr. e.g. Strauss 1993, 112 ss.

³⁸ *Thes.* 25.2-3. In generale, Plutarco attribuisce ad Aristotele un'interpretazione 'popolare' di Teseo e della sua costituzione (e addirittura un'inclinazione di Teseo verso la massa) che sembra una semplificazione forse eccessiva: cfr. Ampolo (-Manfredini) 1988, 238 s. (che rimanda a *Athen. Pol.* 41.2).

ἔχειν θετέον ὡς ἐκεῖνοι πεποήκασιν ἅπαντες). Anche qui, un evidente recupero dei tragici e, in sostanza, di Euripide.

Angelo Casanova

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- C. Ampolo - M. Manfredini, *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*, Milano (Fondazione Vallà) 1988
- M. Asper, *Kallimachos. Werke*, Griechisch und deutsch, Darmstadt 2004
- A. Barigazzi, *Due problemi nell'Ecale di Callimaco*, «Aevum(ant)» 5, 1992, 55-65
- M. Bettalli - G. Vanotti, *Plutarco. Teseo e Romolo*, Milano 2006²
- A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958 (Milano 2010)
- F. Brommer, *Theseus. Die Taten des griechischen Helden in der antiken Kunst und Literatur*, Darmstadt 1982
- C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1990
- C. Calame, *Mito e storia nell'antichità greca*, Bari 1999 (Lausanne 1996)
- E. Calderón Dorda, *La tradición indirecta en la crítica textual griega: el texto de Eurípides en Plutarco*, in M. Sanz Morales - M. Librán Moreno (edd.), *Veræ lectiones. Estudios de crítica textual y edición de textos griegos*, Cáceres 2009, 33-56
- P. Carrara, *I poeti tragici maestri di virtù nelle opere di Plutarco*, in J. Ribeiro Ferreira - L. Van der Stockt - M. do Céu Fialho (edd.), *Philosophy in Society. Virtues and Values in Plutarch*, Coimbra-Leuven 2008, 65-74
- P. Carrara, *Il testo di Euripide nell'antichità*, Firenze 2009
- A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze 2005
- V. Costa, *Filocolo di Atene, I: Testimonianze e frammenti dell'Atthis*, Tivoli 2007²
- A.-T. Cozzoli, *Euripide. Cretesi*, Roma 2001
- G.B. D'Alessio, *Callimaco. Inni, epigrammi, frammenti*, Milano 2007²
- M. Davies, *The Greek Epic Cycle*, Bristol 2001
- L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, «Prometheus» 2, 1976, 151-174
- L. Di Gregorio, *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici*, «Aevum» 53, 1979, 11-50; 54, 1980, 46-79
- R. Flacelière, *Plutarque. Vies, I: Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*, Paris 1957
- G. Gilbert, *Die Quellen des plutarchischen Theseus*, «Philologus» 33, 1874, 46-66
- P. Harding, *The Fragments of the Local Chronicles of Attika*, ed. and transl., and with an intr. and comm., New York 2008
- W.C. Helmbold - E.N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore 1959
- H. Herter, *Theseus, RE Suppl. XIII*, 1973, 1045-1238
- A.S. Hollis, *Callimachus, Hecale frs. 3-5 H.*, «ZPE» 95, 1993, 45-47
- A.S. Hollis, *Callimachus. Hecale*, ed. with intr. and comm., Oxford 2009²
- G.L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969
- F. Jouan - H. Van Looy, *Euripide, VIII 1-4: Fragments*, Paris 1998-2000-2002-2003
- R. Kannicht, *TrGF V 1-2: Euripides*, Göttingen 2004
- E. Magnelli, *Poeti ellenistici in Plutarco: tipologie e preferenze*, in Casanova 2005, 215-242
- S. Mills, *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford 1997
- S.P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992
- M.P. Nilsson, *Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece*, Göteborg 1986
- C.B.R. Pelling, *Plutarch and the historical tradition*, London 1992

- R. Pfeiffer, *Callimachus*, I, Oxford 1949
- M. Piérart, *L'historien ancien face aux mythes et aux légendes. I. Les limites de la rationalisation*, «LEC» 51, 1983, 47-62
- R. Preston, *Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity*, in S. Goldhill (ed.), *Being Greek Under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge 2001, 86-122
- S.L. Radt, *TrGF IV: Sophocles*, Göttingen 1999²
- C. Servadei, *La figura di Theseus nella ceramica attica. Iconografia e iconologia del mito nell'Atene arcaica e classica*, Bologna 2005
- M. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant*, Firenze 2010
- B.S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, London 1993
- A. Traglia - A. Barigazzi, *Plutarco. Vite*, I-II, Torino 1992
- A.D. Trendall - T.B.L. Webster, *Illustrations of Greek drama*, London 1971
- R. Von den Hoff, *Theseus: Stadtgründer und Kulturheros*, in E. Stein-Hölkeskamp - K.-J. Hölkeskamp (edd.), *Erinnerungsorte der Antike*, München 2010, 300-315
- A.E. Wardman, *Plutarch's methods in the Lives*, «CQ» 21, 1971, 254-261
- T.B.L. Webster, *A note on the date of Euripides Aigeus*, «AC» 34, 1965, 519-520
- T.B.L. Webster, *Chronological notes on Euripides*, «WS» 79, 1966, 112-120
- T.B.L. Webster, *The tragedies of Euripides*, London 1967
- T.B.L. Webster, *Monuments illustrating Tragedy and Satyr Plays*, London 1967²
- M.L. West, *Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge Mass.-London 2003

II

LA CITTÀ DI PERICLE

Una sezione centrale della *Vita di Pericle* – corrispondente ai capp. 12-13 delle moderne edizioni – contiene il famoso “programma di costruzioni”, che su impulso del grande statista, a quel tempo severamente impegnato in una difficile lotta politica, fu progettato per la città e il suo territorio, e poi realizzato nei decenni di mezzo del V secolo¹. Si tratta di una sezione che, come vedremo, ha implicazioni rilevanti per la definizione del metodo di lavoro storiografico di Plutarco, e in questo contesto del ruolo della figura di Pericle all’interno del progetto complessivo delle *Vite Parallele*. Ma per una migliore comprensione di questa sua funzione è prima di tutto necessario fissare un punto di riferimento importante, che collega questa *Vita* ad uno dei temi sotterranei più forti dell’opera di Plutarco: il rapporto fra Atene e Roma. Lo speciale parallelismo fra le due città, all’interno di quello più generale fra il mondo greco e quello romano, è evidenziato in diversi passi dell’opera², ma nel modo più chiaro forse all’inizio della *Vita di Teseo*, laddove Plutarco, riallacciandosi al libro già scritto sulla coppia *Licurgo-Numa*, spiega di aver voluto, nonostante le difficoltà dell’impresa, risalire indietro fino a Romolo, e di avere a questo punto individuato come suo partner Teseo: «mi parve – chiarisce infatti – di dover mettere a fronte e paragonare col padre dell’invitta e gloriosa Roma il fondatore della bella e celebrata Atene»³. È

¹ In generale su questa sezione vd. Ameling 1985 (improntato all’idea che «Plutarchs Bericht entspricht nicht der historischen Wahrheit»); il commento di Stadter 1989, 144 ss.; e per quanto attiene al suo significato all’interno della concezione plutarchea dello spazio come elemento di caratterizzazione storiografica, Beck 2011, 126-129. Sul complesso dell’attività edilizia nell’Attica in età periclea, dal punto di vista storico-artistico e di organizzazione territoriale, vd. Corso 1986 (per i capitoli plutarchei, specialmente 24-28) e Höcker-Schneider 1997 (in particolare sull’assetto architettonico dell’Acropoli). Per il peculiare intreccio fra arte, economia, società e politica di cui il “programma” è testimonianza, nel contesto della storia ateniese della prima metà del V secolo, mi limito a rinviare alle pagine sempre attuali di Bodei Giglioni 1974 (spec. 35-50), rinunciando ad ulteriori riferimenti alla più recente bibliografia moderna sul periodo. Segnalo infine il capitolo dedicato alla *Vita* plutarchea, in un lavoro d’insieme sulla figura di Pericle nel pensiero storico-politico antico, Banfi 2003, 215-245.

² Vd. ad es. i capitoli iniziali del *Focione* (1-3), o il *Confronto fra Aristide e Catone Maggiore* (1.2-3): Desideri 2012 [1992], 235 s.

³ *Thes.* 1.5 σκοποῦντι δέ μοι... ἐφαίνετο τὸν τῶν καλῶν καὶ αἰτιδίων οἰκιστὴν Ἀθηναίων ἀντιστήσαι καὶ παραβαλεῖν τῷ πατρὶ τῆς ἀνικίτου καὶ μεγαλοδόξου Ῥώμης. La “coppia” Atene-Roma è dunque una delle più rilevanti “unità” intermedie all’interno delle *Vite parallele* (faccio riferimento alla terminologia e alle argomentazioni di Pelling 2010, 217 ss., anche se preferirei definire tali unità “ideologiche” piuttosto che “artistiche”: ma questa è una que-

significativa la rispettiva aggettivazione: la fama delle αἰδίμοι Ἀθηναίαι è piuttosto una rinomanza (culturale), mentre quella della μεγαλόδοξος Roma è una vera e propria gloria (militare), così come emblema di Roma è l'invincibilità, mentre di Atene la bellezza. Affiancando al fondatore di Roma il fondatore (ecista) di Atene, e definendo in questo modo i diversi e complementari valori di base dei quali le due città sono rispettivamente portatrici, sembra che Plutarco voglia in qualche modo integrare e correggere l'idea che poteva derivarsi dalla precedente coppia *Licurgo-Numa*, cioè che all'origine della Grecia si dovesse collocare Sparta e il legislatore Licurgo: una città e un uomo che certamente la onoravano per molti aspetti, ma che erano ben lungi dal rappresentarne adeguatamente altri non meno importanti. Anteporre, anche solo sul piano di una cronologia per così dire mitologica, Atene a Sparta significava per Plutarco fare di Atene, piuttosto che di Sparta, la città-simbolo della Grecia, come quella che *ab origine* ne incarnava la predominante dimensione culturale, allo stesso modo che Roma rappresentava il successo politico-militare. Dire questo non significa negare – sarebbe evidentemente impossibile – che nelle *Vite* la Grecia sia presente anche con uomini di origine non-ateniese: come appunto gli Spartani; ma solo precisare che Plutarco riconosceva ad Atene, nell'ambito del mondo greco, un primato all'interno del quale, senza pregiudizio di altri motivi di eccellenza, aveva una parte essenziale la produzione e l'apprezzamento delle opere d'arte e dell'ingegno, che la città esprimeva nello stesso affascinante corredo monumentale con il quale si presentava agli occhi dei visitatori⁴. È sullo sfondo di questo specifico modo plutarceo di sentire Atene – un modo che nella coppia *Pericle-Fabio Massimo* si fa in ogni caso sentire almeno nel *Con-*

stione di diversità di approccio critico); voglio precisare che non credo neppure io che le *Vite* siano un «tale of two cities», ma le pagine che seguono intendono rafforzare l'idea che il nesso fra queste due città rappresenti comunque un momento forte nell'architettura dell'opera, almeno a partire da quando Plutarco ha chiarito meglio a se stesso il senso complessivo della costruzione che andava realizzando.

⁴ Come si sa, nell'opuscolo (in realtà, un frammento di declamazione) Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι (un titolo nel quale la Frazier, nell'ed. Budé da lei curata, giustamente rende σοφία con il francese *art* anziché col latino *pace* della tradizione umanistica: Frazier 2003, 160 n. 1) Plutarco dichiara la propria propensione per la tesi della maggior gloria ateniese nell'ambito militare piuttosto che in quello intellettuale. Al di là della manifesta incompiutezza dello scritto – per cui non è da escludere che si trattasse originariamente di una *disputatio in utramque partem*, della quale si è conservata, o è stata scritta, solo una parte (come si presume che sia successo ad es. nel *De fortuna Romanorum*: vd. Desideri 2012 [2005], 143) – e al di là anche dei motivi che possono aver indotto Plutarco a sostenere questa posizione (per cui si rinvia all'ottima *Notice* della stessa Frazier 2003, 165 ss.), resta il fatto che il contesto, o i contesti, delle *Vite* non sono comunque direttamente comparabili con quelli dei *Moralia*.

fronto finale⁵ – che deve in primo luogo essere considerata la sezione sul programma pericleo di costruzioni che andiamo ora ad esaminare.

In una parte della *Vita* dedicata alle battaglie condotte da Pericle per conseguire una posizione dominante nella città⁶, Plutarco sta dunque parlando degli strumenti usati da Pericle, nella sua contesa con il capo del “partito” oligarchico Tucidide di Melesia, per ottenere il favore del *demos* e poterlo meglio controllare: le feste e intrattenimenti vari che egli organizzava, ma anche l’addestramento navale al quale sottoponeva gran parte della popolazione, nonché gli invii di cleruchie, specialmente nel Chersoneso, a Nasso e a Sibari: cleruchie che peraltro avevano anche una valenza politico-militare, servendo non solo a «svuotare la città dalla folla oziosa e irrequieta per l’inattività», ma anche a intimidire e sorvegliare gli alleati⁷. È in questo contesto che, con un salto logico più apparente che reale, Plutarco passa a trattare il tema della «costruzione degli edifici sacri» (gli ἀναθήματα), presentata come il provvedimento politico e sociale più avversato dai nemici di Pericle: gli veniva infatti obiettato, oltre al carattere demagogico del provvedimento, il fatto che così si rendeva Atene invisa agli alleati, perché i fondi utilizzati per realizzare il programma provenivano dal tesoro comune dei Greci, in origine collocato a Delo e poi trasportato ad Atene per pretesi motivi di sicurezza. Pericle – prosegue Plutarco – rispondeva che gli alleati non avevano di che lamentarsi, perché gli Ateniesi assicuravano con la loro flotta la difesa dal barbaro, mentre la parte della popolazione non impegnata nelle operazioni militari era bene che fosse comunque occupata nelle innumerevoli attività artigiane suscitate dalle costruzioni⁸. Plutarco si sofferma sulla sorprendente rapidità, tenuto conto della qualità dei prodotti realizzati, con la quale i lavori furono eseguiti⁹, e passa poi ad una elencazione sommaria tanto degli artisti, quanto dei principali monumenti previsti dal programma, posto nel suo complesso sotto la direzione di Fidìa: sull’Acropoli, prima di tutto, il Partenone, opera di Callicrate e Ictino; ad Eleusi, l’edificio dei misteri, il *telesterion*, iniziato da Corebo e completato in seguito da Metagene e Senocle; poi le lunghe mura, l’*odeion*; e di nuovo sull’Acropoli i Propilei, realizzati da Mnesicle, la statua bronzea di Atena Igea, e infine quella d’oro

⁵ Vd. *infra*, p. 25.

⁶ Mi rifaccio all’analisi di Philip Stadter (1989, XXXIV-XXXVIII; vd. anche Id. 1991, 84-95), che per ultimo ha indagato da par suo la complessa struttura compositiva del *Pericle* (un’analisi più equilibrata di quella di Stadter 1987, dove è un po’ troppo accentuata la dimensione retorica di questa *Vita*).

⁷ *Per.* 11.4-5.

⁸ *Per.* 12.

⁹ *Per.* 13.1-3.

di Atena opera dello stesso Fidia, «il cui nome è scritto sul basamento»¹⁰. Dopo una ripresa del tema delle critiche a Pericle, e più specificamente delle inverosimili calunnie di cui lo statista fu oggetto «per l'invidia»¹¹, la sezione si conclude con una serie di considerazioni che si potrebbero definire di metodo: sostanzialmente una critica alla scarsa affidabilità degli scrittori contemporanei, animati nei confronti di Pericle da un livore che andava ben al di là della passione politica; e una più generale ammissione dell'intrinseca difficoltà del lavoro dello storico, stretto appunto fra la faziosità dei testimoni contemporanei, e la scarsa conoscenza dei fatti degli scrittori delle età successive¹².

È naturalmente ben noto – e ce lo ricorda ora Federicomaria Muccioli nel suo volume plutarcheo appena uscito – che la fama di questa sezione del *Pericle* dal tardo Settecento in poi è dovuta principalmente al fatto che a un certo punto vi si trova una sorta di formulazione dell'essenza dei valori classicistici, quali si esprimono emblematicamente nella perfezione di questo complesso di monumenti¹³. Le opere, dice infatti Plutarco, «furono compiute in breve tempo, ma erano destinate a durare a lungo; per bellezza, ciascuna di esse fu subito, già allora, antica, ma quanto ad eccellenza, è ancor oggi come nuova e appena finita. Da esse promana un senso di freschezza – conclude – tale da proteggerne l'aspetto dalla corruzione del tempo, come se vi fosse stato infuso il respiro eterno di uno spirito che non invecchia»¹⁴. Ma non sarà ora oggetto della nostra attenzione la straordinaria ricchezza di questa riflessione sull'opera d'arte¹⁵, se non nella misura in cui in essa si coglie un aspetto rilevante della prassi storiografica di Plutarco, che proprio il personaggio Pericle lo ha indotto ad evidenziare: anticipando in parte le conclusioni, dirò che se lo storico ha ritenuto di mettere qui in primo piano questo specifico elemento documentario, è stato perché da una parte è grazie ad esso che ha potuto contrastare nel modo migliore il prevalente giudizio negativo che sull'operato di Pericle derivava dalla letteratura di quell'epoca e di quelle successive; e dall'altra perché in questo modo sarebbero state più chiare le ragioni della sua stessa impresa storiografica: Pericle poteva esser fatto rivivere e reso attuale, con i valori di cui era stato portatore, e nono-

¹⁰ *Per.* 13.4-9.

¹¹ *Per.* 13.9-10.

¹² *Per.* 13.11-12; vd. oltre, p. 26.

¹³ Muccioli 2012, 156 ss. (ma vd. già Höcker-Schneider 1997, 1240).

¹⁴ *Per.* 13.3: κάλλει μὲν γὰρ ἕκαστον εὐθὺς ἦν τότε ἀρχαῖον, ἀκμῇ δὲ μέχρι νῦν πρόσφατόν ἐστι καὶ νεουργόν· οὕτως ἐπανθεῖ καινότης αἰεὶ τις, ἄθικτον ὑπὸ τοῦ χρόνου διατηροῦσα τὴν ὄψιν, ὥσπερ ἀειθαλὲς πνεῦμα καὶ ψυχὴν ἀγήρω καταμειγμένην τῶν ἔργων ἐχόντων.

¹⁵ Su questo vd. Borbein 1997, 1280, e bibl. *ivi*.

stante le critiche ingenerose degli scrittori, proprio come vivevano ancora nel marmo i prodotti del suo spirito creativo. Philip Stadter osservava giustamente qualche anno fa che «in nessuna delle altre *Vite* monumenti ancora esistenti assumono un ruolo tanto significativo»; e, parafrasando il passo di apertura di questa sezione, ricordava che «per Plutarco solo questi monumenti dedicati ad Atena testimoniano che l'antico potere e la ricchezza di Atene non erano una leggenda senza fondamento»¹⁶. Ma forse questa osservazione può essere ulteriormente approfondita, nello spirito dell'approccio plutarco di Michel de Montaigne – la cui enorme importanza per la storia della fortuna del nostro autore nella cultura europea è più spesso celebrata che analizzata¹⁷. Plutarco, osservava il grande scrittore francese, aveva saputo leggere in Livio cento cose di più di quelle che lui stesso – Montaigne – vi trovava; e nello stesso Plutarco «vi sono sì molti ragionamenti ben approfonditi, degnissimi d'essere conosciuti – perché, secondo me, egli è maestro in tale arte – ma ve ne sono mille che ha soltanto sfiorato. Accenna appena col dito il cammino che seguiremo, se ci piacerà; e si contenta talvolta di far solo un'allusione nel più vivo d'un argomento. Bisogna toglierle di lì, queste allusioni, e metterle bene in vista»¹⁸. Questo è appunto ciò che cercheremo di fare in questa breve rivisitazione del passo della *Vita di Pericle*.

A questo scopo, lo metteremo ora a confronto con la parte iniziale di quella *Vita*, che si apre con un'ampia introduzione – destinata congiuntamente, si capisce, anche a quella parallela di *Fabio Massimo* – nella quale Plutarco sviluppa con una certa ampiezza alcuni concetti, di matrice platonica¹⁹, che si possono ben definire portanti della sua idea del valore della conoscenza storica. Anzitutto egli afferma – come, con maggiore ampiezza, nel *proemio* dell'*Emilio Paolo*²⁰ – che questo tipo di conoscenza è un modo per sottrarsi al condizionamento che esercita su di noi il fatto di essere esposti, attraverso i sensi, alla percezione indiscriminata, e di regola deleteria, di ciò che accade nel nostro presente; la rievocazione delle azioni dei grandi del passato è invece – in quanto evasione mirata in un tempo diverso – un atto conoscitivo indipendente e selettivo, che si compie sotto il controllo della

¹⁶ Stadter 1991, 100 (con riferimento a *Per.* 12.1); per un'ampia ricognizione dei monumenti menzionati con funzione documentaria nelle *Vite* vd. Desideri 2012 [1992], 276-278.

¹⁷ Vorrei qui segnalare, come splendide eccezioni, diversi studi presentati al recente Convegno di Toulouse su *Moralia et Oeuvres Morales à la Renaissance*, i cui Atti sono poi stati pubblicati in Guerrier 2008 (vd. in particolare quelli di Olivier Guerrier, di Raymond Esclapez, di Alain Legros, di Jean-Yves Pouilloux e di André Tourmon).

¹⁸ *Saggi* I 26 (*Dell'educazione dei fanciulli*), p. 281 s. della trad. di Fausta Garavini, nell'ultima edizione Bompiani dei *Saggi* (2012).

¹⁹ Alexiou 2000, 115; Duff 2001, 354; Martin 2011, 138 ss.

²⁰ Vd. Desideri 2012 [1989], 201-203; Duff 1999, 34 ss.

ragione, e consente di puntare ad un obiettivo etico: la ricostruzione delle gesta ispirate alla virtù suscita infatti «un sentimento di emulazione, e un entusiasmo che sprona a imitarle»²¹. Secondo punto: questa conoscenza, con la spinta all'emulazione che ne consegue, è di gran lunga diversa, e superiore, rispetto all'ammirazione che possiamo avere per opere, pur pregevoli, di diversa natura; infatti «spesso, pur traendo piacere da un prodotto, ne disprezziamo l'artefice, come nel caso dei profumi e dei tessuti di porpora: essi ci apportano godimento, certo, ma i tintori e i profumieri noi li consideriamo volgari artigiani, non uomini liberi»²². E lo stesso vale per le prestazioni musicali: tanto che il re Filippo criticava Alessandro per il fatto di suonare troppo bene la cetra²³. Infine un terzo punto (in verità un corollario del secondo), che è il più importante per il nostro discorso: viene infatti estesa specificamente a quelle figurative, ma anche a quelle poetiche, la riserva già formulata circa il valore delle opere banausiche, d'artigianato. Nella relativa esemplificazione sono coinvolti artisti come Fidia e Policleteo, e poeti come Anacreonte, Filemone e Archiloco, le cui opere – dice Plutarco – «non recano giovamento a chi le guarda, perché non suscitano volontà di emulazione né un impulso capace di stimolare l'ambizione e la spinta ad imitarle»²⁴. Per apportare ulteriori elementi di distinzione fra i due tipi di opere, Plutarco dichiara che quelle del primo tipo (i prodotti artistici o letterari) desideriamo possederle e godercele, quelle del secondo (le imprese) vogliamo viceversa realizzarle, e le prime ottenerle dagli altri, le seconde invece donarle agli altri; e ancora, e conclusivamente, che gli stimoli che producono emulazione non derivano dalla pura e semplice contemplazione di un'opera, ma sono frutto di una determinazione che nasce dall'indagine (ἱστορία) su di essa²⁵. Nel complesso si ha l'impressione di una certa ridon-

²¹ *Per.* 1.2-4: ταῦτα δ' ἔστιν ἐν τοῖς ἀπ' ἀρετῆς ἔργοις, ἃ καὶ ζῆλόν τινα καὶ προθυμίαν ἀγωγὸν εἰς μίμησιν ἐμποιεῖ τοῖς ἱστορήσασιν (il concetto è ribadito con parole simili in 2.2: ἢ γ' ἀρετὴ ταῖς πράξεσιν εὐθὺς οὕτω διατίθησιν, ὥσθ' ἅμα θαυμάζεσθαι τὰ ἔργα καὶ ζηλοῦσθαι τοὺς εἰργασμένους).

²² *Per.* 1.4: πολλάκις δὲ καὶ τοὐναντίον χαίροντες τῷ ἔργῳ τοῦ δημιουργοῦ καταφρονούμεν, ὡς ἐπὶ τῶν μύρων καὶ τῶν ἀλουργῶν τούτοις μὲν ἠδόμεθα, τοὺς δὲ βαφεῖς καὶ μυρρωτοὺς ἀνελευθέρους ἠγούμεθα καὶ βαναύσους.

²³ *Per.* 1.5: ὁ δὲ Φίλιππος πρὸς τὸν υἱὸν ἐπιτερπῶς ἔν τινι πτότῳ ψήλαντα καὶ τεχνικῶς εἶπεν· οὐκ αἰσχύνῃ καλῶς οὕτω ψάλλον;

²⁴ *Per.* 2.1-2: ὅθεν οὐδ' ὀφελεῖ τὰ τοιαῦτα τοὺς θεωμένους, πρὸς ἃ μιμητικὸς οὐ γίνεται ζῆλος οὐδ' ἀνάδοσις κινουσα προθυμίαν καὶ ὀρμὴν ἐπὶ τὴν ἐξομοίωσιν.

²⁵ *Per.* 2.1-2: ἠθοποιῶν οὐ τῇ μιμήσει τὸν θεατὴν, ἀλλὰ τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου τὴν προαίρεσιν παρεχόμενον; vd. Duff 1999, 37 s., dove si sottolinea il ruolo determinante che Plutarco attribuisce alla sua opera letteraria come strumento di educazione alla virtù; Duff 2001, 355 sgg; Martin 2011, 135-141, che esamina il passo (alla luce anche di altri passi plutarchei) per il suo interesse specificamente filosofico.

danza nell'argomentazione plutarcea, che alla fine suona come una delegittimazione preventiva dell'apprezzamento per questa parte dell'attività di Pericle – quella presentata appunto nella sezione centrale della *Vita* dalla quale siamo partiti. Sembra davvero un paradosso: tanto più che tale apprezzamento è viceversa ribadito in sede di confronto finale fra i due elementi della coppia, laddove Plutarco dichiara che «quanto alla grandezza dei templi e degli edifici pubblici di cui Pericle adornò Atene, nemmeno tutte quante le opere fatte costruire a Roma prima dei Cesari sono degne di essere messe a confronto»²⁶.

Questa apparente (o reale) contraddizione è il vero punto che deve essere chiarito. Il discorso sul complesso dei monumenti voluti da Pericle si apre – lo abbiamo già ricordato – con una considerazione che ne sottolinea l'importanza sia dal punto di vista dell'impatto che quei monumenti esercitarono sui contemporanei, sia da quello del loro significato propriamente documentario: «ancora oggi – dichiara infatti Plutarco – resta unica testimonianza (μαρτυρεῖ) per la Grecia della realtà della celebrata potenza e dell'antico splendore della città»²⁷. Con questa dichiarazione Plutarco intende esprimere il proprio riconoscimento del ruolo fondamentale che Atene, anche in quanto rinnovata architettonicamente e urbanisticamente dal suo più grande uomo di Stato, ha avuto, oltre che per la storia politica, nella costruzione del sistema di valori dei quali ogni greco – e non solo gli Ateniesi – può ancora al suo tempo andar fiero. Dal punto di vista della collocazione di questo discorso nel contesto della *Vita*, siamo di fronte, come si è visto, ad uno sviluppo, retoricamente amplificato, della trattazione relativa alla gestione “democratica” del ceto economicamente e socialmente più debole del δῆμος ateniese. È evidente però che Plutarco ha inteso conferire una valenza più ampia a questo tipo eccezionale di documento, che è introdotto per integrare, ma soprattutto per contraddire, una documentazione scritta prevalentemente orientata alla critica (come nel caso di Platone²⁸), o addirittura alla denigrazione (come nei comici²⁹), nei confronti di Pericle, non solo per aver voluto realizzare siffatta rivoluzione nel cuore del tessuto urbano della città, ma più in generale per il

²⁶ *Comp. Per.-Fab. Max.* 3.5; su questo punto sono tornato nella relazione *Plutarch and the city of Rome in Plutarch's own times*, tenuta a Delfi nell'aprile 2013 in occasione del Convegno “Plutarch's Cities”, i cui Atti saranno pubblicati prossimamente.

²⁷ *Per.* 12.1: μόνον δὲ τῇ Ἑλλάδι μαρτυρεῖ μὴ ψεύδεσθαι τὴν λεγομένην δύναμιν αὐτῆς ἐκείνην καὶ τὸν παλαιὸν ὄλβον (è qui evidente l'eco del tucidideo οὐ δὴ τοι ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυματοσθησόμεθα: 2.41.4).

²⁸ *Gorg.* 515c ss. (519a per quanto riguarda specificamente l'attività edilizia: un passo al quale lo stesso Plutarco fa riferimento in *Arist.* 25.6).

²⁹ Per una ricognizione accurata delle fonti del *Pericle* vd. Stadter 1989, LVIII-LXXXV; per i comici in particolare *ibid.*, LXIII-LXIX.

demagogismo di cui quest'operazione sarebbe stata un'evidente manifestazione. Non è un caso che la sezione si chiuda – lo abbiamo già accennato – con uno dei passi più rilevanti in assoluto della riflessione storiografica di Plutarco, quella in cui il biografo, chiaramente disgustato dalle maldicenze e dalle calunnie dalle quali Pericle era stato investito dagli scrittori della sua età – «uomini dalla vita privata più che discutibile, che hanno in questo modo sacrificato, per così dire, al demone malvagio dell'invidia popolare» – si lascia andare a una dichiarazione di estremo pessimismo, a lui inconsueto, circa la possibilità stessa di pervenire ad una conoscenza storica veritiera. «Sembra davvero difficile e arduo per la storia rintracciare la verità: se per i posteri, infatti, il tempo trascorso costituisce un ostacolo alla conoscenza dei fatti, d'altra parte il racconto contemporaneo degli eventi e delle vite è viziato dall'invidia e dal malanimo o falsato dall'indulgenza e dall'adulazione: e la verità viene comunque distorta»³⁰. Ma la qualità artistica dei monumenti progettati e realizzati da Pericle (e Fidia) ha fatto intravedere a Plutarco la possibilità di sovvertire radicalmente, grazie alla loro valorizzazione, l'immagine negativa che del grande statista avevano lasciata quegli scrittori³¹.

Era in effetti difficile contrastare con pari efficacia quest'immagine utilizzando altri documenti scritti. Da una parte Pericle, pur essendo un grandissimo oratore secondo le testimonianze dei contemporanei, «di scritto non aveva lasciato nulla, eccetto i decreti»³² – evidentemente Plutarco non riteneva di poter considerare una testimonianza autentica neppure il celebre "epitafio" che gli aveva messo in bocca Tucidide, culminante in quella definizione di Atene «scuola dell'Ellade» (τῆς Ἑλλάδος παίδευσις) che è in realtà implicita in tutto il suo discorso³³; dall'altra la narrazione del contemporaneo Tucidide copriva in maniera adeguata solo la parte finale della vicenda politica di Pericle, e gli storici successivi, come Eforo, probabilmente non avevano voluto andare al di là di quelle originarie testimonianze calunniose e ingenerose – o non erano stati capaci di farlo. Questa valorizzazione della documentazione monumentale, proprio per il suo carattere di eccezionalità, poneva però Plutarco di fronte al difficile problema di come evitare che il lettore potesse equivocare, arrivando all'errata conclu-

³⁰ *Per.* 13.11-12 (su questo passo vd. Desideri 2012 [1992], 226; 268-269); e cfr. anche 32.3 τὸ δ' ἀληθὲς ἄδηλον (a proposito delle vere cause dello scoppio della guerra del Peloponneso).

³¹ Non entro qui nel merito della questione se Plutarco abbia in questo modo indebitamente (e deliberatamente?) esagerato il ruolo di Pericle (e Fidia), come è propenso a credere Ameling 1985, spec. 56 ss.

³² Plutarco inserisce in effetti nella *Vita* i testi di alcuni dei più significativi dei decreti di Pericle: vd. Desideri 2012 [1992], 259.

³³ *Thuc.* 2.41.1; vd. Beck 2011, 128.

sione che l'interesse per la ricostruzione storica dei caratteri di un personaggio – un fatto, come si è visto, squisitamente intellettuale e razionale – potesse essere surrogato dall'ammirazione estetica delle opere d'arte da lui promosse o realizzate: ammirazione che Plutarco giudica invece tutt'altro che razionale, e certo non suscettibile di produrre gli effetti etici che egli attribuisce alla conoscenza storica. Ecco perché, a mio parere, proprio nell'introduzione del *Pericle* Plutarco ha voluto ribadire con decisione i fondamenti della sua teoria storiografica, e in particolare prendere le distanze rispetto a possibili tentazioni di omologazione fra conoscenza storica e contemplazione artistica. È bene non dimenticare che più o meno al tempo in cui Plutarco scriveva questa *Vita* un altro intellettuale greco, suo coetaneo e probabilmente a lui noto, Dione di Prusa, pronunciava ad Olimpia e di seguito metteva per scritto un discorso³⁴ che rivela, con le parole attribuite non a caso a Fidia, l'artefice dello Zeus di Olimpia, un ben diverso apprezzamento per la capacità delle immagini figurate di comunicare visivamente messaggi, anche di una certa rilevanza conoscitiva (e in fondo anche etica): naturalmente ad un livello di minore profondità rispetto a quello che può raggiungere il discorso filosofico o anche quello poetico, ma in compenso con molto maggiore forza di penetrazione nelle menti meno coltivate, e soprattutto con il vantaggio di superare le barriere linguistiche, e quindi di rendere universale il messaggio. Plutarco puntava evidentemente all'educazione razionale di un'élite, che richiedeva lettura e meditazione di testi, mentre Dione alla più ampia possibile diffusione di idee importanti – nel caso dell'*Olimpico* quella della pace universale – che si potevano più facilmente recepire attraverso la contemplazione delle immagini figurate e dei monumenti architettonici.

In ogni caso non poteva sfuggire a Plutarco che il solo fatto che quei monumenti e quelle opere d'arte si stagliassero ancora al suo tempo sull'orizzonte e sul palcoscenico, per così dire, della città di Atene era ciò che esprimeva nel modo più immediato la persistenza e la continuità di un passato grandioso, della città ma più in generale della Grecia, al quale ci si poteva e doveva ispirare tanto quanto alla figura di uno dei grandi protagonisti della sua storia: un protagonista della cui corretta rievocazione, oltre tutto, quei monumenti potevano costituire parte documentaria integrante. Forse – seguendo il suggerimento di Montaigne – si può cogliere qui, anche se espressa in forma implicita, la risposta a quella che era la preoccupazione più viva di Plutarco, da cui è derivata la sua stessa decisione di dedicare la parte più significativa del suo impegno di intellettuale all'attività storiografica: perduta l'identità politica, il maggior problema della grecità nel mondo dominato da Roma era quello di salvaguardare la propria eredità culturale, della quale

³⁴ Or. 12 (*Olimpico*).

non si poteva dubitare che il patrimonio monumentale e artistico costituisse una parte significativa. Come ho altrove cercato di dimostrare³⁵, l'interesse di Plutarco per la storia, e il suo sforzo di indagarla e ricostruirla, era fortemente legato a questa missione che egli sentiva come prioritaria, al di là, o comunque indipendentemente, dagli obiettivi etici che si prefiggeva, e anche al di là del fatto che il suo sistema storiografico prevedesse comunque pari spazio per i grandi uomini del passato di Roma. Si vede bene nei *Dialoghi delfici* come fosse articolata e profonda la sua convinzione che il futuro della Grecia dipendesse strettamente dalla valorizzazione del suo passato: una convinzione che è del tutto congrua con l'impegno che il sacerdote Plutarco ha dispiegato nella gestione e nella tutela del famoso santuario di Delfi³⁶. È esattamente in questa prospettiva che si può convalidare l'affermazione di Christopher Jones, già fatta propria da Anthony Podlecki, che «l'Atene di Pericle, città sollevata al suo zenith culturale e militare dalla volontà di un solo uomo, è un concetto che deve a Plutarco gran parte della sua vitalità»³⁷: e non sarà azzardato concludere che, nel pensiero più riposto di Plutarco, suggestione dei monumenti e della loro bellezza artistica da una parte, e ricostruzione razionale delle motivazioni delle imprese dei grandi uomini dall'altra, potevano e dovevano cooperare alla formazione delle generazioni della Grecia a venire.

Paolo Desideri
Università di Firenze

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- E. Alexiou, *Enkomion, Biographie und die 'unbeweglichen Statuen'*. Zu *Isokrates Euagoras* 73-76 und *Plutarch Perikles* 1-2, «C&M» 51, 2000, 103-117
 W. Ameling, *Plutarch, Perikles* 12-14, «Historia» 34, 1985, 47-63
 A. Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna 2003
 M. Beck, *Plutarch as a Transmitter of Space in the Lives*, in J.M. Candau Morón - F.J. González Ponce - A.L. Chávez Reino (edd.), *Plutarco transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Sevilla, 12-14 de Noviembre de 2009*, Sevilla 2011, 123-145
 G. Bodei Giglioni, *Lavori pubblici e occupazione nell'antichità classica*, Bologna 1974
 A.H. Borbein, *La nascita di un'arte "classica"*, in Settis 1997, 1275-1303

³⁵ Desideri 2012 [2012], 355-366.

³⁶ Vd. Stadter 2002, 11-13 e, ora, la mia relazione *Plutarch on the future of an ancient world*, tenuta a Tessalonica nel giugno 2013, in occasione del convegno "Knowing future time in and through Greek historiography", i cui Atti saranno pubblicati prossimamente.

³⁷ Jones 1979, II, 979 (citato in Podlecki 1988, 231).

- A. Corso, *Monumenti Periclei. Saggio critico sulla attività edilizia di Pericle* (Memorie dell'Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti, XL 1), Venezia 1986
- P. Desideri, *Teoria e prassi storiografica di Plutarco: una proposta di lettura della coppia Emilio Paolo-Timoleonte*, «Maia» n. s. 41, 1989, 199-214 [ora in *Saggi...*, 201-218, da cui citiamo]
- P. Desideri, *La formazione delle coppie nelle Vite plutarchee*, «ANRW» II 33.6, 1992, 4470-4486 [ora in *Saggi...*, 229-245, da cui citiamo]
- P. Desideri, *I documenti di Plutarco*, «ANRW» II 33.6, 1992, 4536-4567 [ora in *Saggi...*, 247-279, da cui citiamo]
- P. Desideri, “*Non scriviamo storie, ma vite*” (*Plut., Alex. 1.2*): la formula biografica di Plutarco, in AA.VV., *Testis temporum. Aspetti e problemi della storiografia antica*, Pavia, 16 marzo 1995, Como 1995, 15-25 [ora in *Saggi...*, 219-227, da cui citiamo]
- P. Desideri, *L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II: *Una storia greca*, 3: *Trasformazioni*, Torino 1998, 909-939 [ora in *Saggi...*, 17-69, da cui citiamo]
- P. Desideri, *Impero di Alessandro e impero di Roma secondo Plutarco*, in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del Convegno internazionale di Studi Firenze, 23-24 settembre 2004*, Firenze 2005, 3-21 [ora in *Saggi...*, 141-154, da cui citiamo]
- P. Desideri, *Plutarco e la storia: una lettura obliqua dei dialoghi delfici*, in G. Bastianini - W. Lapini - M. Tulli (edd.), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze 2012, 309-322 [ora in *Saggi...*, 356-366, da cui citiamo]
- P. Desideri, *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, a cura di A. Casanova, Firenze 2012
- T.E. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999
- T.E. Duff, *The Prologue to the Lives of Perikles and Fabius (Per. 1-2)*, in A. Perez Jiménez - F. Casadesús Bordoy (edd.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2001)*, Madrid-Málaga 2001, 351-364
- F. Frazier, *Plutarque. Oeuvres morales*, V 1: *Traité 20-22*, par F. F. - C. Froidefond, Paris 2003²
- O. Guerrier (ed.), *Moralia et Oeuvres Morales à la Renaissance. Actes du Colloque International de Toulouse (19-21 mai 2005)*, Paris 2008
- C. Höcker - L. Schneider, *Pericle e la costruzione dell'Acropoli*, in Settis 1997, 1239-1274
- C.P. Jones, *Plutarch*, in T.J. Luce (ed.), *Ancient Writers, Greece and Rome*, II, New York 1982, 961-983
- H.M. Martin, *Plutarchan Morality: Arete, Tyche, and Non-Consequentialism*, in G. Roskam - L. Van der Stockt (edd.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011, 133-150
- F. Muccioli, *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012
- C. Pelling, *Plutarch's 'Tale of Two Cities': do the Parallel Lives combine as Global Histories?*, in N. Humble (ed.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*, Swansea 2010, 217-235
- A. Podlecki, *Plutarch and Athens*, «ICS» 13, 1988, 231-243
- S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II: *Una storia greca*, 2: *Definizione*, Torino 1997
- P.A. Stadter, *The Rhetoric of Plutarch's Pericles*, «AncSoc» 18, 1987, 251-269
- P.A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill-London 1989

P.A. Stadter, *Introduzione alla Vita di Pericle*, in A. Santoni & al. (edd.), *Plutarco. Vite Parallele: Pericle, Fabio Massimo*, Milano 1991, 79-105

P.A. Stadter, *Introduction: Setting Plutarch in his Context*, in P.A. Stadter - L. Van der Stockt (edd.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117A.D.)*, Leuven 2002, 1-26

III

ATHENAE CAPTAE ATHENAE RECEPTAE (PLUTARCO, ATENAS Y ROMA)

Atenas vivía su momento de máximo esplendor y Pericles predijo a sus conciudadanos que serían admirados por la posteridad debido a su poder, del que ofrecían importantes pruebas: μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοι ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα¹.

Con estas palabras resume Pericles la relación de los méritos de Atenas que ha ido desgranando anteriormente, en el célebre discurso fúnebre transmitido por Tucídides. La hegemonía política de Atenas no sobrevivió mucho tiempo a Pericles, pero sí su hegemonía cultural; e incluso cuando esta desapareció, continuó suscitando admiración su pasada gloria y, más todavía, algunas de sus importantes pruebas, sus μεγάλα σημεία.

Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας². Esta es otra afirmación anterior de Pericles. Sin duda, τὸ φιλόκαλον (que deberíamos entender en el sentido más amplio del término³) καὶ τὸ φιλόσοφον, lejos de disminuir el poder de Atenas, se encontraban entre las μεγάλα σημεία del mismo⁴. Son tal vez las dos características que causaron una impresión más honda en la posteridad; atribuibles a la civilización griega en general y, especialmente, a la ciudad que fue τῆς Ἑλλάδος παιδευσις⁵ y, en otras palabras posiblemente también de Tucídides, Ἑλλάδος Ἑλλάς, Ἀθῆναι⁶.

En las obras de Plutarco, se ha destacado la importancia de Atenas tanto en las biografías, por el mayor número de atenienses entre los protagonistas, como en los tratados, porque el tema de algunos de ellos es específicamente ateniense o porque, en general, los ejemplos de la historia, las costumbres o las instituciones de Atenas son muy abundantes⁷. El motivo no es que Plutarco pasó allí una parte de su juventud estudiando o que los atenienses lo honraron haciéndolo ciudadano honorario⁸. Esto puede explicar en parte el amor que le profesa a la ciudad, pero su admiración y la preeminencia que le

¹ Thuc. 2.41.4.

² Thuc. 2.40.1.

³ Para el significado más restringido que puede tener en el discurso de Pericles, cf. Gomme 1956, 119-120.

⁴ Cf. Gomme 1956, 127.

⁵ Thuc. 2.41.1.

⁶ AP 7.45 = FGE 1052 ss.

⁷ Cf. Podlecki 1988, 231-2.

⁸ Cf. Jones 1971, 109.

otorga, no solo en el mundo griego sino en toda la *οἰκουμένη*, proceden del profundo conocimiento de su historia y su cultura. Esta admiración por el pasado ateniense la sienten griegos y romanos. Ya un siglo y medio antes de Plutarco, uno de los mejores conocedores de la cultura griega, Cicerón (*Pro Flacco* 62), afirma que el prestigio de Atenas, por su civilización y su belleza, es tan grande, que el nombre de Grecia, ya debilitado y casi roto, resplandece con la gloria de la ciudad⁹.

Plutarco, en cambio, proclama que el motivo principal del prestigio de Atenas es otro. Es ya tradicional citar al respecto el pequeño discurso *De gloria Atheniensium*. En él reconoce que la ciudad es madre y nodriza de muchas artes diferentes (Πολλῶν μὲν δὴ καὶ ἄλλων ἡ πόλις ἦδε μήτηρ καὶ τροφὸς εὐμενῆς τεχνῶν γέγονε¹⁰) pero, comparadas con las espléndidas construcciones públicas promovidas por sus gobernantes y con las grandes victorias militares, las obras de sus historiadores, pintores, y poetas son muy inferiores pues, como mucho, solo pueden ser μίμησις de aquellas πράξεις y ἔργα¹¹.

Si en un primer momento pueden sorprender tales opiniones¹², enseguida queda claro que no significan un desdén por la literatura, que Plutarco demuestra conocer muy bien y apreciar, así como la pintura y la escultura¹³. Plutarco sostiene realmente esta opinión, y también podemos leer al principio de la *Vida de Pericles* que las obras de famosos escultores y los versos de célebres poetas, aunque produzcan placer, carecen de importancia frente a las acciones virtuosas que suscitan el deseo de emularlas¹⁴. Son precisamente las acciones ejemplares de los personajes políticos y militares griegos y romanos el objeto de interés de Plutarco en las *Vidas Paralelas*¹⁵. Incluso cuando tiene la oportunidad de realizar un estudio literario comparativo en las *Vidas de Demóstenes y Cicerón*, renuncia expresamente a hacerlo para «examinar, confrontándolos entre sí, el carácter y las actitudes de ambos a

⁹ Cic. *Pro Flacco* 62: *adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnis terras distributae putantur; de quorum urbis possessione propter pulchritudinem etiam inter deos certamen fuisse proditum est; quae vetustate ea est ut ipsa ex sese suos civis genuisse ducatur, et eorum eadem terra parens, altrix, patria dicatur, auctoritate autem tanta est ut iam fractum prope ac debilitatum Graeciae nomen huius urbis laude nitatur.*

¹⁰ *Glor. Ath.* 345F.

¹¹ *Glor. Ath.* 346F-347A, 347E. Sobre la *mimesis* en este tratado, cf. Frazier 1990, 168 ss.; van der Stockt 1990, 173-177.

¹² Cf. van der Stockt 1990, 173.

¹³ Véase, por ejemplo, *Fort. Rom.* 325D-E: Plutarco elogia con sinceridad la belleza de Roma, donde se concentra, para su ornato, lo mejor de las artes procedente de todo el mundo.

¹⁴ *Per.* 2.1-4.

¹⁵ Cf. Jones 1971, 70-71; Aalders 1982, 14.

partir de su conducta y de su actividad política»¹⁶.

Plutarco, está claro, concede prioridad sobre todo lo demás a las acciones útiles para el Estado; y, dentro de su pensamiento político, la libertad de Grecia ocupa un puesto preeminente¹⁷. Por eso, en *La gloria de los atenienses* proclama que lo que elevó a Atenas a la gloria y la grandeza, y por lo que se convirtió, como dice Píndaro, en «soporte», ἔρεισμα τῆς Ἑλλάδος¹⁸, fue que, gracias a sus victorias militares, ganó la libertad para toda Grecia y se la entregó a los demás hombres¹⁹. Aunque el entusiasmo de Plutarco sea desbordante, no debería ser tildado de pseudopatriótico, ni la obra de banal²⁰. Ya se trate de una obra de juventud²¹ o del esbozo de una conferencia que pudo ser pronunciada por el autor incluso en su madurez²², los temas principales del opúsculo son permanentes en toda la obra de Plutarco: preminencia de la actividad del hombre de Estado sobre la de poetas y artistas, exaltación de Atenas y de la libertad de la ciudad y de toda Grecia.

Siguiendo en el terreno artístico, también en *La gloria de los atenienses* es muy diferente la valoración que hace Plutarco de los monumentos arquitectónicos edificados en la Atenas del siglo V, que considera un beneficio para la ciudad equiparable a las victorias militares de los más prestigiosos generales²³.

En la *Vida de Pericles*, elogia con sinceridad y apasionamiento τὰ Περικλέους ἔργα, los monumentos edificados en Atenas por impulso del estadista, a los que dedica nada menos que tres capítulos²⁴. Encontramos aquí la definición quizás más bella y acertada del arte clásico: obras inimitables en gracia y belleza (μορφῇ δ' ἀμιμήτων καὶ χάριτι)... florece en ellas cierto aire nuevo que mantiene su aspecto intocable por el tiempo, como si estas obras tuvieran mezclado un aliento siempre joven y un espíritu que no envejece²⁵. Tal elogio de la belleza del arte clásico no tiene como finalidad caracterizar al protagonista de la biografía, pero tampoco responde únicamente a los gustos particulares del autor, que, si hubiera sido insensible a la belleza artís-

¹⁶ *Dem.* 3.1.

¹⁷ Cf. Aalders 1982, 17-19.

¹⁸ Fr. 76.2 Maehler. Citado también en *Apophth. Lac.* 232E.

¹⁹ *Glor. Ath.* 350 B. Precisamente uno de los personajes que más contribuyeron a esto, Temístocles, se jactaba de no ser experto en tañer la lira pero sí en hacer grande y prestigiosa a la ciudad: cf. *Tem.* 2.4; *Cim.* 9.1.

²⁰ Así Ziegler 1965, 115.

²¹ Cf. Mocchi 1992, 26.

²² Cf. Frazier 1990, 166-167.

²³ *Glor. Ath.* 349D. No solo las obras de Pericles; también las de Temístocles y Cimón. Cf. Marín Valdés 2008, 141-193, 207-247, 251-321.

²⁴ *Per.* 12-14.

²⁵ *Per.* 13.1-5.

tica, no habría podido expresarse de semejante manera. Adquiere sentido pleno si tenemos en cuenta otros elementos de la biografía que destacamos a continuación.

Sin duda, para Plutarco estos monumentos son importantes por su contribución a la caracterización ética de Pericles como benefactor de sus conciudadanos. Y también debemos tener muy en cuenta la orientación práctica que el queronense desea imprimir a su relato de los hechos virtuosos, cuya admiración suscita el deseo de imitar a sus autores (lo dice en el capítulo II de esta misma *Vida*²⁶). Ello convierte a Pericles y sus ἔργα en prestigiosos modelos para los emperadores romanos y sus actuaciones en Grecia y, más concretamente, en Atenas²⁷. Plutarco también atestigua con frecuencia en las *Vidas* la εὐεργεσία romana, que tiene una doble función en consonancia con su ideología política: dar una imagen de la dominación romana como benévola y magnánima dispensadora de bienes y, de esa manera, hacerla aceptable para los griegos. Y ante las autoridades romanas, mostrar encomiables ejemplos del pasado, dignos de imitación.

Hay que destacar dos reflexiones de Plutarco sobre los monumentos de Atenas. Una es previa a la descripción de los mismos y está al comienzo del capítulo 12 de la *Vida de Pericles*: La construcción de los monumentos (en el pasado) proporcionó a Atenas encanto y adorno; (ahora) «es lo único que testimonia a favor de Grecia que no fue mentira aquel poder que se le atribuye y la antigua prosperidad»²⁸. La expresión de Plutarco μαρτυρεῖ... τὴν... δύναμιν remite a la de Tucídides que he citado al principio: οὐ δὴ τοι ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν. Muy probablemente, los monumentos de Atenas estaban incluidos en los μεγάλα σημεῖα citados por Pericles en el discurso fúnebre como testimonio para el futuro del poder de Atenas. Mas para Plutarco, testimonian el poder... de toda Grecia. La Atenas que presenta Plutarco es Ἑλλάδος Ἑλλάς.

La otra reflexión que destacamos está al final de la comparación de Pericles con Fabio Máximo: «A la grandeza de las obras y a la construcción de templos y edificios con que embelleció Pericles Atenas, no son dignos de compararse todos los monumentos juntos de Roma antes de los Césares, sino que siendo algo extraordinario e incomparable en relación con aquéllos, la grandiosidad y magnificencia de estas tuvo el primer puesto»²⁹.

²⁶ *Per.* 2.2: ἢ γ' ἀρετὴ ταῖς πράξεσιν εὐθὺς οὕτω διατίθησιν, ὥσθ' ἅμα θαυμάζεσθαι τὰ ἔργα καὶ ζηλοῦσθαι τοὺς εἰργασμένους.

²⁷ Cf. Marín Valdés 2008, 265.

²⁸ *Per.* 12.1: ὁ δὲ πλείστην μὲν ἡδονὴν ταῖς Ἀθήναις καὶ κόσμον ἦνεγκε, μεγίστην δὲ τοῖς ἄλλοις ἐκπληξὶν ἀνθρώποις, μόνον δὲ τῇ Ἑλλάδι μαρτυρεῖ μὴ ψεύδεσθαι τὴν λεγομένην δύναμιν αὐτῆς ἐκείνην καὶ τὸν παλαιὸν ὄλβον, ἢ τῶν ἀναθημάτων κατασκευῆ...

²⁹ *Fab.* 30(3).7 (trad. de A. Pérez Jiménez).

En toda la obra de Plutarco está presente la comparación entre Atenas y Roma y a veces, como aquí, se hace explícita. En ningún caso la posición de Atenas es inferior. También podemos preguntarnos cómo eran los monumentos de Roma antes de los Césares, cómo eran y de dónde procedían las obras de arte atesoradas por Roma cuya belleza elogia Plutarco en *La fortuna de los romanos*, como ya hemos mencionado. En la *Vida de Marcelo* podemos encontrar una respuesta: Marcelo, después de conquistar Siracusa, se llevó la mayor parte de las estatuas de los templos para que adornaran Roma. Anteriormente no había en esta ciudad nada elegante ni magnífico: οὐδέν... τῶν κομψῶν καὶ περιττῶν, οὐδ' ... τὸ χάριεν τοῦτο καὶ γλαφυρὸν ἀγαπώμενον. El pueblo consideró que estos adornos llevaban a la ciudad el deleite, la gracia y la seducción griegas: ἡδονὴν ... καὶ χάριν Ἑλληνικὴν καὶ πιθανότητα. Marcelo se jactaba de haber enseñado a los romanos, que no las conocían, a apreciar y admirar las admirables obras de arte de los griegos: τὰ καλὰ καὶ θαυμαστὰ τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἐπισταμένους τιμᾶν καὶ θαυμάζειν Ῥωμαίους³⁰. Ante estas razones de Marcelo, explícito aval de la superioridad griega en el terreno artístico, Plutarco se abstiene de criticarlo por el expolio realizado. Hace una exaltación del arte griego y reconoce su enorme influencia en el arte romano, por lo que no es posible concluir que desprecia las obras de pintores y escultores, a pesar de las opiniones que, como hemos visto, ha vertido en otras obras. A Fabio Máximo, por el contrario, no lo elogia cuando deja en Tarento casi todas las obras de arte, aunque el personaje alegue una razón que incluso podría ser considerada piadosa, y lo califica de «más extravagante» (ἀτοπώτερος) que Marcelo porque se llevó solo una estatua colosal de Heracles que puso en el Capitolio junto a una estatua suya ecuestre de bronce, mientras que a Marcelo le atribuye dos virtudes tan griegas como la πράοτης y la φιλανθρωπία³¹.

Es evidente el deseo de Plutarco de ensalzar a Atenas y elevarla, en representación de toda Grecia, a una posición no inferior a la de Roma. Atenas, dice, supera a Roma en la comparación de sus monumentos, pero puntualiza con cautela: πρὸ τῶν Καισάρων. Plutarco es consciente de la época en la que está viviendo y admira sinceramente a Roma, pero reserva los elogios solo para el arte de Grecia y, especialmente, para el de Atenas.

Plutarco podría demostrar sin gran esfuerzo la superioridad de Atenas en el terreno artístico y literario. Pero su deseo de equiparar a Grecia, encabezada por Atenas, con Roma, lo lleva a ensalzar por encima de todo sus antiguas hazañas militares. Así demuestra que, en el terreno en el que Roma es indiscutiblemente superior en su tiempo, Grecia y Atenas no fueron infe-

³⁰ *Marc.* 21.1-7. Cf. Swain 1990, 141.

³¹ *Fab. Max.* 22.8.

riores en el pasado, y sus grandes monumentos son un testimonio de ello. El autor de *La gloria de los atenienses* tal vez pronunció estas alabanzas de las hazañas militares y de la libertad de Grecia en un ámbito parecido a una conferencia para un público de intelectuales. En otra obra, los *Consejos políticos*, recomienda, efectivamente, hacerlo ἐν ταῖς σχολαῖς τῶν σοφιστῶν³². El motivo es, claramente, evitar el choque con la dominación romana. Protestar por ella no solo sería inútil, sino incluso peligroso, y Plutarco nunca lo hace. Al menos explícitamente; pero sus sentimientos quedan patentes en el lenguaje figurado: los pueblos sometidos ven las botas romanas sobre su cabeza: τοὺς καλτίους ἐπάνω τῆς κεφαλῆς, leemos en los *Consejos políticos*³³. ¿Es posible amar un poder al que se alude con tan siniestra metáfora? Y algo más adelante, considera que la patria está ignominiosamente esclavizada, con el pie atado: «Aunque uno haga a su patria manifiestamente dócil con los dominadores, sin embargo no se la debe humillar aún más ni, si ya tiene el pie atado, oprimirle además el cuello, como hacen algunos que, al remitir a los dominadores tanto los asuntos sin importancia como los de mayor trascendencia, hacen aún más ignominiosa su esclavitud»³⁴.

Plutarco no pretende conseguir para Grecia una libertad como la que tuvo después de las guerras médicas. No ama la dominación de Roma, pero sabe que es inevitable; por tanto, lo mejor es buscar lo positivo que puede tener la situación y tratar de obtener el mayor beneficio posible para Grecia.

La aceptación de la dominación romana se basa en dos pilares fundamentales. Uno es la coincidencia o unión de civilizaciones que, desde el punto de vista griego de Plutarco, se produce³⁵: los romanos no son bárbaros, como dice expresamente en la *Vida de Flaminio*³⁶ y, aunque diferentes de los griegos, están desde su origen muy próximos a ellos por sus valores éticos y por la cultura griega que van asimilando. Naturalmente, los valores éticos supremos son para Plutarco las virtudes griegas; pero también en el ámbito romano se pueden encontrar los ejemplos más altos de las mismas. Por ejemplo, en la *Vida de Marcelo* subraya el carácter griego de la religión romana: los romanos no practicaban ningún rito bárbaro ni extranjero, sino que tenían un comportamiento Ἑλληνικῶς καὶ πρῶως πρὸς τὰ θεῖα³⁷.

³² *Praec. ger. reip.* 814C.

³³ *Praec. ger. reip.* 813E.

³⁴ *Praec. ger. reip.* 814E-F: ποιοῦντα μέντοι καὶ παρέχοντα τοῖς κρατοῦσιν εὐπειθῆ τὴν πατρίδα δεῖ μὴ προσεκταπεινοῦν, μηδὲ τοῦ σκέλους δεδεμένου προσυποβάλλειν καὶ τὸν τράχηλον, ὡσπερ ἔνιοι, καὶ μικρὰ καὶ μείζω φέροντες ἐπὶ τοῦς ἡγεμόνας ἐξονειδίζουσι τὴν δουλείαν. Cf. Duff 1999, 193-198; Veyne 1999, 553-554.

³⁵ Cf. Jones 1971, 89 ss.; Boulogne 1994, 48 ss.; Duff 1999, 302-309.

³⁶ *Flam.* 5.6-7.

³⁷ *Marc.* 3.6.

En cuanto a Numa, cuyo ordenamiento constitucional tiene influencia de Esparta³⁸, es legislador mucho más acorde con el espíritu griego que Licurgo: τὸν Νομᾶν ἑλληνικώτερον γεγονέναι νομοθέτην (pues incluso a los esclavos les dio a gustar el honor de la libertad: ἔγευσε τιμῆς ἐλευθέρως). Y es que la Musa de Numa era ἡμερος ... καὶ φιλόανθρωπος³⁹. En los albores de la historia de Roma, su primer legislador está ya adornado con la que será la principal virtud griega y también, como veremos, ateniense: la φιλοανθρωπία, un concepto que se identifica con civilización y helenismo⁴⁰. La misma virtud tiene también otro legislador romano posterior, Publícola⁴¹. Plutarco lo considera un hombre feliz, el más feliz de todos. ¿Y cómo mide Plutarco su felicidad? Con parámetros griegos y atenienses. Solón había considerado al ateniense Telo el hombre más feliz por su noble destino, virtud y buena descendencia, y Publícola se ajusta a estos parámetros todavía mejor que Telo⁴². Numa es un excelente legislador y Publícola un hombre feliz porque están investidos de las virtudes griegas y, más concretamente, atenienses.

Al elogiar a los romanos por sus virtudes griegas, Plutarco está elogiando al mismo tiempo a Grecia. La proximidad entre romanos y griegos por sus virtudes se relaciona estrechamente con la παιδεία griega. Vemos a algunos protagonistas romanos de las *Vidas* como Marcelo, Paulo Emilio o Lúculo, adornados con la virtud de la φιλοανθρωπία y que, gracias a la παιδεία, de la que son conocedores y amantes, se convierten también en benefactores de los griegos⁴³. Además contribuyen a la difusión de la cultura griega en Roma: Emilio y Lúculo con sus bibliotecas, y Marcelo con las obras de arte que llevó de Siracusa⁴⁴. Por este motivo, Plutarco se muestra indulgente con los expolios que realizaron. Así, de la biblioteca reunida por Lúculo, dice que su uso fue más honorable que su adquisición, pues estaba abierta a todos y los griegos tenían libre acceso⁴⁵.

Pero la cultura griega tuvo también algunos oponentes en Roma. Plutarco destaca la aversión de Mario a la lengua y la cultura griega en general, y que lo pagó caro: pues si hubiera rendido sacrificios a las Musas griegas y a las

³⁸ *Num.* 1.4.

³⁹ *Num.* 23(1).4-5.

⁴⁰ Cf. Martin 1961, 164-175; Bucher-Isler 1972, 20-21; Boulogne 1994, 47-49, 70-71; Frazier 1996, 233-235.

⁴¹ *Publ.* 4.5.

⁴² *Publ.* 24(1).1-8.

⁴³ *Marc.* 1.2: σόφρων, φιλόανθρωπος, Ἑλληνικῆς παιδείας καὶ λόγων... ἐραστής. *Emil.* 2.2, 28.1-9; *Luc.* 1.1-7; 18.9: φύσει χρηστὸν ὄντα καὶ φιλόανθρωπον... τὸν Λεύκολλον. Sobre la importancia de la παιδεία en la caracterización de los personajes, cf. Pelling 1988, 257-274; Swain 1990, 126-145.

⁴⁴ *Emil.* 28.11; *Luc.* 42.1-2; *Marc.* 21.1-7.

⁴⁵ *Luc.* 42.1-2.

Gracias, no habría culminado una brillante carrera militar y política con un final tan indigno⁴⁶. El que ofrece mayor resistencia a la penetración cultural griega en Roma es Marco Catón, que, sin embargo, acabó aprendiendo la lengua y la literatura griegas⁴⁷. Especialmente se oponía a la filosofía, y lo demostró cuando Carnéades viajó a Roma y llenó a los jóvenes de entusiasmo por la filosofía. A Catón debía de ocurrirle lo mismo que a los siracusanos contrarios a Dión: estos decían que en otro tiempo los atenienses que habían ido a conquistar Siracusa habían sido vencidos, pero que mediante un único sofista (Dión), terminaban con la tiranía de Dioniso, que cambiaría todo su poder por la enseñanza de la Academia⁴⁸. Catón, en efecto, profetizó que los romanos perderían su imperio si se dejaban contaminar por las letras griegas. Plutarco desmiente tal *δυσφημία* apoyándose en los hechos, pues Roma alcanzó su máximo poder cuando hizo propios los conocimientos y toda la *παιδεία* griega (*πρὸς Ἑλληνικὰ μαθήματα καὶ παιδείαν ἅπασαν ἔσχεν οἰκείως*)⁴⁹. Dicho de otra manera: la realización del gran proyecto político de Roma se sustenta en la *παιδεία* griega⁵⁰.

El segundo factor, y el más importante, para la aceptación de la dominación romana, es el trato favorable dispensado a los griegos. Plutarco no solo elogia a los protagonistas romanos de las *Vidas* por su cultura o su modo de ser griego sino, sobre todo, por su comportamiento con Grecia y, en especial, por la libertad que le otorgan. En la *Vida de Flaminio* encontramos la que, posiblemente, sea la respuesta más completa al porqué de la aceptación de la dominación romana. Dice Plutarco que los griegos no habrían aceptado un dominio extranjero (*ἀρχὴν ἀλλόφυλον*) si Flaminio no hubiera sido *χρηστός* y *πιθανότης* y hubiera tenido otras cualidades tales como *πραότης* y *τόνος πλειστός ὑπὲρ τῶν δικαίων, ἐπιείκειαν ἦθους* y *ἥδιστος*⁵¹. Una serie de virtudes típicamente griegas, fácilmente explicables si tenemos en cuenta que Flaminio era también *τὴν ὄψιν φιλανθρώπων, φωνὴν τε καὶ διάλεκτον Ἑλληνι*⁵².

Plutarco parece olvidar que Flaminio es un conquistador de Grecia para presentarlo como un libertador pues, tras derrotar a Macedonia, proclama la libertad de Grecia en los Juegos Ístmicos del 196 a.C. Plutarco narra el epi-

⁴⁶ *Mar.* 2.2-4. Sobre la carencia de *παιδεία* de Mario, cf. Swain 1990, 137-140.

⁴⁷ *Cat. Ma.* 2.5.

⁴⁸ *Dio* 14.2-3.

⁴⁹ *Cat. Ma.* 22.1- 23.3.

⁵⁰ Cf. Desideri 1992, 4486.

⁵¹ *Flam.* 2.5, 17.1, 17.5.

⁵² *Flam.* 5.7. Sobre todas estas virtudes, de las que hace gala Flaminio, cf. Frazier 1996, 231-238.

sodio con entusiasmo⁵³ y hace un interpretación sumamente favorable⁵⁴: Grecia nunca había podido consolidar su libertad cuando los griegos luchaban unos contra otros, mas ahora hombres de otros pueblos, con insignificantes relaciones de antiguo parentesco, se encargaban de la difícil tarea de liberar a Grecia de amos tiránicos⁵⁵. Continúa diciendo Plutarco: «Esto les venía al pensamiento a los griegos»⁵⁶. Pero es bastante improbable que los griegos contemporáneos de Flaminio tuvieran la misma visión que Plutarco unos trescientos años después. Se trata más bien del fundamento que Plutarco quiere prestar a esa libertad limitada, condicionada a la sumisión y a la vez compensada por la paz y la concordia. La paz romana ha significado para los griegos el fin de las luchas internas, y Plutarco los invita a disfrutar de ella sin aspirar a más libertad que la que conceden los dominadores, pues tener más libertad quizás no sería mejor⁵⁷. Para Plutarco, en suma, Roma ha creado un cosmos de paz y orden en el que se integra Grecia⁵⁸ con facilidad porque, a su vez, Roma ha aceptado la cultura griega y la ha hecho propia.

La proclamación de libertad de Flaminio conecta directamente con otro hecho citado por Plutarco que tuvo lugar en su propia época: Nerón también proclamó la libertad de Grecia en los Juegos Ístmicos del año 67⁵⁹. La valoración de este hecho se muestra en un conocido pasaje de *Moralia*: el alma de Nerón merece sufrir los más severos castigos en el mundo de ultratumba; a Plutarco no le cabe ninguna duda, pero también piensa que los dioses le deben algún favor porque concedió la libertad al pueblo mejor de sus súbditos y más amado por los dioses⁶⁰.

Es evidente que Plutarco, con estas palabras, quiere dar a los romanos una imagen de los griegos que les incite a respetarlos. Sabe que para los griegos su situación y su grado de libertad depende de la personalidad de las autoridades romanas y, sobre todo, del emperador⁶¹. Por eso quiere resaltar la preminencia del pueblo griego sobre todos los demás pueblos sometidos a Roma. En este contexto hay que entender el interés de Plutarco por Atenas y por la actitud de las autoridades romanas frente a ella. La posición de Atenas como centro del helenismo fue tomada muy en cuenta por los dirigentes y emperadores romanos, que la consideraron eje central de su política con

⁵³ *Flam.* 10.4-7.

⁵⁴ Cf. Jones 1971, 94-99.

⁵⁵ *Flam.* 11.3-7.

⁵⁶ *Flam.* 12.1.

⁵⁷ *Praec. ger. reip.* 824 C-E.

⁵⁸ *Fort. Rom.* 316E-317C. Cf. Boulogne 1994, 35-40.

⁵⁹ *Flam.* 12.13.

⁶⁰ *Ser. num. vind.* 567F-568A.

⁶¹ Cf. Aalders 1982, 54-57.

Grecia; y antes de los romanos, Atenas tuvo ese mismo valor para los monarcas macedonios y helenísticos. Plutarco, que lo recuerda insistentemente, resalta la grandeza de Atenas, pues quiere hacer de ella, como símbolo de toda la Hélade, la ciudad que puede competir con Roma. Que Plutarco desea equiparar Atenas a Roma, queda claro ya en las biografías dedicadas a Teseo y a Rómulo, fundadores de «las ciudades más preclaras» (πόλεων δὲ τῶν ἐπιφανεστάτων)⁶², «la bella y cantada Atenas» (τῶν καλῶν καὶ ἀοιδίμων... Ἀθηνῶν) y «la invicta y gloriosa Roma» (τῆς ἀνικίτου καὶ μεγαλοδόξου Ῥώμης)⁶³. Plutarco explica así claramente la posición de ambas ciudades en su época y por qué son ἐπιφανεστάτων: Roma, el centro del poder; Atenas, la referencia central de las letras y las bellas artes.

Atenas encarna, desde sus orígenes, una virtud esencial de la civilización griega, la φιλάνθρωπία. Plutarco atribuye esta virtud a Atenas con bastante frecuencia. Es tradicional y connatural para los atenienses: πάτριον αὐτοῖς καὶ σύμφυτον⁶⁴. El pueblo ateniense es φιλόανθρωπος incluso con sus enemigos⁶⁵. La ciudad sigue dando, todavía en los días de Plutarco, ejemplos de φιλάνθρωπία y χρηστότης, por lo que es admirada y envidiada⁶⁶. En la *Vida de Cimón*, las antiguas virtudes atenienses de φιλοξενία y φιλάνθρωπία adquieren especial relevancia por los beneficios que aportan a los griegos y en general a la humanidad: gracias a ellas, los atenienses entregaron a los griegos el germen del alimento y enseñaron a los hombres a extraer el agua de los manantiales y el uso del fuego⁶⁷. Hubert Martin ya destacó este pasaje en el que se relaciona la φιλάνθρωπία de los atenienses con el origen y la propagación de la civilización y lo relacionó con el Prometeo esquileo⁶⁸.

Tal imagen de Atenas como origen de la civilización universal era ya conocida para los romanos, como demuestra el pasaje del *Pro Flacco* de Cicerón que hemos citado al principio: *adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnis terras distributae putantur*⁶⁹.

Estas características convierten a Atenas en la referencia central de la παιδεία griega y, con su proyección al conjunto de la humanidad, es posible

⁶² *Thest.* 2.2.

⁶³ *Thest.* 1.5.

⁶⁴ *Pel.* 6.5.

⁶⁵ *Praec. ger. reip.* 799D.

⁶⁶ *Arist.* 27.7.

⁶⁷ *Cim.* 10.6-7: τὴν παλαιὰν τῶν Ἀθηναίων φιλοξενίαν καὶ φιλάνθρωπίαν ὑπερέβαλεν. οἱ μὲν γὰρ, ἐφ' οἷς ἡ πόλις μέγα φρονεῖ δικαίως, τό τε σπέρμα τῆς τροφῆς εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξέδωκαν, ὑδάτων τε πηγαίων <ὀχετεῖαν> καὶ πυρὸς ἔναυσιν χρήζουσιν ἀνθρώποις ἔδειξαν.

⁶⁸ Cf. Martin 1961, 166-167.

⁶⁹ *Cic. Pro Flacco* 62.

afirmar que la consideración de Tucídides de τῆς Ἑλλάδος παιδείους se amplía a τῆς οἰκουμένης παιδείους.

Este es el verdadero motivo de la gloria de Atenas, ser no solo el centro del helenismo, sino también cuna de la civilización, por lo que sigue conservando un inmenso prestigio aunque sus días de esplendor queden ya lejanos. Por eso, con excepción de los bárbaros, los demás conquistadores o dominadores de Atenas, sean griegos, macedonios o romanos, ya están previamente seducidos por el prestigio de la ciudad y son indulgentes con ella, la respetan e incluso le conceden ventajas⁷⁰. Tal vez pueda explicarse esto porque los conquistadores también participan de la principal virtud ateniense, la φιλανθρωπία⁷¹. Las palabras que Apiano pone en boca de César son muy ilustrativas. Después de la batalla de Farsalia, cuando los atenienses se presentaron a pedirle perdón, les respondió: «¿cuántas veces la gloria de vuestros antepasados os salvará de perderos a vosotros mismos?»⁷².

Actitudes semejantes de clemencia con la ciudad o, simplemente, de benevolencia con ella, se recogen con frecuencia en las obras de Plutarco, principalmente en las *Vidas*. Así, Pompeyo, a su paso por Grecia tras sus éxitos en las campañas de Asia, va dando muestras de filohelenismo a distintas ciudades, y sobre todo a Atenas; allí escucha con agrado a los filósofos y concede a la ciudad cincuenta talentos para su restauración⁷³.

Antonio, tras vencer a Bruto y Casio (el año 42 a.C.), se mostró benévolo con los griegos y le gustaba ser llamado filoheleno y, sobre todo, filoateniense, pues había concedido a la ciudad los mayores beneficios⁷⁴. Plutarco debe de referirse a los beneficios económicos que le proporcionó el donativo de varias islas, Egina entre otras. La actitud de Augusto tras la victoria de Accio fue conciliadora: cuenta Plutarco (en la *Vida de Antonio*) que navegó rumbo a Atenas y se reconcilió con los griegos⁷⁵. Años más tarde, ante la actitud poco amistosa de los atenienses, la respuesta de Augusto fue contenida: castigó a Atenas retirándole las concesiones de Antonio, pero lo único que menciona Plutarco es que Augusto prefirió detenerse a pasar el invierno en Egina, desde donde envió una carta amenazadora a los atenienses, pero no

⁷⁰ Sobre los beneficios otorgados por generales y emperadores romanos a distintas ciudades griegas, cf. Alcock 1993, 163.

⁷¹ Sobre este rasgo que Plutarco atribuye con frecuencia a los conquistadores, cf. Frazier 1996, 256-263.

⁷² App. *BC* 2.13.88: Ἀθηναίοις αἰτήσασι συγγνώμην ἐπεδίδου καὶ ἐπέειπε: “ποσάκις ὑμᾶς ὑπὸ σφῶν αὐτῶν ἀπολλυμένους ἢ δόξα τῶν προγόνων περισώσει;”.

⁷³ *Pomp.* 42.11.

⁷⁴ *Ant.* 23.3.

⁷⁵ *Ant.* 68.6.

les causó ningún daño⁷⁶. ¿Es tal vez porque no desea recordar el castigo de un César a Atenas?

Dos ejemplos muy notorios de cómo el pasado glorioso de Atenas contribuyó decisivamente a la salvación de la ciudad en los momentos de mayor peligro, son la actitud de Lisandro y de Sila tras conquistarla.

Jenofonte cuenta que, tras la derrota de Egospótamos y antes de la rendición de Atenas, en una asamblea celebrada en Esparta, los aliados de esta, y sobre todo los corintios y los tebanos, propusieron la destrucción de la ciudad. Pero los lacedemonios se negaron a reducir a la esclavitud a una ciudad que había proporcionado un gran bien a Grecia en los mayores peligros⁷⁷.

En la *Vida de Lisandro*, Plutarco sigue a Jenofonte como fuente principal en este episodio, pero introduce algunas diferencias; una corresponde al gusto de Plutarco por los detalles patéticos, y las otras, a una caracterización negativa de Lisandro por su comportamiento con Atenas. La rendición de Atenas, que acepta entregar las naves y destruir las murallas, tiene lugar el 16 de muniquión. Dice Plutarco que en esa misma fecha se libró la batalla de Salamina, lo que confiere mayor patetismo a la desgracia ateniense⁷⁸. Pero los atenienses ofrecen resistencia al gobierno oligárquico que Lisandro quiere imponerles y se retrasan en la demolición de las murallas. En una deliberación de los aliados, se plantea la propuesta de reducir a los atenienses a la esclavitud, y el beocio Eriantes recomienda convertir su territorio en un pastizal. Pero en una reunión de los jefes aliados, mientras bebían, el foceo comenzó a cantar la párodos de la *Electra* de Eurípides⁷⁹. A todos se les ablandó el ánimo y reconocieron que sería horrible destruir una ciudad tan gloriosa y que había engendrado tan grandes hombres⁸⁰.

El motivo para la clemencia con la ciudad es el mismo aducido por Jenofonte, el pasado glorioso de Atenas. Pero lo más significativo es que, mientras Jenofonte atribuye la salvación de la ciudad a los lacedemonios, Plutarco se la atribuye a Eurípides⁸¹.

En la *Vida de Nicias* se narra un episodio similar: los versos de Eurípides

⁷⁶ Sobre las relaciones de Augusto con Atenas, cf. Geagan 1979, 378-379; Alcock 1993, 152, 181-184; Marín Valdés 2008, 62-70.

⁷⁷ *Hel.* 2.2.19-20.

⁷⁸ La misma fecha en *Glor. Athen.* 349F. Pero en *Cam.* 20.6, se dice que la batalla de Salamina tuvo lugar el día 20 de dicho mes.

⁷⁹ La fuente de Plutarco para este pasaje podría ser Éforo o Teopompo. Cf. Flacelière-Chambry 2003, 163-164.

⁸⁰ *Lys.* 15.1-4.

⁸¹ Plutarco, incidiendo en la caracterización negativa de Lisandro, tampoco sigue a Jenofonte en el episodio que relata seguidamente (15.5), pues atribuye a la iniciativa personal del espartano el reunir un gran número de flautistas para la demolición de las murallas de Atenas al son de su música.

fueron también la salvación de muchos atenienses que habían sido hechos prisioneros tras el fracaso de la expedición a Siracusa en el año 413⁸². Los siracusanos eran fervientes admiradores de Eurípides; por ese motivo, los atenienses que andaban errantes tras la batalla final y eran capaces de cantar o recitar versos del poeta trágico, recibían agua y comida. Otros, tras haber sido esclavizados, obtuvieron la libertad por enseñar a sus dueños los pasajes de Eurípides que recordaban de memoria.

Recordemos que, en *La gloria de los Atenienses*, dice Plutarco que las más bellas tragedias son muy inferiores a los logros de Temístocles, Pericles, Milcíades o Cimón. Pero que si la σοφία de Eurípides, la λογιότης de Sófocles o τὸ στόμα de Esquilo le evitaron a Atenas alguna desgracia o le aportaron algún esplendor, sería justo comparar sus obras con los trofeos de las victorias, y las representaciones teatrales con los combates singulares⁸³.

En la *Vida de Sila*, la actitud de este personaje frente a Atenas es ambivalente. La antigua gloria de la ciudad, en primer lugar le provoca un violento e irresistible deseo de tomarla⁸⁴. Plutarco apunta también otra posibilidad como origen del deseo de Sila: las burlas que le dirigía el tirano Aristión⁸⁵, que se había convertido en una enfermedad mortal para la ciudad por su crueldad, su impudicia y su impiedad⁸⁶. Claramente Plutarco parece querer responsabilizar al tirano, y no a la ciudad, de la desgracia que está a punto de abatirse sobre ella, y cuenta que Aristión, en lugar de hacerle a Sila propuestas para la salvación de Atenas, le envía a unos amigos que se limitan a presumir del pasado glorioso mencionando a Teseo, Eumolpo y las guerras médicas. Sila no se parece en nada a los otros conquistadores de Atenas, desprecia su pasada gloria y da una respuesta sorprendente: no ha ido a Atenas para estudiar sino para someter a los rebeldes⁸⁷.

La narración de la toma de Atenas en el capítulo 14 de la biografía es estremecedora: a medianoche, entre el estrépito de las trompetas y los gritos, Sila penetra en la ciudad, que entrega a la destrucción y el saqueo. Los atenienses muertos son incontables y, desde el ágora, una oleada de sangre se extiende por el Cerámico, atraviesa la puerta de Dipilón e inunda (κατακλύσσει) incluso el arrabal. Para acentuar el patetismo, Plutarco recurre, también

⁸² *Nic.* 29.1-5. Aunque los atenienses prisioneros fueron esclavizados, recibieron un trato honorable por su ἢ τ' αἰδῶς καὶ τὸ κόσμιον. Por el contrario, los siracusanos sienten antipatía por sus aliados espartanos debido a su τραχύτητα καὶ τὸ Λακωνικὸν τῆς ἐπιστάσεως... καὶ μικρολογίαν τινὰ καὶ πλεονεξίαν. Rudeza, autoridad laconia, mezquindad y codicia.

⁸³ *De glor. Ath.* 348C-D.

⁸⁴ *Sil.* 13.1.

⁸⁵ Cf. también *Sil.* 2.2 y 6.23.

⁸⁶ *Sil.* 13.2-4.

⁸⁷ *Sil.* 13.5.

aquí, a una coincidencia de fechas: la toma de Atenas tuvo lugar el primer día de antesterión, mes en el que los atenienses conmemoraban la destrucción causada por el gran κατακλυσμός mítico⁸⁸. La toma de Atenas se completa con la mención a la toma del Pireo poco tiempo después, y el incendio de gran parte del mismo y, en concreto el arsenal de Filón (θαυμαζόμενον ἔργον)⁸⁹.

La brutalidad de Sila refleja dos rasgos de su carácter: no hay en él οὐδὲν φιλόανθρωπον ... οὐδὲ μέτριον⁹⁰. Es decir, carece de las dos cualidades que mejor definen la personalidad de los atenienses⁹¹. Pero Plutarco no presenta al dictador romano de forma completamente negativa. El pasado glorioso salva finalmente a Atenas de la destrucción total: Sila declara que concede su gracia a los pocos en honor de los muchos, es decir, a los vivos en honor de los muertos⁹². Plutarco valora muy positivamente este cambio de actitud. Al compararlo con Lisandro, a lo largo de cinco capítulos, va detallando los rasgos del carácter de cada uno y en qué aspectos uno supera al otro. En último lugar, el más destacado, analiza su comportamiento con Atenas, pues, dice, también tiene importancia para la comparación del carácter. Censura a Lisandro por haber derribado la democracia e impuesto una cruel tiranía (aunque no saqueó Atenas ni masacró a sus habitantes); lo cual no sorprende, pues en la *Vida* de este no elogia su victoria sobre Atenas y se muestra irónico con la alegría de los aliados de Esparta por la destrucción de las murallas de Atenas, «como si aquel día fuera el comienzo de su libertad»⁹³.

⁸⁸ Esta conmemoración tenía lugar el tercer día de la fiesta de las Antesterias, el 13 del mes antesterión.

⁸⁹ *Sil.* 14.13. Filón de Eleusis había construido la *hoplotheke* en la 2ª mitad del s. IV. Era un arsenal de armas para la flota del Pireo. Se ha pensado que las monumentales estatuas de bronce (dos de Ártemis, una de Atenea y otra de Apolo) descubiertas fortuitamente en julio de 1959 en el Pireo fueron tal vez enterradas por los escombros del incendio provocado por los soldados de Sila: cf. Flacelière-Chambry 2003, 335. Pero no existe seguridad al respecto. Las estatuas, cuidadosamente dispuestas en la esquina de una habitación, tal vez estaban escondidas para protegerlas del saqueo de los romanos o quizás estos ya se habían apoderado de ellas al saquear los santuarios del Pireo y las habían depositado allí, cerca del puerto, con la intención de embarcarlas rumbo a Italia. El hallazgo de una moneda de Mitrídates VI Eupátor fechada en el 87/6 abonaría alguna de estas hipótesis. Pero el edificio en el que estaban no fue destruido por un incendio, pues los bronces no parecen afectados por un gran calor. Tanto los motivos del depósito de las estatuas como la fecha (entre el s. I a.C. y el III d.C., cuando el Pireo fue de nuevo destruido por los hérulos) siguen sin determinarse con seguridad. Sobre la cuestión, cf. Steinhauer 2007.

⁹⁰ *Sil.* 14.8.

⁹¹ Cf. *Sol.* 27.8: Solón le dice a Creso que la divinidad les ha concedido a los griegos el ser moderados (μετρίως ἔχειν).

⁹² *Sil.* 14.9.

⁹³ *Lys.* 15.5.

Tampoco sorprende que Plutarco elogie a Sila, a pesar de la destrucción y mortandad que causó en Atenas, pues después de tomarla, la dejó libre e independiente⁹⁴. Como era de esperar, Plutarco sitúa los intereses del Estado por encima de los individuales, aunque estos sean tenidos también en cuenta. Plutarco valora tanto la clemencia del romano con Atenas, que considera como las dos mayores muestras de la proverbial buena fortuna de Sila su amistad con Pío Metelo y el hecho de no haber asolado Atenas y haberla perdonado⁹⁵.

Al hablar de la *Vida de Sila*, no podemos dejar de referirnos a dos pasajes relacionados con Atenas importantes para la descripción del carácter del protagonista y, asimismo, para el conocimiento de la personalidad del autor. En el capítulo 12 cuenta que Sila, necesitado de madera para la construcción de máquinas de guerra, mandó talar los bosque sagrados y también la Academia y el Liceo. Dos lugares muy amados por Plutarco, que debía de considerar la acción de Sila un sacrilegio igual que el saqueo de los más importantes santuarios de Grecia, que narra a continuación.

Estas impías acciones pueden verse compensadas en otro pasaje, el capítulo 26. Con una sola palabra (μνηθείς), refiere Plutarco que Sila (en consonancia con la tradicional veneración de los generales romanos por la religión griega), se inició en los misterios de Eleusis. Seguidamente, el amante de la filosofía y escritor erudito que precisa de una ciudad φιλόκαλον καὶ πολύνθρωπον con buenas bibliotecas⁹⁶, ofrece un resumen del relato de Estrabón⁹⁷ sobre las vicisitudes de los libros de Aristóteles y Teofrasto, que este último legó a Neleo, hasta que llegaron a la biblioteca de Apelición de Teos, de la que se apoderó Sila y la llevó a Roma. Plutarco añade un dato de suma importancia para él: estos libros posibilitaron que Andrónico de Rodas realizara una edición de Aristóteles y confeccionara el catálogo de sus obras que, dice Plutarco, era el usual en su época.⁹⁸

Aparte del interés personal de Plutarco por este hecho, también se revela aquí el Sila captado por la cultura griega, que conoce y aprecia su literatura, como transmite Salustio: *litteris Graecis atque Latinis iuxta [atque doctis-*

⁹⁴ Cf. el estudio de las *Vidas de Lisandro y Sila* en Duff 1999, 161-204.

⁹⁵ Cf. *Apophth.* 202E. Sila, en sus *Memorias*, citaba solo su amistad con Metelo entre las pruebas de su buena fortuna. Su comportamiento con Atenas es, por tanto, un añadido de Plutarco.

⁹⁶ *Dem.* 2.1.

⁹⁷ *Str.* 13.1.54.

⁹⁸ No hay acuerdo unánime de la crítica acerca de los libros de Aristóteles que contenía esta biblioteca, y el relato de Estrabón y Plutarco ha suscitado un gran debate sin conclusiones definitivas sobre la transmisión y el conocimiento del *corpus* aristotélico en la Antigüedad. Cf. Lord 1986, 137-161; Canfora 1998, 29-32, 51-56, 156-163.

sume] *eruditus*⁹⁹. Con la conquista de Atenas por Sila, por tanto, la filosofía de Aristóteles adquiere una mayor difusión en el mundo romano. La profanación del Liceo queda así en parte compensada.

Sila, en conclusión, a pesar de carecer de las virtudes típicamente griegas y atenienses, como ya vimos, obtiene el reconocimiento de Plutarco por su aprecio de la cultura griega y, sobre todo, por su concesión de la libertad a Atenas.

También es llamativo el comportamiento de Demetrio, personaje valorado casi siempre negativamente pero, sin embargo, elogiado porque él y Antígono deciden liberar a Grecia, dominada por Casandro y por Tolomeo. Ningún rey hizo guerra más justa y noble que esta, dice Plutarco, pues los recursos que habían reunido al humillar a los bárbaros, los emplearon en favor de los griegos para merecer su reconocimiento y sus honores. Primero se dirigieron a Atenas, pues Antígono la consideraba «σκοπήν τῆς οἰκουμένης, atalaya del mundo civilizado, que pronto hará brillar entre todas las gentes la gloria de nuestras acciones»¹⁰⁰. Y en sucesivas rebeliones de los atenienses, Demetrio los trató siempre con mucha consideración¹⁰¹. Todo un ejemplo de cómo deben comportarse los soberanos con Grecia y del aprecio que debe de tener Atenas como centro no solo de Grecia, sino de la οἰκουμένη.

Esta posición preponderante otorgada a Atenas se observa también en relación con Alejandro Magno.

Plutarco no es ajeno a lo que se conoce como *imitatio / aemulatio Alexandri* que se produjo en Roma desde los últimos tiempos de la República y se prolongó en el Imperio, especialmente en época de Augusto: Alejandro se convierte en el modelo de conquistador y de organizador político de una ecúmene regida por un poder central. Los generales y emperadores romanos tratan de asociar su imagen y sus acciones a las del rey macedonio, como reflejan las anécdotas referidas a muchos de ellos, desde Pompeyo hasta, ya en tiempo de Plutarco, Trajano¹⁰².

La figura de Alejandro en Plutarco refleja las preocupaciones del autor por el momento histórico que vive. Profundizando en la tradición de la *imitatio*, Plutarco propone el ejemplo de Alejandro como modelo en el que debe inspirarse el Imperio romano, con la unidad ecuménica como finalidad de ambos¹⁰³. Alejandro es el nexo entre la Grecia clásica y el imperio de Roma.

⁹⁹ Sall. *Iug.* 95.

¹⁰⁰ *Demet.* 8.1-4. Cf. también *Apophth.* 182E-F.

¹⁰¹ *Demet.* 34.1-7, 46.1-3.

¹⁰² Cf. Marrone 1980, 35-41; Sánchez León 2000, 93-102; Nenci 1992, 173-186; Guzmán 1995, 18-19.

¹⁰³ Plácido 1995, 131-138; Boulogne 1994, 46-48, 150-151.

Es heredero de la tradición griega y puede encarnar la imagen del gobernante ideal que, a las virtudes helénicas tradicionales como la φιλανθρωπία y la πραότης¹⁰⁴, añade un comportamiento filosófico¹⁰⁵. Su proyecto de unificar la tierra habitada mediante una civilización común, la griega, regida por la razón y la concordia, no pudo llevarlo a cabo debido a su temprana muerte¹⁰⁶. Esa misión corresponderá al Imperio romano.

En este contexto, la actitud de Alejandro ante Atenas tiene una relevancia mayor que en otros casos. Su admiración hacia ella se muestra en su anhelo por conseguir de los atenienses el reconocimiento de sus méritos. Veamos algunos ejemplos. A Demóstenes, que lo había llamado παῖς y μειράκιον, quería demostrarle, cuando ya se encontraba junto a las murallas de Atenas, que era un ἀνὴρ¹⁰⁷. Incluso cuando está conquistando Asia busca causar buena impresión a los atenienses. Tras la batalla del Gránico, Alejandro quería hacer a los griegos partícipes de su victoria, y trescientos escudos capturados a sus enemigos, los envió... a Atenas¹⁰⁸. El incendio de Persépolis se presenta como una venganza por el incendio de Atenas cuando la ocupó Jerjes¹⁰⁹. Y ante las dificultades para cruzar el río Hidaspes, exclamó: «Atenienses, ¿podrías creer a qué dificultades me expongo por merecer vuestras alabanzas?»¹¹⁰.

Pero el hecho que mejor refleja en la obra de Plutarco la importancia que Alejandro concede a Atenas se muestra sobre todo al comienzo de su reinado, cuando somete a las ciudades griegas. Frente a la crueldad del castigo de Tebas¹¹¹, no solo se reconcilia con los atenienses sino que incluso llega a decirles que debían permanecer atentos a los acontecimientos porque, si a él le sucediera algo, a Atenas le correspondería el mando¹¹².

De esta manera, al figurar también como la ciudad más importante del reino de Alejandro, Atenas tiene un mérito más, y de gran relevancia, para ser considerada equivalente en dignidad a Roma, la capital del nuevo imperio ecuménico.

Plutarco muestra a los conquistadores de Atenas como previamente conquistados ellos mismos por el prestigio de la ciudad, basado fundamentalmente en su παιδεία. Por este motivo la respetan y le dispensan beneficios;

¹⁰⁴ *Alex.* 58.8.

¹⁰⁵ *Alex.* 27.11, 40.2.

¹⁰⁶ *Alex. fort. virt.* 330D.

¹⁰⁷ *Alex.* 11.6.

¹⁰⁸ *Alex.* 16, 17.

¹⁰⁹ *Alex.* 38.1-8.

¹¹⁰ *Alex.* 60.6.

¹¹¹ *Alex.* 11.10-12.

¹¹² *Alex.* 13.2; *Phoc.* 17.8.

el más valorado por Plutarco, la libertad. Elogia este comportamiento y lo muestra como ejemplo. Para hacer a Atenas merecedora de la mayor consideración, no duda en equipararla a la misma Roma; elogia su cultura, su παιδεία, que Roma ha asimilado, y también la elogia en el aspecto en que la superioridad de Roma es indiscutible: el poder político y militar que tuvo en el pasado y mediante el cual logró algo que le importa mucho a Plutarco y que reivindica para su propia época, en la medida de lo posible: la libertad de Grecia.

Carlos Alcalde Martín
Universidad de Málaga

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- G.J.D. Aalders, *Plutarch's political thought*, Amsterdam-Oxford-New York 1982
- S.E. Alcock, *Graecia capta. The landscapes of Roman Greece*, Cambridge 1993
- J. Boulogne, *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille 1994
- B. Bucher-Isler, *Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs*, Bern-Stuttgart 1972
- L. Canfora, *La biblioteca desaparecida* (trad. esp.), Gijón 1998
- P. Desideri, *La formazione delle coppie nelle Vite plutarchee*, «ANRW» II 33.6, 1992, 4470-4486
- T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring virtue and vice*, Oxford 1999
- R. Flacelière - E. Chambry, *Plutarque. Vies VI*, Paris 2003
- F. Frazier, *Notice*, en *Plutarque. Oeuvres morales*, V 1, Paris 1990, 159-184
- F. Frazier, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris 1996
- L.A. García Moreno, *Roma y los protagonistas de la dominación romana en Grecia en las Vidas Paralelas de Plutarco*, en E. Falque - F. Gascó (eds.), *Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva 1995, 129-147
- D. J. Geagan, *Roman Athens: some aspects of life and culture I. 86 B.C.-A.D. 267*, «ANRW» II 7.1, 1979, 371-437
- A.W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, II, Oxford 1956
- A. Guzmán, *Alejandro y Roma*, en E. Falque - F. Gascó (eds.), *Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva 1995, 11-27
- C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971
- C. Lord, *On the early history of the Aristotelian Corpus*, «AJPh» 107, 1986, 137-161
- F. Marín Valdés, *Plutarco y el arte de la Atenas hegemónica*, Oviedo 2008
- G. Marrone, *Imitatio Alexandri in età augustea*, «A&R» 25, 1980, 35-41
- H. Martin, *The concept of praotes in Plutarch's Lives*, «GRBS» 3, 1960, 65-73
- H. Martin, *The concept of philanthropia in Plutarch's Lives*, «AJPh» 82, 1961, 164-175
- M. Mocchi, *Introduzione*, en I. Gallo - M. M. (eds.), *Plutarco. La Gloria di Atene*, Napoli 1992
- G. Nenci, *L'imitatio Alexandri*, «Polis» 4, 1992, 173-186
- C. Pelling, *Aspects of Plutarch's characterization*, «ICS» 13, 1988, 257-274
- D. Plácido, *L'image d'Alexandre dans la conception plutarchéenne de l'empire romain*, «DHA» 21, 1995, 131-138
- A.J. Podlecki, *Plutarch and Athens*, «ICS» 13, 1988, 231-243
- M.L. Sánchez León, *Los emperadores romanos y la imitatio de Alejandro Magno*, «Veleia» 17, 2000, 93-102

- G. Steinhauer, *The Piraeus bronze statues*, en P. Valavanis (ed.), *Great Moments in Greek Archaeology*, Los Angeles 2007, 326-331
- L. van der Stockt, *La peinture, l'histoire et la poésie dans De gloria Atheniensium (Mor. 346F-347C)*, en A. Pérez Jiménez - G. del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición*, Málaga 1990, 173-177
- S.C.R. Swain, *Hellenic culture and the Roman heroes of Plutarch* «JHS» 110, 1990, 126- 145
- P. Veyne, *L'identité grecque devant Rome et l'empereur*, «REG» 112, 1999, 510-567
- A.E. Wardman, *Plutarch's Lives*, Berkeley 1974
- K. Ziegler, *Plutarco* (trad. it.), Brescia 1965 (*Plutarchos von Chaironeia*, RE XXI 1, 1951, cols. 636-962; XXI 2, 1952, cols. 2523-4)

IV

UN ATENIENSE EN LA CORTE PERSA

La semblanza más completa que tenemos de Temístocles y el relato más vivo y mejor documentado sobre los últimos años de su vida es la biografía de Plutarco. Si Heródoto, fiel a la propaganda negativa de los alcmeónidas, se interesó por la codicia del personaje¹; y si Tucídides, en cambio, subrayó las cualidades naturales del vencedor de Salamina, inteligencia práctica (σύνεσις)² y valor (τόλμη)³, en Plutarco será el deseo de honores y poder (φιλοδοξία) el rasgo dominante de su carácter.

De ahí que para el biógrafo la llegada a la Corte persa y los sucesos posteriores queden dispuestos bajo un prisma moral que, teniendo en cuenta todas las corrientes de opinión sobre el personaje, las positivas y las negativas, nos ofrece una imagen de aquél no del todo edificante.

La entrevista con el quiliarco Artábano (27.6), tomada del peripatético Faniás de Éreso, sigue en líneas generales el esquema de la que nos cuentan Nepote y Justino a propósito de Conón y Titraustes⁴. Seguramente obedece a unos criterios literarios ya fijos en la literatura antigua para este tipo de encuentros entre griegos y persas a propósito de la protocolaria προσκύνησις⁵. Se añade, sin embargo, en Plutarco (o quizá en su fuente) el contraste subrayado por el persa entre esa norma y la libertad e igualdad que representan

¹ Cf. 8.111.2-112.

² Thuc. 1.74.1 (ἄνδρα στρατηγὸν ξυνετώτατον), 1.138.3 (ἦν γὰρ ὁ Θεμιστοκλῆς βεβαιότατα δὴ φύσεως ἰσχὺν δηλώσας καὶ διαφερόντως τι ἐς αὐτὸ μᾶλλον ἐτέρου ἄξιος θαυμάσαι· οἰκεία γὰρ ξυνέσει...).

³ Thuc. 1.93.4 (τῆς γὰρ δὴ θαλάσσης πρῶτος ἐτόλμησεν εἰπεῖν ὡς ἀνθεκτέα ἐστί).

⁴ Nep. *Conon* 3.2-3 y Justin. *Epit.* 6.2: el ateniense había sido enviado ante Artajerjes para denunciar a Tisafernes. Cuando Titraustes le pone como condición para la entrevista λαπροσκύνησις (*necesse est enim, si in conspectum veneris, venerari te regem*) responde haciendo valer con evidente patriotismo los valores reconocidos de Atenas.

⁵ En Hdt. 7.136 los espartanos Esperquias y Bulis, enviados a Jerjes para expiar las injurias inferidas a los embajadores de Darío, son recibidos por el Rey. Y, cuando se les ordena postrarse, se niegan porque «no es su costumbre adorar a un hombre y no han venido para esto». El mismo Plutarco (*Artax.* 22.8) y Eliano (*VH* 1.21) recuerdan la introducción ante Artajerjes del embajador tebano Ismenias por el quiliarca Titraustes; Ismenias resuelve el problema ingeniosamente, pero no escapa a la crítica de Plutarco, más atento a la admiración por Pelópidas que «no hizo nada de que avergonzarse». En Nepote tenemos además los casos de Timágoras de Atenas que, corrompido por el lujo y los placeres, será castigado por los atenienses, condenado a muerte (*Artax.* 22.9-12); Faniás de Éreso (*ap. Athen.* 2.31, 48c) que atribuye al cretense Éntimo la misma anécdota de Timágoras, considera igualmente un acto indigno la adoración al Rey.

para él el ideal de vida entre los griegos⁶. Así planteada la cuestión, aceptar la προσκύνησις supone para Temístocles renunciar a unos principios inviolables. Y, por supuesto, tal renuncia no lo deja en mejor situación que a aquellos griegos, como Éntimo e Ismenias, para los que sirvió como punto de referencia. Ello, pese a que el peripatético, seguramente siguiendo las noticias difundidas por la propaganda favorable, pone en boca de su personaje argumentos que cuadran mejor con el pasado heroico que con la desgracia actual de Temístocles:

«Verás, Artábano, yo he venido para aumentar la fama del rey y no sólo yo mismo acataré vuestras leyes, ya que así le parece bien al dios que engrandece a los persas, sino que también por mí se inclinarán ante el rey más hombres que los que ahora lo hacen» (*Them.* 27.6).

Y ello también, pese a que se trate de mantener la dignidad del ateniense recurriendo al reconocimiento por Artábano de que «por tu decisión no pareces un simple particular» (*Them.* 27.7).

La pregunta que nos tenemos que formular es por qué opta Plutarco por hacer suya la versión de Faniás⁷ y no sigue, como Nepote, la de Tucídides, más favorable e historiador hacia el que tanta estima profesó en distintas ocasiones⁸. Pues bien, hay razones que lo explican:

⁶ *Them.* 27.4: ὑμᾶς μὲν οὖν ἐλευθερίαν μάλιστα θαυμάζειν καὶ ἰσότητα λόγος.

⁷ Véase Bodin 1915; Frost 1980, 209-212; Podlecki 1975, 104; y recientemente Muccioli 2008, en especial 473-476, y 2012, 262-263.

⁸ Esta corriente positiva omite detalles respecto de la entrevista y la προσκύνησις. La sustituye por una carta de presentación cuyos rasgos más sobresalientes son la astucia del personaje y su interés pasado por la seguridad de Atenas. En efecto, las palabras que dirige el ateniense a Artajerjes en esta carta recogen los principales elementos sobre los que va a girar toda la discusión de su figura: Reconocimiento previo de los males causados a los persas (pero también, en las versiones retóricamente más elaboradas) el recuerdo contrastado de los favores hechos a Jerjes, al facilitar su retirada; recurso, para hacer más verosímil su comportamiento actual y reforzar la confianza del rey, al tema de la persecución por los griegos a causa de la amistad con los persas; y, por último, alusión a los beneficios que se pueden obtener de él, si se le concede el asilo solicitado. Todos estos puntos se encuentran en el excurso de Tucídides y Nepote los toma casi literalmente del historiador; pero utiliza artificios retóricos que implican una defensa más decidida de Temístocles: se mencionan los males causados a Jerjes (*plurima mala*), aunque se justifican por la necesidad (*mihi necesse fuit*) de combatir al persa en defensa de la patria (*patriam meam defendere*); en contrapartida, frente a esos *plurima mala*, Temístocles le recuerda que *multo plura bona feci* e introduce un nuevo argumento, ausente en Tucídides: *postquam in tuto ipse et ille in periculo esse coepit*. La alusión a la seguridad, aquí limitada al plano personal, pero que puede entenderse como trasposición a toda la patria, da respuesta a quienes veían en la advertencia de Temístocles al Rey una prueba más de su traición. La referencia a su destierro, *nunc autem confugi ad te exagitatus a cuncta Graecia* no menciona la causa de Tucídides, διὰ τὴν σὴν φιλίαν, y la vaga utilidad a que hacía referencia el historiador se resuelve en el romano con una frase que no deja margen para posibles traiciones futuras contra los griegos: *non minus me bonum amicum habebis, quam fortem inimicum ille expertus est*. La admiración de Nepote por el personaje cierra su círculo

En primer lugar, el gusto barroco de Plutarco por las situaciones dramáticas, sobre todo cuando se trata de personajes cuya vida encierra un cierto colorido trágico. Lo mismo que en muchos episodios de las biografías de Demetrio, Antonio, Alcibíades y Mario, la estancia de Temístocles en la corte persa está llena de elementos teatrales que justifican esta opción de Plutarco y que él explota con gran habilidad retórica⁹. Hay en los preliminares del viaje a Persia, en el modo en que éste se realiza y en la llegada a la corte del Rey, rasgos que, vengan o no de la tradición isocrática representada por Éforo¹⁰, subrayan claramente ese dramatismo.

Pero, por otro lado, la estancia de Temístocles en Persia ilustra sin duda para Plutarco las consecuencias que acarrearán esos rasgos de su naturaleza que el personaje no ha sabido o no ha querido frenar oportunamente, por carencia de una apropiada formación filosófica. Lo mismo sucede en los casos antes mencionados y, entre ellos, especialmente en la imagen de Mario que traza el propio Plutarco.

En particular, la entrevista con Artajerjes y la estancia en Persia sirven al moralista para ilustrar la astucia (σύνεσις) del personaje, pero también, y sobre todo, su ambición o φιλοτιμία, uno de los rasgos más importantes del carácter de Temístocles en la biografía de Plutarco¹¹.

Esta es, por supuesto, el motor que lleva a Temístocles a aceptar sin reparo alguno la προσκύνησις, propuesta por Artábano como única condición para entrevistarse con el Rey. Y es la seguridad en sí mismo, propia del φιλότιμος, y no la dignidad heroica del pasado la que motiva su respuesta. Plutarco no establece aquí una relación directa entre las promesas del personaje al Rey y la actitud antipatriótica presente en la tradición negativa¹²; sino

con el juicio que le merece su aprendizaje de la lengua persa, minimizado por Tucídides con un simple ὅσα ἐδύνατο κατενόησε (1.138.2).

⁹ Inicia Plutarco una tradición retórica en la estructura de estos episodios (en particular en lo que respecta a la entrevista con el Rey (cf. Durán López 2000, 166-167) que será explotada, con otras intenciones más reivindicativas del personaje en la tradición posterior, en concreto, en la carta 20 del *Corpus* epistolar puesto bajo el nombre de Temístocles (cf. Pérez Jiménez 1998).

¹⁰ Éforo, de cuyo tratamiento sobre el tema tenemos noticia por Diodoro y por el *P.Oxy.* 1610, frs. 3-5, sigue en parte el relato de Tucídides del que modifica detalles para lograr un mayor efectismo. Según Jacoby se habría inspirado en unos *Persiká*, tal vez los de Ctesias de Cnido, consultados directamente o a través de Heraclides de Cime. A Éforo se atribuye la sustitución de la carta por la entrevista personal que dio nuevos argumentos a la tradición negativa, ya que permitía presentar desde el primer momento el tema de la προσκύνησις. Cf. Podlecki 1975, 92-93.

¹¹ Vd. Martín 1961, especialmente sección III; y Frazier 1988, 120.

¹² En el fragmento de Aristodemo, que se hace eco de la versión de Faniás, aunque favorable en líneas generales al ateniense, se concreta la ayuda prometida por éste al Rey, si le da asilo. Y esa promesa es, por cierto, la esclavitud de los griegos (*FGrHist* 104 F 10), lo que se

que la escena nos deja el sabor de un desmedido orgullo y de una osadía que no le pasan inadvertidos, sino que serán objeto de admiración para el mismo Artajerjes. Pero, a la vez, su inteligencia práctica, otro rasgo que interesa a Plutarco y al que se refieren las anécdotas de la infancia y la relación pretendida con el sofista Mnesífilo (*Them.* 2.5), es la que inspira sus respuestas, que causan agrado al Rey. Es sólo para ilustrar esta cualidad, por lo que se menciona la conocida anécdota de que pidió un tiempo de un año para aprender el persa.

En las fuentes favorables no estaba muy claro por qué deseaba Temístocles hablar personalmente con el Rey; en las otras, en cambio, al relacionarse el gobierno que éste le confió de las ciudades de Magnesia, Lámpsaco y Miunte con su petición de un ejército persa para luchar contra los griegos, la conversación privada adquiere un tinte antipatriótico. Pero Plutarco no carga las tintas ahí, sino que encuentra nuevas razones que, de acuerdo con su diseño, tienen más que ver con la φιλοτιμία:

«Al rey le gustó la comparación y le dio permiso para tomárselo, por lo que le pidió un año; y cuando aprendió lo suficiente la lengua persa, mantuvo entrevistas con el rey sin necesidad de intérprete. Entonces a los de fuera les parecía que hablaban sobre las cuestiones de Grecia, pero como en aquel tiempo se hicieron por el Rey muchos cambios en la corte y en relación con sus amigos, fue objeto de envidia entre los nobles, pues pensaban que se había atrevido a aprovechar su libertad de palabra ante aquél en contra de ellos» (*Them.* 29.5).

La envidia, terrible defecto que tiene su causa a menudo en la imprudencia de los políticos, es aquí el pretexto para describir con todo lujo de detalles los honores recibidos por Temístocles en la corte de Artajerjes. No se trata, como en otros testimonios, de una simple constatación del prestigio alcanzado por Temístocles entre los bárbaros. Sus honores delatan su imprudencia, la ostentación que le supuso la enemistad de los nobles, convirtiéndolo incluso en víctima de un intento de asesinato.

De las anécdotas que, en este contexto, mejor ilustran tan impropia conducta, podemos recordar lo que le sucedió en Sardes, a causa de una Core hidrófora que él mismo había erigido en Atenas, cuando fue inspector de aguas, y que ahora se encontraba en Persia. Un autor preocupado por defender el patriotismo de Temístocles habría visto en esta anécdota una buena ocasión para ello. Y la verdad es que Plutarco no evita mencionar ciertos sentimientos patrióticos del personaje; pero al final termina llevando la moraleja hacia el campo de la φιλοτιμία, posiblemente modificando el objetivo mismo del suceso¹³, cuando dice:

lee en iguales términos en los escolios de Aristófanes (ἐπηγγείλατο αὐτῷ τὸ καταδουλώσασθαι τὴν Ἑλλάδα).

¹³ Frost 1980, 224-225, señala la inconsistencia de la anécdota y sugiere como posible motivación de la misma (si es que fue real) más que una restitución a los atenienses el envío

«Ya sea que sintiera pena ante la cautividad de la estatua, o porque quería demostrar a los atenienses el gran honor e influencia que tenía en los asuntos del rey, se dirigió al sátrapa de Lidia para pedirle que devolviera la *kóre* a Atenas» (*Them.* 31.1).

En este caso, sólo su astucia y el soborno, valiéndose de las concubinas del indignado sátrapa, evitaron que aquél denunciara el hecho ante el rey. Y, en adelante, se mostró más cauto (καὶ πρὸς ἄλλα παρείχεν αὐτὸν εὐλαβέστερον, 31.3) y permaneció en Magnesia, disfrutando de sus regalos.

Pues bien, con esta crisis de ambición, que es como vemos la nota distintiva de Temístocles, coincide también su crisis personal, la que lo llevará a la muerte.

Ante ésta, recordémoslo, el juicio de la historia estaba dividido, aunque mostrando una cierta inclinación a la hipótesis del suicidio patriótico con que evitó dirigir la guerra contra los griegos¹⁴. Tampoco a Plutarco se le escapa del todo esta posibilidad y opta en parte por la versión favorable; pero lo hace con dos matices que debemos señalar y que muestran, pensamos, el punto de vista personal del biógrafo.

Para el admirador de Grecia, para el encomiasta de Atenas, para el entusiasta de Cimón, este viejo Temístocles persa ha dejado lejos su figura heroica. Entre sus razones para no enfrentarse a los griegos Plutarco acaba decididamente con la ambigüedad que tenía la frase de Tucídides, ἀδύνατον νομίσαντα εἶναι ἐπιτελέσαι βασιλεῖ ἃ ὑπέσχετο (1.138.4). Frente a tan bien intencionada afirmación del historiador ateniense, nuestro biógrafo se descuelga con un «seguramente creía irrealizable la empresa, al contar Grecia ya entonces con otros generales importantes y a causa de los excelentes éxitos que estaba logrando Cimón en los combates» (*Them.* 31.5)¹⁵.

La otra matización es que, asumida la versión noble de la muerte de Temístocles, en Plutarco es la φιλοτιμία, el egoísmo de quien piensa sólo en su prestigio, aunque sea el pasado, y no el patriotismo lo que lo lleva a la decisión de envenenarse bebiendo la sangre de toro:

«Pero sobre todo por respeto a la gloria de sus propias gestas y de aquellos famosos trofeos, quiso coronar del mejor modo su vida con la muerte que le correspondía. Así pues,

al templo de Cíbele en Magnesia, diosa por la que debía sentir un respeto especial el hombre que había prometido dedicar a su servicio a su hija.

¹⁴ Naturalmente, la idea del suicidio parece una aportación de la corriente favorable al personaje; Tucídides (1.138.4), aunque recoge esta versión, parece inclinarse por la enfermedad como causa de la muerte (νοσήσας δὲ τελευτᾶ τὸν βίον), un dato que iba a quedar para siempre en el olvido, ante la grandeza romántica que encierra la alternativa del suicidio.

¹⁵ F. Muccioli, que ve este suicidio como «paradigma positivo della *buena muerte*» entiendo de esta precisión de Plutarco como motivo «reportado solo in modo cursorio» en la *Vida de Temístocles* (2012, 152 n. 111), aunque enfatiza la corrección crítica tal como aparece en la *Cim.* 18.6-7. En mi opinión, la crítica en *Them.* 31.5 es tanto o más significativa (no solo accidental) y coherente con la semblanza general del personaje.

hizo un sacrificio a los dioses y, después de reunir a sus amigos y despedirse de ellos, bebió sangre de toro, según la versión mayoritaria, o, según algunos, se suministró un veneno mortal» (*Them.* 31.5-6).

De este modo el Temístocles al que no lo dejaban dormir los trofeos de Milcíades en Maratón, el Temístocles que sirve de referencia para describir el celo de Teseo por los hechos de Heracles, ve en su propia gloria pasada el motivo más hermoso para morir. Pero lo mismo que Teseo, el héroe con quien lo identificaban sus partidarios en vida, también fue según Plutarco un ejemplo de incontinente ambición política en su última etapa, Temístocles sufre ahora la censura del biógrafo. Que son estas y no otras las razones que tiene en cuenta Plutarco y que lo llevan a enjuiciar negativamente la estancia y la muerte del ateniense en Persia, lo confirma la valoración del personaje en otros pasajes de su extensa obra.

Así, a propósito de Alcibíades, se dice que decidió subir hasta Artajerjes

«pensando que, cuando el Rey lo pusiera a prueba, no le parecería inferior a Temístocles y, en cuanto al pretexto, superior. Pues no para atacar a sus conciudadanos, como aquél, sino para defender la patria contra los enemigos se ponía a su servicio y recurría al poder del Rey» (*Alc.* 37.8).

Y en la *Vida de Cimón*, volviendo sobre el tema de la muerte de Temístocles, insiste de nuevo sobre la impotencia de éste para enfrentarse con el antiguo rival político como razón principal de su suicidio:

«Pues bien, se dice que Temístocles no tanto por renunciar a los asuntos griegos como porque no podía superar el éxito y la virtud de Cimón, acabó con su vida voluntariamente» (*Cim.* 18).

En conclusión: Bastante más inteligente que Pausanias, Temístocles logró escapar a sus perseguidores y servirse de aparentes favores antiguos para conseguir asilo en la corte persa. Sin los escrúpulos patrióticos de que hicieron gala los espartanos de Heródoto y, luego, el Pelópidas del propio Plutarco, que se negaron a humillar su dignidad griega con la costumbre de la προσκύνησις ante el Rey, Temístocles consiente en ello sin ningún problema. Subordina a sus ambiciones el ideal de libertad de que tanto se vanagloriaron los griegos, incluido él, el vencedor de Salamina, y rinde ahora culto al bárbaro, tomando como pretexto, eso sí, un oráculo de Dodona que permitía atribuir a Zeus la divinidad de Artajerjes; pero sabe conducir inteligentemente su futuro en la corte de los persas.

Para unos, su estancia allí – colmado de honores y riquezas – atestigua que fue justa la condena por medismo y traición que promovieron los espartanos, ligando su destino al de Pausanias. Para otros, fue ejemplo de la ingratitud de la patria en relación con los hombres a quienes todo se lo debe; y una prueba más de la inteligencia de aquél, que triunfó en su afán por sobre-

vivir y recuperar el prestigio perdido. Estos últimos encontraron la dignidad perdida y restituyeron la coherencia de la figura de Temístocles al poner en primer plano el patriotismo con que prefirió la muerte antes que dirigir sus armas contra los griegos.

Pero Plutarco, fino moralista y experimentado en el arte de la biografía, en su análisis de los más sutiles matices de la conducta humana, llega a un resultado diferente. La aventura novelesca de Temístocles en Persia ilustra en todas sus etapas, sin descontar ni siquiera la muerte, la inconsistencia de un carácter que ha renunciado voluntariamente a la filosofía. Su destino y su muerte son fruto de la acción, y no de la reflexión racional en alguien como él que carecía de auténtica παιδεία. Ambos están condicionados por la asociación desmedida entre la inteligencia práctica que nadie le discute (σύνεσις) y la ambición de gloria, la φιλοτιμία, hilo conductor de la biografía plutarquea. En el episodio que estamos comentando, la primera se convierte en un instrumento de supervivencia que le permite adaptarse (como hicieron luego Alcibíades y Alejandro) a nuevas condiciones de vida; pero, mientras Alcibíades nunca tuvo que renunciar a los ideales griegos y Alejandro utilizó las costumbres persas como un instrumento político, a Temístocles su ambición lo llevó a renunciar a los ideales de libertad y de igualdad que diferencian a los griegos de los bárbaros, convirtiéndose él mismo en uno de ellos¹⁶. El héroe de Salamina aparece en la corte persa como un hombre sin cultura que no sabe encauzar racionalmente la fuerza de sus pasiones y que sólo a ellas debió el haber quedado libre de la más grave inculpação que le podía hacer la historia: Volver sus armas contra la misma patria. Aunque no se ha conservado la *Comparación* entre Temístocles y Camilo, podemos deducir de lo dicho cuál hubiera sido el juicio de Plutarco respecto del comportamiento moral y político del general ateniense. De ese juicio las comparaciones con Cimón y con Alcibíades son un claro testimonio.

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga

¹⁶ Sus rasgos (orgullo, insolencia, sometimiento y culto al soberano despótico) son precisamente los aspectos de los pueblos bárbaros en que se centra la crítica de Plutarco, como ha dejado claro T.S. Schmidt en sus varios trabajos sobre el tema (1999, 17-22, 294-298 y 315-324; 2002, 457-459; 2004, especialmente 228-230). Contrasta la condescendencia de Plutarco en este episodio a propósito de la 'barbarización' de Temístocles con sus esfuerzos por eximirlo de la barbarie que implica el sacrificio humano (a propósito de los hijos de Sándace en *Them.* 13.2) cuando representaba los valores helénicos frente a los persas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- L. Bodin, *Histoire et Biographie: Phánias d'Érèse*, «REG» 28, 1915, 251-281
- M.Á. Durán López, *Rhétorique du personnage et rhétorique de l'auteur dans la Vie de Thémistocle de Plutarque*, en L. van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Louvain-Namur 2000, 163-169
- F. Frazier, *À propos de la 'philotimia' dans les Vies*, «RPh» 62, 1988, 109-127
- F.J. Frost, *Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary*, Princeton 1980
- H. Martin Jr., *The character of Plutarch's Themistokles*, «TAPhA» 92, 1961, 326-339
- F. Muccioli, *Fania di Lesbo, «un filosofo e assai esperto di ricerca storica» (Plut., Them. 13,5). Plutarco e i rapporti tra biografia, storia e filosofia etica*, en A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work, Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008, 461-480
- F. Muccioli, *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012
- A. Pérez Jiménez, *Grandeza retórica de un exiliado: los diálogos de la Carta Veinte de Temístocles* en L. Gil - M. Martínez Pastor - R.M. Aguilar (eds.), *Corolla Complutensis. Homenaje al Prof. J. S. Lasso de la Vega*, Madrid 1998, 351-359
- A.J. Podlecki, *The Life of Themistocles*, Montreal-London 1975
- T.S. Schmidt, *Plutarque et les barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur 1999
- T.S. Schmidt, *Plutarch's Timeless Barbarians and the Age of Trajan*, en P.A. Stadter & L. van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven 2002, 455-464
- T.S. Schmidt, *Barbarians in Plutarch's Political Thought*, en L. de Blois - J. Bons - T. Kessels - D.M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Leiden-Boston 2004, 227-235

METÓN EN PLUTARCO: ¿ASTRÓNOMO O ASTRÓLOGO?

Metón el ateniense fue un geómetra y astrónomo del s. V a.C. cuya obra no ha llegado a nosotros, pero de quien conocemos algunas aportaciones, como su interés por el problema de la cuadratura del círculo, la observación del solsticio de verano el 27 de junio del 432 a.C. o la fijación del calendario lunisolar conocido como «ciclo metónico» o «gran año», donde diecinueve años solares equivalen a 235 meses sinódicos. Las interpretaciones actuales no dejan lugar a dudas sobre su condición de astrónomo. Así lo entienden G.J. Toomer en su artículo del *Pauly-Wissowa*¹ y, recientemente, W. Hübner en *Der Neue Pauly*².

De este personaje nos habla Plutarco en las *Vidas de Nicias y Alcibíades*, en dos pasajes que hacen referencia a una misma anécdota: cuando se estaba preparando la expedición contra Sicilia, impulsada por Alcibíades durante la Guerra del Peloponeso, tuvieron lugar ciertos presagios y malos augurios que indicaban que esta no traería nada bueno para los atenienses. Entre los ejemplos que enumera Plutarco, se incluye la actuación de Metón, que fingió estar loco e incendió su casa para conseguir eludir su obligación de partir hacia Sicilia con el ejército. ¿Pero qué lo llevó a actuar así? ¿Se trataba de un miedo racional o irracional ante los acontecimientos que se avecinaban? Plutarco ofrece varias posibilidades que analizaremos a continuación.

Pero revisemos, antes de centrarnos en estos pasajes, algunas de las fuentes de la Antigüedad que mencionan a este ateniense para comprobar la terminología con la que es denominado y su relación con la ciencia de la astronomía.

Metón aparece en las *Aves* de Aristófanes (992 y ss.) como un geómetra que se ofrece a diseñar el plano de la ciudad aérea que los protagonistas de la comedia quieren construir.

Metón:	Vengo a veros para...	
Pistetero:		Otro importuno.
	¿Qué te trae aquí? ¿Qué te propones?	
	¿Cuál es la intención, cuál es el coturno, de tu viaje?	
Metón:	Quiero medir las llanuras aéreas, y dividir las en parcelas.	
Pistetero:		En nombre de los dioses, ¿y quién eres tú?
Metón:		¿Qué quién soy? Metón, conocido en toda Grecia y en la aldea de Colono.

¹ Toomer 1980.

² Hübner 2000.

Pistetero: Dime,
 ¿qué es eso que traes ahí?
 Metón: Instrumentos para medir el aire.
 Pues todo el aire, que lo sepas,
 tiene una forma bastante parecida a un horno.
 Por tanto, aplico por arriba esta línea curva,
 ajusto el compás... ¿Comprendes?³

Este testimonio, contemporáneo de Metón, nos parece fundamental por la caracterización que se hace de él: un geómetra que quiere medir el cielo (γεωμετρήσαι βούλομαι τὸν ἀέρα) con sus instrumentos para observar el cielo (κανόνες ἀέρος); parece evidente su condición de astrónomo. Aunque Aristófanes se burla de él, el hecho de que lo presente como γεωμέτρης y con los instrumentos propios de esta disciplina, indica que lo considera un científico que mide y calcula los espacios, espacios aéreos en concreto.

Encontramos asimismo numerosas referencias al ciclo de 19 años (ἐννεακαιδεκαετηρίς) postulado por este personaje, lo que de nuevo lo relaciona con el ámbito científico de la astronomía.

Diodoro Sículo lo menciona en varias ocasiones en su *Bibliotheca historica*⁴, así como Claudio Ptolomeo en *Syntaxis mathematica*⁵ y Claudio Eliano

³ Metón: Ἦκω παρ' ὑμᾶς –
 Pistetero: Ἔτερον αὖ τοῦτ' ἐκόν.
 Τί δαί σὺ δράσων; Τίς ἰδέα βουλευμάτος;
 Τίς ἠπίνοια, τίς ὁ κόθορνος, τῆς ὁδοῦ;
 Metón: Γεωμετρήσαι βούλομαι τὸν ἀέρα
 ὑμῖν διελεῖν τε κατὰ γύας.
 Pistetero: Πρὸς τῶν θεῶν,
 σὺ δ' εἶ τίς ἀνδρῶν;
 Metón: Ὅστις εἴμ' ἐγώ; Μέτων,
 ὃν οἶδεν Ἑλλάς χά Κολωνός.
 Pistetero: Εἰπέ μοι,
 ταῦτ' ἐπεὶ τί ἐστι;
 Metón: Κανόνες ἀέρος.
 Αὐτίκα γὰρ ἀήρ ἐστι τὴν ἰδέαν ὅλος
 κατὰ πνιγέα μάλιστα. Προσθεῖς οὖν ἐγώ
 τὸν κανόν' ἄνωθεν τοῦτον τὸν καμπύλον,
 ἐνθεῖς διαβήτην – μανθάνεις;

⁴ D. S. 2.47.7: καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἐννεακαιδεκαετηρὸν χρόνον ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Μέτωνος ἐνιαυτὸν ὀνομάζεσθαι. *Id.* 12.36.2: ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις Μέτων ὁ Παισαίου μὲν υἱός, δεδοξασμένος δὲ ἐν ἀστρολογίᾳ, ἐξέθηκε τὴν ὀνομαζομένην ἐννεακαιδεκαετηρίδα, τὴν ἀρχὴν ποιησάμενος ἀπὸ μηνὸς ἐν Ἀθήναις σκιροφοριῶνος τρισκαιδεκάτης.

⁵ Ptol. *Synt. math.* 3.1 (I p. 203.7 ss. Heiberg): ἐνεκεν μὲν οὖν παλαιότητος αἶ τε ὑπὸ τῶν περὶ Μέτων καὶ Εὐκλήμου τετηρημένοι θεριναὶ τροπαὶ καὶ αἱ μετὰ τούτους ὑπὸ τῶν περὶ Ἀρίσταρχον ὀφείλοιν ἂν εἰς τὴν σύγκρισιν τῶν καθ' ἡμᾶς γεγενημένων παραλαμβάνεσθαι. *Ibid.* p. 207.7 ss.: πάλιν τε καὶ ἐν τῷ Περὶ ἐμβολίων μηνῶν τε καὶ ἡμερῶν

en su *Varia historia*⁶. Éste último, además de presentarlo como astrónomo, narra el episodio de locura que nos transmite Plutarco. Nótese que este autor alterna indistintamente entre los términos ἀστρολόγος y ἀστρονόμος, en ambos casos con sentido científico⁷.

Su fama de astrónomo continúa en los testimonios imperiales y bizantinos, de los que son un ejemplo Teodosio de Trípoli⁸, los comentarios de Arato⁹, la *Suda*¹⁰ – que añade su condición de médico – y Pseudo-Zonaras¹¹ – que lo llama μαθηματικός, presumiblemente «astrónomo» pese a la ambigüedad del término. Algunos escolios a los textos que hemos repasado explican quién era ese Metón que aparece en ellos: en los *Scholia in Aratum* 752 (p. 381 Martin) se especifica que fue un astrónomo antiguo y en los *Scholia in Ar. Aves* (997a Holwerda) se le cataloga como el mejor astrónomo y geómetra – la elección de este último término probablemente se debiera a que el propio Aristófanes lo usa en su texto, como hemos visto.

Como se puede ver, son muchos los testimonios que fundamentan su inclusión en el mundo de la astronomía y que, de hecho, le adjudican una reputada posición en éste.

Volvamos, pues, ahora a los textos de Plutarco. El primer pasaje aparece en *Nicias* 13.3-10:

«Y es que nada disuadiría [a los atenienses], ni siquiera señales claras y visibles, como la mutilación de los hermes, que fueron todos destrozados en una sola noche, con la excepción de uno (llamado hermes Andócido, que era en realidad un exvoto de la tribu Egeide, pero que estaba colocado delante de la casa que entonces era de Andócides); o como lo que sucedió en el altar de los doce dioses. Un hombre se subió de repente a éste, se colocó con las piernas a horcajadas, y se emasculó con una piedra. En Delfos, había una estatua dorada de Palas colocada sobre una palmera de bronce, un regalo de Atenas en agradecimiento por los despojos tomados en las Guerras Médicas. Durante varios días los cuervos se abalanzaban sobre ella y, picoteando las frutas doradas de la palmera, las arrancaron y las hicieron caer. Pero se decía que eso era un cuento de los de Delfos, instigados por los siracusanos. Un oráculo

προειπών, ὅτι κατὰ μὲν τοὺς περὶ Μέτων καὶ Εὐκτίμονα ὁ ἐνιαύσιος χρόνος περιέχει ἡμέρας τρεῖς δ' καὶ οὐ μίαν ἡμέραν.

⁶ Ael. *VH* 10.7.5: "Ὅτι Μέτων ὁ Λευκονοιεύς ἀστρολόγος ἀνέστησε στήλας, καὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς κατεγράψατο, καὶ τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν ὡς ἔλεγεν εὗρε, καὶ ἔφατο αὐτὸν ἐνὸς δέοντα εἴκοσιν ἐτῶν. *Ibid.* 13.12.1: Μέτων ὁ ἀστρονόμος μελλόντων ἐπὶ τὴν Σικελίαν πλεῖν τῶν Ἀθηναίων ἤδη καὶ αὐτὸς εἰς ἣν τοῦ καταλόγου. σαφῶς δὲ ἐπιστάμενος τὰς μελλούσας τύχας τὸν πλοῦν ἐφυλάττετο δεδιῶς καὶ σπεύδων τῆς ἐξόδου αὐτὸν ῥύσασθαι. ἐπεὶ δὲ οὐδὲν ἔπραττεν, ὑπεκρίνατο μανίαν· καὶ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἔδρασε πιστώσασθαι τὴν τῆς νόσου δόξαν βουλόμενος, ἐν δὲ τοῖς καὶ τὴν συνοικίαν τὴν αὐτοῦ κατέπρησεν· ἐγείντια δὲ αὕτη τῇ Ποικίλῃ. καὶ ἐκ τούτου ἀφήκαν αὐτὸν οἱ ἄρχοντες.

⁷ Para más información sobre este tema, cf. Hübner 1989.

⁸ Theod. Bith. *De diebus et noctibus*, p. 152.2 Fecht.

⁹ Anon. *Intr. in Arat. I*, p. 89 Maass.

¹⁰ *Suda* s.v. Μέτων (μ 801 Adler).

¹¹ [Zonar.] *Lex.* s.v. ἐνιαυτός (col. 718 Tittmann).

ordenó a los atenienses que hicieran venir desde Clazómenes a la sacerdotisa de Atenea; enviaron a alguien a buscarla. Se llamaba «Tranquilidad»: con ese nombre, según parece, la divinidad aconsejaba a la ciudad permanecer tranquila por el momento. Bien porque temiera estos presagios, bien por un cálculo humano, el astrónomo Metón (al que se le había dado un cargo de mando) recelaba la expedición y, fingiendo que estaba loco, prendió fuego a su casa. Algunos dicen que no fingió la locura, sino que incendió su casa durante la noche y luego acudió al ágora, abatido, para suplicar a sus conciudadanos que, ante tal desgracia, liberaran a su hijo de la obligación de ir a la expedición, pues debía embarcar hacia Sicilia como comandante de una trirreme. A Sócrates el Sabio, asimismo, le advirtió su *daimon*, según las señales que usaba habitualmente, de que esa expedición naval causaría la ruina de la ciudad. Él lo comunicó a sus familiares y amigos y la historia llegó a circular entre muchos»¹².

Plutarco hace una relación de sucesos y prodigios que desaconsejaban el viaje – ésta abarca, desde la mutilación de los Hermes, la emasculación de una persona en el ara de los doce dioses o los destrozos causados por los cuervos en la estatua de Atenea en Delfos, hasta los temores de Metón y el inequívoco aviso del *daimon* de Sócrates. Si nos fijamos en el orden en que nuestro autor dispone los augurios, observamos cómo va descendiendo desde una esfera divina hasta una esfera humana y más racional. Los tres primeros ejemplos son hechos que bien podrían ser fortuitos y no tener relación alguna con la expedición que se avecinaba, pero entonces relata que Metón llevó a cabo un *ἀνθρώπινος λογισμός*, un cálculo humano que, si bien no precisa de qué tipo es, dada su condición de astrónomo nos indica algún cálculo o análisis matemático de la situación. Y finaliza con el *daimon* de Sócrates, el

¹² Traducción al español con modificaciones puntuales de la versión francesa de R. Flacelière y E. Chambry. οὐδὲ γὰρ τὰ προύπτα καὶ καταφανῆ τῶν σημείων ἀπέτρεπεν, ἢ τε τῶν Ἑρμῶν περικοπή, μιᾶ νυκτὶ πάντων ἀκρωτηριασθέντων πλὴν ἐνός ὃν Ἀνδοκίδου καλοῦσιν, ἀνάθημα μὲν τῆς Αἰγῆδος φυλῆς, κείμενον δὲ πρὸ τῆς Ἀνδοκίδου τὸτ' οὔσης οἰκίας, καὶ τὸ πραχθὲν περὶ τὸν βωμὸν τῶν δώδεκα θεῶν. ἄνθρωπος γὰρ τις ἐξάιφνης ἀναπηδήσας ἐπ' αὐτόν, εἶτα περιβάς, ἀπέκοψεν αὐτοῦ λίθω τὸ αἰδοῖον. ἐν δὲ Δελφοῖς Παλλᾶδιον ἔστηκε χρυσοῦν ἐπὶ φοίνικος χαλκοῦ βεβηκός, ἀνάθημα τῆς πόλεως ἀπὸ τῶν Μηδικῶν ἀριστείων· τοῦτ' ἔκοπτον ἐφ' ἡμέρας πολλὰς προσπετόμενοι κόρακες, καὶ τὸν καρπὸν ὄντα χρυσοῦν τοῦ φοίνικος ἀπέτρωγον καὶ κατέβαλλον. οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἔφασαν εἶναι Δελφῶν πλάσματα, πεπεισμένων ὑπὸ Συρακουσίων· χρησιμοῦ δὲ τινος κελεύοντος αὐτοὺς ἐκ Κλαζομενῶν τὴν ἰέρειαν τῆς Ἀθηνᾶς ἄγειν, μετεπέμψαντο τὴν ἄνθρωπον· ἔκαλεῖτο δ' Ἡσυχία. καὶ τοῦτ' ἦν ὡς ἔοικεν ὁ παρήνει τῇ πόλει τὸ δαιμόνιον, ἐν τῷ παρόντι τὴν ἡσυχίαν ἄγειν. εἶτε δὴ ταῦτα δεῖσας, εἶτ' ἀνθρώπινω λογισμῷ τὴν στρατείαν φοβηθεὶς, ὁ ἀστρολόγος Μέτων – ἦν γὰρ ἐφ' ἡγεμονίας τινὸς τεταγμένος – προσποιεῖτο τὴν οἰκίαν ὑφάπτειν ὡς μεμηνώς. οἱ δὲ φασιν οὐ μανίαν σκηγόμενον, ἀλλὰ νύκτωρ ἐμπρήσαντα τὴν οἰκίαν προελθεῖν εἰς τὴν ἀγορὰν ταπεινόν, καὶ δεῖσθαι τῶν πολιτῶν ὅπως ἐπὶ συμφορᾷ τοσαύτῃ τὸν υἱὸν αὐτοῦ μέλλοντα πλεῖν τριήραρχον εἰς Σικελίαν ἀφώσι τῆς στρατείας. Σωκράτει δὲ τῷ σοφῷ τὸ δαιμόνιον οἷς εἰθῆαι συμβόλους χρησόμενον πρὸς αὐτὸν ἐμήνυσε κάκεινα, τὸν ἔκπλουν ἐπ' ὀλέθρῳ τῆς πόλεως πραττόμενον. ὁ δὲ τοῖς συνήθεσι καὶ φίλοις ἔφρασε, καὶ διήλθεν εἰς πολλοὺς ὁ λόγος. Destaco mediante el uso de la negrita los malos augurios con los que Plutarco ejemplifica la dudosa fiabilidad de la expedición.

más fiable de todos los presagios para un platónico como es Plutarco. Dicho de otro modo, Plutarco deja que el lector intuya que la expedición estaba claramente condenada por el cálculo racional de un científico y por el *daimon* infalible de Sócrates.

Nuestro autor encabeza la aparición de Metón con εἶτε δὴ ταῦτα δείσας, «bien porque temiera estos presagios», haciendo referencia a los que ha apuntado líneas arriba. Aunque entendemos que la actividad científica de Metón debería excluir el miedo a los presagios descritos momentos antes, el entorno supersticioso en el que se mueve Nicias y que marca decisivamente su vida permite plantear la hipótesis de que, al menos en la interpretación de Plutarco, el astrónomo efectivamente temiese las consecuencias que esos augurios podrían acarrear para los atenienses. Es más, aunque Plutarco en sus escritos siempre tiende a ofrecer una explicación racional y científica para los sucesos considerados como presagios, no niega que éstos puedan provocar un temor irracional en el ser humano¹³.

Queda otra explicación, pues Plutarco continúa: εἶτ' ἀνθρωπίνῳ λογισμῶ τὴν στρατείαν φοβηθείς, «o bien porque temiera la expedición por un cálculo humano». El autor no precisa la naturaleza de ese «cálculo», sino que lo deja a interpretación de su público. Sobre ello volveremos más adelante.

En cualquier caso, Plutarco no aclara cuál fue el motivo del miedo de Metón. Esto ha llevado a algunos traductores a modificar la estructura del texto cambiando su sentido, pues buscan en el paréntesis donde se explica que se le había encargado un puesto de mando en el ejército la causa de ese temor.

D. Manetti traduce del siguiente modo: «Sia che temesse quei segni, sia che avesse paura della spedizione per un calcolo puramente umano – gli era stato infatti affidato un incarico di comando –, l'astrologo Metone finse di essere impazzito [...]»¹⁴.

A.H. Clough, por su parte, traduce: «Whether, therefore, the astrologer Meton feared these presages, or that from human reason he doubted its success, (for he was appointed to a command in it,) feigning himself mad, he set his house on fire»¹⁵.

Veamos ahora cómo relata Plutarco esa misma anécdota sobre Metón en la *Vida de Alcibíades* (17.5-6):

«En cambio, de Sócrates el filósofo y de Metón el astrónomo, dicen que nada bueno esperaban de aquella expedición; aquél, porque, como se sabe, tenía su demon privado que le advirtió, y Metón, ya sea temiendo por cálculo el futuro o porque recurriera a algún tipo de adivinación, fingió que estaba loco. Cogió una antorcha encendida y a punto estuvo de que-

¹³ Véase, por ejemplo, Plut. *Nicias* 23.1-6.

¹⁴ Manetti 1987, 139.

¹⁵ Clough 1859, 308.

mar su casa. Algunos dicen que Metón no fingió en absoluto su locura, sino que prendió fuego a su casa por la noche. Luego, al amanecer, fue a pedir y suplicar que, en semejante desgracia, su hijo fuera liberado de la expedición. Y así aquél consiguió lo que pedía, engañando a los ciudadanos»¹⁶.

Esta vez, Plutarco omite cualquier mención a sucesos paranormales, que no cuadran con la mentalidad del protagonista de la obra, y centra su atención en los ejemplos de Sócrates y Metón. Sin duda alguna, la estrecha relación entre Alcibíades y el filósofo justifica que se anteponga la referencia de Sócrates a la de Metón.

Por lo que se refiere al personaje que nos ocupa, la descripción se asemeja bastante a la del *Nicias*, aunque algunos detalles merecen nuestra atención. Por ejemplo, Plutarco añade datos que no cita en la *Vida de Nicias*: afirma que, gracias a la artimaña de la locura, Metón consigue que el pueblo apruebe su petición.

Pero lo que aquí nos interesa es la palabra λογισμός. En este pasaje omite el adjetivo ἀνθρώπινος que calificaba el sustantivo en el *Nicias*. Y no sólo eso, sino que ahora sí se especifica a qué tiene miedo Metón, al futuro, τὸ μέλλον. Nuestra propuesta es que tiene miedo al futuro porque ha llevado a cabo previamente un cálculo de algún tipo.

Empezamos por tanto a cuestionarnos la naturaleza del cálculo que realizó Metón. Y Plutarco sigue ofreciendo más pistas: añade a continuación que el personaje pudo haber recurrido a cierto tipo de adivinación, εἴτε μαντικῆς τινι τρόπῳ χρησάμενος. No se habla ya aquí de creer o no en supersticiones ajenas a él, sino de ejercer él mismo la adivinación que le hace temer el futuro. ¿Y a qué tipo de adivinación podría recurrir un astrónomo versado en los métodos científicos de la matemática? No es descabellado considerar que un estudioso griego conocedor de las investigaciones astronómicas babilonias, de las cuales, de hecho, se sirve para elaborar su calendario lunisolar, esté también al corriente de las prácticas de los caldeos (como sugiere Cumont¹⁷) y pueda haber hecho uso de ellas en algún caso. Anacrónicamente, Plutarco podría estar catalogándolo como astrólogo, tal vez basándose en alguna fuente que así considerara a Metón en su tiempo.

¹⁶ Pérez Jiménez 2006, 153. Σωκράτη μέντοι τὸν φιλόσοφον καὶ Μέτωνα τὸν ἀστρολόγον οὐδὲν ἐλπῖσαι τῇ πόλει χρηστὸν ἀπὸ τῆς στρατείας ἐκείνης λέγουσιν, ᾧ μὲν ὡς ἔοικε τοῦ συνήθους δαιμονίου γενομένου καὶ προσημαίνοντος, ὁ δὲ Μέτων εἴτε δέϊσας ἐκ λογισμοῦ τὸ μέλλον, εἴτε μαντικῆς τινι τρόπῳ χρησάμενος, ἐσκήψατο μεμνημένοι, καὶ λαβὼν δᾶδα καιομένην οἷος ἦν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ὑφάπτειν. ἔνιοι δὲ φασὶ προσποίημα μὲν μαρίας μὴδὲν ἐσκευάσθαι τὸν Μέτωνα, καταπρῆσαι δὲ τὴν οἰκίαν νύκτωρ, εἶθ' ἔωθεν προελθόντα δέϊσθαι καὶ ἀντιβολεῖν ἐπὶ συμφορᾷ τηλικαύτη τὸν υἱὸν αὐτῷ παρεθῆναι τῆς στρατείας. ἐκεῖνος μὲν οὖν ἔτυχεν ὧν ἡξίου, παρακρουσάμενος τοὺς πολῖτας.

¹⁷ Cumont 1960, 26-27.

El hecho de que algunos de los testimonios que conservamos hagan referencia a estudios en los que se le relaciona con la astro-meteorología, es un buen indicio de que esta caracterización pudo estar en mente de los antiguos. Ptolomeo, por ejemplo, afirma en las *Phaseis*¹⁸ que le atribuía cualidades meteorológicas a ciertas estrellas.

También asocian a Metón con la práctica de un tipo de adivinación, que podría ser la astro-meteorología o incluso la astrología, algunas fuentes tardías como los escolios a Aristófanes o a Hesíodo. Éstas podrían estar condicionadas por el propio pasaje de Plutarco, aunque más probablemente partan de una fuente común para llegar a su misma conclusión. Así, en *Arg. Av.* 2 Holwerda leemos: μάντεις γὰρ καὶ χρησμολόγοι φοιτῶσι λαβεῖν τι βουλόμενοι, ἐν οἷς καὶ Μέτων. Y en el *Sch. rec. Hes. Op.* 446bis Gaisford, se incluye a Metón en una relación de autores que ya en la época de estos escolios eran famosos no sólo como científicos, sino también por su papel en la historia de la astrología: προλέγει δὲ τοὺς καιροὺς ἢ γέρανος, ἔαρ τε καὶ χειμῶνα, οὐχ ὡς ἀστρολόγος καὶ ἀναλεξαμένη βίβλους τοῦ Πτολεμαίου, καὶ Μέτωνος, καὶ Ζωροάστρου, καὶ τῶν ἄλλων.

En suma, no está fuera de lugar considerar que Metón, pese a su condición de científico, se dejara influir por hechos irracionales, ya fueran augurios – como vemos en el *Nicias* – o una predicción astrológica – sugerida en el *Alcibíades*. Sin embargo, cabe considerar en relación con lo segundo otra posibilidad: que Metón temiera, con un cierto grado de irracionalidad, los resultados de un cálculo astronómico. Es posible que, por sus conocimientos científicos, hiciera una predicción interpretable como mal augurio y que, de este modo, temiera la catástrofe en que iba a acabar la expedición de Sicilia. Nuestra propuesta es que Metón, que había observado y fijado el solsticio de verano en 432 a.C. según las fuentes¹⁹, observó y predijo en este caso el eclipse que paralizaría al supersticioso Nicias en medio de la expedición y que, según narra Plutarco en *Nicias* (23-24), fue decisivo para la pérdida de la flota, el ejército y la vida del general. En este sentido parece apuntar la interpretación de F. Albini²⁰ cuando traduce el λογισμοῦ del *Alcibíades* por «calcolo astrale».

La relación entre Metón y la astronomía es inequívoca, y así lo entendieron sus contemporáneos. Es cierto que su contribución a la astro-meteorología ha dado pie a que se le pueda considerar como un astrólogo en un sen-

¹⁸ Ptol. *Phaseis* p. 22.3-4 Heiberg: ὁ λαμπρὸς τῶν Ἰάδων ἐσπέριος ἀνατέλλει. Αἰγυπτίους νότος λάβρος. Μέτωνι ζέφυρος; p. 22.13-14 H.: ὁ λαμπρὸς τῆς Λύρας ἔφος ἀνατέλλει. Μέτωνι ὑετὸς θυελλώδης. Ἰπάρχω ἀργεστῆς ψυχρὸς; p. 31.11-13 H.: Προκύων ἐσπέριος ἀνατέλλει. Αἰγυπτίους καὶ Κόνωνι καὶ Μέτωνι καὶ Καλλιπῶ χειμῶν.

¹⁹ Así, por ejemplo, D. S. 12.36.3; Ptol. *Synt. math.* 3.1 (I p. 205.21 Heiberg).

²⁰ Albini 1996, 103.

tido suave, pero dado que son pocos los testimonios y que uno de ellos, el de Plutarco, tiene algunos matices que merece la pena aclarar, no nos parece justificado poner en duda su actividad. El testimonio de Plutarco debe ser estudiado con cuidado, pues alterna en sus dos pasajes los conceptos de astrónomo y astrólogo, por lo que no podemos considerar, en ningún momento, que realmente desechara la creencia de que Metón era astrónomo.

Debemos entonces cuestionarnos si esta doble caracterización de nuestro ateniense entraba en conflicto con la consideración que Plutarco tenía de la astrología y su práctica. Para resolver esta cuestión hemos recurrido a la anécdota del carnero que el propio Plutarco relata en la *Vida de Pericles* (6.4). En ella, un adivino auguró, observando el cuerno que había crecido en la frente de un carnero entregado a Pericles, que de los dos partidos que dominaban Atenas, el de Pericles obtendría todo el poder. Anaxágoras, en cambio, abrió la cabeza del carnero y explicó el origen físico de su malformación. Según Plutarco, los presentes admiraron a Anaxágoras, pero poco después elogiaron también al adivino, pues su predicción se había cumplido. Lo que nos interesa en este caso es la reflexión final:

«Nada impide, creo, que acertaran tanto el físico como el adivino; pues comprendió adecuadamente el uno la causa y el otro el fin. En efecto sucede que aquél observó de dónde había nacido y cómo se había desarrollado y éste predijo para qué había ocurrido y qué significaba»²¹.

Esto podemos aplicarlo sin dificultad al caso que nos ocupa: al igual que el adivino y el físico en la anécdota del carnero, esta vez unificados en una sola persona, Metón acertó en ambos casos. Descubrió, en tanto que científico, la causa física, el eclipse; pero ello no le impidió temer el pronóstico de lo que aquello significaba, la derrota de Atenas en la expedición.

Plutarco acepta sin ningún prejuicio las bases científicas en que se asienta la astrología; sin embargo, condena su práctica cuando la superstición conduce a los ciudadanos a obrar en perjuicio de su ciudad²² – por este motivo condenaba la parálisis de Nicias durante el eclipse del pasaje mencionado antes. Esta limitación explicaría que, hasta cierto punto, pudiera contrariarle el hecho de que Metón hiciera un uso egoísta de sus conocimientos para eludir la obligación de participar en la expedición, en lugar de usarlos para un bien comunitario, pero que falte una censura explícita en el pasaje que nos ocupa, puesto que Metón es, ante todo, un astrónomo.

Luisa Lesage Gárriga
Universidad de Málaga

²¹ Pérez Jiménez 1996, 424.

²² Cf. Pérez Jiménez 1992, 281.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- F. Albin, *Plutarco. Vita di Coriolano, Vita di Alcibiade*, Milano 1996
- A.H. Clough (corr. and rev.), *Plutarch's Lives: The Translation Called Dryden's*, III, Boston 1859
- F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* [1912], New York 1960
- W. Hübner, *Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike*, Mainz 1989
- W. Hübner, *Meton*, *DNP* 8, 2000, cols. 107-108
- D. Manetti, *Plutarco. Vite Parallele: Nicia - Crasso* (con introduzioni e contributi di L. Canfora, A. Garzetti, B. Scardigli, M. Manfredini), Milano 1987
- A. Pérez Jiménez, *Alle frontiere della scienza: Plutarco e l'astrologia*, en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze*, Genova 1992, 271-286
- A. Pérez Jiménez, *Plutarco. Vidas paralelas*, II, Madrid 1996
- A. Pérez Jiménez, *Plutarco. Vidas paralelas*, III, Madrid 2006
- G.J. Toomer, *Meton*, *RE* XV 2, 1980, cols. 1458-1466

VI

THE TRAGIC ACTOR IN PLUTARCH

T.S. Eliot in his popular *Murder in the Cathedral* wrote the following verses regarding the actor's work:

You know and do not know, what it is to act or suffer.
You know and do not know, that acting is suffering, and suffering action.
Neither does the actor suffer nor the patient act. But both are fixed
in an eternal action, an eternal patience.

These verses of T.S. Eliot connect acting with human suffering, a romantic metaphor in which the poet equates the dramatic actor with the human being. With these poetic words the author is no doubt trying to bestow dignity upon a despised job, but can this positive vision of the actor be traced in all periods? I think it cannot. A brief review of Aristotle's, Plato's, and Plutarch's opinions in this respect seems to support this assumption, insofar as in their view the tragic actor is far from being a respectable person. To begin with, he modifies the immortal texts of tragedies. Then, he acts as a sorcerer by infusing diverse feelings in the audience, without taking into consideration whether audiences like it or not. Finally, the actor uses words for his own advantage. Consequently, we gather that, according to these views, the actor is regarded as a sort of sophist, namely as someone with special skills who is interested in the form only, and not in the meaning behind it.

In our view Plutarch is a pivotal witness in order to assess the value assigned to dramatic actors in ancient Greek literature¹. However, we must highlight, in the first place, that the Chaeronean is split between two different conceptions of Greek drama. On the one hand, it is well known that Plutarch was a good reader of tragic plays, whose quotations he uses frequently², but, on the other, it can hardly be denied that he was able to enjoy classical plays merely as reruns to be played in his own time³. When evaluating his testimony, we also realize that he is influenced by two quite different worlds: ancient Greece on the one hand, where actors enjoyed such a great esteem that *poleis* even used them as ambassadors⁴, and the Roman world on

¹ On the meaning of ὑποκριτής, cf. Easterling 1997, 14.

² Cf. Papadi 2007, 44-45 and n. 2.

³ In fact, Plutarch seems not to notice the great importance of drama during the Classical age; cf. *Mor.* 348F-349A. See also Papadi 2007, 58. Regarding the essential changes from classical theatre to Plutarch's era, cf. Easterling 1997, 156, 213, 220. About the kind of theatre that Plutarch was able to enjoy, cf. Papadi 2007, 4; Pickard-Cambridge 1968, 82; Jones 2001, 205-218.

⁴ On the relationship between dramatic actors and cities, cf. Easterling 1997, 14, 26, 156;

the other, where actors were considered as effeminate, lying, profligate, and unlawful foreigners, as attested, for example, by Livy⁵. This is the reason why Plutarch's views are very interesting in view of an assessment of the influence exerted by actors in Antiquity.

As Plutarch's philosophical background should mainly be sought in Plato and Aristotle, an overview of the positions of his predecessors will equip us with a framework allowing to evaluate Plutarch's conceptions in a better way. As far as Plato is concerned, it is interesting to observe that his attack against tragedy, and hence against the tragic actor, is based on a series of metaphysical, anthropological, and ethical assumptions. To begin with, the first argument against theatrical performance is based on Plato's theory of *mimesis*⁶. Indeed, if for Plato our world is a copy of the intelligible realm, it follows that dramatic art is nothing more than a poor imitation of this imitation. Therefore, this re-enacting of reality, being a copy of a copy, is most remote from the Ideas – in his own words, τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας⁷. From this perspective it is easier to understand Socrates' censure against «slanderer actors», who entertain the audience by imitating natural sounds⁸. The second Platonic argument against theatre is based on his conception of the internal balance within the human soul and the influence that viewing a tragedy may have on the individual. Passions have a preeminent place in drama and the abundance of affections of all kinds on stage may negatively influence human beings by disrupting the natural balance of their soul⁹. Last but not least, there is the ethical aspect: theatre does not produce any profitable effects for the individual, since due to the representation of different modes of behaviour on stage, it may lead the audience to suffer *apate*, that is 'deception'. Thus according to *Cratylus* 408c: «falsehood dwells below among common men, is rough and like the tragic goat; for tales and falsehoods are most at home there, in the tragic life»¹⁰. Moreover, Plato warns that due to the dramatic interplay between reality and fiction, the spectator

Develin 1989. The professionalization of their job took place during the fifth century thanks to the economic growth of Athens; cf. Ghiron-Bistagne 1976, 179-191. See also Csapo 2010, 102-103.

⁵ Cf. Liv. 24.24. See also Rawson 1991, 468-487, and 508-545.

⁶ About *mimesis*, cf. Koller 1954; *contra* Keuls 1978, 9-30. See also Papadi 2007, 26-27.

⁷ We could refer, for example, to the metaphor of the three beds, cf. Plat. *R.* 596-599d; cf. Keuls 1978, 25-28.

⁸ Cf. Plat. *R.* 397a.

⁹ Cf. Plat. *R.*, 605d-606d; Halliwell 1996, 343-345.

¹⁰ Regarding the theory of *apate* in both Plato and Plutarch, cf. Papadi 2007, 60-62; De Lacy 1952, 159-171.

could be tempted to copy tragic actions in his daily life¹¹.

When we look at Aristotle's conception of tragedy, we find similar conclusions. Admittedly, the concept of *mimesis* has gone through an overhaul by the Philosopher¹², but it is not difficult to find contexts in which Platonic contents are used in a similar way. An example that could illustrate our point is the well-known Aristotelian definition of «tragedy» as μίμησις πράξεως... δρώντων, «the enactment of action of persons performing deeds»¹³. In line with Plato, the Philosopher includes his non-favourable opinions in both *The "Art" of Rhetoric* and the *Poetics*. As far as the former is concerned, we must consider the comparison he makes between actors and poets, on the one hand, and the decadent politicians of his time, on the other:

«Those (*scil.* actors) who use these (*scil.* volume, harmony, and rhythm) properly nearly always carry off the prizes¹⁴ in dramatic contests, and as at the present day actors have greater influence on the stage than the poets, it is the same in political contests, owing to the corruptness of our forms of government»¹⁵.

Aristotle's opinion in his *Poetics* is rather similar, since he accuses actors of forcing poets to create bad dramas with the aim of showing off their own personal brilliance: «such plays are composed by bad poets for the sake of the actors: for in composing show pieces, and stretching the plot beyond its capacity, they are often forced to distort the continuity»¹⁶.

From these Platonic and Aristotelian precedents we may easily understand Plutarch's negative views of drama and actors. Both aspects have been sufficiently dealt with in a recent monograph by Diotima Papadi, *Tragedy and Theatricality in Plutarch*, which includes an excellent overview of this topic. It is interesting in any case to summarise some of her conclusions:

– To begin with, it is noteworthy that Plutarch did not devote a special work to the tragic genre; however, most of his opinions on the issue proceed

¹¹ See, for example, *Philebus* 50b: «so our argument shows that pains and pleasures are mixed together in lamentation and in tragedies and comedies – not only in stage-plays, but in the entire tragedy and comedy of life». Also, Halliwell 1996, 337-338, calls our attention in the same sense to *Phaedo* 115a, in which Socrates would play the main character of scene.

¹² Aristotle uses the term in a less pejorative way than Plato, including, in the case of the Philosopher, all creative writings; cf. Papadi 2007, 27.

¹³ Cf. Arist. *Poet.* 1449b24; 1447a. See also Lucas 1968, 96-97.

¹⁴ Regarding the prizes of actors, cf. Easterling 1997, 26, 152, 224.

¹⁵ Cf. Arist. *Rhet.* 1403a4-5. Kennedy 1991, 218 and n. 6, highlights the following concept: «This point [...] seems to reflect the Platonic view that political oratory under democracy had become a form of flattery and that it offered entertainment to the mob». Plutarch will use this conception in his direct attack against actors, as we shall see below.

¹⁶ Cf. Arist. *Poet.* 1451b35-1452a. It seems likely that the actors demanded long speeches from the authors as show-pieces, to show off their acting skill; cf. Lucas 1968, 125-126. See also Easterling 1997, 207.

from *How to Tell a Flatterer from a Friend* and from *Were the Athenians more Famous in War or in Wisdom*.

– Also interesting is the fact that Plutarch tends to follow Plato’s conception, or even to radicalize it¹⁷. A good example is the metaphysical perspective of Plato’s argument against tragedy. In fact, Plutarch accepts the main principles of the aforementioned theory of *mimesis*¹⁸, but he then goes a step further: if in Plato’s view theatre and actors were nothing but a scenic rendering of the material realm, which is itself a copy of the intelligible one, Plutarch further develops this theory further by distinguishing between actors and dramatic works. He metaphorically refers to theatre as a statue, but «they (*scil.* the actors) were painters and gilders and dyers of statues»¹⁹. Therefore, in Plutarch’s opinion, actors do not even rise to the level of “tragedy as a statue”, since they are conceived of as simple decorators.

The same may be seen in the attack on tragedy from an ethical perspective. In this regard, Plutarch equates the tragic actor and the flatterer, an attitude which seems to be inspired by Socrates’s words about the sophists in Plato’s *Gorgias* 463a²⁰. According to Plutarch, the flatterer is similar to the actor²¹ in the following aspects:

- making use of falsehood, exaggeration, and variation of voice²²;
- pretending to be who he is not²³;

¹⁷ Cf. Papadi 2007, 27, n. 25: «He (*scil.* Plutarch) charges it with a more pragmatic meaning; he closely relates imitation to reality and life».

¹⁸ Cf. Van der Stockt 1992, 21-55.

¹⁹ Cf. Plut. *Bellone* 348E. See also 345E-F, where Plutarch equates actors to historians who have not taken part in the events they are writing about: «exhibiting themselves with their characters as tradition records them, in order that they might share in a certain effulgence, so to speak, and splendour».

²⁰ Cf. Plat. *Gorgias* 463a: «It seems to me then, Gorgias, to be a pursuit that is not a matter of art, but showing a shrewd, gallant spirit which has a natural bent for clever dealing with mankind, and I sum up its substance in the name *flattery*».

²¹ Plutarch seems to be confused regarding the borderline between reality and fiction, which, in our opinion, accounts for his arguments, as we can see in *Quaest. conv.* 5.1, 673C-674C: «Why we take pleasure in hearing actors represent anger and pain, but not in seeing people actually experience these emotions». See also Papadi 2007, 45-47; Tagliacchi 1960, 124-142; O’Donnell 1975, 73-76.

²² However, this conception must be clarified, due the fact that Plutarch in other parts of his works – for example, in *Demetr.* 18.3-5 or 44.9 – does not reproach actors for their variation of voice, gestures and stances, except if these theatrical actions influence reality. See also Papadi 2007, 190. It is also interesting to notice how Plutarch uses text-structures and different details from tragedies in his biographies; cf. De Lacy 1952, 59-71; Braund 1993, 468-474. About the importance of voice in classical theatre, see Damen 1989, 318 and n. 12.

²³ Plutarch, *Quom. adul.* 53D-E, assimilates the flatterer to a chameleon. In such a statement, the definition of the dramatic actor is included as well. See also Papadi 2007, 55.

- secretly pursuing his own benefit – which in the case of the flatterer could be different, but for the actor, is unfailingly the approval of audience, and consequently fame and wealth²⁴;
- basing his performance on illusion in order to be persuasive, even under the risk of causing *apate* to the audience²⁵;
- having an expensive job, but useless to the city's interests;
- needing a chorus and secondary players²⁶.

To sum up, it is easy to conclude that Plutarch did not hold actors in high esteem. However, in what follows we will provide a survey of his views, taking the list of actors included in his *On the Fame of the Athenians* 348D-F²⁷ as a starting point:

«Let their tragic actors accompany them, men like Nicostratus and Callippides, Myniscus, Theodorus, and Polus, who robe Tragedy and bear her litter, as though she were some woman of wealth».

(a) Nicostratus

Although Plutarch does not offer too many details on Nicostratus' life, we can certainly state that he was famous, if we can rely on the information collected from Greek inscriptions. So, *IG II² 2325s* confirms that Nicostratus won thrice the Lenean competition of 425; *IG II² 2318*, line 862 also attests that he won the Dionysia contest of the year 400/399, and, finally, the fragment p of *IG II² 2325* assures again that he was the winner some other time, even though the exact date is uncertain. Hence, it is not surprising that classical literature abounds with references to this actor²⁸.

The oldest reference to him can be found in Xenophon's *Symposium*²⁹, when Hermogenes asks Socrates if his answer must be accompanied by the flute, «the way the actor Nicostratus used to recite tetrameter verses». Indeed, Socrates' answer is affirmative³⁰. Philodemus³¹ is even more emphatic when stating that, in his opinion, Nicostratus and Callippides are *πάν ἐν τραγωδίᾳ* («everything in tragedy»). The *Suda*³² also preserves a proverb that was surely inspired by the actor we are dealing with. It goes as follows: Ἐγὼ ποιήσω πάντα κατὰ Νικόστρατον («I will do everything Nicostratus'

²⁴ Plutarch, besides, regards empty this kind of fame: cf. *Quaest. conv.* 7.6, 709C.

²⁵ Cf. Plut. *Bellone* 348B-C, supports this conception in Plato's *Gorgias*; see also Papadi 2007, 58-62; Di Gregorio 1976, 172.

²⁶ Cf. Plut. *Quodomo adulator* 63A-C; 65C-D; *Quaest. conv.* 7.6, 709C. See also Papadi 2007, 49.

²⁷ Cf. Plut. *Bellone* 348DF.

²⁸ Cf. Ghiron-Bistagne 1976, 18-19 and 26.

²⁹ Cf. Xen. *Symp.* 6.3.

³⁰ See also Xen. *Hell.* 4.8.

³¹ Cf. Philod. *Rhet.* I p. 197 Sudhaus.

³² Cf. *Suda*, s.v. Νικόστρατος (v 405 Adler); Ghiron-Bistagne 1976, 147.

way»). The meaning of the proverb, cf. *App. Prov.* 2.9 (*CPG* I 395), is «doing everything the right way». This is due to the fact that Nicostratus was considered the best tragic actor, especially when he played the character of the messenger. Actually, there is a variation in the sense of this proverb, which can also mean «I will express everything in speech as Nicostratus did»³³.

The latest reference to the actor comes from Polyaeus³⁴, who highlights that Athenian artists enjoyed great fame even beyond the city's borders. Moreover, he asserts that Nicostratus was regarded, with Callippides, as the best actor that could be hired by Alexander of Thessaly. Alexander wished to gather all citizens in a theatre where both actors would perform in order to be able to capture his enemies that would gather there. His plan was a success.

(b) Callippides

As far as Callippides is concerned, we are faced once more with one of the greatest actors of the classical period. If we take into account the Greek inscriptions³⁵, we learn that he was five times the winner of the Lenaia of 425 (427) and in the year 419-418 he won with two dramas written by Calistratus, *Amphilochus* and *Ixion*. Regarding the characters he played, even though his career seems to have been prolific, we only know that in Aristophanes' lost comedy *Σκηνᾶς καταλαμβάνουσαι* he was said to sit on the ground³⁶.

At the same time, Plutarch offers some curious information concerning the life of this tragic actor in his *Life of Alcibiades*³⁷ and in the *Sayings of Spartans*³⁸. In the former work he tells us that Callippides took part in the procession that accompanied Alcibiades on his way back to Athens during the spring of 407, though he does not believe every detail of the story. Plutarch calls in doubt the information given by Duris the Samian, who stated that Callippides and Chrysogonus – winner in the Pythian games – were both dressed richly, and that Alcibiades' ship was carrying a purple sail, just like «after a drinking bout, he were off on a revel». In Plutarch's opinion, such a pretentious display for soldiers coming back from exile can hardly be true.

³³ Ἐγὼ τοι φράσω πάντα κατὰ Νικόστρατον (see *CPG* I 395, in appar.).

³⁴ Cf. Polyaeus. 6.10. This information can be dated in 392 BC thanks to Xen. *Hell.* 4.8.18. Ghiron-Bistagne 1976, 147 and 347, wrongly quotes 4.8.10.

³⁵ Cf. *IG* II² 2325r and 2319.

³⁶ Ar. fr. 490 K.-A.; Kock 1880, 514 suggested that he had played either Telephus or Odysseus. It is possible that Strattis' play *Callippides* (frs. 11-13 K.-A.) also refers to the actor.

³⁷ Cf. Plut. *Alc.* 32.

³⁸ Cf. Plut. *Laced. sent.* 212F.

Moreover, Plutarch was intrigued even more by the fact that historians such as Theopompus, Ephorus, or Xenophon did not mention the episode at all. In any case, Athenaeus also records the arrival of Alcibiades with some minor differences³⁹.

The other reference to Callippides in the *Sayings of Spartans* recreates a meeting between king Agesilaus and the actor. As Plutarch asserts, the artist was so tired of strutting in front of the sovereign without getting his attention, that he eventually approached Agesilaus, and asked whether he knew him. In response the king said: «'yea, are you not Callippides the buffoon?' For this is how the Lacedaemonians describe actors»⁴⁰.

Plutarch's criticism against this excessive behaviour in actors seems, in any case, to have been a *communis opinio*. As a matter of fact, in Xenophon's *Banquet*⁴¹ Philip is accused during the symposium of being self-conceited by Lycon, another guest. He responds by saying «My pride is better founded, I think [...] than that of Callippides, the actor, who is consumed by vanity because he can fill the seats with weeping audiences».

Plutarch does not seem to know anything about Callippides' professional background. Aristotle, however, in his *Poetics*⁴², describes the difficult confrontation between the old and the new school of Athenian actors. As the Philosopher reports, Mynniscus, another famous actor who worked with Aeschylus, used to call Callippides *πίθηκον*, a «monkey», because he resorted to extreme overacting⁴³. Aristotle also⁴⁴ criticises the way of representing female characters by the new school and, especially, the way Callippides did it. In Aristotle's opinion, to represent *οὐκ ἐλευθέραις γυναῖκα*s («non free women») disgraces the tragic genre⁴⁵.

³⁹ Ath. 12, 535d-e, adding that someone, dressed with theatrical clothes, said: «Sparta could not have put up with two Lysanders, and neither could Athens have put up with two Alcibiadeses». As a result, we must understand that this is a critic against Callippides and Alcibiades as well, for being dressed with rich clothes and, consequently, having adopted the Persian way of life.

⁴⁰ The same conversation is referred in Plut. *Ages.* 21.4, where the author uses it as an example of excess, against the concept of *μετρίως*, widely defended in Plutarch's works. See also Ghiron-Bistagne 1976, 144.

⁴¹ Cf. Xen. *Symp.* 3.11; see also Ghiron-Bistagne 1976, 135.

⁴² Arist. *Poet.* 1461b 32-1462a; see also Ghiron-Bistagne 1976, 143.

⁴³ Moreover, Pindar confirms this epithet; see also Ghiron-Bistagne 1976, 2 and 143. See also *contra* Csapo 2010, 117-118.

⁴⁴ Cf. Arist. *Poet.* 1462b 7-8.

⁴⁵ Origen criticises Euripides' works in the same way, cf. *Contra Celsum* 7.36.34-36. See also the ironic reference to the realism of Callippides' performances in Ar. fr. 490 K.-A. (mentioned above): «All like Callippides, I am sitting on the floor in sweeping». See also Csapo 2010, 119-120.

Finally, a last reference comes from the anonymous *Life of Sophocles*⁴⁶, which reports that Callippides sent to the poet the grapes that eventually killed him.

(c) Mynniscus of Chalcis

Aristotle described Mynniscus as the most renowned member of the old school of actors. Indeed, his career is dated in the third quarter of the fifth century through epigraphical testimonies, in which Mynniscus of Chalcis appears as the winner at the Dionysia of 445⁴⁷, at the Lenaia of 427, and, again, at the Dionysia of 423-422⁴⁸. Additional information confirms these dates.

According to the anonymous *Life of Aeschylus*, we should place the poet and Mynniscus together as writer and performer of dramas composed by Aeschylus during his maturity. This text does indeed stress the fact that Mynniscus was the second of three actors that were hired by Aeschylus throughout his career⁴⁹.

One final reference to Mynniscus is transmitted by Athenaeus⁵⁰. From it we learn that Plato the poet ridiculed the actor in his comedy *Σύρραξ* («sweepings»), preserved only fragmentarily⁵¹, in which Mynniscus received the appellative «gourmet of delicacies», ὀσοφάγος.

(d) Theodorus of Athens

The fourth member of Plutarch's list is Theodorus of Athens, nicknamed πελεθοβάψ, «who washes away ordure», according to Hesychius⁵². He was one of the most famous actors in the 4th century⁵³, the winner of the Dionysia of 390⁵⁴, and again of the Lenaia of 380-375⁵⁵. Moreover, thanks to epigraphical sources related to donations to the Delphian sanctuary in 363, it

⁴⁶ Cf. *Vita Soph.* 14.56-59 (test. 1 Radt). It is also mentioned by Ps.-Luc. *Macrob.* 24.

⁴⁷ *IG II²* 2325 p.

⁴⁸ *IG II²* 2325 rs, 2318 line 584. Regarding the controversy about the existence of one or two actors with the same name, cf. O'Connor 1908, 118.

⁴⁹ Cf. *Vita Aesch.* 15 (test. 1 Radt).

⁵⁰ Cf. Ath. 8, 334D.

⁵¹ Cf. fr. 175 K.-A.: (A.) ὀδὶ μὲν Ἀναγυράσιος ὀρφῶς ἐστὶ σοι. / (B.) οἶδ', ὃ φίλος Μυννίσκος ἔσθ' ὁ Χαλκιδεύς. / (A.) καλῶς λέγεις: A. «You have got a great sea-perch with this Anagyrasius / B. I know, the one who has Mynniscus the Chalcidian as a friend. / A. You say well».

⁵² Cf. Hsch. s.v. πελεθοβάψ (π 1300 Hansen). See also Ghiron-Bistagne 1976, 143: «Peut-on expliquer le surnom «l'éboueur» que portait le grand Théodoros (Hésychius) comme un souvenir de son interprétation dans un rôle d'Héraclès nettoyant les écuries d'Augias?».

⁵³ Theodorus is mentioned in the comedy *Just Alike* or *The Obeliaphoroi* of Ephippus, fr. 16 K.-A.

⁵⁴ *IG II²* 2325 p.

⁵⁵ *IG II²* 2325 t.

is possible to conclude that Theodorus was indeed Athenian and that he probably was a very wealthy actor, given the sum he donated, namely 70 drachmas⁵⁶.

As far as the literary sources are concerned, it is worthwhile to note that Theodorus is the most cited actor in Plutarch's *Vitae* and *Moralia*, which allows us to reconstruct his life in chronological order.

First, Plutarch places Theodorus with Thettalus of Pheres, who took part in a dramatic competition organized by Alexander the Great. Both of them were regarded as the leading members of theatrical groups of their age⁵⁷, ca. 369-359. As the biographer explains, Alexander, on hearing the verdict of the king of Cyprus that Theodorus had won the prize, said: «I would rather [...] have lost half my kingdom than see Thettalus defeated». Plutarch, undoubtedly, would have disapproved of these words, which may be regarded as a paradigmatic example of how theatrical art was able to harmfully affect the ruler. Indeed, Plutarch returns once more to the same event in his *Life of Alexander*⁵⁸, where he gives some additional information on the matter. In this work the biographer explains that due to the fact that Theodorus had broken his commitment to Athens regarding his participation in the Dionysia of that year, Alexander once again displayed his passion for the theatre by asking the artist to write an apologetic letter to the city on his behalf, and also by promising that he would reimburse the agreed amount of money to Athens.

Similar conclusions can be gathered from Plutarch's reference in the *Life of Pelopidas*⁵⁹ to the meeting of Theodorus and Alexander, the tyrant of Pherae, when Epaminondas' troops had surrounded the city. In this case, after portraying the tyrant as a fearsome and bloody ruler, Plutarch describes how Alexander, who was watching the *Trojan Women* of Euripides, suddenly stood up and left the theatre. Later, in a letter sent to the actor, Alexander apologizes for leaving in the middle of the play, and also explains that it was not because of a poor performance. The reason he left was that he, who had never shown mercy to real people, was embarrassed at being seen by the citizens «weeping over the sorrow of Hecuba and Andromache». Aelian also refers to the same event⁶⁰, but with a switch from Hecuba and Andromache to Merope from Euripides' *Kresphontes*⁶¹.

⁵⁶ Cf. *FD* III 5, 3, 1.67; *SIG*³ 239.

⁵⁷ Cf. *Plut. Alex. Fort.* 334E.

⁵⁸ Cf. *Plut. Alex.* 29.

⁵⁹ Cf. *Plut. Pel.* 29.4-6.

⁶⁰ Cf. *Ael. VH* 14.40. See also *D.L.* 2.104.

⁶¹ Cf. Ghiron-Bistagne 1976, 157-158.

Regarding the theatrical skills of Theodorus, Aristotle in his *Rhetoric*⁶² asserts that what placed him above other actors was his use of modulation, because he was capable of modulating sublime words without sounding artificial. Aristotle also praises these linguistic qualities from both the practical and poetic point of view⁶³. Accordingly, Theodorus advocated innovation in the use of words in his own plays in order to create new metaphors, namely, τὸ καινὰ λέγειν. That is, he used words that the listener did not expect, aiming to produce a paradoxical effect.

Besides Theodorus's theatrical skills as actor and poet⁶⁴, we also know some training techniques he used. In his *Table Talks*⁶⁵, Plutarch attests that Theodorus used to sleep separately from his wife during the tragic competition, but after it was finished, «when he entered her room victorious», she received him with the following verse from Sophocles' *Electra*⁶⁶: «Agamemnon's child, you have permission now». Another trick that Aristotle reports in his *Politics*⁶⁷ is that, as he believed the first words of a drama to be the most pleasing and the best remembered by the audience, he never allowed any actor speaking before him⁶⁸.

The last mention we refer to comes from Pausanias⁶⁹, who was able to visit the grave of Theodorus. According to him, the grave was located on the Sacred Way of Attica, before crossing the Cephissus. In the same passage, Theodorus is called again «the best tragic actor of his day».

(e) Polus of Sosigenes of Aegina

The last of the actors we are going to deal with presents several problems of identification. The confusion arises, on the one hand, from the lack of

⁶² Cf. Arist. *Rhet.* 1404b 4-5.

⁶³ Cf. Arist. *Rhet.* 1412a 6-1412b 7.

⁶⁴ It is commonly assumed that Plutarch, *De aud. poet.* 18B-C relates that the audience enjoyed him imitating the sound of a windlass: however, the biographer does not explicitly mention Theodorus in this passage.

⁶⁵ Plut. *Quaest. conv.* 9.1, 737A-B.

⁶⁶ Soph. *El.* 2. It seems hardly plausible to infer from this reference that Theodorus was acting in this drama (*contra*, O'Connor 1908, 101). However, we agree with O'Connor on the fact that he used to work with Sophocles, according to Dem. *Amb.* 246 (= 19), especially in the *Antigone*, although he did not take part in Euripides' *Phoenix*.

⁶⁷ Cf. Arist. *Pol.* 1336b 25-35.

⁶⁸ On roles division see Jouan 1983, 63-80; Damen 1989, 320 and 324 n. 24. Admittedly, audiences were capable of distinguishing between different actors behind their masks, as Plutarch in *Lys.* 23.4 attests: «in tragedies it happens fairly often that the actor who plays some messenger or servant is a well-known protagonist and the other who plays a king is ignored even when speaking...». Then, we can understand that, due the fame of Theodorus, he used to choose the character who spoke the first words in the drama, to show off his acting talent.

⁶⁹ Cf. Paus. 1.37.3. See also Ghiron-Bistagne 1976, 112.

epigraphic or literary sources referring to Polus. On the other, postclassical authors like Strabo, Plutarch, Lucian, Pausanias, Aelian, and Gellius offer a good amount of information about him that presumably should be traced back to older sources. The modern scholar is therefore forced to combine these later views in order to reconstruct his life, but some contradictions remain unresolved. For example, Polus' place of birth differs from author to author. While Plutarch assures in his *Life of Demosthenes*⁷⁰ that his father was Sosigenes of Aegina, Lucian in his *Necyomantia*⁷¹ states that his father was Charicles of Sunium.

In any case, Plutarch's *De amicitia*⁷² affirms that the actor still enjoyed great fame in Plutarch's age⁷³, mainly for playing the characters of Sophocles' works, *Oedipus Rex* and *Oedipus Coloneus*. Those details are consistent with Aulus Gellius' reference to Polus taking part as the main character in Sophocles *Electra*.

Likewise, the reference to Polus in the *Vitae decem oratorum* seems to belong more to fiction than to reality⁷⁴. It relates an argument between Polus and Demosthenes, in which the former boasted of earning a talent in two days of acting, but, in response, the orator said that he made fifty talents for remaining silent. However, even if the meeting is plausible, some questions are raised by the fact that Aulus Gellius, citing Critolaus, reports the same event, but with different participants, Aristodemus and Demades⁷⁵.

The last story told by Plutarch, supposedly based on Eratosthenes and Philochorus, describes the longevity of Polus, who lived until about the age of seventy. Even at that age he «acted in eight tragedies in four days shortly before his death»⁷⁶. And his death seems surrounded by legend as well. Indeed, Aelian states that «when Polus, the tragic actor, died and his body was burning, the dog which he had kept sprang onto the pyre and was burned to death with him»⁷⁷.

It is time to draw some conclusions. In the first place, it is noteworthy that even though at first sight Plutarch does not seem to pay special attention

⁷⁰ Cf. Plut. *Dem.* 28.

⁷¹ Cf. Luc. *Necyom.* 16. We face similar problems concerning both his time and his very existence. Indeed, there could be two or even three actors with the same name, cf. O'Connor 1908, 128-129.

⁷² Cf. Plut. *De amic.* 7.

⁷³ On his capital importance, cf. Plut. *Praec. ger.* 816F-817A.

⁷⁴ Cf. Ps.-Plut. *Vitae decem* 848B.

⁷⁵ Cf. Gell. 11.9.2, 11.10.3.

⁷⁶ Cf. Plut. *An seni* 785BC.

⁷⁷ Cf. Ael. *NA* 7.40.

to actors, he constitutes one of the most abundant sources of information about them. Secondly, and perhaps more interestingly, the attitude of our author towards actors is generally negative, but this comes as no surprise, since the philosophical background of the *Moralia* is heavily influenced by both Plato and Aristotle, whose attitude towards actors is likewise negative. In the third place, we also see that Plutarch does not simply endorse the views of his predecessors. To Plato's views on *mimesis* and Aristotle's pronouncements in the *Rhetoric* and the *Poetics*, he adds his own ethical concerns, which results in his condemnation both of dramatic re-enactments of reality in general and by actors in particular. Fourthly, we also detect, beside this theoretical side of his disapproval, a more popular strand of criticism, which targeted actors probably due to their popularity and extravagance. This combination of philosophical sources with a more popular strand of reproach once more shows both the variety of Plutarch's sources and the creative combination of the information he receives from the tradition with his own opinions and views.

Israel Muñoz Gallarte

University of Cordova - University of Groningen

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- D. Braund, *Dionysiac Tragedy in Plutarch, Crassus*, «CQ» 43, 1993, 468-474
 E. Csapo, *Actors and Icons of the Ancient Theatre*, Malden MA-Oxford 2010
 M. Damen, *Actor and Character in Greek Tragedy*, «Theatre Journal» 41.3 (*Performance in Context*), 1989, 316-334.
 P.H. De Lacy, *Biography and Tragedy in Plutarch*, «AJPh» 73, 1952, 159-171
 R. Develin, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge 1989
 L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, «Prometheus» 2, 1976, 151-174
 P.E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1997
 S. Halliwell, *Plato's Repudiation of the Tragic*, in M.S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, 332-350
 C.P. Jones, *Greek Drama in the Roman Empire*, in G. Nagy (ed.), *Greek Literature in the Roman Period and in Late Antiquity*, London 2001, 205-218
 F. Jouan, *Réflexions sur le rôle du protagoniste tragique*, in *Théâtre et spectacles dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, Novembre 1981*, Leiden 1983, 63-80
 G.A. Kennedy, *Aristotle. On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, New York-Oxford 1991
 E.C. Keuls, *Plato and Greek Painting*, Leiden 1978
 T. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, I, Lipsiae 1880
 H. Koller, *Die Mimesis in der Antike, Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern 1954
 D.W. Lucas, *Aristotle. Poetics*, Oxford 1968
 J.N.B. O'Connor, *Chapters in the History of Actors and Acting in Ancient Greece*, Chicago 1908
 E.A. O'Donnell, *The Transferred Use of Theatre Terms as a Feature of Plutarch's Style*, Diss. University of Pennsylvania 1975

- D. Papadi, *Tragedy and Theatricality in Plutarch*, London 2007.
- A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968².
- E. Rawson, *Theatrical life in Republican Rome and Italy*, in Id. (ed.), *Roman Culture and Society. Collected Papers*, Oxford 1991, 468-487.
- E. Rawson, *Discrimina Ordinum: the Lex Julia Theatralis*, in Id. (ed.), *Roman Culture and Society. Collected Papers*, Oxford 1991, 508-545.
- A.M. Tagliacchi, *Plutarco e la tragedia greca*, «Dioniso» 34, 1960, 124-142.
- L. Van der Stockt, *Twinkling and Twilight: Plutarch's reflections on literature*, Brussels 1992.

VII

PLUTARQUE, AMYOT ET LA 'DECLAMATION' SI LES ATHÉNIENS ONT ESTE PLUS EXCELLENTS EN ARMES QU'EN LETTRES

S'inscrivant dans le cadre de l'édition critique de la traduction d'Amyot des *Œuvres morales et meslées*, engagée il y a déjà plusieurs années par une équipe d'hellénistes, historiens et francisants, cette étude centrée, selon le thème de notre rencontre, sur la conférence consacrée à Athènes que nous transmet le *corpus* de Plutarque, me permettra de donner une présentation de notre travail plus complète, en dressant et commentant une liste *exhaustive* des annotations d'Amyot d'une part¹, et en esquissant les problèmes de réception au XVI^e s.². Cette réception se présente ici de façon un peu particulière dans la mesure où, sur le fond, cet opuscule n'a guère retenu l'intérêt des gens de la Renaissance. Trois éléments peuvent le montrer. D'abord le relevé de R. Aulotte, dans son étude fondamentale³, n'atteste aucune traduction séparée: en dehors d'Amyot, le texte ne figure que dans la traduction latine intégrale de Xylander⁴. En second lieu, le *Trésor des Morales* de François Le Tort, établi sur la traduction d'Amyot à l'intention des gens de robe cultivés⁵, ne retient que quatre courts extraits, deux qui donnent des indications sur l'histoire artistique d'Athènes⁶, l'anecdote du messager de Marathon (347C4-11) et un dernier passage général qui ne concerne pas particulièrement Athènes, définition du rôle des historiens et de ses limites (347D9-E4). Quant à Montaigne, grand utilisateur de Plutarque / Amyot⁷, il

¹ J'ai fait une première présentation, *non exhaustive*, du travail philologique d'Amyot à la rencontre de la RED qui s'est tenue à Lille en décembre 2003 (Frazier 2004).

² Nous avons fait une présentation «à deux voix» de notre travail au Congrès International de Ravello de septembre 2011 (Guerrier - Frazier 2013), mais elle ne se concentrait pas sur une œuvre précise: la réflexion philologique essayait de mettre en lumière quelques procédés majeurs de la traduction d'Amyot, que l'étude «moderne» resituait dans une histoire de la traduction à la Renaissance.

³ Aulotte 1965, 330.

⁴ Les autres traités dans ce cas sont rares; la chose se comprend bien pour l'Épitomé *De procreatione* – c'est évidemment le texte intégral qui importe (et qui est traduit en latin dès 1512-13 par J. Cursius) – et aussi pour les petits traités incomplets de critique littéraire, la *Comparaison d'Aristophane et de Ménandre* et le *Sur la malignité d'Hérodote*; mériteraient davantage réflexion le désintérêt dont ont souffert les *Oracles de la Pythie* et les *Notions communes*.

⁵ Frazier 2008.

⁶ Athènes mère des arts: ex. d'Apollodorus, le premier des peintres (345F-346A); Athènes, pauvre en auteurs de poésie: ex. de Cinésias, poète médiocre (348B4-8).

⁷ Konstantinovic 1989.

ne lui emprunte que l'anecdote de Ménandre (347E9-F3) – qui ne concerne pas directement l'image d'Athènes – pour nourrir sa réflexion sur «l'institution des enfants»⁸. L'opposition majeure entre «savoir» et «apprendre à vivre» amène à l'idée que «le vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies», ce qui implique bien la prééminence des «choses» sur «paroles et langage», selon la traduction choisie par Amyot pour rendre *πράγματα* et *λόγοι*⁹, que met en avant Plutarque. Mais Montaigne, qui commente l'anecdote en étoffant la traduction, infléchit quelque peu la perspective par le participe initial:

«Ayant les choses et la matière disposée en l'âme, il mettait en peu de compte les mots, les pieds, et les césures, qui sont, à la vérité, de fort peu au prix du reste».

C'est qu'il ne s'agit pas pour lui de répondre à l'alternative *πόλεμος* ou *σοφία* en opposant acteurs de l'histoire et auteurs de tous ordres, historiens, poètes ou logographes, mais de mettre en lumière la primauté de la formation intérieure, de la «tête bien faite». Pour préciser encore le relatif désintéret pour le texte, il faut ajouter que la réponse choisie par Plutarque va à contre-courant de l'image traditionnelle d'Athènes, terre de l'éloquence et des arts¹⁰. Ce paradoxe est bien dégagé par le dernier témoin du XVI^e s. qu'évoquera cette brève présentation, Simon Goulart, le pasteur dont les éditions annotées (les «contrefaçons») guident, à partir de 1581¹¹, la lecture de Plutarque en enrichissant la traduction d'Amyot d'index, manchettes et sommaires¹². Voici en effet le sommaire dont il dote notre traité¹³:

«Nous avons ici les fragmens d'une belle declamation, faite en faveur des chefs de guerre Atheniens, laquelle pour le jour d'hui n'a ne commencement ne fin, et au milieu est toute imparfaite et lacerée: mais telle que le malheur du temps nous l'a laissée, encores en peut on recueillir quelque chose de bon, et l'invention de Plutarque s'y decouvre assez. *Car il montre que les Atheniens ont esté plus excellens en armes qu'en lettres, ce qui sembleroit estre un vray paradoxe, attendu qu'Athenes a esté estimée le séjour des Muses, et que s'il y a jamais eu de braves Historiens, Poëtes et Orateurs au monde, il les faut considerer en ceste ville là.* Ce neantmoins, il prouve que la prouesse des capitaines Atheniens est sans comparaison plus

⁸ *Essais* I 26 (livre 1, éd. d'A. Tournon, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, 291).

⁹ Édition de 1572, 525D-E: Et dit on qu'il y eut un jour quelqu'un des familiers de Menander qui luy dit, Les festes Bacchanales, Menander, sont bien prochaines, et tu n'as pas encore fait la comedie. Menander luy respondit, Si ay, ainsi m'aident les Dieux, je l'ay composée: car la disposition et ordonnance en est toute taillée et projectée, il ne reste plus qu'à y adjoûter des vers, *pour autant que les poëtes mesmes reputent les choses plus necessaires et plus principales que non pas les paroles ny le langage* (c'est moi qui souligne). Sur les diverses traductions de *λόγος* dans ce texte, voir *infra*.

¹⁰ Cette image est précisée dans le présent volume par Bérengère Basset, membre de notre équipe Amyot.

¹¹ Ces annotations figureront dans notre édition.

¹² Ce paratexte sera reproduit dans l'édition critique que nous préparons.

¹³ C'est moi qui souligne.

excellente et louable que la dextérité des autres, qui tout a loisir ont écrit à l'ombre des choses venues, ou ont donné au peuple des passetemps sur un eschafaut»¹⁴.

Paradoxale, la prééminence des chefs de guerre n'était aussi guère utile aux débats contemporains les plus actifs, qui avaient trait à l'éloquence, à la constitution d'une langue littéraire et d'une prose d'art. Son rôle dans la réflexion littéraire est un peu autre et tient au genre dans lequel Goulart, qui ne fait que suivre Amyot sur ce point¹⁵, le classe: celui de la déclamation, dont je dirai quelques mots, après avoir précisé le travail effectué par Amyot sur un texte fragmentaire à l'établissement délicat et montré comment on passe du texte grec de Plutarque à la version française d'Amyot. On considérera successivement le travail du philologue confronté aux difficultés textuelles et le travail du traducteur, lequel à son tour se décompose en travail de clarification du «fond», qui sollicite les compétences de l'érudit, et prend une place fort importante dans un texte tel que la *Gloire des Athéniens*, où sont invoqués nombre de personnages, de lieux, de dates, et même de *realia*, et travail stylistique, lequel vaut à la fois pour lui-même et comme contribution à ce que les spécialistes actuels appellent «la fabrique du français»¹⁶. Les qualités recherchées, si l'on prend comme fil conducteur les analyses d'un ouvrage récent consacré à Amyot, sont «*copia*, grâce et oralité»¹⁷, ou pour le dire autrement, abondance, clarification et recherche d'un certain «coulant»: il s'agit donc de voir comment elles se réalisent dans le texte, sans négliger pour autant la qualité spécifique de tel ou tel passage.

Les annotations à l'exemplaire de Bâle (BNF. Rés J 103).

Le texte du Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι commence au haut du folio 527 de l'édition de Bâle de 1542 et s'achève au folio 531. En haut de la page, avant le titre, Amyot note «*Tota ista declamatio mutilata est nec principio nec fine suo predata*», ce qu'il reprend dans sa traduction¹⁸, et complète, dans la marge externe «*videtur acephalus hic tractatus et de Themistocle accipiendum est quod ait initio*». Il reporte en effet, au folio précédent (526), dont la moitié inférieure était restée vierge, le texte de la *Vie de Thémistocle* qui permet de compléter

¹⁴ C'est-à-dire sur les tréteaux du théâtre.

¹⁵ La traduction (1572, p. 524) porte, entre le titre et le début du texte, en italiques: *Cette declamation n'a ne commencement ne fin, et au milieu est toute lacerée*. La même remarque est faite dans l'exemplaire grec: voir *infra*.

¹⁶ Ce sujet fera l'objet d'une rencontre particulière, qui aura lieu à Nanterre en octobre 2013, à l'occasion du cinq centième anniversaire de la naissance d'Amyot.

¹⁷ Berman 2012, 216.

¹⁸ *Supra* n. 15. La présentation se réduira dans l'édition posthume de 1618 à «*Cette declamation est toute lacerée*» écrit dans la marge interne, près de la majuscule ornamentale. La dénomination générique est ainsi toujours maintenue.

l'anecdote mutilée (18.6)¹⁹, et qu'il introduira même dans sa dernière version du texte²⁰. Symétriquement, à la fin du texte, il relève de nouveau «*mutilatus finis*». Entre les deux, il porte une série d'annotations majoritairement philologiques²¹, le plus souvent en soulignant le mot ou le passage sur lequel il intervient. Sans prétendre établir un fac-similé, mais pour donner néanmoins une idée de la manière dont se présente son exemplaire, j'ai dressé la liste des notes folio par folio (donc en intervertissant les marges, comme elles le sont dans la réalité); dans les cas où l'on constate l'utilisation de deux encres, j'ai mis en gras les passages écrits dans une encre plus foncée. J'ai transcrit les signes d'insertion par //. Enfin, pour la clarté de l'exposé, j'ai numéroté les passages et indiqué les références Estienne, toutes choses qui, évidemment, sont absentes de l'exemplaire d'Amyot.

[527]

<i>aliquid deest τῷ ρόδῳ</i>	<p>1. [345 E1-3] Ξενοφῶν μὲν γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ γέγονεν <u>ἱστορία</u>, γράψας ἃ ἐστρατήγησε καὶ κατάρθωσε, καὶ Θεμιστογένη περὶ τούτων συντετάχθαι τῷ Συρακοσίῳ,</p> <p>2. [345 E6-7] ἀλλοτρίων γεγονάσιν <u>ἐρώτων</u> ὥσπερ δραμάτων ὑποκριταί...</p> <p>3. [346A1] καὶ γὰρ Ἀπολλόδωρος ὁ ζωγράφος</p>	<p><i>forte</i> ἱστοριογράφος <i>vel</i> ἱστορικός <i>puto deesse</i> φασί</p>
	<p>4. [346A10-11] γέγραπται καὶ πεποιήται καὶ τι προσέοικε.</p> <p>5. [346B5] ἄρθεις μέγας <u>ἐπενβήναι</u> τῇ Σπάρτῃ</p> <p>6. [346C4-5] καὶ βοήθειας // <u>τάχος</u> πρὸς τὴν πόλιν γενομένης.</p> <p>7. [346C9-D2] καὶ διαδραμῶν <u>εἰς</u> τὴν μεταξὺ χώραν ἐπεφάνετο τοῖς Μαντινεῦσιν ἀπροσδόκητος καὶ <u>διαβουλευομένος</u> αὐτοῖς ἀκμὴν // τοῦ πέμπειν τὴν εἰς Λακεδαίμονα βοήθειαν εὐθέως ὀπλίζεσθαι προσέταξε τοῖς Θηβαίοις.</p>	<p><i>ἔργων</i> <i>Plinius lib. 35 cap. 9</i> <i>Hic primus species exprimere instituit primusque gloriam penicillo jure contulit</i></p> <p><i>ἐπεμβήναι</i> <i>//deesse videtur</i> κατὰ</p> <p><i>videtur delendum</i></p> <p><i>διαβουλευομένοις</i> <i>// forte deest</i> περὶ</p>

¹⁹ Le texte est précédé de *Ex Themistoclis vita ista pauca* [ou *prima*? lecture incertaine] *verba premittenda sunt sequenti declamationi* et s'étend ensuite de τῶν στρατηγῶν τινος à ἐμοῦ μὴ γενομένης σὺ οὐκ ἂν ἦσθα, avec quelques variantes par rapport au texte de la tradition des *Vies* (τὰς ἑαυτοῦ πράξεις ταῖς ἐκείνου ἀντιπαραβάλλοντος au lieu de τὰς ἑαυτοῦ ταῖς ἐκείνου πράξεις ἀντιπ.).

²⁰ L'édition de 1618 porte: «Comme un certain Capitaine Athenien estimait avoir fait un bon service à la ville et s'en glorifiait envers Themistocles, jusques à comparer ses faits à ceux de luy, Themistocles luy respondit, la feste eut un jour debat avec le lendemain, parce que le lendemain disoit qu'il estoit laborieux et plein d'affaires et de travaux, là où au jour de la feste chacun faisoit bonne chere et despendoit ce qu'il avoit acquis. Tu dis la verité, respondit la feste, mais si je n'eusse devant esté tu n'aurois pas esté après».

²¹ Une seule (3) est un renvoi à un texte parallèle.

- [528]
- leg.* σύρραγμα **8.** [346E8-9] καὶ πάρεστιν ὄρᾶν ἐν εἰκόνι τῆς μάχης τὸ σύγγραμμα
- forte* προθείητε **9.** [346E10-F1] ἀλλ' οὐκ ἂν οἶμαι τὴν ζωγράφου κρίσιν προσθείητε πρὸς τὸν στρατηγὸν
- nisi forte* **10.** [347B4-5] καὶ οἱ πεζομαχοῦντες μὲν ἐκ θαλάττης λακεδαίμονιον
- παραθείητε** **11.** [347B7-8] ἄλαστον ἀγῶνα καὶ σύνταξιν τῆς γνώμης ἔχων διὰ τὰς συντάξεις
- μόνιοι *puto* **12.** [347C9] τοσοῦτον μόνον εἰπεῖν χαίρετε καὶ χαίρομεν χαίρομεν
- συντάραξιν *forte* **forte** νικῶμεν
- συρράξεις
- χαίρωμεν
- forte** νικῶμεν
- [529]
- 13.** [348B1-3] καὶ τοσοῦτων τῶν ἱστορούντων οἱ πλάττοντες τὰς πράξεις ὑστεροῦσιν, ὅσον ... *τοσοῦτον*
- 14.** [348B5-7] ὁ γὰρ Κινησίας ἀργαλέος ἔοικε ποιητῆς γεγονέναι διθυράμβων· καὶ αὐτὸς μὲν ἄγονος καὶ ἀκλεῆς γέγονε *forte* ἀγεννῆς
- 15.** [348E5-6] καὶ σκευὰς καὶ προσωπεῖα καὶ βωμοὺς καὶ μηχανὰς ἀπὸ σκηνῆς περιάκτους καὶ τρίποδας ἐπινικίους κομίζοντας· *τες*
- 16.** [348E8-9] θεόδωροι καὶ πολλοὶ συνίτωσαν *πῶλοι*
- 17.** [348E12] σκευῶν δὲ καὶ προσώπων ... *προσωπεῖων*
- 18.** [349A5-6] οἱ μὲν // στρατηγοὶ πολλάκις παραγγείλαντες ... *//γὰρ deest*
- 19.** [349A8-9] ὄψον δὲ κρόμιμα//τυρόν, ἐνεβίβαζον εἰς τὰς τριήρεις *//καὶ forte leg.*
- 20.** [349B2-5] τοῖς δὲ νικήσασιν οὐ τρίπους ὑπῆρχεν, οὐκ ἀνάθημα τῆς νίκης, ὡς Δημήτριός φησιν, ἀλλ' ἐπὶ πεισμάτων ἐκκεχυμένον βίον *ἐπίδειγμα τῶν ἐκκεχυμένων*
- alii legunt* κλυθι **[530]**
- ἀλαλὰ* ἐνυῶ **21.** [349C4-5] κλυθι ἄννα ἐγὼ πολέμου θύγατερ, ἐγχείων προοίμιον, ἀμφύετε ἄνδρες
- κλυθι μευ**
- forte** ἐμφύετε
- ἀναστέφονται **22.** [349D1] τροπαίοις δὲ παντοδαποῖς ἀναστρέφονται καὶ λαφύροις
- ἱσταμένον **23.** [349E12-F1] ἀλλ' ἔκτη μὲν ἱσταμένη Βοηδρομιώνος ἐσέτι νῦν τὴν ἐν Μαραθῶνι νίκην ἢ πόλις ἐορτάζει· ἔκτη δὲ μηνὸς //οἰνοχοεῖται
- // ἐσέτι **24.** [350A1] τὴν δὲ δωδεκάτην...
- δω **25.** [350A9-10] ἀλλ' ὅτε πρῶτον, ὡς φησιν αὐτὸς, ἐπ' Ἄρτεμισίῳ
- ὅτι *melius* **26.** [350B1-2] ὥσπερ ἀδαμαντῖνοι στηρίζαντες τὴν *forte*
- ἀδαμαντίνην

<i>nisi forte legas</i> εισι	ἐλευθερίαν 27. [350B4-5] οἱ δὲ ῥήτορες <u>ἔχουσί</u> τι παραβαλλόμενοι πρὸς τοὺς στρατηγούς εἰκός 28. [350B8-9] ἄρ' οὖν ἄξιον προκρίναι τὸν Ὑπερείδου Πλαταϊκὸν τῆς Ἀριστείδου <u>παραγγελίας</u> νίκης;
παρὰ Πλαταιαῖς	29. [350C3-5] ἢ τοῖς κοινοῖς στεφάνοις, οὓς τὴν Ἑλλάδα ἐλευθερώσας ἔλαβε //...
<i>//videtur deesse</i> Θεμιστοκλῆς <i>forte</i> ἐν οἷς	30. [350C7-9] οὐ τοὺς ἐν ταῖς σχολαῖς τὰ μειράκια προδιδάσκοντας· <u>ἐφ' οἷς</u> τοὺς Ἰσοκράτεις καὶ Ἀντιφώντας καὶ Ἰσαίους, 31. [350C11-D1] καὶ τούτους ἀπεθέωσε τοὺς ὄρκους <u>ὁ</u> <u>ῥήτωρ</u> ὁμνύων οὓς οὐκ ἐμμεῖτο.
οὓς ὁ ῥήτωρ ὁμνύων	

[531]

32. [351A10-12] ἀλλὰ δὴ μετὰ τοὺς
Δημοσθένους τοῦ ῥήτορος λόγους ἄξιόν
ἐστι τοῖς στρατηγοῖς παραβάλλειν
33. [351A12-B1] τὸν κατὰ Κόνωνος ἀνοΐας
τοῖς περὶ πύλον τροπαίοις ἔχειν

ego libenter ita legerim

ἀλλὰ δὴ μήτε τοὺς δημοσθέ-
νους τοῦ ῥήτορος λόγους
ἄξιόν ἐστι τοῖς τοῦ στρατη-
γοῦ ἔργοις παρ.
ἐκείνου

On passera rapidement sur les corrections de coquilles propres, si l'on s'en réfère aux appareils modernes, à l'édition de Bâle que relève et corrige Amyot, soit :

– 346B5 (**5**) et 350A1 (**24**): l'édition bâloise porte deux fautes d'orthographe, un *v* au lieu d'un *μ* devant *β* pour le premier passage, *o* au lieu de *o* pour le second.

– 347B4 (**10**): Amyot rétablit le nominatif pluriel attendu, *-oi* et non *-ov*.

– 348B1 (**13**): rétablissement de la forme adverbiale attendue *τοσοῦτον* au lieu du génitif pluriel entraîné sans doute par le génitif qui suit (*τῶν ἱστορούντων*).

– 349A5 (**18**): Bâle a omis la particule connective *γάρ*; elle se trouve, certes, dans la tradition manuscrite, mais il n'est sans doute pas nécessaire de supposer qu'Amyot a eu besoin de se reporter à des manuscrits pour ressentir le manque de liaison et le combler²².

Dans les trois cas suivants, Bâle porte la leçon de la majorité de la tradition²³, mais elle n'est pas très bonne et une solution plus satisfaisante, adoptée dans les éditions modernes, se trouve, pour les deux premiers, dans les manuscrits *r* (*Prag. Lobkovic* VI Fe 4) et *ω* (*Vind. phil. gr.* 36), auxquels

²² Ce rétablissement des connexions entre phrases est un type de correction courant chez lui.

²³ On sait que, pour ce traité, l'Aldine a été établie sur le manuscrit J, *Ambrosianus* C 195 inf. (*gr.* 881): voir J. Irigoin, *Histoire du texte des «Œuvres Morales» de Plutarque*, dans Flacelière & al. 1987, CCLXXXVII-CCXC.

s'adjoint, pour le dernier lieu, v (*Vind. phil. gr.* 46). Comme Amyot ne peut pas les avoir connus²⁴, et vu la nature des corrections, on peut là aussi penser à des initiatives personnelles :

– 348E6 (15): rétablissement du nominatif pluriel pour le participe final (l'accusatif étant sans doute entraîné par l'influence des compléments qui le précèdent).

– 349A8-9 (19): l'asyndète gênante entre les deux compléments est supprimée par l'adjonction de καὶ; on notera que Xylander aussi rétablit une conjonction dans sa traduction et écrit «cepis *et* caseo».

– 349E12 (23): le féminin (entraîné par ἔκκη?) ἰσταμένη (= η?) est corrigé en génitif masculin pour aller, comme il se doit, avec le mois qui commence.

Enfin, cas où la branche de J (Σ) s'oppose à tout le reste de la tradition et avec une appréciation explicite d'Amyot, on peut ajouter

– 350A8 (25): à la conjonction, qui serait temporelle-causale, ὄτε, Amyot propose de substituer comme «meilleur» le subordonnant causal ὅτι; il me paraît impossible de décider s'il s'agit d'une remarque personnelle – ce qui me semble probable au vu de son travail – ou s'il l'a trouvé dans un manuscrit. En tout cas, il ne signale pas de source alors que l'on trouve, pour d'autres traités, la mention de l'*interpres latinus*, ou de *manuscripti (codices)*²⁵.

Dans ce traité, on ne trouve que trois références «extérieures» explicites: on a déjà cité la première, le renvoi à la *Vie de Thémistocle*, qui permet de compléter la lacune initiale; la seconde (3), référence à Pline, et au livre fameux des *Histoires Naturelles* consacré à la peinture suscitée par la mention d'Apollodore, est une note savante sans incidence sur l'établissement du texte; seule la troisième correspond à une conjecture philologique :

– 349C4-5 (21): le passage est une citation, très endommagée, de Pindare, qui commence par un incompréhensible κλῶθι ἄννα ἐγώ; les encres montrent deux interventions; une encre plus claire s'attache à ἄννα; Amyot propose ἐννῶ, déesse guerrière qu'il introduit dans sa traduction²⁶, mais il indique au-dessus la variante proposée par «d'autres», qui correspond au

²⁴ Sur les manuscrits connus d'Amyot, voir Aulotte 1965.

²⁵ Sur la forme des annotations, Jäger 1899, 17-18.

²⁶ La traduction porte «Eny fable de la guerre» – fable étant sans doute une mélecture de l'imprimeur, qui est en tout cas rectifiée dès l'erratum de 1572 en «fille»; pour l'anecdote, on signalera que la même apposition, décidément maudite, devient dans la traduction de Xylander «Audi Alala *soror* belli».

texte de Xylander inspiré de la citation du même passage dans le *De fraterno amore* (483D2²⁷), et qu'il n'adopte pas.

Sans qu'il y ait référence à Xylander, quatre passages introduisent une conjecture en accord avec l'*interpretatio latina* :

– 350B8-9 (28): dans la série de parallèles entre discours et action, Amyot propose de remplacer παραγγελίας (νίκης)²⁸ qui apparaît du côté d'Aristide en un ingénieux παρὰ Πλαταιαῖς qui en fait une excellente "réponse" au *Plataïque* d'Hypéride²⁹; on lit de même chez Xylander «Aristidae rei ad Plataeas gestae».

– 350C7-9 (30): il propose dubitativement («forte») un changement de préposition et la substitution à ἐφ' οἷς de ἐν οἷς, rendue nécessaire par une séquenciation qui rattache la relative à ce qui précède (τοὺς... προδιδάσκοντας) et en fait une liste d'exemples illustres de ces maîtres «parmi lesquels» ils figurent³⁰; la traduction très lointaine recourt finalement à un comparant «comme un Isocrates, un Antiphon, un Iseus»; Xylander pour sa part traduit bien comme s'il y avait ἐν: «*in quibus* erant Isocrates, Antiphontes, Isaei».

– 346F1 (9): ce cas, comme le passage (21) qui se réfère explicitement à des *alii* avec lequel nous avons commencé cette rubrique, propose deux solutions pour προσθείητε où le préverbe transmis, peut-être été entraîné par l'influence du groupe participial suivant πρὸς τὸν στρατηγόν, ne donne pas de sens satisfaisant; de nouveau c'est la seconde solution παραθείητε («*nisi forte*»), écrite dans une encre plus foncée, qui correspond à la traduction latine «*comparaturos*», et, de nouveau, ce n'est pas la conjecture retenue; nous reviendrons plus bas sur ce qu'il adopte, qui en fait le précurseur des éditions modernes, mais il faut auparavant compléter la liste des conjectures qui se rencontrent avec celles de ses contemporains.

– 348E8-9 (16): Amyot retrouve sous l'adjectif πολλοὶ le nom propre que l'on attend, associé à θεόδωροι, Πῶλοι, qu'il traduit «Polus»; on lit de même en latin «Poli», ce qui correspond aussi au texte grec édité par Estienne.

²⁷ Amyot y traduit «Escoute moy la fille de la Guerre (un blanc) Dissension». Il lui arrive de renvoyer d'un texte à l'autre des *Moralia* en notant en marge le numéro de page de l'autre texte: il ne l'a pas fait ici.

²⁸ Le texte est conservé dans le *CPM* (n° 11: Gallo - Mocci 1992) et le choix justifié, p. 107.

²⁹ Il traduit en conséquence «Est il doncques pas raisonnable de preferer l'oraison Plataïque d'Hyperides, à la victoire que gaigna Aristides devant la ville de Platées ?»

³⁰ L'accusatif ne laisse pas d'être gênant, là où le rattachement à la phrase suivante donne une syntaxe irréprochable, exigeant toutefois pour le sens l'insertion d'une négation (proposée par Estienne) qui peut avoir disparu par haplographie et que recommande la présence de ἀλλά: Ἐφ' οἷς <οὐ> τοὺς Ἰσοκράτεις καὶ Ἀντιφώντας καὶ Ἰσαίους, ἀλλὰ τούτους (sc. les hommes d'État) ἡ πόλις δημοσίαις ταφαῖς ἔθαψεν.

– 349D1 (22): un ρ est supprimé pour transformer ἀναστρέφονται porté par l'ensemble de la tradition en ἀναστέφονται, qui convient bien mieux; la correction, qui se trouve aussi dans un manuscrit italien, κ (*Laur. plut.* 80.5), concorde avec les annotations de Leonicus³¹.

– 345E6 (2): l'incompréhensible ἐρώτων est remplacé par ἔργων, que l'on trouve dans l'Aldine de Leonicus (alors que Xylander conserve «alienorum amorum»).

– 346C9 (7): le rétablissement d'un datif masculin pluriel (διαβουλευομένοις) se trouve à la fois dans un manuscrit parisien (*Paris. gr.* 2076) répertorié par R. Aulotte parmi les manuscrits accessibles à Amyot et chez Leonicus; néanmoins il peut être le fruit d'une simple réflexion personnelle sur la construction de la phrase; dans le même passage la suggestion, dubitative (*forte deest*), d'introduire une préposition (περὶ τοῦ πέμπειν)³² est aussi faite par Turnèbe.

– 351B1 (33): la correction de l'infinitif de la tradition ἔχειν en démonstratif ἐκείνου se trouve aussi dans l'Aldine de Leonicus.

Cependant, dans ce texte délicat, on trouve une majorité de conjectures qui ne peuvent être rapprochées d'aucuns contemporains ni d'aucun manuscrit connu et témoignent de l'effort de clarification du traducteur; pour les classer, je distinguerai les passages où il est seul à proposer un changement et ceux que les éditions modernes estiment aussi devoir amender, en séparant les cas où il est le précurseur, non signalé dans les apparats, de la solution retenue, et ceux où sa solution reste personnelle:

- interventions sur des passages indiscutés dans les éditions ultérieures

– 345E1 (1): Amyot est gêné par l'emploi d'ἱστορία comme attribut de Xénophon («sujet de son histoire») et propose d'y substituer un autre substantif ἱστοριογράφος³³ ou un adjectif ἱστορικός; il retient le premier («il a été lui lesme son historien»); il se contente de souligner Θεμιστογένη sans introduire de conjecture marginale – et traduit «Themistocles» en 1572, mais comme il rectifie dans l'édition suivante (dès 1574), on ne peut décider si la première impression était un choix délibéré ou une simple inadvertance; en-

³¹ J'utilise pour ces rapprochements l'apparat très précis donné dans l'édition du *CPM* (Gallo - Mocci 1992).

³² Pour ce passage, qui me paraît rester un *locus desperatus*, voir la note d'I. Gallo, dans Gallo - Mocci 1992, n. 30, 86-87 – lequel note aussi «il caso di τοῦ πέμπειν sembra piú controverso».

³³ I. Gallo (dans Gallo - Mocci 1992), sans l'adopter, signale la conjecture en l'attribuant à Ed. Kurtz, mais aucun éditeur moderne, à ma connaissance, ne l'a jamais adoptée.

fin, il modifie la structure de la phrase et, ne songeant pas à construire l'infinif *συντετάχθαι* avec *γράψας*³⁴, il introduit *φασί* («Et dit on que...»).

– 348B6-7 (14): Amyot remplace la stérilité du poète Cinésias (*ἄγονος*) par de la bassesse (*ἀγεννής*) et traduit les deux adjectifs ainsi obtenus, *ἀγεννής* και *ἀκλειής*, avec un *hendiadyn*, par « mal nommé de lascheté»; il en est cependant suffisamment insatisfait pour supprimer tout le syntagme dans les éditions ultérieures.

– 348E12 (17): rationalisant l'expression, il propose de reprendre *προσωπείων* (au lieu de *προσώπων*), que l'on trouvait au début du développement, déjà avec *σκευαί* (348E5).

– 349F1 (23): un même souci stylistique probablement l'amène à suggérer une anaphore de *ἔσέτι*, qui ne semble pas s'imposer et surtout qui laisse entière l'erreur de date («six» au lieu de «seize»), corrigée par Xylander d'après la *Vie de Phocion*.

– 350B5 (27): Amyot envisage, toujours dubitativement, de remplacer *ἔχουσι* par *εἰσὶ* – au sens de «sont quelque chose», «ont une valeur qui leur permet de se comparer»? –, mais il n'adopte pas cette solution contournée.

- passages corrigés dans les éditions modernes

- a) corrections correspondant à des conjectures d'Amyot:

– 346C4 (6) et 346C8 (7) se veulent des améliorations syntaxiques: choix de l'expression prépositionnelle *κατὰ τάχος* au lieu de l'accusatif adverbial seul et, au contraire, suppression de la préposition *εἰς* avec *διαδραμών*; la première a été adoptée par Nachstädt, suivant Benseler, la seconde a été introduite par Reiske. Toutes les éditions ultérieures les suivent, à l'exception de celle d'Italo Gallo³⁵.

– 346F1 (9): Amyot retient sa première conjecture (et non la seconde, semblable à la traduction de Xylander: voir *supra*) *προθείητε* («vous ne préférerez pas»); elle est reprise et attribuée à Wytttenbach dans les appareils modernes.

– 347C9 (12): la tradition faisant dire ici au messager de Marathon *χαίρετε καὶ χαίρομεν* (réjouissez-vous et nous nous réjouissons), Amyot conjecture d'abord un subjonctif qui met les deux verbes sur le mode jussif («Resjouissez vous, et Resjouissons nous» dans sa traduction); une seconde solution rétablit un texte qui n'est donné que par Lucien (*Laps.* 3) et figure dans l'édition suivante («Resjouissez vous, nous vaincons»³⁶); Amyot n'indi-

³⁴ Plutarque fait ici allusion à *Helléniques* 3.1.2, qui attribue à l'inconnu qu'est Thémistogène de Syracuse le récit de l'*Anabase*, rapprochement qu'Amyot ne semble pas avoir fait.

³⁵ Gallo - Mocci 1992, 85, n. 27 et 29.

³⁶ La formulation change encore en 1618, mais le texte grec ne bouge plus: «Resjouissez vous, nous avons gagné la bataille».

que aucune provenance (le «*forte*» parle peut-être davantage en faveur d'une conjecture, suggérée possiblement, par ex., par *Demetr.* 17, 6³⁷); c'est en tout cas à Lucien que Cobet s'est référé pour introduire le même verbe³⁸.

– 346E9 (8): l'irruption d'un curieux σύγγραμμα qui serait visible sur la peinture est réparée par la conjecture σύρραγμα, qu'il introduit résolument (*leg.* = *legendum*). C'est la forme σύρρηγμα, de même sens, proposée par Méziriac, qui est adoptée dans les éditions; la traduction de Xylander est si lointaine («*videreque est in pugnae ejus imagine quanta vi ac fervere animorum pugna fuerit commissa*») qu'on peine à trouver à quel texte grec cela correspond; il est clair cependant que ce n'est pas le σύγγραμμα des manuscrits.

– 351A10-12 (32): de même la conjecture d'une simplification fautive dans la tradition de τοῖς τοῦ στρατηγοῦ ἔργοις en τοῖς στρατηγοῖς attribuée à Wytttenbach se trouve déjà dans les marges d'Amyot – dans la même phrase le remplacement de μετὰ par une négation μήτε douteuse, qui reste sans réponse, lui est propre³⁹.

– 350B1-2 (26): le cas de coïncidence est tout à fait particulier puisque je suis l'auteur de la conjecture moderne qui rejoint celle d'Amyot et que, à l'époque où j'éditais le texte⁴⁰, je n'avais pas consulté son exemplaire et étais loin de penser que je lui consacrerai jamais tant de temps. La solidité adamantine est normalement le résultat de l'action de renforcement (στηρίξαντες) dont a bénéficié la liberté: pour exprimer cette idée il faut un adjectif proleptique à l'accusatif féminin singulier, ainsi qu'a dû le penser aussi Amyot⁴¹, qui traduit «l'aiants confirmée fort et ferme, comme un diamant». La conservation du texte suppose un hypallage, qui donne à l'expression un tour poétique qui n'est pas formellement inconcevable, mais dont je ne réussis pas à me satisfaire pleinement pour le sens.

³⁷ Ce texte porte χαῖρε βασιλεῦ Ἀντίγονε, νικῶμεν...

³⁸ Pour le maintien du texte transmis, voir Gallo - Mocchi 1992, 92 n. 42. Le jeu de mots suggéré entre formule de salutation et annonce de la joie de la victoire, disparaît cependant de la traduction italienne «*Salve*» e «*siamo contenti*»; je suggérerais en français quelque chose comme «salut à vous, nous sommes saufs».

³⁹ Il comprend ainsi «*Mais il n'est pas raisonnable de conférer mesmes les oraisons de Demosthenes l'orateur, aux faits d'armes de Demosthenes le Capitaine*», là où les éditions modernes, qui retrouvent une interjection sous la préposition fautive (νῆ Δία selon Madvig, μὰ τὸν Δία pour Wytttenbach), aboutissent à «*Est-il juste de comparer...?*».

⁴⁰ Ce fut ma première édition et sans doute mes choix seraient-ils différents aujourd'hui, bénéficiant du travail d'I. Gallo et de l'évolution vers des options plus conservatrices que les éditions italiennes ont promues dans les dernières années.

⁴¹ Xylander avait dû supposer quelque chose comme ἀδαμαντίνους pour aboutir à «*tamquam adamantinis fulcris*».

b) conjectures différentes (et donc solutions propres à Amyot):

– 349C4-5 (21): dans la citation de Pindare déjà examinée *supra*, Amyot, ne s'étant pas référé, comme Xylander, à la citation du même passage dans le *De fraterno amore*, doit faire quelque chose du pronom de 1^{ère} personne, ce qui l'amène à rétablir le cas régime, κλῦθι... ἐγὼ devenant κλῦθι μεῦ; pour l'impératif de la seconde partie, que seule une scholie d'Eschyle permet de rectifier car on voit mal comment retrouver sans elle ᾧ θύεται derrière ἀμφύετε⁴², Amyot conjecture donc ἐμφύετε, «ambrassez».

– 349B4 (20): le trépied obtenu par le vainqueur au théâtre est présenté οὐκ ἀνάθημα τῆς νίκης... ἀλλ' ἐπὶ πεισμάτων ἐκκεχυμένον βίον, expression que Xylander conserve telle quelle «in funibus effusa vita» et qui n'a pas grand sens; Amyot corrige mécoupure et cas pour proposer ἐπίδειγμα τῶν ἐκκεχυμένων βίον («un servir d'exemple de ceulx qui ont follement despendu le leur»); la solution actuellement retenue suppose la même mécoupure, mais Reiske, qui en est l'auteur, a préféré ἐπίσπεια, plus proche paléographiquement, et considéré le participe plutôt comme un passif que comme un moyen, ce qui l'amène à corriger aussi βίον.

– 350C3-5 (29): dans la série de parallèles entre orateurs et hommes d'État, le nom du général manque dans cette phrase; Amyot, à partir de la référence à la libération de la Grèce, suggère «Themistocles», là où, depuis Madvig (1871), on préfère retrouver le nom de Conon derrière l'adjectif κοινοῖς.

– 350C11-D1 (31): Amyot déplace le relatif (καὶ τούτους ἀπεθέωσε τοὺς ὄρκους <οὗς> ὁ ῥήτωρ ὀμνύων [οὗς] οὐκ ἐμιμῆτο) là où Méziriac a simplement corrigé l'accusatif τοὺς ὄρκους en datif τοῖς ὄρκοις.

– 346A10-11 (4): le texte laisse en l'air ce à quoi ressemble le délicat Thésée de Parrhasios (πεποιήται καὶ τι προσέοικε) et Amyot, reprenant l'idée exprimée dans la phrase précédente par Euphranor, son concurrent, d'un jeune homme nourri de roses, suggère que, au bout du compte, il «ressemble, comme il disoit, à la rose», là où, depuis Kronenberg (1939), on adopte l'hypothèse d'une mélecture et mécoupure qui aurait transformé πεπεινηκότι en πεποιήται καὶ τι.

– 347B7-8 (11): la citation de Thucydide est un *locus desperatus* pour lequel on n'a trouvé aucune solution satisfaisante; Plutarque aboute deux morceaux du chapitre 71 du livre 7 de la *Guerre du Péloponnèse*, le premier tiré du § 1, le second du § 3, mais lors même qu'on se reporte au texte de Thucydide, ce qu'Amyot n'a pas fait, se pose la question du coefficient de

⁴² Même si, une fois qu'on a la solution, mécoupure et confusion αι / ε n'ont rien que d'ordinaire – on ne peut pas vraiment dire la même chose de la transformation de θ en μφ.

déformation de la citation et de la restitution de mots particuliers⁴³, mais surtout celle, syntaxique, du «raccord» des deux morceaux⁴⁴. Amyot pour sa part se contente de suggérer pour les deux σύνταξις et συντάξεις qui se succèdent συντάραξις dans le premier cas (qui correspond bien, dans l'esprit, au contexte psychologique, mais pas, dans la lettre, au ξύστασις de l'Athénien) et dans le second, qui n'a aucun correspondant dans le texte historique, συρράξεις – qu'il traduit par un doublet, «à cause des chocs et charges diverses».

Le travail de clarification.

Nécessaire à la bonne intelligence du texte par le lecteur, le travail de clarification constitue un mode d'appropriation qui correspond en partie à ce que Berman appelle la «francisation», entendue comme modernisation et explication⁴⁵. Amyot précise ainsi le plus souvent la nature géographique des lieux évoqués, plaine, ville, côte⁴⁶, ou la qualité des personnages: on trouve

⁴³ Pour le § 1 le texte de Plutarque tel qu'il nous est transmis donne ἄλαστον (ἀγῶνα) au lieu de πολὺν τὸν, σύνταξις au lieu de ξύστασις, et pour le § 3, on a συμπνέων au lieu de ξυναπονεύοντες (Plutarque ayant bloqué les deux passages, πέζος devient le sujet commun, d'où le singulier). De façon peu cohérente, j'avais il y a vingt ans conservé le premier écart en considérant l'adjectif comme *lectio difficilior*, mais fait retour au texte de Thucydide pour les deux autres passages. L'argumentation d'Italo Gallo favorable à une édition conservatrice me paraît convaincante.

⁴⁴ Pour ce passage au contraire je ne vois pas de solution satisfaisante – on lit après la première citation, sans conjonction aucune, διὰ τὰς συντάξεις ὡς συνεχές τῆς ἀμίλλης καὶ τοῖς σάμασις αὐτοῖς ἴσα τῇ δόξῃ περιδεῶς συμπνέων, l'expression soulignée inintelligible correspondant chez Thucydide à τὸ ἀκρίτως συνεχές; l'expression est certes inhabituelle et l'hypothèse, avancée par I. Gallo, d'une simplification du texte par le citeur n'est pas inconcevable, encore qu'elle semble un peu curieuse puisqu'il s'agit de montrer la tension et le pittoresque du style; mais ὡς συνεχές oblige à des acrobaties syntaxiques qui sont loin de simplifier le texte, là où un adverbe serait bien plus clair; enfin la présence à une ligne de distance, dans des sens différents, de σύνταξις et συντάξεις me semble plaider plutôt en faveur d'une erreur de copiste. Cela posé demeure le problème du passage de τὸ ἀκρίτως à τὰς συντάξεις ὡς; je ne me rallierais plus à l'hypothèse de Froidefond d'une glose – ce que j'avais indiqué dans mon appareil – mais je reste favorable à l'hypothèse d'une mélecture d'un adverbe, éventuellement un synonyme plutôt que celui qu'a utilisé Thucydide, sans avoir cependant rien de convaincant à proposer. Enfin reste pendant le problème de la liaison entre les deux morceaux et donc les deux participes.

⁴⁵ Berman 2012 étudie au ch. VIII l'équilibre subtil entre francisation (de termes vernaculaires grecs) et grécisation du français, qui se manifeste par des néologismes lexicaux, voire des tournures syntaxiques empruntées au grec (comme par ex. la substantivation de l'infinitif «un servit d'exemple» en 349B [= 526C Amyot]).

⁴⁶ 345D1, πρὸς Ρίω: pres du promontoire de Rium; 345D2, Κύθηρα: l'Isle de Cythere; 345D2, Μέγαρα καὶ Κόρινθον: la ville de Mégare, et celle de Corinthe; 345D3, Πύλον: le fort de Pyles (de Demosthenes); 345D7, Λέσβον: l'Isle de Lesbos; 346B2, ἐν Μαντινείῃ: devant la ville de Mantinée (*idem*, B9; pour τὰ τεῖχη, D4); 346B4, ἐν Λεύκτραις: en la

ainsi en 351A5, Κρατῖνος rendu par «Cratinus *le Comicque*»; plus intéressant encore, Corinna, qui, en 347F4, donne des leçons à Pindare, au lieu d'être présentée comme une poétesse, apparaît comme «la courtisane». De nouveau, une influence de Lucien peut être possible, car c'est dans le *Dialogue des courtisanes* que l'on trouve une Corinne. Inversement on est un peu étonné de voir supprimée la précision que donne Plutarque en 346A1, où après avoir dit qu'Athènes s'est en particulier illustrée dans la peinture, il introduit le premier à s'être distingué, Ἀπολλόδορος ὁ ζωγράφος, qui se réduit à «Apollodorus», peut-être parce que, dans ce contexte, il est évident qu'il s'agit d'une peintre: si l'on admet cette explication, on aurait, parallèlement à l'adjonction de précisions pour les besoins de la clarté, un autre trait français, qui est l'aversion pour la répétition⁴⁷. La présentation la plus étoffée, digne de son importance historique, est dévolue au βάρβαρον vaincu à Salamine qu'évoque Plutarque (345C3) et qu'Amyot rend par «ce *grand Roy* *Barbare Xerxes*». L'éclaircissement relève ici du savoir historique: dans cette rubrique on peut faire entrer la traduction en 345D8 de τῆς ὀλιγαρχίας par «la tyrannie *des trente Tyrans*» ou la précision qu'il est question de réalités athéniennes tant en 349D2, où παρθενῶνες ἑκατόμπεδοι deviennent «le Parthenon, *ou l'Hecatompédon, à Athenes*», qu'en 351A1, où ὁ δῆμος est traduit par «le peuple *d'Athenes*». Dans ce même passage, la réalité politique à laquelle renvoie ἰσόψηφον (κατέστησεν) fait l'objet d'une traduction explicative qui est aussi partiellement une modernisation: «(le peuple) donnoit à toute la *Grece autant de voix et de suffrages en l'assemblée des estats generaux, comme elle en retenoit pour elle*».

Le même procédé vaut pour l'ensemble des *realia*. Toujours dans le domaine politique, l'institution des χορηγοὶ est expliquée plus que traduite par «les entrepreneurs qui faisoient les jeux et les danses à leurs despens» (349A9); explicatives aussi sont, en rapport avec le théâtre, les traductions de βωμοὺς (348E5), pour lesquels Amyot précise «les autels *qui sont dressez sur les eschaffaux*» ou de μηχανὰς ἀπὸ σκηνῆς περιόκτους (348E5) par «les feintes et engins à faire descendre les Dieux». Entre explication et modernisation les διθυράμβων de 348B6 deviennent des «canticques baccha-

plaine de Leuctres; 346B5, τῆ Σπάρτη: *de la ville de Sparte (idem, pour πόλιν, C2)*; 347A10, τῆς Πύλου: *l'Isle de Pyle*; 349D4, Μαραθῶν: *La plaine de Marathon*; 349D7, Εὐρυμέδοντος: *de la riviere de Eurymedon*; 349D8, Σφακτηρία: *l'isle de Sphacterie*; 349D10, Φυλῆς: *du fort de Pyle*; 349F1, περὶ Νάξου: *près l'Isle de Naxos*; 349F6, περὶ Σαλαμῖνα: *devant l'isle de Salamine*; 350A10, ἐπ' Ἀρτεμισίῳ: *au long de la coste d'Artemise*; 350F4, Εὐβοίαν: *l'Isle d'Eubœe*; 350F5, περὶ Λέχαιον: *près le port de Lecheum*.

⁴⁷ Là où, en grec, la fréquence du nom Apollodore peut justifier qu'on spécifie de qui l'on parle.

nales», ἄκραν (348C11) devient «chasteau»⁴⁸, λύραις (348D11) suscite un doublet où les lyres antiques s'associent aux modernes cordes que sont les violons, tandis que ξυστίδων (348F1) est rendu par «braguesques et chausses» – la longue robe de fin tissu, comme traduit bien Amyot dans le *Pourquoi la Prophétesse Pythie*⁴⁹, se transforme curieusement en vêtements pour le bas du corps⁵⁰, dont le premier, sans doute, donne une touche d'exotisme et renforce le côté spectaculaire⁵¹. Autre «recréation» pittoresque, la liste d'aliments luxueux dont les chorèges gratifient les acteurs comporte, dans la tradition, σκελίδας καὶ μυελὸν soit ail et moëlle: s'inspirant sans doute de l'alimentation de son époque, Amyot compose avec ces ingrédients «des saules où il entroit de l'ail et de la moëlle»⁵²; si l'on ne voit pas toujours l'origine de ces adaptations, il est clair en revanche qu'elles donnent un charme particulier, une consistance propre, au texte d'arrivée.

⁴⁸ La phrase concerne les grands travaux de Périclès et l'on a aussi un ajout historique explicatif avec, pour τὴν ἄκραν ἐκόσμησεν, «(il) orna le chasteau de tant de beaux edifices». «Acropolis» est employé par Rabelais dans le *Quart Livre* (ch. 49); sa forme actuelle, francisée, entre dans la langue en 1732.

⁴⁹ *De Pyth.* 406D [= Amyot 634C], «les robbes longues deliées». La troisième occurrence, qui concerne bien aussi des artistes, dans la grande mise en scène du retour d'Alcibiade avec le tragédien Callipidès et l'aulète Chrysogonos, στατοὺς καὶ ξυστίδας καὶ τὸν ἄλλον ἐναγώνιον ἀμπεχομένους κόσμον (*Alc.* 32.2), fait l'objet d'une traduction «en compréhension» (voir *infra* dans notre texte pour les figures de rhétorique): «estant accoustré & revestu [Amyot ne rapporte la mention qu'à Callipidès] ne plus ne moins et des mesmes accoustrements que le sont tels ouvriers, quand ils viennent en plein theatre devant le peuple faire preuve de leur art».

⁵⁰ On trouve en effet dans le lexique de Photius à la lettre ξ, outre le pluriel ξυστίδες; εἶδος ὑποδημάτων ἢ κόσμος γυναικεῖος ἢ σκεδὸς ἱματίων τί (qui correspond bien à ce qui était lisible chez Hésychius, dans la Souda ou l'*Etymologicum Magnum*, tous ouvrages dont disposait déjà Budé, comme me le signale Luigi Alberto Sanchi) un singulier ξύστις (ξύστις par faute d'iotacisme dans le *Galeanus*) glosé περισκελὲς ἔνδυμα (ξ 81 Theodoridis), mais la possibilité pour Amyot de connaître ce texte semble très douteuse (voir l'introduction de Theodoridis 1982, xxx sq.: le *Galeanus*, la source la plus complète du *Lexique* jusqu'à la découverte en 1959 du *Zavordensis* 95, a certes appartenu à la collection du Cardinal Ridolfi (mort en 1550), mais une lettre de Scaliger de 1598 évoque sa présence à Florence, et il ne paraît pas avoir jamais figuré dans la bibliothèque de Catherine de Médicis).

⁵¹ E. Huguët, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e s.*, s.v. «Braguesque», signale qu'Amyot a employé ce mot vieilli dans sa traduction de Diodore, dans la *Vie d'Alexandre* et le *Sur la Fortune d'Alexandre I* (pour rendre ἀνοξυρίδας).

⁵² On ne connaît pas de sauce associant les deux, mais on sait qu'il y avait des sauces ailées au Moyen-Âge comme à la Renaissance (en particulier la cameline) et que la moëlle pouvait être ajoutée en fin de préparation pour renforcer le goût d'une sauce – je remercie de ces renseignements Marine Jordan, qui prépare actuellement un mémoire sur la cuisine à la Renaissance sous la direction d'O. Guerrier. En ce qui concerne le texte grec, l'ail n'ayant rien de très luxueux, Reiske a suggéré la correction σκελίδας, qui donne des côtelettes, beaucoup plus distinguées.

Dans le domaine des *realia*, la datation et le comput posent un problème particulier. Les τρεῖς ὀλυμπιάδας de 350E9-10, traduites par «l'espace de trois olympiades», sont glosées par une relative «qui font quinze ans»: il n'y a là aucune difficulté. Les équivalences de date sont en revanche beaucoup plus délicates: indépendamment du fait, irrémédiable, que début et fin des mois anciens et modernes ne coïncident pas et qu'un mois grec est à cheval sur deux de nos mois⁵³, même si l'on fait coïncider un mois grec avec un mois moderne, comme on peut le trouver dans le *Thesaurus* d'Estienne, on ne voit pas toujours très bien d'où Amyot a pu tirer ses équivalences: le cas le plus simple est celui de Mounichiôn (349F3 et 5), qu'Amyot assimile avec constance à «mars»⁵⁴; plus curieux, Boédromiôn (349E11) devient may, alors qu'Estienne indique des hésitations entre août, juin et septembre⁵⁵ et qu'Amyot, dans les *Vies*, a, la plupart du temps, choisi août⁵⁶; enfin en 350A1, Skirrophoriôn, qui est pour Estienne – et pour Amyot traducteur des *Vies*⁵⁷ – un mois printanier, mai ou juin⁵⁸, devient septembre. Pour espérer esquisser une réponse, il faudrait sans doute regarder de plus près les recherches modernes sur les mois grecs et retracer comment on en est arrivé aux équivalences actuelles, mais cela excède de loin les limites du présent travail.

⁵³ On trouvera un tableau très clair in Vial 2008, 52-53 s.v. *calendrier*. Boédromiôn (3^e mois) y correspond à Août-Septembre, Mounichiôn (10^e mois) à Mars-Avril et Skirophoriôn (12^e mois) à Mai-Juin.

⁵⁴ Ce choix de mars est cohérent avec celui qu'il a fait en *Thes.* 18.2, *Lys.* 15.1, *Phoc.* 37.1, *Demetr.* 28.2 et 4; pour l'établissement de l'équivalence, voir *infra* n. 58; il faut noter cependant que, curieusement, à l'intérieur de la *Vie de Démétrios*, il traduit par «janvier» en 12.2; cela correspond au commentaire d'Ulpian à Démosthène p. 284.24 (*S. cour.* 165) qui glose μουνυχιώνος ἔνῃ καὶ νέῃ par Ἰανουαρίου τριακοστῆ. Estienne ne donne pas d'équivalence; le *Thesaurus Graecae linguae* (www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-6256), t. IV, col. 1475, s.v. Μουνυχία, ας ἡ, porte: «INDE et Μουνυχιών dicitur mensis in quo sacra fiebat Dianae Munychiae, mensium Atticorum decimus, ut tradit Harpocr. & ex eo Suidas. Meminit ejus Plutarchus in fine Phocionis & in Demetrio pagina 1650».

⁵⁵ *Thesaurus Graecae linguae*, t. 1, col. 759, sv. βοηδρόμιος, ου, ὁ: «Est autem Graecorum tertius mensis, quem Augustum quidam, alii Junium, septembrem nonnulli esse volunt».

⁵⁶ Août in *Thes.* 27.3, *Cam.* 19, *Alex* 31.7, *Phoc.* 6.7 et 28.2, *Demosth.* 28.1, *Demetr.* 2.2 et 4; *Arist.* 19, qui porte «juillet», est l'exception qui confirme la règle, mais juillet n'est pas may!

⁵⁷ Il le traduit par mai in *Ages.* 28.7.

⁵⁸ *Thesaurus Graecae linguae*, t. 3, col. 872, s.v. σκιροφόρια, τὰ: «UNDE dicitur mensis ille quo festum istud solebat agitari, Maio Romanorum respondens, ut ex Plin. quoque apparet...» (traduisant Théophraste [*HP* 4.15.3]); mais le même auteur traduit dans un passage d'Aristote [*HA* 5.11], μουνυχιώνι, θαρρηλιώνι, σκιροφοριώνι par «Aprili, Maio, Junio». «Quum sequendo priorem interpretationem debuisset dicere, Martio, Aprili, Maio».

Le dernier point à examiner est en relation plus étroite avec le sujet de la conférence et la réflexion sur les *logoi*. Se pose d'abord le problème des termes propres à la rhétorique qui risquent de donner un tour trop technique au texte. Une première liste de figures intervient dans le passage consacré à la poésie, où Corinne reproche à Pindare de réduire l'art poétique à des recherches formelles (347F7-8). Un des termes techniques, *γλώσσα*, le «mot rare», n'a pas été compris comme un élément de la liste et se trouve dans le texte transmis en position de sujet, si bien qu'Amyot lit (sans proposer de correction) *γλώσσα δὲ καὶ καταχρήσεις καὶ μεταφράσεις καὶ μέλη καὶ ῥυθμοὺς ἡδύσματα τοῖς πράγμασιν ὑποτίθεται*⁵⁹, et voit dans cette phrase, non la suite des reproches de Corinne, mais la description de l'étape qui suit le moment capital de la création du *mythos*. Il traduit donc: «et puis la langue y adjoint *des figures de Retorique*, des chants, des mesures, et des rythmes, qui ne sont qu'adoucissements et embellissements des choses». L'erreur de cas initiale lui permet de retrouver le balancement fondamental entre les «choses», essentielles, et ce que fait la langue, embellissement secondaire. Mais, de manière très remarquable, il choisit ici de ne pas énumérer les figures et de traduire «en compréhension», reculant devant l'emploi de «catachrèse», mot technique, mais qui entre dans la langue en 1552⁶⁰. La rhétorique, art de la parole qui s'oppose ici à l'action, réapparaît tout naturellement lorsque l'on arrive à la partie confrontant orateurs et généraux, alors qu'il n'en est fait mention nulle part dans le texte grec. Les premiers sont ainsi présentés comme «ceux qui monstrent par les Escholes *la Retorique*»: Amyot complète le verbe en indiquant la *matière* enseignée au lieu que Plutarque désigne les *destinataires* de cet enseignement, *τοὺς ἐν ταῖς σχολαῖς τὰ μειράκια προιδάσκοντας* (350C7-8), creusant l'écart entre le monde de l'action, des hommes en âge de combattre, et celui des écoles et des jeunes gens encore immatures. L'occurrence suivante ramène une liste, non

⁵⁹ C'est Méziriac, au siècle suivant, qui réintègre le mot initial dans la liste des procédés en écrivant *γλώσσα*; Pohlenz parachève l'amendement en remplaçant l'indicatif par un participe, *ὑποτιθέντα*, qui répond au *μὴ ποιοῦντα* du membre de phrase précédent.

⁶⁰ On le trouve dans la partie consacrée à l'Élocution par Antoine Fouquelin, *La Rhétorique française* (1555) (dans la rubrique traitant de la métaphore) = Goyet 1990, 367-368. Dans le seul autre emploi du mot, qu'on trouve dans le *De aud. poet.* 25B (*ἂν μὴ τις, ὥσπερ εἴρηται, ταῖς μεταφοραῖς καὶ καταχρήσεσι τῶν ὀνομάτων ἔπηται*), Amyot évite aussi le substantif technique et rend par «si ce n'est que lon prenne les termes par translation, *en autre signifiante qu'en leur propre*». *Μετάφρασις* ne comporte de même qu'un seul autre emploi, dans *Demosth.* 8.2, qui décrit les exercices oratoires de l'Athénien (*ἐπανορθώσεις τε παντοδαπὰς καὶ μεταφράσεις ἐκαινοτόμει τῶν εἰρημένων ὑφ' ἑτέρου πρὸς ἑαυτὸν ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ πάλιν πρὸς ἄλλον*), et Amyot derechef préfère une tournure verbale «changeant et diversifiant en plusieurs manieres de dire les propos que quelques autres luy avoient tenus, ou luy à quelques autres».

plus à propos de la poésie et de Pindare, mais à propos du travail pointilleux d'Isocrate, ἀντίθετα καὶ πάρισα καὶ ὁμοιόπρωτα κολλῶν καὶ συντιθεὶς (350D9-10), où la traduction d'Amyot, «en composant et collant, *par manière de dire, des figures de Retorique*, et des clauses semblables, des opposites, des finissans de mesme⁶¹», associe traduction en compréhension et liste des figures. Tout en évitant les calques grecs qui donneraient une langue trop spécialisée, il précise et met en lumière, me semble-t-il, par la récurrence de la référence à la «rhétorique⁶²», les deux domaines mis ici en concurrence, celui de la parole et celui de l'action historique.

C'est à cette mise en évidence thématique que semble contribuer aussi la notion de «lettres» qu'Amyot choisit sept fois, une fois pour rendre σοφία antonyme de πολέμῳ dans le titre, et six fois pour rendre λόγοι⁶³. C'est un objet de réflexion important à la Renaissance, qui s'attache à définir les «bonnes lettres⁶⁴», lesquelles peuvent même, au-delà de la seule littérature, embrasser toute forme de science et de doctrine⁶⁵. Tel est le mot qu'Amyot a choisi pour la délicate traduction du titre: d'une certaine manière, «cultura», retenu par la dernière traductrice, italienne, du texte, Maria Mocci, relève d'une actualisation un peu comparable⁶⁶. Mais loin de s'en tenir là, il reprend

⁶¹ La liste que comporte *Comp. Men.-Arist.* 853A, λέγω δὲ τὰ ἀντίθετα καὶ ὁμοιόπρωτα καὶ παρωνυμίας, est rendue par «J'entens ces contrecarres, termes opposez, ces finissans de mesme, ces allusions de noms» – signalons que de nouveau la «paronomase» est examinée par A. Fouquelin («La paronomase et ressemblance de tout le mot est appelée des poètes français Équivoque» (in Goyet 1990, 401) et qu'«antithèse» est entré dans la langue au milieu du XVI^e s.

⁶² On rappellera que, à la Renaissance, le terme s'emploie indifféremment pour la prose et pour la poésie.

⁶³ Ce n'est pas la seule traduction de ce mot polysémique: la traduction par «oraison» s'impose lorsqu'il s'agit de discours (350E10 et 351A10 pour Isocrate; 351A11 et B6 pour Démosthène); dans les oppositions avec πράξεις ou πράγματα, le mot est rendu par «parole et langage»: 347E4-5, οὐ γὰρ οἱ λόγοι ποιοῦσι τὰς πράξεις, «Car ce ne sont pas les belles paroles ny le beau langage qui font les vaillances» – où les deux antonymes sont valorisés, par l'introduction de l'adjectif «beau» pour la parole, par l'identification à la vaillance pour l'action; 347F2-3, à propos des poètes: voir *supra*, n. 9; on peut ajouter l'opposition avec ἔργον en 351A7-8, dans la citation de Cratino, λόγοισι γὰρ αὐτὸ προάγει Περικλέης, / ἔργοισι δ' οὐδὲ κινεῖ, «De parole il avance bien, / Mais de fait il n'avance rien».

⁶⁴ Les «Belles Lettres», qui ont laissé leur nom à l'éditeur français des textes antiques (sous le «patronage» de Guillaume Budé), sont davantage une expression du XVII^e s. Sur ces notions importantes et les débats dont elles ont fait l'objet, Poulouin - Arnould 2006.

⁶⁵ R. Estienne, *Dictionarium Latinogallicum*, 1522 (consultable sur <http://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/>), s.v. *Studium*, traduit par «étude des lettres» à la fois l'expression cicéronienne *studia doctrinae* et l'expression de Quintilien *Studia, pro Literarum studiis*. On trouve aussi s.v. *philologus* «Studieux, amateur des lettres».

⁶⁶ Xylander a modifié l'alternative en introduisant à la place de *sophia* l'antonyme «naturel» de la guerre, *pace*, tandis que F. C. Babbitt, dans la Loeb, traduit au plus près (mais non

cette notion tout au cours du texte, singulièrement dans les premières lignes du traité, au moment important où il s'agit de poser le sujet. En effet, lorsque, après avoir approuvé la réponse de Thémistocle à ses successeurs (Ταῦτ' ὀρθῶς μὲν ἐκεῖνος εἶπε...), Plutarque passe au sujet qui l'intéresse avec ὀρθῶς δ' εἰρήσεται καὶ πρὸς τοὺς ἐπὶ τοῖς λόγοις μέγα φρονούντας (345C4), Amyot traduit: «mais aussi le pourroit on dire à bon droit à ceulx qui se glorifient *de leurs lettres*». De nouveau, quelques lignes plus loin, quand, dans la liste des historiens, est invoqué Xénophon attribuant l'*Anabase* à Thémistogène et ainsi ἐτέρῳ τὴν τῶν λόγων δόξαν χαριζόμενος (345E4), il écrit: «cedant à un autre, et luy gratifiant le moien de faire honneur *par les lettres*». Cette répétition, qui installe une thématique, ressort encore un peu plus si l'on compare aux traductions françaises ultérieures, celle de l'Abbé Ricard (1785) ou celle de Victor Bétolaud (1870), qui conservent bien «lettres» dans le titre de l'opuscule, mais ne réutilisent plus jamais l'expression au cours du texte, au contraire d'Amyot, qui l'emploie encore dans le parallèle entre peintres et *logoi*⁶⁷, dans l'exégèse du mot de Gorgias sur l'*apatè* tragique⁶⁸ ou dans les vers, démarqués des *Grenouilles*, que chante le chœur des poètes, demandant que s'écarte ὅστις ἄπειρος τοῖωνδε λόγων, «qui ne fait profession *de noz lettres*» (348E1). À quoi s'ajoute encore la λογιότης dont use orgueilleusement le jeune Pindare (347F4-5) et qu'Amyot rend par «son sçavoir et ses lettres»⁶⁹. On voit sur cet exemple comment le simple choix du vocabulaire et sa récurrence participent d'une clarification qui est aussi interprétation et mise en valeur de thèmes majeurs.

Le travail du texte.

Élargissant encore les unités considérées, je voudrais pour terminer regarder comment Amyot s'adapte à la nature du passage et quel style il

pas de la manière la plus claire) «in wisdom». Sur mes propres hésitations, je renverrai à la note de mon édition (Frazier - Froidefond 1990, 159), où est expliqué mon choix pour «art» au singulier, «qui recouvre à la fois la notion d'habileté, inhérente au mot σοφία, et le domaine auquel appartiennent les activités examinées dans le discours»; J.-Cl. Thiolier, dans son édition de 1985, avait opté pour «arts» au pluriel et R. Flacelière, dans son introduction générale à la CUF (Flacelière & al. 1987, xxv n. 4) proposait «choses de l'esprit».

⁶⁷ 346F6-7, ἄς γὰρ οἱ ζωγράφοι πράξεις ὡς γινομένας δεικνύουσι, ταύτας οἱ λόγοι...: «les actions que les peintres montrent comme présentes, et alors qu'elles se font, *les lettres*...»

⁶⁸ 348C7, εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον: «car ceulx qui ne sont pas du tout grossiers et lourdaux, sont ceulx qui plus aisément se prennent par le plaisir et la volupté *des lettres*».

⁶⁹ Mais lorsqu'il est question de celle de Sophocle en 348D2, il traduit par «eloquence», tandis que la *sophia* d'Euripide est «sapience» et le *stoma* d'Eschyle «beau parler».

adopte suivant que le texte est plutôt narratif ou plutôt discursif.

Les passages narratifs sont, sans conteste, plus nombreux dans les *Vies*⁷⁰, mais ils ne sont pas absents des *Œuvres morales* et notre opuscule est d'autant plus intéressant sur ce plan qu'il évoque de grands tableaux de bataille, tableaux qui, selon la tradition de l'*ekphrasis* qu'on peut faire remonter au bouclier d'Achille, ne dépeignent pas des scènes statiques et relèvent autant de la narration que de la description⁷¹. Amyot s'y attache à concrétiser, voire dramatiser, le texte et, au-delà des petites inexactitudes de sens, se fait jour une sorte de cohérence de l'intention. C'est ce que montre, par exemple, la description des Mantinéens:

346D4-10: τῶν δὲ Μαντινέων ἔκπληξις ἦν καὶ ἀλαλαγμὸς καὶ διαδρομή, ὡς ῥέυμα τὴν δύναμιν ἀθρόαν ἐμπίπτουσαν ὥσασθαι μὴ δυναμένων μηδ' ἐπινοούντων βοήθειαν. ἐν τούτῳ δὲ καιροῦ καὶ τύχης Ἀθηναῖοι κατέβαινον ἀπὸ τῶν ἄκρων εἰς τὴν Μαντινικὴν, οὐκ εἰδότες τὴν ῥοπὴν οὐδὲ τὴν ὀξύτητα τοῦ ἀγῶνος, ἀλλ' ὁδῶ πορευόμενοι καθ' ἡσυχίαν.

524F-G: Si se trouverent les Mantiniens^a bien estonnez, se lamentans, et courants les uns deça, les autres delà, ne se sentans pas forts assez pour soustenir et repoulser une si grosse puissance, qui comme un torrent venoit tout à un coup les envahir, dont ils estoient si esperdus qu'ils ne pensoient pas seulement à se defendre. Sur ce point de temps et de fortune, les Atheniens se monstrerent descendans des coustaux en la plaine de Mantinée, ne sachants rien de ceste surprise ny de la soudaineté de ce danger, ains cheminnans à leur aise tout bellement⁷². ^a [erratum de 1572] Les Mantineens se trouverent

⁷⁰ Sur les problèmes de traduction dans les *Vies*, Duff 2010.

⁷¹ Voir sur ce point l'excellente introduction de P. Hadot à Bougot - Lissarrague 1991, I-XXII.

⁷² Voici, à titre de comparaison, trois traductions françaises étalées dans le temps:

- Ricard (1785): «L'arrivée subite des Thébains avait jeté la consternation dans l'âme des Mantinéens. Ils se voyaient dans l'impuissance de résister à une armée formidable qui venait fondre sur eux comme un torrent. Nul espoir de secours ne soutenait leur courage; ils s'agitaient, ils couraient çà et là; tout était chez eux dans le désordre. Dans ces circonstances critiques, les Athéniens parurent sur les hauteurs. Ils descendaient à pas lents pour s'approcher de Mantinée; ils ignoraient qu'il n'y avait pas un moment à perdre, et que le danger était présent».

- Bétolaud (1870): «L'effroi était au comble chez les Mantinéens. On criait, on allait et venait, on sentait qu'il était impossible de repousser ces flots d'ennemis qui se pressaient et se précipitaient comme un torrent, et l'on n'imaginait pas que l'on pût être secouru. Dans un moment aussi critique et aussi désespéré, les Athéniens débouchèrent des hauteurs, de la plaine de Mantinée. Ne sachant ni la situation critique ni l'urgence du péril, ils s'acheminaient à loisir».

- Frazier (1990): «du côté des Mantinéens, ce n'étaient qu'épouvante, hurlements et courses désordonnées, car ils se sentaient incapables de résister au torrent de la troupe compacte qui déferlait sur eux et ne comptaient plus sur le moindre secours. À ce moment crucial et fatidique, les Athéniens descendaient des sommets vers la plaine de Mantinée; ignorant quelle lutte âpre et décisive était engagée, ils faisaient route paisiblement».

À la série de substantifs (ἔκπληξις, ἀλαλαγμός, διαδρομή), Amyot substitue des verbes qui jettent la lumière sur les personnages; la description se fait à travers eux et cette impression de «vécu», qui n'existe pas vraiment en grec, où l'on a plutôt un vaste tableau dramatique et de grands mouvements de foule, s'accroît par l'adoption du point de vue des Mantinéens, que marquent d'abord la traduction du très plat μὴ δυναμένων par «ne *se sentant* pas assez forts»⁷³, puis l'ajout, dans la seconde phrase consacrée en grec à la description à l'imparfait de la marche des Athéniens, du verbe «se monstrent». Est créé un contact visuel, avant le choc militaire, saisi au moment même où il se produit grâce au passé simple. Il participe, d'une certaine manière, à la tension dramatique qui anime tout le passage, avec la multiplication des expressions intensives: «si grosse», qui fausse légèrement ἀθροάν et supprime l'impression de «bloc», de compacité, bien venue dans une peinture générale; «si éperdus»⁷⁴ ensuite, où ce n'est pas seulement l'adverbe intensif qui est intéressant, mais plus encore le fait que cette expression reprend l'idée incluse dans ἔκπληξις qui se trouve traduit deux fois («bien estonnez», puis «si esperdus») et colore ainsi toute la phrase. Le saisissement est encore renforcé par le faux sens que fait Amyot sur βοήθεια, qui est secours *extérieur*, et non défense personnelle: l'inexactitude linguistique sert en quelque sorte l'intention «littéraire». Se trouve ainsi prolongée l'idée de résistance impossible qui affleure dans le doublet du syntagme précédent «soutenir et repousser», censé traduire le verbe simple ὄσασθαι, mais où «soutenir» est un pur ajout, qui ne correspond ni à un sème possible du verbe ni à une idée supplémentaire tirée d'un quelconque préverbe⁷⁵. Le dernier élément de dramatisation à examiner est la soudaineté, introduite dès la première phrase par l'ajout de la locution adverbiale «tout à un coup»: après cette mise en perspective, le verbe principal ajouté du côté athénien «se

⁷³ Peut-être est-elle aussi assez naturelle au français puisque les trois traductions françaises citées ci-dessus la portent (avec la variante «se voyaient» pour Ricard) et que, personnellement, je l'ai reprise quasi automatiquement – pour comparaison, les Mantinéens «anglais» de F.C. Babbitt ne «sentent» rien («since they were unable...») et l'état d'esprit des «Italiens» de M. Mocchi relève plus de l'opinion que de la sensation («convinti di non essere in grado»).

⁷⁴ Cette seconde expression s'inscrit dans une tournure consécutive, absente du grec; la même chose vaut pour le «assez forts pour» du syntagme précédent.

⁷⁵ C'est ainsi qu'Amyot pourrait traduire ἀνωθεῖν (verbe rare, donné seulement pour la clarté de l'exemple), en tirant de ἀντι- l'idée de résistance: j'ai montré à Ravello l'effort «d'exhaustivité sémantique», particulièrement à l'œuvre dans la traduction des mots composés ou préfixés, mais qui peut amener aussi la restitution par deux mots ou groupes de mots français de deux sèmes du mot grec; ici par ex. en 349B, τοιαῦτα γὰρ τὰ ποιητικῆς τέλη est rendu par «telles sont les fins à quoy conduit les hommes la despense de la poésie» où Amyot tire de τέλος à la fois l'idée de «fin» et celle de «dépense».

monstrerent» appuie l'impression de surgissement et l'urgence s'accroît encore avec le gauchissement de ῥοπή et ὄξύτης, expressions difficiles à rendre désignant le moment critique où la balance n'a pas encore penché d'un côté et le caractère «aigu», urgent, de la situation. Trouver des substantifs modernes correspondants n'est pas des plus simples, mais il est néanmoins très remarquable que dans le syntagme «de ceste surprise (ῥοπή?) ny de la soudaineté (ὄξύτης) de ce danger (ἀγῶνος)», aucun des mots français retenus par Amyot n'ait vraiment le sens du grec. A ce péril imminent s'oppose l'avancée des Athéniens, dont la marche paisible est rendue sensible par la traduction en doublet de καθ' ἡσυχίαν par «à leur aise tout bellement», dont le rythme même (3/ 4) est suggestif. On a ainsi, jusque dans les choix linguistiquement discutables, une cohérence très forte de la traduction, trop fidèle pour être une belle infidèle, mais suffisamment interprétée et adaptée pour avoir sa valeur littéraire propre et n'être pas une «traduction philologique»⁷⁶.

Cette aptitude à repenser le texte, à le couler dans une langue qu'il contribue en même temps à établir, se manifeste aussi dans les passages non narratifs, où est privilégiée la recherche d'un discours abondant, clair et «coulant», cette dernière notion impliquant à la fois liaison des idées et qualité rythmique. J'en prendrai trois exemples, en commençant par l'introduction même du texte.

345C1-5: ** Ταῦτ' ὀρθῶς μὲν ἐκεῖνος εἶπε πρὸς τοὺς μεθ' ἑαυτὸν στρατηγούς, οἷς πάροδον ἐπὶ τὰς ὕστερον πράξεις ἔδωκεν ἐξελάσας τὸν βάρβαρον καὶ τὴν Ἑλλάδ' ἐλευθερώσας· ὀρθῶς δ' εἰρήσεται καὶ πρὸς τοὺς ἐπὶ τοῖς λόγοις μέγα φρονούντας· ἂν γὰρ ἀνέλῃς τοὺς πράττοντας, οὐχ ἕξεις τοὺς γράφοντας.

524A Il eut bien raison de dire cela quant à luy, aux Capitaines qui vindrent depuis luy, ausquels il donna entrée à faire les choses qu'ils feirent puis après, aiant chassé de la Grece ce grand Roy Barbare Xerxes, et delivré les Grecs du danger de servitude: mais aussi le pourroit on dire à bon droit à ceulx qui se glorifient de leurs lettres: car si vous ostez ceulx qui font les beaux faicts d'armes, il ne sera plus besoing de ceulx qui les reduisent par escript⁷⁷.

⁷⁶ Pour un aperçu des conceptions de la traduction, Meschonnic 1999, 32-57.

⁷⁷ Voici à nouveau les trois traductions françaises qui ont succédé à Amyot (et qui mettent en lumière, par contraste, cette «oralité» du traducteur que souligne J. Berman, le «coulant» et le rythme de son exorde oratoire) :

- Ricard (1785), «Thémistocle après avoir défait l'armée des Perses, & delivré la Grèce du joug dont elle était menacée, eut raison de dire aux Généraux qui lui avaient succédé, et qui tiraient vanité de leurs succès: «Qu'auriez-vous fait, si je n'avais pas existé dans la guerre Médique?» Ne pourroit-on pas appliquer ce propos aux Historiens qui veulent trop se faire

Nous avons déjà évoqué ce passage pour la clarification du personnage du «barbare», mais ce sont aussi les circonstances de l'attaque de la seconde guerre médique qui sont précisées par l'adjonction du complément de lieu «de la Grèce», alors que la Grèce n'apparaît que dans le syntagme grec suivant; Amyot évoque alors «les Grecs» et choisit une traduction très longue de ἐλευθερώσας, en dédoublant en quelque sorte les notions de «délivrance» et de «liberté», ce qui équilibre les deux membres de phrase. Il en résulte une introduction beaucoup plus ample qu'en grec, et cet «étouffement» se retrouve dans l'opposition entre τοὺς πράττοντας et τοὺς γράφον-τας. Là où le texte grec est très ramassé, proche d'une sentence, Amyot met en balance deux relatives développées, en donnant un complément à πράττοντας, en rendant γράφοντας par une locution verbale au lieu du simple verbe «écrire».

Balancement et équilibre sont des qualités recherchées par la prose d'Amyot, qui peut même «repenser» la phrase pour lui donner une forme nouvelle. Soit la phrase suivante, constituée en grec de trois groupes construits autour de trois infinitifs semblablement préverbes:

348D4-7: ἄξιόν γε τὰ δράματα τοῖς τροπαίοις ἀντιπαραθεῖναι καὶ τῷ στρατηγίῳ τὸ θέατρον ἀνταναστῆσαι καὶ ταῖς ἀριστεταῖς τὰς διδασκαλίας ἀντιπαραβαλεῖν.

525H: il seroit paraventure bien raisonnable de parangonner les poëtiques inventions aux triomphes et trophées, et le conseil des capitaines au Theatre, et les prouesses et haults faicts d'armes à la science de composer et faire jouer de belles Comedies et Tragedies.

L'anaphore des préverbes et la variation des verbes synonymes, qui soutient en quelque sorte la phrase grecque, passent moins commodément en français où l'on peine à trouver un équivalent pour le sens comme pour l'anaphore⁷⁸; Amyot en tout cas ne garde qu'un verbe («parangonner») et

valoir par leurs ouvrages ? En effet, s'il n'y a point de héros dont ils transmettent les actions à la postérité, ils ne sont plus historiens».

- Bétolaud (1870), «Plein de sens est le mot adressé par lui aux généraux, ses successeurs, de qui, à l'avance, il avait préparé les triomphes en chassant les Barbares et en affranchissant la Grèce. Ce trait n'aura pas moins de portée, si on l'applique aux écrivains qui se glorifient trop de leurs ouvrages. Supprimez, pourra-t-on leur dire, les héros qui accomplissent les grandes actions, et il n'y aura plus de gens pour les écrire».

- Frazier (1990): «...Ce grand homme eut raison de dire ces mots aux généraux qui lui succédaient et auxquels il avait ouvert la voie de leurs exploits ultérieurs en chassant le Barbare et libérant la Grèce; et c'est avec raison qu'on les dira aussi à ceux qui s'enorgueillissent de leurs écrits, car si l'on supprime les hommes d'action, on n'aura plus d'hommes de lettres».

⁷⁸ Voir de nouveau les trois traductions françaises:

amplifie les compléments. La traduction de δράματα, exceptionnelle, mérite un commentaire: alors que les deux autres occurrences du texte (345E7 et 349A1) sont rendues par «comédies»⁷⁹ et que, ailleurs, on peut trouver «jeu» ou, avec une précision du genre, «farce» ou «tragédie»⁸⁰, les périphrastiques «poétiques inventions» de notre texte insistent et sur l'activité créatrice et sur le domaine en examen, le domaine poétique, clarifiant ainsi l'opposition avec le domaine de la guerre, représenté par un doublet «triomphes et trophées», où le premier terme inclut aussi plus ou moins l'activité du général. Le deuxième groupe reste plus proche du texte, avec une équivalence qui n'a rien que de banal entre le στρατηγός antique et le moderne «capitaine»⁸¹, mais le troisième, dans un mouvement final croissant, amplifie considérablement le grec, en développant les deux substantifs: le doublet «prouesses et faits d'armes», outre sa qualité rythmique, met en avant la valeur («prouesses», qui est proprement l'action du «preux») et maintient présent le domaine des armes; son «antonyme», à travers un nouveau doublet «belles comédies et tragédies», présente explicitement ce qui n'était qu'implicite dans le mot διδασκαλίας, lequel est légèrement faussé et élargi pour devenir «la science de composer et faire jouer». Pour être exacte, la traduction devrait se limiter à la mise en scène et au «faire jouer», mais l'adjonction permet en quelque sorte de concentrer l'ensemble de l'activité théâtrale face aux ἀριστείαις dans ce qui constitue la dernière phrase de la description du cortège des comédiens.

C'est encore une conclusion bien frappée qui nous fournira notre dernier exemple, celle qui achève le parallèle entre peinture et action:

346F2-3: οὐδ' ἀνάσχοισθε τῶν προτιμώντων τὸν πίνακα τοῦ τροπαίου καὶ τὸ μίμημα τῆς ἀληθείας.

- Ricard (1875): «Il est juste de comparer leurs tragédies avec les victoires, d'opposer leurs talents aux belles actions et le théâtre à l'assemblée des guerriers» – les verbes sont réduits à deux et les compléments pour le moins lointains.

- Bétolaud (1890): «C'est alors qu'il y aura véritablement justice à établir un parallèle entre leurs œuvres et les trophées militaires, à mettre le théâtre sur le même niveau que la tente du général d'armée, à comparer les théories de l'art avec les exploits des guerriers» – on a bien trois termes mais plus aucune correspondance de sonorité ou de forme entre eux.

- Frazier (1990): «il est juste alors de mettre les drames en comparaison avec les trophées, le théâtre en parallèle avec la tente du général, les représentations en balance avec les actes de bravoure». – j'ai cherché trois locutions verbales parallèles; pour les compléments en revanche, je ne suis pas très satisfaite du troisième groupe et la traduction italienne qui met en balance «rappresentazioni teatrale» et «azioni eroiche» me paraît mieux équilibrée.

⁷⁹ Au sens de «pièce de théâtre», recouvrant tragédie et comédie.

⁸⁰ Le mot «drame» n'entre dans la langue française qu'en 1657.

⁸¹ Le mot «stratège» n'entre dans la langue qu'au XVIII^e s. (1721 selon *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, Paris 1992, t. II, s.v. Stratège).

524H: (vous) ne supporterez pas ceulx qui preposent ce tableau au trophée, ny l'ombre de la representation à la reale verité^a.

^a la reale essence de la verité

Ce passage, qui présente toujours une structure croissante avec un second membre de phrase amplifié, donne un nouvel exemple de traduction «expressive», qui fait du *mimèma* «l'ombre de la représentation»⁸², mais Amyot ne s'en contente pas: dès l'édition suivante (1574), il introduit une correction qui rééquilibre la phrase, par l'introduction d'un groupe nominal pareillement construit avec nom et complément de nom, étoffé par un adjectif, où se répondent «ombre» et «reale essence», «représentation» et «vérité».

Ces quelques exemples correspondent parfaitement aux recommandations développées par Amyot dans son *Projet d'éloquence royale*⁸³:

«Les mots étant choisis, il les convient joindre et lier ensemble, de façon qu'il n'y ait aucune dure rencontre de lettres ni de syllabes. Et quand l'oreille, à qui on s'en doit rapporter, nous jugera que la clause sera trop plate, ou trop âpre, en changeant l'ordre des mots, et les arrangeant d'autre sorte, nous trouverons à la fin quelle en deviendra plus ferme et plus douce.»

Une telle conception rend incertaine l'influence qu'a pu exercer le genre assigné par Amyot au texte, le genre déclamatoire, sur le style adopté dans la traduction. Il semble plus prudent de voir dans la présente étude un exemple de travail valable pour l'ensemble des *Moralia*.

En conclusion, qui sera aussi un exemple des pistes que peut ouvrir notre édition, je voudrais ajouter quelques mots sur un aspect particulier du travail d'Amyot sur ce texte, qui consiste à lui assigner un genre, la «déclamation», ce qui n'allait pas forcément de soi. Dans l'édition bilingue grec / latin d'H. Estienne de 1572, les indications génériques sont rares: lorsque les titres ne se limitent pas au seul sujet, on trouve de très vagues «liber»⁸⁴, «libellus»⁸⁵, ou encore «commentarius»⁸⁶. Les *hapax* plus précis sont rares: on songe surtout à «commentatio», qui indique une méditation, et s'applique bien au plus métaphysique des *Dialogues Pythiques*, le *De Epsilon*; «oratio» (prior et posterior) pour le *De esu carniū* et «dialogus» pour de *De cohibenda ira* sont moins spécifiques, comme est difficile à cerner le diminutif «commentariolus» appliqué à notre seul texte: se trouvent ainsi suggérées peut-être sa brièveté et son incomplétude par rapport aux «commentarii», mais on n'en

⁸² L'idée sera reprise un peu plus loin (348B1) pour rendre l'idée que le *mythos* est εἰκὼν καὶ εἰδῶλον (λόγου), «ombre et image (de l'oraison)».

⁸³ Amyot 1992.

⁸⁴ Soit, dans la numérotation Estienne 10, 14, 17, 20, 21, 23, 26, 46, 47, 49, 51, 58, 73/74.

⁸⁵ 3, 5, 6, 7, 8, 9, 27, 42.

⁸⁶ 1, 2, 4, 25, 28, 50, 57, 60, 61.

peut tirer grand chose pour le genre littéraire⁸⁷. Il n'est en tout cas, pas plus pour lui que pour aucun autre traité, question de «declamatio» et, à y regarder de près, les savants modernes ne sont pas non plus tout à fait au clair sur la question. Sans doute tout le monde classe-t-il cet opuscule, à la suite de K. Ziegler, parmi les «écrits rhétorico-épidictiques», le substantif pouvant se spécifier en «dissertations», «conférences⁸⁸», voire «déclamations» dans la classification plus générique proposée par I. Gallo⁸⁹. Mais l'unanimité cesse lorsqu'il s'agit de définir l'ensemble recouvert par cette dénomination: K. Ziegler désignait ainsi neuf opuscules⁹⁰, I. Gallo, qui élimine le suspect *De fato*, en compte seize. Ses ajouts comportent le *De virtute et vitio*, pour lequel il reprend l'hypothèse d'A. Barigazzi, qu'il constituerait avec le *De fortuna*, le *An virtus doceri possit*, le *Animine an corporis* et le *An vitiositas*, bien mis par K. Ziegler dans cette catégorie, les fragments d'une même déclamation *Sur la vertu*⁹¹, et, toujours sur des sujets philosophiques, le *De superstitione*, les deux discours *De esu carniū*, les deux opuscules anti-épicuriens *De amore prolis* et *De latenter vivendo* auxquels s'ajoute l'antistoïcien *Stoicos absurdiora*⁹². L'ensemble donne un corpus qui ne semble pas très homogène, qui mêle en tout cas ce qui ressemblerait plus à des déclamations historiques (*De fortuna Romanorum*, *De fortuna Alexandri*, *De gloria Atheniensium*) à ce qui paraît plutôt ressortir de la conférence philosophique, telle que peut l'évoquer de *De audiendo*. En outre l'on s'écarte ainsi quelque peu de la définition de la déclamation *stricto sensu*. Comme le rappelle D. Russell⁹³, on entend en effet ordinairement par là suasoires et controverses, pour le dire en termes latins – Sénèque le rhéteur et Quintilien constituant des sources majeures –, et lors même qu'on ne se limite pas au délibératif et au judiciaire et qu'on envisage d'intégrer le domaine épidictique, il faut encore distinguer entre éloge *stricto sensu* et déclamation histori-

⁸⁷ Le *Dictionarium latinogallicum* d'Estienne (1522) porte *sv* *commentariolum*: «Commentariolum, commentarioli, pen. corr. Diminutivum. Cic. *Un petit registre, Papier journal et memorial*» (consultable sur http://www.ac-grenoble.fr/lycee/diois/Latin/archives/docs_et_articles/Dicos/Dictionnaire%20latin%20français%20Robert%20Estienne.pdf).

⁸⁸ Ziegler 1964, col. 1: «Die rhetorisch-epideiktischen Schriften», ce que R. Flacelière, reprenant la classification du savant allemand, traduit dans son introduction générale (Flacelière & al. 1987, VIII) par «Dissertations de genre rhétorique, à la manière des sophistes». J'ai moi-même, dans ma notice du *De Gloria*, privilégié «conférences».

⁸⁹ Gallo 1998, repris dans Id. 1999, 39-86, en part. 61-63 et 77 s.

⁹⁰ Dans la numérotation d'Estienne 8, 20, 21a-b, 22, 27, 33, 34, 42, 62.

⁹¹ Barigazzi 1987, cité par Gallo 1999, 62 n. 52.

⁹² Par rapport à Ziegler (supra n. 88), il élimine donc 42 [*De fato*] et ajoute 1, 14, 32, 40, 44, 65/66.

⁹³ Russell 1983.

que⁹⁴. Pour s'en tenir à l'opuscule sur les Athéniens, voici ce qu'en écrit L. Pernot dans sa thèse fondamentale sur la rhétorique de l'éloge :

«Les conférences que Ziegler qualifie de “déclamations épideictico-rhétoriques” présentent assurément un caractère rhétorique, au sens large du terme (argumentation *in utramque partem*⁹⁵, style), mais ce ne sont pas des *enkômia* et le fil directeur est toujours l'examen d'un problème moral, par exemple, les rôles respectifs de *tukhê* et d'*aretê*; le *De gloria Atheniensium* a beau contenir quelques éléments d'éloge d'Athènes, il reste à mille lieues d'un panathénaïque»⁹⁶.

Faut-il le reverser du côté de la déclamation historique, de la *meletê*? L'emploi du mot, comme le confirment les occurrences chez Plutarque, implique un cadre scolaire⁹⁷ et de nouveau les critiques se séparent. I. Gallo, comme A. Barigazzi, paraît convaincu qu'il s'agit d'un exercice scolaire; je ne vois pour ma part aucun argument décisif dans un sens comme dans l'autre ni rien qui indique l'auditoire visé. L'on voit ainsi comment notre travail peut (et souhaite) constituer l'occasion à la fois de préciser certaines notions antiques et de nourrir la réflexion des seiziémistes, en mettant en lumière l'écart et la réinterprétation à la Renaissance – ici, par exemple, si l'on se reporte au *Dictionarium latinogallicum*, «déclamer» y implique un travail d'imagination et de fantaisie⁹⁸, qui n'apparaît guère dans l'œuvre de Plutarque, et c'est alors la notion renaissante de la «déclamation» qui est à scruter⁹⁹.

Françoise Frazier
Université de Paris X - Nanterre

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Amyot, *Projet d'Eloquence Royale*, Paris 1992

R. Aulotte, *Amyot et Plutarque: la tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève 1965

A. Barigazzi, *Per il recupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù*, «Prometheus» 13, 1987, 47-71 = Id., *Studi su Plutarco*, Firenze 1994, 5-37

⁹⁴ Voir l'introduction de Pernot 1997.

⁹⁵ Mais il faut rappeler que c'est aussi la manière de procéder de l'Académie et que l'on a ici un point de contact entre rhétorique et philosophie – l'influence de la seconde l'emportant sans doute chez Plutarque.

⁹⁶ Pernot 1993, II 508.

⁹⁷ *Cat. min.* 4.4, *Demosth.* 5.5 et 11.1; *Cic.* 4.4 et surtout *De aud.* 46A, qui oppose la démonstration scolaire et sophistique à la conférence philosophique (τὰς τῶν παιζόντων καὶ πανηγυριζόντων ἐν ταῖς σχολαστικαῖς μελέταις φωνὰς ἐπὶ τοὺς φιλοσόφους μετακομίζοντες).

⁹⁸ *Dict. lat. s.v.* Declamo, declamas, pen. prod. declamare. *Cic.* *S'exerciter à plaider en causes fainctes à plaisir, Declamer.*

⁹⁹ Ce sujet a fait l'objet du doctorat de M. Boulet, *Les avatars de la “déclamation” à la Renaissance*, soutenu à Toulouse le 13 mai 2013.

- A. Berman, *Jacques Amyot, traducteur français. Essai sur les origines de la traduction en France*, Paris 2012
- A. Bougot - F. Lissarrague, *Philostrate, La galerie de tableaux*, Paris 1991
- T.E. Duff, *Il linguaggio della narrazione in Plutarco*, in G. Zanetto - S. Martinelli Tempesta (edd.), *Plutarco. Lingua e testo*, Milano 2010, 207-223
- R. Flacelière & al., *Plutarque. Œuvres Morales*, I 1, Paris 1987
- F. Frazier, *Prolégomènes à une édition critique des Œuvres morales et meslées. Les annotations d'Amyot au De Pythiae oraculis*, «ExClass» 8, 2004, 171-193
- F. Frazier, *Le Trésor des Morales de Plutarque de François Le Tort*, in O. Guerrier (ed.), *Moralia et Œuvres morales à la Renaissance*, Paris 2008, 71-89
- F. Frazier - C. Froidefond, *Plutarque. Oeuvres morales*, V 1: *La fortune des Romains; La fortune ou la vertu d'Alexandre; La gloire des Athéniens*, Paris 1990
- I. Gallo, *Forma letteraria nei "Moralia" di Plutarco: aspetti e problemi*, «ANRW» II 34.4, 1998, 3511-3540
- I. Gallo, *Parerga plutarchea*, Napoli 1999
- I. Gallo - M. Mocchi, *Plutarco. La gloria di Atene*, Napoli 1992
- F. Goyet, *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, Paris 1990
- O. Guerrier - F. Frazier, *Amyot «sçavant translateur»*, in G. Pace - P. Volpe Cacciatore (edd.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*, Napoli 2013, 187-202
- J.J. Jäger, *Zur Kritik von Amyots Übersetzung der Moralia Plutarchs*, Bühl 1899
- I. Konstantinovic, *Montaigne et Plutarque*, Genève 1989
- H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Paris 1999
- L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris 1993
- L. Pernot, *Ælius Aristide, Éloges grecs de Rome*, Paris 1997
- C. Poulouin - J.-Cl. Arnould (edd.), *Bonnes Lettres, Belles Lettres*, Paris 2006
- D.A. Russell, *Greek Declamation*, Cambridge 1983
- C. Theodoridis, *Photii Patriarchae Lexicon*, I, Berlin-New York 1982
- C. Vial, *Lexique de la Grèce ancienne*, Paris 2008
- K. Ziegler, *Ploutarchos von Chaironeia* (édition séparée de l'article de la *RE* XXI 1, 1951), Stuttgart 1964

VIII

LES “DITS DES ATHÉNIENS” À LA RENAISSANCE: ATHÈNES DANS LES CONTROVERSES SUR L’ÉLOQUENCE AU XVI^E SIÈCLE

La Renaissance a connu et a pratiqué l’apophtegme, l’identifiant peut-être mieux que ne le faisait l’Antiquité dont les humanistes disent pourtant hériter cette forme de parler¹. C’est à la source plutarquéenne qu’ils puisent pour l’essentiel ces «dits notables»², donnant au Chéronéen la palme en la matière. L’apophtegme se définit, au XVI^e siècle, par l’enseignement dont il est porteur, lequel en fait un instrument de la formation morale, mais aussi par sa concision. En ces qualités – et le corpus plutarquéen y invitait – on en fait un dit spécifique de Sparte. En témoigne la définition du terme que propose le *Champfleury* de Geoffroy Tory lequel, en 1529, fait entrer le terme dans la langue française:

En laquelle chose les Laconiens jadis en Grece avoient tres grande grace pource que de leur costume ilz comprenoient grant sens en peu de parolle, comme on peut veoir en leurs apophtegmes, c’est à dire dittons sententieux que Plutarche a redigez, par memoire et escriptz³.

Pourtant, les humanistes n’ont pas ignoré les multiples apophtegmes qui n’étaient pas le fait de Spartiates. Leur reconnaissent-ils, pour autant, les caractéristiques qui font la «grâce» des dits laconiens? C’est un peu la question que nous nous poserons. De fait, Erasme, tout en attribuant à l’apophtegme la concision qui le définit pour un homme de la Renaissance, le dote de la capacité à véhiculer le «génie», non seulement d’un individu, mais encore d’un peuple:

¹ Sur cette tradition antique de l’apophtegme que la Renaissance dit recueillir, voir l’article de Françoise Frazier: *La tradition antique de l’Apophtegme ou À la recherche de l’apophtegme antique* in O. Guerrier - F. Népote - B. Basset (éds.), *Usages et enjeux de l’apophtegme dans l’Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, numéro de “Littératures classiques”, à paraître.

² L’expression, au XVI^e siècle, sert assez souvent aux humanistes français à traduire le terme «apophtegme». C’est la traduction que choisit Jacques Amyot pour le titre des deux recueils d’apophtegmes de Plutarque dans la traduction française qu’il donne des *Moralia* en 1572 (Paris, Vascosan).

³ G. Tory, *Champ fleury. Art et science de la vraie proportion des lettres*, Gilles de Gourmont 1529, livre III, f. LIIII.

*Habent enim apophthegmata peculiarem quandam rationem, et indolem suam, ut breviter, argute, salse, et urbane cujusque ingenium exprimant. Siquidem ut singulis hominibus, ita singulis etiam nationibus suum quidam genius est*⁴.

Par-delà les individus athéniens mis en scène, les apophthegmes de Plutarque permettent-ils aux humanistes d'identifier un «génie» propre à Athènes⁵?

Pour tenter de répondre à cette question, nous nous proposons un «détour» par les *Essais* de Montaigne. Reprenant une opposition topique, le magistrat bordelais confronte, à grand renfort d'antithèses, la «science parlere» d'Athènes aux faits accomplis par les Lacédémoniens:

On alloit, dict-on, aux autres Villes de Grece chercher des Rhetoriciens, des peintres et des Musiciens; mais en Lacedemone des legislateurs, des magistrats et empereurs d'armée. A Athenes on aprenoit à bien dire, et icy, à bien faire; là, à se desmeler d'un argument sophistique, et à rabatre l'imposture des mots captieusement entrelassez; icy, à se desmeler des appats de la volupté, et à rabatre d'un grand courage les menasses de la fortune et de la mort; ceux-là s'embesongnoient apres les parolles, ceux-cy, apres les choses; là, c'estoit une continuelle exercitation de la langue; icy, une continuelle exercitation de l'ame⁶.

Et, dans le chapitre suivant, en se recommandant de Platon, des *Lois* plus précisément:

[A] Les Atheniens, dict Platon, ont pour leur part le soing de l'abondance et elegance de parler; les Lacedemoniens, de la briefveté, et ceux de Crete, de la fecundité des conceptions plus que du langage⁷.

Contre une Athènes à l'éloquence suspecte, Sparte devient, aux yeux de Montaigne, un modèle d'éducation⁸.

Cette éloquence abondante, qui peut être jugée verbeuse, plus soucieuse des mots que des choses, pouvant faire des premiers le masque déformant des secondes, serait-elle, pour les hommes du XVI^e siècle, le «génie» de la langue d'Athènes, reflet du génie des Athéniens? Comment accommodent-ils alors cette abondance verbale avec la concision de l'apophthegme? Nous nous proposons de le mesurer à travers deux ouvrages qui exploitent très largement les deux recueils d'apophthegmes de Plutarque: *L'Institution du prince* de Guillaume Budé d'une part, les *Apophthegmata* d'Erasmus d'autre part.

⁴ Erasme, *Apophthegmatum ex Optimis Utriusque linguae Scriptoribus per Des. Erasmus Rotterdamum collectorum libri octo*, Bâle 1545 (nous soulignons). Rappelons qu'au XVI^e siècle les langues vernaculaires sont précisément à la recherche de leur génie: voir l'article de Huchon 2004.

⁵ Précisons qu'Erasmus, dans son recueil d'apophthegmes, reprend l'organisation par nations, selon l'ordre chronologique. Il voit là un principe structurant.

⁶ Montaigne, *Essais*, I 25 (Villey 1999³, p. 143A).

⁷ *Ibid.* I 26 (p. 172-173).

⁸ De fait, les deux chapitres des *Essais* d'où sont extraites les citations, le chapitre «Du pedantisme» et le chapitre «De l'institution des enfans», traitent de l'éducation à donner aux jeunes gens.

L'Athènes et les Athéniens que Plutarque lègue à la Renaissance, à travers ses recueils d'apophtegmes mais aussi à travers ses *Vies*⁹, sont étroitement liés à la question de l'éloquence et aux débats qu'elle suscite alors.

1. Les "Dits des Athéniens" dans *L'Institution du prince* de Guillaume Budé: éloge de la langue grecque et de l'éloquence.

Il convient, avant toute chose, de dire quelques mots, de cet ouvrage, à la fois célèbre et méconnu, de celui qui fut un grand défenseur de la cause humaniste et qui fut à l'origine de la création du Collège des lecteurs royaux. De cette *Institution du prince*, on dispose d'un manuscrit d'apparat qui serait daté de 1519¹⁰ et que Budé aurait offert à François I^{er}, mais aussi de trois éditions posthumes avec des ajouts dont l'attribution à Budé n'est pas certaine¹¹. L'ouvrage s'inscrit dans la tradition du miroir du prince: à travers des exemples empruntés aux Ecritures saintes et à l'histoire, notamment antique, Budé prodigue au roi des conseils de sagesse et de prudence. Mais il s'agit aussi pour l'humaniste de plaider la cause des lettres et de faire son «auto-promotion» car, à cette date, il n'est pas encore «intrônisé» auprès du roi¹². Les apophtegmes de Plutarque prennent place aux côtés – à la suite plus précisément – des dits de Salomon¹³. L'empreinte de ces recueils est si forte que Louis Delaruelle propose d'intituler le texte de Budé «Le recueil d'apophtegmes offert à François I^{er}», titre plus juste, selon lui, que celui d'*Institution du prince*. En effet, selon le critique,

On s'exposerait à des mécomptes si l'on cherchait dans le manuscrit de l'Arsenal ce traité de l'Institution du prince que nous promettement les éditions posthumes. Nous ne sommes pas

⁹ Pour les humanistes, en effet, les *Vies* sont un «réservoir» d'apophtegmes dont ils enrichissent les deux recueils de «dits notables» constitués par Plutarque.

¹⁰ Nommé A, ce manuscrit est conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal.

¹¹ Il s'agit de l'édition Gazeau parue à Lyon, de l'édition Jean de Luxembourg parue chez Nicole Paris à L'Arrivour et enfin de l'édition Richard Le Blanc parue à Paris chez Jean Fouchet. Les doutes sur l'authenticité de ces éditions expliquent que l'on ait longtemps considéré comme seul texte fiable celui du manuscrit, c'était la position de Louis Delaruelle (1907). Elle fut révisée dans les années 1980 grâce aux travaux de Guy Gueudet sur lesquels s'est appuyée Marie-Madeleine de la Garanderie. La découverte de neuf versions manuscrites, deux courtes et cinq longues, que l'on daterait de 1522 et qui seraient en tous les cas antérieures à la mort de Budé (1540), a invité à reconsidérer la thèse de la fiabilité du seul manuscrit d'apparat de 1519.

¹² Sur cette lecture de *L'Institution du prince* voir l'article de Hochner 2008.

¹³ Rappelons que dans *L'Institution du prince chrétien* qu'Erasmus écrit à l'attention de Charles Quint, Plutarque – et notamment ses recueils d'apophtegmes – fait partie des lectures conseillées, juste après les Evangiles et l'Ancien Testament: «Tertio loco Plutarchi Apophtegmata, deinde Moralia. Nihil enim his sanctius potest inveniri, cujus et Vitas proponi malim quam cujusquam alterius» (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, IV 1, Amsterdam 1974, 180, 443-445).

encore au temps où les littérateurs se mêleront de régenter les princes, et Budé, simple secrétaire du roi, à peu près ignoré de lui, aurait été mal venu à lui donner des conseils. (...) Il songe à distraire le roi plus encore qu'à l'instruire, et *il mettra en français, à son intention, toute une série d'apophtegmes choisis dans le recueil de Plutarque*¹⁴.

Si «les sentences et beaulx ditz des roys et princes anciens» – ainsi Budé les désigne-t-il – recueillis chez Plutarque servent assurément à l'éducation de François I^{er}, ils participent aussi à la promotion des lettres que mène Budé, laquelle s'opère par un éloge de l'éloquence et une démonstration de la maîtrise qu'en a notre humaniste. C'est à ce titre que nous intéressent les apophtegmes qui sont le fait d'hommes illustres athéniens.

Budé n'oppose pas explicitement Athènes et Sparte, dits des Lacédémoniens et dits des Athéniens. Pourtant, une analyse un peu précise montre qu'il ne donne pas le même traitement des uns et des autres.

Tous les Athéniens que mentionne Budé sont présentés comme d'habiles et talentueux orateurs. C'est bien sûr le cas de Démosthène, qualifié de «prince des orateurs de Grèce»¹⁵. C'est aussi son éloquence que Budé retient de Périclès. Il ne mentionne aucun des dits que lui prête Plutarque dans son recueil d'apophtegmes. En revanche, il puise dans la *Vie* que lui consacre le Chéronéen le surnom d'Olympien qu'on lui attribua et il n'en retient qu'une interprétation, celle des talents oratoires:

Si en la court, et au conseil estroict des Roys, il luy avoit une observance et coustume bien gardée, que les conseillers ayant voix concluante, feussent tous de l'honneste volonté de Pericles, ce Royaume seroit l'honneur de monde à nous cogneu, et le domicile de felicité. Plutarche en la vie de luy, dit, qu'il fut appellé par les Athéniens Olympius qui estoit le surnom de Jupiter pour les preeminences, dessusdictes, qui estoient en luy, et que les poetes comiques de son temps ont escript, qu'en ses concions qu'il faisoit publiquement au peuple, les parolles sortans de sa pronunciation sembloient estre l'esclerissant des nuees, et les sentences par luy proferées avoyent tant d'Eloquence, et de pouvoir à commouvoir, et exciter le cœur des hommes, qu'il sembloit que ce feust violence de tonnoirre: et à ceste cause les poetes en parlant de Pericles en leurs comedies disoyent, qu'il portaoit foudre impetueuse en sa langue¹⁶.

Démétrius de Phalère est présenté comme doté des mêmes qualités:

¹⁴ Delaruelle 1907, 202, nous soulignons. Ce jugement sévère ne rend cependant pas justice à l'ouvrage de Budé et il fut à raison révisé par Marie-Madeleine de la Garanderie (1988).

¹⁵ *De l'institution du prince*, éd. Richard Le Blanc, Paris 1547, 90a.

¹⁶ *Ibid.* 90a-b. Dans l'édition Richard Le Blanc que nous citons le propos se trouve au chapitre XIII dont le contenu est explicité en ces termes: «En ce chapitre sont recitez plusieurs excellentz Orateurs du temps passé: outreplus, il demonstre la vertu, et grande energie d'eloquence, sans laquelle sapience est inutile et sans defense». En face du propos que nous relevons, on trouve la manche suivante: «Pericles estoit dict Olympius, pour excellence comme celeste, pour ses beaulx faitz et dictz».

Demetrius Phalereus estoit pareillement grant orateur, et facond entre les Grecz: et avoit a cause de ce le gouvernement total de la seigneurie et domination d'Athenes qui pour lors estoit fort opulente, et avoit gros revenu¹⁷.

Et il en va de même pour Thémistocle qualifié d'«homme tresingenieux et treseloquent en la ville d'Athenes»¹⁸. La maîtrise de l'art oratoire est ainsi une constante dès lors qu'il est question des Athéniens. Ces derniers sont moins valorisés pour leurs faits – lesquels font l'objet d'une simple allusion – que pour leurs dits, que pour leur parole éloquente. C'est elle qui semble expliquer le pouvoir dont ils jouissent. Le personnage de Thémistocle est particulièrement intéressant dans l'usage qu'en propose Budé. S'il note les fonctions militaires remplies par l'illustre Athénien et les «beaux faits» dont il fut l'auteur, il les délaisse. Ce qu'il retient de Thémistocle, c'est un dit, l'«oraison et harangue [qu'il fit au] Roy de Perse», ainsi que l'indique la manchette, après que les Athéniens l'ont exilé. Le passage est bien évidemment emprunté à Plutarque, lequel en fait mention et dans les *Apophtegmes de rois et de généraux* et dans la *Vie de Thémistocle*. C'est vraisemblablement sur cette dernière version que Budé a pris modèle, c'est elle que nous citons:

Themistocles adonc luy respondit: «Que la parole de l'homme ressemble proprement à une tapisserie historiée et figurée pource qu'en l'une et en l'autre les belles images qui y sont, se voyent, quand on les estend, et que lon les desploye: et au contraire, n'apparoissent point, et se perdent, quand on les serre et qu'on les ploye: au moyen de quoy, il avoit besoing de temps pour pouvoir desployer sa parole». Le roy trouva ceste comparaison fort propre et bonne, et luy dist qu'il prist tant de temps qu'il voudroit: et il demanda un an: durant lequel ayant suffisamment appris la langue persiene, il parla de luy mesme, sans truchement, au roy¹⁹.

Budé amplifie considérablement ce dit. Il en fait une utilisation singulière pour son époque, le plaçant au service d'une célébration de l'éloquence alors que ses contemporains usent de la métaphore de la tapisserie pour «penser» la traduction²⁰. Voici comme se présente, dans *L'Institution du prince*, le propos de Thémistocle:

Themistocle [...] supplia au Roy, qu'il luy donna un an de delay, pour ce pendant apprendre mieux la langue du pays: et qu'il peust luymesme parler au Roy, et luy exposer ses demandes, et que le Roy parlast a luy sans autre moyen ou intervention de tierce personne, pensant que par interprete il pourroit estre facilement abusé, et par faulte de bon rapport et, conversion de langage a autre, seult par ignorance, seult par delceluy, qui seroit interpreteur entre ledict Roy, et luy. Ce qui luy fut accordé. L'an passé il comparut devant le Roy, et apres avoir obtenu son audience, commence sa harangue a ce propos, au plus près des parolles, qui

¹⁷ *Ibid.* 81a. Une manchette précise: «Demetrius par son eloquence gouverna la republicque d'Athenes».

¹⁸ *Ibid.* 78b.

¹⁹ Amyot 1953, I 252.

²⁰ Sur cette utilisation de la métaphore contenue dans le dit de Thémistocle, voir Berman 2012, 97-99.

s'ensuivent. Sire (dit il) le parler de l'homme est comme une tapisserie de fines estoffes, et bien ouvrée, quand elle est ployée, ou retraicte sur elle mesme, ne montre plainement, ne entierement ce qui est dedans, mais occulte et tient obscure les especes de fleurs, ou beste tissues, et ouvrées, ou faces d'hommes, qui sont en elles: et quand elle est a demy desployée, elle les monstre a demy et obscure le demeurant: mais elle monstre tout apertement, et met tout ce qu'elle contient en evidence, quand elle est bien estendue de long: aussi le parler humain, quand il est disert, et aisé, et il s'applique, et s'estend de son long par la volubilité de la langue faconde, et eloquence d'orateur, qui consiste en multiplicité de sentences graves, d'arguments probables, et raisons vaillables, et en abondance de termes pleins de significations, ou propres, ou metaphoriques, jointcs, assemblées, et coherens par bonne et quadrante construction colorée vivvement a grans figures, tant de dictions, que de sentences enrichies de tous paremens, et accoustremens, dont oraison peult estre plus cointe, plus lumineuse, plus aggreante, plus grande, plus pleine d'auctorité, et d'estime, portant avec soy sa creance, ensemble la prononciation artificielle, tant de la langue, que du visage, regard, maintien, et mouvement de l'orateur, qui est l'ame, et l'esperit, et vigueur de l'oraison: alors il demonstre les sens, et conceptions de celuy qui parle, telles, et si grandes, comme il appartient, represente, et fait les especes, formes, proprietes, accidens, qualités et quantités de toutes choses imaginables, et qui peuvent tumber en entendement, apparoir, et soy monstre par dehors, telles qu'elles sont par dedans concevables, et perceptibles par les puissances de l'ame: autrement si le langage n'est purement expliqué, desvelopé, et estendu par ample, claire, et illustre explanation des choses conceues, et comprises en l'entendement, avec elegance, et purité sententieuse, le parler occulte une partie de la chose, que veult, et entend donner a cognoistre, ou il la monstre, et exhibe hors de sa veue, ou esquartement, ou de travers, ou mal en ordre: tout ainsi comme un tapis de bel ouvrage, qui n'est pas deument estendu, ou mis en jour ou droict confronté à l'œil²¹.

Et de poursuivre, au chapitre suivant, sur «les parties d'oraison, dont un orateur doit user pour attirer les auditeurs, et leur persuader ce qu'il pretend»²², non sans avoir auparavant précisé que le dit de Thémistocle plaide la cause de l'éloquence:

Ce propos ou en telz termes, ou de mesme sens, plus court peult estre ou plus long, print Themistocles pour l'exorde, et preface des demonstrances, qu'il avoit a faire au Roy de Perse, pour luy donner a cognoistre quelle estime il devoit faire de la vigueur d'eloquence, qui est la faculté, non point de parler, mais de dire, d'exprimer, et représenter ce que l'on a medité et conceu dedans l'entendement²³.

Il s'agit pour Budé de promouvoir une éloquence d'apparat, ample et riche en figures, laquelle n'est pas conçue – comme ce sera le cas chez un Montaigne, par exemple²⁴ – comme un masque déformant des choses. L'abondance de mots est, en effet, au service des choses qu'elle doit rendre claires et parfaitement compréhensibles. Cet éloge de l'art oratoire dont est porteur le dit de Thémistocle rencontre, dans le texte de Budé, les mérites

²¹ Budé, *De l'institution du prince* 79b-80a.

²² *Ibid.* 80b. Nous citons la formule qui indique le contenu du chapitre XXIX.

²³ *Ibid.*

²⁴ Voir le chapitre I 51, «De la vanité des paroles».

reconnus à Athènes, laquelle est d'ailleurs donnée comme un modèle pour la France du XVI^e siècle:

les Atheniens, qui estoient les plus grands en auctorité et plus renommez en Grece, au moyen des philosophes, et orateurs, qui estoient en gros nombre, et excellens en doctrine en icelle ville, ou estoit pour lors l'exercice des estudes de toutes sciences, et disciplines de philosophie, et bonnes lettres, ainsi que de present debvroit estre a Paris²⁵.

Du côté des Lacédémoniens, l'usage de leurs dits par Budé nous semble différent. L'humaniste n'opère pas d'opposition avec Athènes; et, s'il loue l'intérêt que portent les Athéniens aux lettres et leur maîtrise de l'éloquence, il ne blâme pas le peu de souci qu'en auraient eu les habitants de Sparte, quelque privilège qu'ils accorderaient aux faits au détriment des dits. Cependant, quand Budé les met en scène, il ne néglige pas leurs actes, notamment sur le terrain militaire, ni surtout leurs mœurs. Mais ce n'est pas là un traitement réservé aux Spartiates. Ce sont plutôt les Athéniens qui se singularisent, dans le texte de Budé, par l'accent qui est mis sur leur parole au détriment de leur «geste». C'est davantage par leurs dits que les Spartiates se spécifient: ils ne s'offrent pas comme des morceaux d'éloquence – et le talent oratoire n'est pas donné comme une qualité des Lacédémoniens – mais, le plus souvent, comme des «réponses», le terme étant alors employé. Ce qu'ils manifestent, c'est un art de la repartie qui est, en même temps, rétablissement de la droite voie. Aussi sont-ils toujours face à un interlocuteur qui les interroge ou les interpelle et à qui ils font entendre la voix de la sagesse. Il serait trop long de citer tous les passages de *L'Institution du prince* qui mettent en scène un roi de Sparte – car, s'adaptant au destinataire qui est le sien, Budé ne fait mention que des rois de Sparte. Nous nous en tiendrons à l'exemple d'Agésilas:

Agesilas le grand a esté loué par les historiens en prouesse, et justice, autant que un Roy le peult estre. Cestuy estoit Roy de Lacedemone, et fit plusieurs conquestes en Asie, et prises des places sur le Roy de Perse. Quelque foys advint, **que par importunité de requestes, ou autrement par inadvertence, il ottroya à un de ses familiers, et serviteurs, et promit de faire quelque chose qui n'estoit ne honneste, ne raisonnable. Mais depuis qu'il s'en fut bien informé, il fut refusant de ce faire.** Et pource que le requerant luy disoit: **Sire vous me l'avez une foys ottroye, et accordé tout volontiers, au commencement il en dissimula, et n'en fit nulle responce: mais quand il se veit fort pressé par ledict personnage,** qui tousjours luy repetoit ces paroles dessusdict: s'il est raisonnable (dict il) **je confesse que** je te l'ay accordé, **et promis:** mais s'il n'est **de raison, et de justice, peult estre que** je l'ay dict **en moy inclinant trop liberalement a ta requeste,** et non pourtant accordé, **ne ottroyé. Comment Sire** (dist le requerant) quelque chose que un Roy promette, **et ne feusse que** en inclinant, **et faisant signe** de la teste, **ou des yeulx** ne le doit-il pas **maintenir, et accomplir?** Alors Agesilaus **ayant tousjours esgard a justice,** respondit **tres sagement, ce qui est bien à noter et considerer: Je ne voy poinct (dist il) raison pourquoy un Roy doive plus**

²⁵ Budé, *De l'institution du prince* 90a-b.

maintenir sa promesse envers un sien serviteur soit raisonnable, ou desraisonnable, que celui qui luy demande quelque chose en le requerant est tenu par droict, et par reverence qu'il doibt à son maistre et son seigneur, considerer, si ce qu'il demande est raisonnable, ou de requeste, et tel quel se puisse otroyer par le Roy sans iniquité, et sans contrevenir a justice, par laquelle le Roy obtient son auctorité, est tenu aussi le serviteur prendre le Roy a son bon point, et loisir, sans l'infester, et importuner par surprinse, et encores par ce faisant parler à luy a termes de raison et d'equité [...] Ledict Roy disoit avoir de coustume, quand on parloit de quelcun devant, fust en louange, ou en vitupere, de regarder, et considerer les meurs, et les conditions de celui qui parloit. Car ne ce faisant (disoit il) je puis mieulx juger, et congnoistre si lon me dit vray, ou faulx [...]. Les Lacedemoniens estans en guerre avoyent une coustume escripte en observance de guerre, qui est telle. Quand leur bataille estoit rangée, et eulx prestz a donner le combat, au lieu de sonner trompettes pour animer, et irriter leurs gens a l'encontre de leurs adversaires, comme faisoient les autres, ils avoyent haultzbois sonans et autres instrumens de musique pour leur donner cœur, et la constance de marcher en bataille sans desarroy. En ce temps quelque foys advint, que en l'ost du Roy dessusdict Agesilas, estoit un ambassadeur estrangier, qui considerant cette façon de faire, demanda au Roy la raison de ceste coutume, et il luy respondit, que ce avoit esté inventé, et institué par leurs predecesseurs a ce que mieulx, et plus clairement on peust congnoistre les assureés et les craintifz: car les assureés marchans selon leur mesure, et la modulation musique ne perdoyent point leur maintien, et contenance: mais les timides, et espouvantes par le regard de leurs ennemis marchans a l'encontre d'eulx, ne se pouvoient contenir en ordre, et en arroy, et marcher par mesure, et attrempance en ceste dance: parquoy on les congnoissoit facilement entre les autres. Il disoit aussi que, ce avoit donné la grande renommé aux Lacedemoniens en faict de guerre, quand ilz estoient constitués en prefectures, et charges de gens de guerre, ilz scavoyent mieulx que les autres gardoient leur auctorité, et se faisoient craindre, et obeir rigoureusement sans sans acception de personnes, et s'ilz estoient subjects a autres personnes ayans superintendance sur eulx, ilz scavoyent, et vouloyent bien obeir et soy mettre en leur debvoir, en obtemperant aux commandemens, et edictz des capitaines, et de leurs chiefz. De ceux deux choses, disoit il, nous faisons grant exercice. Une autresfoys se meut une question devant luy, assavoir laquelle vertu estoit la plus a priser, ou prouesse, ou justice, Et luy qui estoit preux, et juste chevalier souverainement, et bon roy entre les meilleurs, commença a dire sur ce propos, Force, et prouesse, dist il, sans justice ne peult nul bien faire, ne d'elle ne peult aucune utilité venir: mais si chacun vouloit garder justice, et obtemperer aux statutz, et ordonnances d'icelle, il ne seroit plus nul preux, car on n'en auroit que faire²⁶.

Ce long ensemble, sur lequel nous avons pratiqué des coupes²⁷, constitue la majeure partie d'un chapitre dont le contenu est défini de la sorte: «Par aucunes sages responces de Agesilaus Roy de Macedoine, icy sont admonestés les Roys, et princes de referer, et conformer tousjours leurs dons, et presens a justice, et raison: aussy comment ilz doibvent escouter sans faveur les parties adverses, tant l'accusateur que le defenseur, de quelque crime que ce soit». Budé tresse ici des apophtegmes soigneusement sélectionnés dans le recueil de Plutarque pour illustrer les deux qualités que l'on prête à Agé-

²⁶ *Ibid.* 177b-180a.

²⁷ Nous avons ôté un rapprochement opéré par Budé entre l'attitude d'Agésilas en matière de justice et celle d'Alexandre, et surtout des commentaires sur les vertus royales développés par celui qui s'offre comme un conseil du prince.

silas, «prouesse et justice», avant de donner le personnage comme privilégié la seconde sur la première. Agésilas devient ainsi une sorte de paragon de justice – et ce, au mépris de faits et de dits qui, chez Plutarque, nuancent le portrait élogieux – offert à l'imitation du prince. L'on aura remarqué également l'amplification pratiquée par Budé sur les modèles que lui offre Plutarque. Nous nous proposons de le mesurer en comparant le premier dit d'Agésilas «colligé» par Budé avec sa source. Voici comme il se présente dans le recueil de Plutarque:

Quelqu'un proclamant un jour en s'adressant à lui: "J'ai ton approbation!", et ne cessant de le répéter, "Oui, par Zeus, si c'est pour une chose juste, dit-il; sinon, je n'ai fait que parler, je n'ai nullement approuvé". L'autre ajoutant alors: "Il appartient pourtant aux rois d'exécuter ce qu'ils ont confirmé d'un signe de leur front", "Pas plus, répondit-il, qu'il appartient à ceux qui approchent les rois de ne réclamer et de ne dire que ce qui est juste, en respectant les convenances et la dignité des rois"²⁸.

C'est l'ensemble de la saynète qui fait l'objet d'amplification de la part de Budé, non seulement les dits du roi sont concernés, mais encore les circonstances et les notations incidentes²⁹. Ces ajouts participent, pour l'essentiel, de l'éthopée du roi mis en scène, il s'agit de le doter d'un sens de la justice particulièrement vif. L'objectif de Budé, nous semble-t-il, est de solenniser son dit, de le rendre sans doute moins mémorable, mais plus mémorable³⁰. Pour ce faire, l'Agésilas que «fabrique» Budé nous paraît mettre en pratique les conseils d'éloquence donnés par Thémistocle: comme le requiert le stratège athénien, le discours du roi de Sparte «consiste en multiplicité de sentences graves, d'arguments probables, et raisons vaillables, et en abondance de termes pleins de signification». C'est à la production de cette dernière abondance que nous semblent dévolus, ici, les nombreux doublets qui ornent le propos d'Agésilas. Dans l'ouvrage de Budé, le «parler» des Lacédémoniens, réputé pour sa brièveté – le fameux laconisme –, est ainsi «contaminé» par l'éloquence athénienne. C'est qu'au-delà de cette dernière, l'humaniste français entend valoriser les qualités de la langue grecque,

laquelle langue est la plus ample, la plus estendue, la plus copieuse, et affluente en termes et vocables, en inflexion de noms, avec verbes, et autres parties d'oraison, en tout artifice, et invention de littérature, en fourniture, et remplage de tel ouvrage, de toutes les langues, dont nous ayons connoissance: et en laquelle seule langue, sans controverse, et par le consente-

²⁸ 208CD (éd. Fuhrmann 2003).

²⁹ Nous avons mis en gras, dans le texte de Budé, tous les éléments ajoutés par rapport au texte de Plutarque.

³⁰ On notera, tout particulièrement, la manière dont est mis en valeur le dit du roi sur lequel se clôt cette anecdote qui a valeur d'*exemplum*: Budé relève la sagesse des propos tenus («répondit *tres sagement*») et appelle l'attention du lecteur en l'invitant à retenir la leçon («ce qui est bien *a noter et considerer*»).

ment tant des gens doctes ayans auctorité de parler, et opiner de ceste matiere, et loquence, que par les anciens, a esté appellée Royne des hommes et des sciences: peult plainement, droicturierement, affectueusement monstrier et exhiber sa triumpante puissance, et vigoureuse faculté, pleine de grace, et de delectation, soy estendre, et dilater les fins, et l'imites de la domination, qu'elle a par nature en toutes chose, et matieres tant ardues, que moyennes, et petites: desquelles Mercure le herault facunde et disert peult estre truchement, exposeur: deployer, et mettre en evidence, et sur la monstre panegyrique, et theatricques, ses figures, translations, et sentences, compositions, ouvraiges, et textures de haulte lice, et grant appareil, frappées, et drappées selon l'entendement d'ung chascun, et jouxte la varieté des conceptions, qui s'appelle grandiloquence, ou oraison demonstrative, ce qui ne se peult ainsi faire es autres langues, ne mesme en la nostre Latine³¹.

Et un peu plus loin, après avoir parlé du poète Ménandre, il fait plus précisément l'éloge de la langue attique:

Menander poete comique d'icelle cité d'Athenes pour la grace, qu'il avoit de bien parler, et doucement coucher par escript, ce qu'il s'offroit, en la Langue Attique, qui est la perle, la monstre, les delices, facunde, et ainsi comme lon peult dire, le Langaige curial et courtoisien entre les Grecs, c'est-à-dire la politure, venusterie et enrichissement d'eloquence, en laquelle on tient pour certain, que Mercure divin ambassadeur, et les graces ont jadis esprouvé leur pouvoir d'eloquence³².

Ainsi, Budé n'oppose pas Athéniens et Spartiates au regard de leur maniement de la langue; mais il leur forge un parler commun, ample et abondant, dont Athènes lui offre un modèle, un parler que seule la langue grecque rendrait possible, qui permet le déploiement d'une éloquence et d'une littérature de la plus haute valeur. La traduction qu'il donne des *Apophtegmes* de Plutarque s'offre ainsi comme un effort de Budé pour placer le français à hauteur des mérites qu'il reconnaît à la langue grecque³³. Comme le rappelle Mireille Huchon, *L'Institution du prince* fut élue comme modèle d'écriture en prose et par Du Bellay dans sa *Deffence et illustration de la langue françoise* et par Guillaume des Autels dans sa *Replique aux furieuses defenses de Louis Meigret*. L'ouvrage est en effet à réinscrire dans les efforts opérés, à la fin du règne de François I^{er}, pour la création d'une prose d'art en français³⁴. Et la critique de souligner que:

Le temps de publication de l'ouvrage de Budé est remarquable. La sortie de cet ouvrage en librairie [...] est parallèle au développement de la «prose poetique, cueillie au jardin de rhetorique et de poesie», selon la définition de François Habert dans sa *Contemplation poetique du Banny de liesse* (1541), annonce de la prose «asiane, poetique et trop numereuse» d'un Louis Le Caron³⁵.

³¹ Budé, *op. cit.* 14b-15a.

³² *Ibid.* 33a-33b.

³³ Rappelons que *L'Institution du prince* est le seul ouvrage que Budé ait écrit en français.

³⁴ Huchon 2004.

³⁵ Huchon 2004, 298-299.

C'est à la promotion de cette langue ornée que participe l'usage que fait Budé des *Apophthegmes* de Plutarque. C'est dans cette langue, dont le grec est un modèle, que doivent être faits les éloges du roi. Budé, compte tenu de la maîtrise qu'il a du grec, est l'homme qu'il faut à François I^{er}.

2. Le recueil d'*Apophthegmata* d'Erasmus.

La perspective n'est pas la même dans le recueil d'*Apophthegmata* d'Erasmus, lequel se montre soucieux de maintenir la brièveté qui est la marque de l'apophtegme, comme nous l'avons vu en introduction. L'ouvrage se présente comme une traduction en latin des recueils de Plutarque. Erasmus fait cependant cet ouvrage «sien», ainsi qu'il l'indique, d'une part en mêlant aux dits recueillis par Plutarque ceux qu'offrent d'autres autorités, d'autre part en s'autorisant des commentaires qui viennent expliciter le sens des apophthegmes et en préciser les usages, le tout dans le respect de la concision³⁶. Son recueil relève également de l'institution du prince, mais Erasmus prend aussi en compte la jeunesse de son dédicataire, c'est un ouvrage de pédagogie³⁷. Si l'apophtegme, chez Erasmus, peut servir, à l'instar de la chrie, de base à des exercices de rhétorique, il n'est cependant pas, comme c'était le cas chez Budé, une démonstration de l'éloquence. Il allie apprentissage du «bien dire» et du «bien se conduire»: se prêtant à des exercices de rhétorique, il se fait aussi point de départ d'«exercices spirituels». Or, en matière de formation morale, Erasmus semble adhérer à l'opposition topique entre Athènes et Sparte que l'on a vue à l'œuvre chez Montaigne. Les premiers sont placés du côté de la rhétorique et de la sophistique, les seconds du côté de l'apprentissage des vertus. De manière significative, Erasmus ouvre son recueil sur les Lacédémoniens, placés au service de son projet pédagogique. Il inaugure les «dits» recueillis avec Agasielès et commence par noter:

*Lacedaemonii quoniam severiores erant, ac moribus incorruptioribus, bellique gloriam potissimum spectabant, contemnebant omnes artes quae civium animos vi debantur emasculare, et a vera virtute ad ociosam ostentationem traducere. Nam et Roma, cum adhuc spiraret germanam illam austeritatem, Graeculos professores urbe exegit. Hoc genus studiis nulla Graeciae pars corruptior erat quam Attica, ubi Gorgias, Lysias, Isocrates, Prodicus aliique innumeri sophistae magno cum applausu populi, nec mediocri mercede garriabant*³⁸.

³⁶ Voir les propos qu'il tient dans l'épître liminaire: «*Sed totum opus quodam modo meum feci, dum et explanatius effero quae Graece referuntur, interjectis interdum quae apud alios auctores addita comperissem, additis item permultis quae in hoc opere non habebantur, ubique veluti scholiis indicans vel sensum vel usum apophthegmatis, in his dumtaxat quae lucis aliquid desiderabant, sed hoc ipsum breviter ne ab apophthegmatum natura degenerarem*» (*op. cit.*, non paginé).

³⁷ Sur le jeune public auquel les humanistes destinent l'apophtegme, voir l'article de Cazes 2008.

³⁸ Erasmus, *op. cit.* 2.

Face à la pureté et à l'austérité des mœurs de Sparte, Athènes est blâmée comme foyer de la «science de gueule»³⁹. Et Erasme de mêler ainsi aux apophtegmes d'Agésilas recueillis par Plutarque un «dit» du roi qu'il puise chez Xénophon:

*Quum haberet apud se Xenophontem illum sapientem, eumque plurimum faceret, jussit ut filios suos accerseret Lacedaemonem, docendos artem omnium pulcherrimam, videlicet imperare et parere imperio. Athenis florebat omnium liberalium disciplinarum genus, sed hanc caeteris omnibus praestantiorem existimabat nusquam melius disci quam apud Lacedaemonios, ubi non verbis disputabatur de bene administranda Republica, sed civium moribus honestissimae rei exemplum exprimebatur. Simul indicans, eos non esse gerendo magistratui idoneos, qui legibus ac magistratibus nescirent obsequi*⁴⁰.

Le commentaire d'Erasme – que nous signalons ici en caractères gras – en précisant les mérites de Sparte et de l'éducation qu'on y prodigue, ajoute la comparaison avec Athènes, où l'on parle plus que l'on ne fait. Les «scolies» de l'humaniste s'attachent, en effet, à appuyer la critique de l'éloquence que véhiculent certains apophtegmes des Lacédémoniens. Ainsi de ce mot, d'Agésilas à nouveau, sciemment éludé par Budé mais que mettra à profit Montaigne pour stigmatiser au chapitre I 51 des *Essais*, «la vanité des paroles»:

*Alio quodam laudante rhetorem hoc nomine, quod mirifice res exiguas verbis amplificaret. Ego, inquit, ne sutorem quidem arbitrer bonum, qui parvo pedi magnos inducat calceos. Veritas in dicendo maxime probanda est: et is optime dicit, cujus oratio congruit rebus, ex quibus petenda est orationis qualitas potius quam ex artificio*⁴¹.

Et encore, à propos de ce dit d'Agis, qui porte en manchette la notation suivante, «*Loquacitas notata*»:

*Peculiaris erat Lacaedominiis verborum paucitas, unde est ab ea regione breviloquentia Laconismus dicitur. Quum igitur Abderitarum legatus apud Agidem multa loquutus, vix tandem loquendi finem fecisset, rogaretque quid civibus suis esset renuntiaturus: Agis, illud, inquit, renuncia, quantum temporis tibi fuit opus ad dicendum, tantum me silentem audisse. Hoc dicto exprobativ stolido oratori inanem loquacitatem responso indignam*⁴².

³⁹ Montaigne, *Essais*, I 51, p. 306. On retrouve ici les thèses développées par Erasme dans son ouvrage intitulé *Lingua*, où, reprenant la fable d'Esopé, il montre que la langue peut être tout à la fois la pire et la meilleure des choses. Il y développe les thèses du traité de Plutarque *Du Bavardage* – traité qui était le plus souvent publié à la suite de la *Lingua*, dans la traduction qu'en avait proposée Erasme – et attribue ce vice du bavardage aux Athéniens: «*Atticae mella celebrantur prae caeteris, sed eadem gignit mel maxime toxicum. Itaque quod de viris Atticis dictum est, eos aut insigniter probos esse, aut insigniter malos, idem conveniet in mel Atticum. Adeo latet illa sententia, ubi mel, ibi fel, ubi uber, ibi tuber*» (Erasme, *Lingua*, Bâle 1525).

⁴⁰ Erasme, *op. cit.* 21.

⁴¹ Erasme, *op. cit.* 4.

⁴² Erasme, *op. cit.* 37.

Outre la «glose» finale, Erasme ajoute encore, en cet endroit, un propos liminaire – sans équivalent chez Plutarque, fidèlement suivi pour le reste – par lequel il rappelle la *breviloquentia* associée, dès l'Antiquité, aux habitants de Sparte. Nous pourrions fournir d'autres exemples d'apophtegmes laconiens, portant en manchette la mention «*loquacitas*» et donnant lieu à un développement fustigeant l'éloquence. Nous nous contenterons de rappeler que les *Apophtegmes lacédémoniens* – en témoigne l'utilisation qu'en fait Montaigne – fournissent, au XVI^e siècle, un matériau privilégié pour qui veut faire valoir le «parler court» contre l'éloquence creuse⁴³.

Mais ce n'est pas la seule qualité qu'Erasme reconnaît aux dits lacédémoniens. Ses commentaires soulignent, tour à tour, leur valeur éthique et leur qualité stylistique. Il serait trop long de citer les différentes gloses d'Erasme faisant apparaître ces mérites des apophtegmes attribués à des Spartiates. Mais il n'est qu'à consulter les manchettes de l'édition Froben sur laquelle nous nous appuyons. Nous prendrons à nouveau l'exemple d'Agésilas pour pouvoir mieux comparer avec le texte de Budé précédemment analysé. Sur les 76 apophtegmes attribués par Erasme au personnage, on obtient le relevé suivant (il y a parfois deux annotations en manchette pour un même dit): *graviter* (9 fois, dont une en association avec *libere*); *moderate* (8 fois); *sapienter* (6 fois, dont une en association avec *continenter*); *juste* (5 fois, dont une en association avec *urbaniter*); *animose* (4 fois); *facete* (4 fois); *fortiter* (4 fois); *solerter* (4 fois); *argute* (3 fois); *callide* (3 fois); *continenter* (3 fois, dont une en association avec *sapienter* – voir *supra* – et une en association avec *constanter*); *humaniter* (3 fois); *modeste* (3 fois); *prudenter* (3 fois); *salse* (3 fois); *magnanimiter* (2 fois); *pie* (2 fois, dont une en association à *urbane* et l'autre avec un complément de destination *in patriam*); *temperate* (2 fois); puis, en une unique occurrence: *amice*; *clementer*; *constanter* (en association avec *continenter*, voir *supra*); *disciplina civilis*; *feliciter*; *fidenter*; *frugaliter*; *impigre exempli*; *incorrupte*; *intrepide*; *libere* (en association avec *graviter*, voir *supra*); *pie*, *urbane*; *pie in patriam*; *religiose*; *severe*; *simpliciter*; *urbane* (en association avec *pie*, voir *supra*); *urbaniter* (en association avec *juste*, voir *supra*); *vitae contemptus*. Ce relevé fait apparaître la variété des qualités morales illustrées par Agésilas – des qualités de sage (*sapienter*), mais aussi d'homme d'action (*fortiter*) et de di-

⁴³ Voir, par exemple, au chapitre I 26 des *Essais* l'utilisation de ce dit de Cléomènes, juste avant un propos de Caton se moquant de l'éloquence de Cicéron: «Les Ambassadeurs de Samos estoient venus à Cleomenes, Roy de Sparte, preparez d'une belle et longue oraison, pour l'esmouvoir à la guerre contre le tyran de Policrates. Apres qu'il les eust bien laissez dire, il leur respondi: Quant à vostre commencement et exorde, il ne m'en souvient plus, ny, par consequent, du milieu; et quant à vostre conclusion, je n'en veux rien faire. Voylà une belle responce, ce me semble, et des harangueurs bien cameus» (*op. cit.* 170A).

rigeant politique (*juste*) – ainsi que la variété de «tons» sur lesquels ont été prononcés ces différents dits, avec un accent mis sur le rire selon toute une gamme de nuances (*argute, facete, salse, urbane*), du sourire policé à la remarque piquante, voire acerbe, en passant par le mot d'esprit. L'apophtegme est tout à la fois «mot doré» et bon mot. C'est sans doute cette variété de tons, associée à la brièveté qui fait, pour Erasme, le propre de l'apophtegme, et c'est sans doute, par cette pratique qu'ils en ont que les Lacédémoniens se révèlent des «maîtres» en la matière. Du reste, cet usage quasi exclusif d'un adverbe en manchette est assez spécifique des dits des Lacédémoniens. Dans les autres cas, pour les apophtegmes de personnages issus d'autres «contrées», les adverbes de manière se mêlent à des substantifs qui indiquent le thème du dit ou la qualité manifestée par le locuteur. Pour les Lacédémoniens – dont nous prenons Agésilas pour «exemple type» – on remarque la propension à transformer en adverbe une vertu morale. C'est le signe, nous semble-t-il, qu'éthique et rhétorique sont étroitement associés, inséparables pourrait-on dire: les dits des Lacédémoniens, dans leur forme même, laissent transparaître les qualités morales dont les locuteurs sont dotés. Le dire et le faire, le dire et l'être sont tout un les concernant.

Qu'en est-il du côté des Athéniens? L'opposition avec les Spartiates semble se confirmer si l'on prend le personnage paradoxal que constitue Phocion. Dans une introduction toute personnelle à la série de dits du personnage, l'humaniste batave note tout à la fois, en les associant, la pureté de mœurs de l'Athénien ainsi que son parler bref. Apparemment, ces qualités éthiques et rhétoriques ne seraient donc pas le propre des Lacédémoniens. Mais précisément, Erasme indique que Phocion, ainsi parlant et se comportant, mériterait d'être spartiate:

*Primum igitur accipe Phocionem Atheniensem genere, sed Lacedaemonium et morum integritate, et orationis brevilquentia*⁴⁴.

Et la *breviloquentia* du personnage est encore soulignée dans le commentaire que donne Erasme du premier apophtegme attribué au personnage:

*Huic in concione sedenti quidam dixit, Videre cogitabundus ô Phocione. Recte, inquit, conjectas. Cogito enim si quid queam detrahare his quae dicturus sum apud Athenienses. Alii solliciti sunt quam plurima dicant quo videantur deserti [sic]; illi diversa erat cura, nimirum ut quae ad rem faciebant, verbis quam paucissimis complecteretur*⁴⁵.

C'est aussi la qualité qu'il met en valeur dans un dit de Démosthène, Erasme consacrant à l'orateur athénien une «section» de son recueil:

⁴⁴ Erasme, *ibid.* 323.

⁴⁵ Erasme, *ibid.*

*De Phocione quoties in concione dicturus assurgeret, ad amicos proprios dicere solet Demosthenes, rationum ipsius securim surgere. Nam Phocion erat in dicendo brevis, sed acutus. Solet autem fere a Demosthene dissentire*⁴⁶.

Et, face à ce dit, la manchette indique: *sermo brevis*. En matière de *breviloquentia*, Phocion semble donc une exception parmi les Athéniens. Une exception qui confirmerait la «règle» de leur «éloquence creuse»? Pas sûr. Contrairement à Budé, Erasme ne fait pas des qualités d'orateur une «marque» propre aux Athéniens. Ainsi, s'il enrichit, en puisant dans les *Vies*, les apophtegmes de Périclès rassemblés par Plutarque, Erasme ne mentionne pas le surnom d'Olympien qui lui fut donné. Le traitement qu'il donne de Thémistocle diffère aussi grandement de celui qu'en propose *L'Institution du prince*. Il le place du côté du faire plutôt que du côté du dire, comme en témoigne le commentaire qu'il propose de l'apophtegme – puisé chez Plutarque – par lequel Thémistocle avoue sa préférence pour Achille sur Homère:

*Interrogatus utrum Achilles esse mallet an Homerus. Dic ipse prius, inquit, utrum mallet esse victor in Olympiis an praeco, qui victores pronunciat: sentiens multo praestantius esse res egregias gerere, quam gestas celebrare, Homerum praconi conferens*⁴⁷.

L'éclaircissement du dit que propose Erasme appuie, au moyen d'une tournure comparative, l'opposition entre le faire (*gerere*) et le dire (*celebrare*) donnant l'ascendant au premier sur le second pour qui est avide gloire, qualité qui caractérise Thémistocle. Nous sommes bien loin de Budé qui, pour son "autopromotion" et pour la renaissance des lettres qu'il espère de François I^{er}, indique l'importance qu'il y a, pour le prince, à ce que des poètes et des lettrés disent et écrivent les faits qu'il aura accomplis. Comme le souligne Nicole Hochner, le prince souhaité par Budé n'est sans doute pas poète, mais il a besoin de lui. Reprenant un *topos*, il montre que sans Homère, il ne saurait y avoir d'Achille:

L'utopie de Budé n'est donc pas celle du poète-roi. Budé propose plutôt la situation d'un roi mécène. Car le roi en se retirant de la vie politique pour se consacrer à la vie studieuse renoncerait à son destin. Il a donc la tâche paradoxale de reconnaître les véritables poètes et orateurs sans pourtant avoir reçu une éducation adéquate en la matière [...] Il faut que le roi perçoive de façon suffisamment aiguë l'importance des lettres, sans toutefois s'y adonner. Mécène, le roi serait ainsi création, alors que l'orateur-poète – c'est-à-dire Budé lui-même – est créateur de l'histoire et de ses fortunes. Cette création qu'est l'histoire n'est pas uniquement la somme des événements marquant le destin d'un peuple, elle est également le rassemblement de l'ensemble des symboles, croyances et représentations qui assurent la constitution imaginaire du royaume. Ce qui semble imperceptif devient au contact de l'histoire palpable, la représentation du roi, son image, sont les matériaux de l'histoire, de

⁴⁶ Erasme, *op. cit.* 350.

⁴⁷ Erasme, *op. cit.* 390.

sorte que la formation d'un destin est autant l'affaire de la politique que de rhétorique, de symbolique imaginaire que de réel⁴⁸.

Pour que «le roi perçoive de façon suffisamment aiguë [cette] importance des lettres», il fallait que Budé lui montre le pouvoir de la parole en politique, et c'est bien, semble-t-il, le rôle dévolu aux figures d'Athéniens qu'il met en scène. Erasme ne recherche pas cette promotion, plus fidèle à l'esprit des recueils d'apophtegmes de Plutarque, il vise surtout à l'éducation morale du prince. On saisira mieux peut-être la différence entre Budé et Erasme en observant comment ce dernier traite le dit de Thémistocle qui compare la langue à une tapisserie:

Posteaquam Themistocles primum Athenis, mox tota Graecia depulsus, ad Persarum regem confugisset, admissus jussus est dicere: at ille respondit, orationem similem esse picturatis stragulis. Nam quemadmodum, inquit, illae dum extunduntur ostendunt imagines, dum contrahuntur, caelant easdem et abolent: itidem sit in oratione. Petit autem anni spatium, ut interim Persicam linguam suo arbitrio perdisceret, ne regi per interpretem cogeretur ea quae sentiret explicare. Diffusus est interpreti, qui dum quaedam omittit, quaedam addit, quaedam aliter narrat, perdit orationis gratiam. Ubi vero multis muneribus a rege honoratus est, citoque factus dives, dixit suis, ô pueri, perieramus, nisi perissemus. Perire videtur qui cogitur exulare, at Themistocli feliciter cessit exilium⁴⁹.

Erasme réunit ici, sous un même ensemble portant le même numéro, deux apophtegmes que sépare Plutarque, prenant soin à chaque fois d'éclaircir le sens du propos. Budé mentionnait le deuxième dit qu'il faisait figurer après sa longue digression sur l'éloquence et qu'il traitait de manière beaucoup plus «laconique». On voit ainsi qu'Erasme ne confère pas à la comparaison entre la langue et la tapisserie l'importance que lui donne Budé. On remarque aussi que son interprétation est également différente, plus conforme à la source et plus en adéquation avec les lectures que l'on en fait au XVI^e siècle: le dit de Thémistocle n'est pas une célébration de l'éloquence, mais l'expression d'une défiance à l'égard de toute traduction, laquelle est toujours – comme on sait – trahison. La manchette, quant à elle, ne porte que sur le deuxième dit, pour lequel elle indique: «*exilium felix*». Elle nous semble révéler une lecture essentiellement morale – ou philosophique – des dits de Thémistocle, lecture qui nous semble de mise pour l'ensemble des personnages athéniens. Nous proposons de relever à nouveau les manchettes accompagnant les apophtegmes de Thémistocle rassemblés par Erasme: 1) *Gloriae studium*; 2) *Praecones/ poetae*; 3) *Corruptela munera*; 4) *Retortum crimen*; 5) *Fiducia*; 6) *Exul in patriam pius*; 7) *Obscuritas*; 8) *Occasio neglecta*; 9) *Juste*; 10) *Affectus privati*; 11) *Vir pecunia potior*; 12) *Vicinus bonus*; 13) *Ingratitudo*; 14) *Armata timiditas*; 15) *Exilium felix*; 16) *Convic-*

⁴⁸ Hochner 2008, 6.

⁴⁹ Erasme, *op. cit.* 393.

tae vires; 17) *Nil medium*; 18) *Institutio*; 19) *Gloria ducis*; 20) *Aequalitas*; 21) *Memoria*; 22) Absence de manchette; 23) *Praeda contempta*; 24) *Dii vis et suasio*; 25) *Optimi ejicuntur*. On obtient des catégories, essentiellement morales, rappelant les *index locorum* – les manchettes jouant le même rôle et servant à établir un recueil de lieux communs⁵⁰. Aucune indication de nature rhétorique ne figure dans ces manchettes. A l'exception de la manchette accompagnant le dit numéroté 24, Thémistocle n'est pas défini par sa pratique de la parole. Ce que lit Erasme dans les dits du stratège athénien ce sont des thèmes moraux, des considérations sur l'existence qui apparaissent à travers les paroles par lesquelles le personnage a ponctué les circonstances auxquelles il s'est trouvé confronté. A quelques exceptions près, c'est la lecture qui est donnée de l'ensemble des apophtegmes attribués à des Athéniens⁵¹. Ainsi, si Erasme prise la *breviloquentia* des Lacédémoniens, et fait de leurs apophtegmes un «terrain» où rabattre, voire abattre, l'éloquence d'Athènes, il réunit cependant Athéniens et Lacédémoniens par la portée morale qu'ils dégagent de leurs dits respectifs: les uns et les autres offrent des apophtegmes qui invitent le lecteur à des «exercices spirituels»⁵².

Les humanistes n'ont pas, semble-t-il, trouvé chez Plutarque une rhétorique ni même une éthique propres aux apophtegmes des Athéniens. Ils n'ont pas non plus trouvé d'antinomie entre la brièveté prêtée à ce type d'énoncé et l'éloquence attribuée aux Athéniens. L'apophtegme, par sa variété formelle et thématique, offre une plasticité et une malléabilité que les hommes de la Renaissance ont su exploiter. Si l'opposition topique entre Athéniens et Lacédémoniens est vivace au XVI^e siècle, elle est beaucoup plus nuancée et beaucoup plus subtile qu'il n'y paraît aux premiers abords – et l'on pourrait encore le montrer chez Montaigne qui fut notre point de départ pour poser la reprise de ce *topos* à la Renaissance. L'utilisation qu'ils font des Athéniens et des Spartiates varie au gré des desseins qu'ils poursuivent, défense de l'éloquence chez Budé, formation morale chez Erasme pour prendre les deux exemples que nous avons traités – et encore pour l'un et l'autre de ces auteurs, il faut encore nuancer, nous avons essayé de le montrer. L'opposition entre Athéniens et Spartiates est à la fois avivée et déconstruite. La malléa-

⁵⁰ Sur cette pratique à la Renaissance, voir l'ouvrage de Moss 2002.

⁵¹ C'est un peu moins vrai, bien sûr, pour Démosthène. Toutefois, si les manchettes signalent des dits qui ont pour thème l'éloquence, quasiment aucune ne «commente» les qualités oratoires du personnage. Au nombre des exceptions, on mentionnera le dit du livre VIII numéroté 5 (*op. cit.* 708) où Démosthène exprime son refus de l'improvisation et qui porte en manchette: «*extemporalis dictio*».

⁵² Il faut noter cependant que les Athéniens présentent des portraits moraux plus contrastés, les Lacédémoniens des portraits plus nettement exemplaires.

bilité des formes qu'offre Plutarque et la souplesse de sa pensée ont permis aux humanistes, dans un même mouvement, de reprendre des stéréotypes et de les mettre à mal.

Bérengère Basset
Université de Toulouse

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- J. Amyot, *Plutarque. Vies des hommes illustres* [Paris 1559], Paris 1953
- A. Berman, *Jacques Amyot, traducteur français. Essai sur les origines de la traduction en France*, Paris 2012
- H. Cazes, *Genèse et renaissance des Apophthegmes: aventures humanistes*, in O. Guerrier (ed.), *Moralia et Œuvres morales à la Renaissance*, Paris 2008, 15-35
- M.-M. de la Garanderie, *Guillaume Budé prosateur français*, in *Prose et prosateurs de la Renaissance. Mélanges offerts à Robert Aulotte*, Paris 1988, 39-47 = *Ce que la culture peut espérer du pouvoir. A propos de l'Institution du prince de Guillaume Budé*, in *Guillaume Budé, philosophe de la culture*, édition posthume établie par L.-A. Sanchi, Paris 2010, 205-219
- L. Delaruelle, *Guillaume Budé. Les origines, les écrits, les idées maîtresses*, Paris 1907
- F. Fuhrmann, *Plutarque. Oeuvres morales*, III: traités 15 et 16, Paris 2003 [1988¹]
- N. Hochner, *Le Premier Apôtre du mythe de l'Etat-mécène: Guillaume Budé*, <http://cour-de-france.fr/article375html> (1/06/2008)
- M. Huchon, *La prose d'art sous François I^{er}: illustrations et conventions*, "RHLF" 104, 2004, 283-303
- A. Moss, *Les Recueils de lieux communs. Apprendre à penser à la Renaissance*, Genève 2002
- P. Villey, *Montaigne. Les Essais*, Paris 1999³

IX

EPIMENIDES DE CRETA PURIFICADOR DE ATENAS*

1. Introducción.

Epiménides de Creta se encuentra a medio camino entre la historicidad y la leyenda. De su existencia histórica no parece haber dudas, más allá de controversias sobre la época en que vivió: aunque su *acmé* suele situarse entre finales del s. VII y principios del VI a.C., algunas noticias retrasan un siglo esta fecha¹. Pero la figura de Epiménides aparece rodeada de un aureo-la de misterio y leyenda desde la Antigüedad hasta nuestros días. Los antiguos veneraron su sabiduría y sus conocimientos relacionados con la medicina y la magia, pero su biografía se tiñe de tintes míticos en nuestras fuentes. A los ojos de muchos estudiosos modernos Epiménides se perfila como un santón y un milagrero, representante junto a Empédocles y Pitágoras de un antiquísimo tipo de personalidad, la del chamán que combina funciones todavía indiferenciadas: mago y naturalista, poeta, filósofo, predicador, curandero y consejero público; un hombre inspirado, que preve el futuro y aparta la maldición divina mediante plegarias y ceremonias expiatorias². En definitiva, un mago que posee los atributos de profeta, purificador y sabio.

La personalidad de quien en algunas tradiciones se contaba entre los Siete Sabios de Grecia no podía pasar inadvertida a un erudito como Plutarco³. En la *Vida de Solón*, el *Banquete de los Siete Sabios* y *Consejos políticos*, Epiménides aparece vinculado a Atenas, en particular a la purificación de una peste que asoló la ciudad⁴. En *Sobre si el anciano debe intervenir en*

* El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Fiestas dionisiacas fuera del Ática” (FFI2012-31814), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

¹ Para los datos biográficos, cf. Strataridaki 1991; Gigante 2001; Tortorelli 2001. La historicidad del personaje ha sido puesta en duda por autores como West 1983, 45-46 y Calame 1990, 237, entre otros. Federico 2001, 77 n. 3 recoge la lista de escépticos.

² Análisis de su figura pueden verse en Demoulin 1901, 89-137; Kern 1907, cols. 174-175; Harrison 1927, 52-54; Dodds 1964, 137-139; Vernant 1962, 68-72; Colli 1978, 15-19, 44-75, 263-273; West 1983, 45-47; García Gual 1989, 159-173; Calame 1990, 237-238; Pugliese Carratelli 1990, 365-377; Strataridaki 1991; Leclerc 1992, 221-222; Martínez Nieto 2000, 111-115; Gigante 2001; Tortorelli 2001; Bernabé 2007, 105-132 (Epimenid. 1-32) reúne los testimonios relativos a su vida y arte; Martínez Nieto 2008, 565-569. En cuanto a la producción literaria que se le atribuye, véase: West 1983, 47-53; García Gual 1989, 173-181; Martínez Nieto 2000, 115-137; Arrighetti 2001; Bernabé 2001; Breglia Pulci Doria 2001; Mele 2001; Debiasi 2003; Bernabé 2007, 133-168 (Epimenid. 33-68).

³ Bernabé 2007, 119 (Epimenid. 9) reúne los distintos testimonios que identifican a Epiménides como uno de los Siete Sabios. Véase también Vernant 1962, 62; García Gual 1989, 16-18.

⁴ Plut. *Sol.* 12.7-12 (Epimenid. 3); *Sept. sap. conv.* 157D-158B (Epimenid. 27 II); *Praec.*

política, Plutarco se hace eco del legendario sueño que mantuvo dormido a Epiménides en la cueva dictea cincuenta años⁵. En *Sobre la desaparición de los oráculos*, cuenta que el cretense puso a prueba la antigua leyenda que hacía de Delfos el ombligo del mundo⁶. Por último su dieta frugal, a base de asfódelos y malva, se mencionan en el tratado *Sobre la cara visible de la luna* y en un fragmento⁷. El presente estudio se centrará en aquellas referencias que vinculan a Epiménides con la purificación de Atenas, con el fin de clarificar la relevancia del testimonio de Plutarco entre las varias noticias que atestiguan dicho episodio.

2. La purificación de Atenas.

2.1. Fuentes y cronología.

La *κάθαρσις* de Atenas constituye el suceso de mayor calado histórico en la biografía de Epiménides, hasta el punto de que en determinados ámbitos académicos se ha creado una polaridad un tanto ficticia entre un Epiménides de rasgos puramente literarios y vinculado a Creta, frente a otro Epiménides ‘histórico’, ligado a Atenas⁸. Algunos estudiosos advierten, sin embargo, de la dificultad de desligar lo puramente histórico de lo legendario, y de lo estéril que resulta prescindir de una tradición mítica de gran interés para la evolución del pensamiento griego⁹.

Aristóteles, Plutarco, Diógenes Laercio y la *Suda* dan cuenta, con mayor o menor detalle¹⁰, de la llegada de Epiménides a Atenas y parecen aceptarla como un suceso histórico¹¹. En la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles nos brinda el testimonio más antiguo conservado de este episodio, si bien el estagirita resulta extremadamente conciso. Plutarco, en cambio, es algo más explícito y en una veintena de líneas de la *Vida de Solón* ofrece una descrip-

ger. reip. 820C (Epimenid. 10 V).

⁵ Plut. *An seni resp.* 784A (Epimenid. 6 IX); Max. Tyr. 10.1 Trapp; cf. Willets 1962, 216.

⁶ Plut. *Def. orac.* 409E (Epimenid. 43).

⁷ Plut. *Fac. lun.* 940 B (Epimenid. 27 III); fr. 26 Sandbach (Epimenid. 27 I).

⁸ Véase la discusión en Federico 2001, 77-78. Tampoco han faltado las voces que cuestionan la intervención real de Epiménides en la purificación West 1983, 45-46; Calame 1990, 237.

⁹ Leclerc 1992, 221-223; Federico 2001, 77-78.

¹⁰ Arist. *Ath.* 1 (*FGrHist* 457 T 4b; Epimenid. 10 I), véase también Arist. *Ath.* fr. 8 (Heraclides, *Epitome* 4); Plut. *Sol.* 12, 7-12 (*FGrHist* 457 T 4c; Epimenid. 3); D. L. 1.110 (*FGrHist* 457 T 1, Epimenid. 10 VII); *Sud.* s.v. Ἐπιμενίδης (ε 2471 Adler = *FGrHist* 457 T 2; Epimenid. 10 IX). Aristóteles y Plutarco presentan interesantes puntos de contacto que tal vez se deban a la existencia de una fuente común, cf. Demoulin 1901, 57-61; Rhodes 1981, 55-56, 118; Strataridaki 1991, 210 y n. 21; Pérez Jiménez 1996, 11-12 y n. 3; Federico 2001, 82, con bibliografía.

¹¹ Demoulin 1901, 54; Burkert 1972, 151; Tortorelli 2000, 80.

ción detallada de la figura de Epiménides, su genealogía, carácter y atribuciones, la purificación y las reformas religiosas por él emprendidas en Atenas y los consejos prestados a Solón. Previamente detalla también el sacrilegio cometido por los Alcmeónidas, posible origen del miasma que asolaba la ciudad¹². El joven Cilón había intentado sin éxito dar un golpe de estado, probablemente entre el 640-639 a.C. y el 624-623 a.C.¹³. Cilón escapó, pero sus partidarios, que se habían refugiado en lugar sagrado para evitar la muerte, fueron apresados y ejecutados a instancias del arconte Megacles, perteneciente a la familia de los Alcmeónidas. Sólo bastante tiempo después tendrían lugar el juicio y la expulsión de los Alcmeónidas, fechada tradicionalmente en torno al 605-600 a.C.¹⁴. De hecho Aristóteles y el propio Plutarco afirman que algunos culpables ya habían muerto y tuvieron que ser sacados de sus tumbas para ser castigados¹⁵.

La fecha de la llegada de Epiménides a Atenas y la purificación de la ciudad oscila en las fuentes¹⁶. La *Suda* la data en la Olimpiada 44, es decir en torno al 604-601 a.C., mientras que Diógenes Laercio la retrasa a la 46, es decir ocho años después (596-593 a.C.). Platón relaciona la purificación con una primera expedición persa, acaecida en torno al 500 a.C., una datación que la mayor parte de la crítica considera altamente improbable porque el episodio de la *κάθαρσις* casa mejor en un contexto arcaico¹⁷. Aristóteles y Plutarco no dan fechas exactas, pero, como acabamos de ver, de su testimonio sí puede extraerse una cronología relativa. Aristóteles sitúa el sacrilegio de los Alcmeónidas antes de la legislación de Dracón (621-620 a.C.). De sus palabras se deduce que el proceso de los Alcmeónidas y la purificación de Atenas son bastante posteriores, pues afirma que los culpables ya habían muerto, pero la fecha no se define claramente¹⁸. Plutarco, por su parte, acepta la

¹² Plut. *Sol.* 12.1-2. La afrenta de los Alcmeónidas y sus secuelas se mencionan también en Hdt. 5.71; Th. 1.126; Arist. *Ath.* fr. 8; *schol. Ar. Eq.* 445, cf. Rhodes 1981, 79-84; García Valdés 1984, 53-54; Federico 2001, 81 y n. 13 con bibliografía.

¹³ Para la cronología, cf. Pérez Jiménez 1996, 114 con bibliografía.

¹⁴ Sobre el juicio véase Plut. *Sol.* 12.3-4.

¹⁵ Arist. *Ath.* 1; Plut. *Sol.* 12.1 y 4.

¹⁶ Para la cronología, cf. Manfredini - Piccirilli 1995, 155-159; Rhodes 1981, 84; Pugliese Carratelli 1990, 372; Stratiridaki 1991, 209-210; Pérez Jiménez 1996, 49-51; Tortorelli 2000, 81-82, Tortorelli 2001, 55.

¹⁷ Pl. *Lg.* 642d (*FGrHist* 457 T 4a; Epimenid. 16 I), cf. Pugliese Carratelli 1990, 365-366; Federico 2001, 101-102 y n. 93 con bibliografía.

¹⁸ Arist. *Ath.* 1 afirma que la purificación de Epiménides se produjo *ἐπὶ τούτοις*, una expresión ambigua que puede tener a la vez valor temporal y causal: "tras estos acontecimientos (*i.e.* el sacrilegio) y a causa de ellos". De hecho, Démoulin 1901, 64 arguye que la purificación se produjo poco antes de la legislación de Dracón, basándose en el valor causal de la expresión. Sobre los valores de *ἐπὶ τούτοις*, cf. Rhodes 1981, 83-84, con quien Pugliese

tradición que hace a Epiménides amigo y consejero de Solón, cuyo arcontado se sitúa tradicionalmente en el año 594 a.C. La purificación debió de producirse verosímelmente antes, en torno al 600 a.C. Estas mínimas oscilaciones cronológicas no tendrían mayor relevancia salvo por un detalle significativo: la presencia de Solón en la versión de Plutarco, frente a su ausencia en la del estagirita o las breves menciones de Diógenes Laercio y la *Suda*¹⁹.

2.2. Solón.

Se han suscitado dudas sobre la historicidad de la intervención de Solón en el juicio de los Alcmeónidas²⁰. El texto de Aristóteles es breve y conciso al respecto, pero el estagirita tampoco relaciona a Solón con estos sucesos en los capítulos de la *Constitución de los atenienses* que dedica ulteriormente al legislador²¹. Plutarco, en cambio, le asigna al ateniense un papel esencial como impulsor del proceso, encargado de convencer a los sacrílegos Alcmeónidas a que se sometieran al veredicto de trescientos jueces²². Algunos estudiosos consideran que el protagonismo de Solón en la versión de Plutarco se justifica por su fama de árbitro y mediador²³, a lo que habría que sumar el gusto de las tradiciones antiguas por relacionar a personajes que comparten cualidades extraordinarias como la sabiduría: Solón, el sabio político, llama a Epiménides, el sabio religioso²⁴. En la *Vida de Solón* Plutarco dice conocer la tradición que incluye a Epiménides como séptimo sabio, en detrimento de Periandro, aunque en el *Banquete de los Siete Sabios*, el cretense no forma parte de ese privilegiado círculo, ni está presente en el banquete, ni se le elogia sobremanera²⁵. Es más, se critica su dieta extraña. En cualquier caso, sí se afirma en el *Banquete* que Epiménides fue huésped de Solón, junto a quien vivió una larga temporada en Atenas. En la *Vida*, Epiménides aparece

Carratelli 1990, 372-373 coincide en que la cronología de Aristóteles y Plutarco no es divergente.

¹⁹ D. L. 1.110 (Epimenid. 1); también refiere Diógenes Laercio (1.113; Epimenid. 67-68) una carta de Epiménides a Solón, aconsejándole e invitándole a viajar a Creta; *Sud.* s.v. Ἐπιμενίδης.

²⁰ Rhodes 1981, 83 y Federico 2001, 83 y n. 23.

²¹ Arist. *Ath.* 5-12.

²² Plut. *Sol.* 12.3.

²³ Rhodes 1981, 83 y Federico 2001, 83 y n. 23. Según Demoulin 1901, 63-65, la fama de Solón le habría hecho partícipe de un episodio perteneciente a la historia de su predecesor, Dracón.

²⁴ Demoulin 1901, 63-65; Federico 2001, 86 y n. 31 con bibliografía.

²⁵ Plut. *Sol.* 12.7; *Sept. sap. conv.* 157D, 158C. Según Lo Cascio 1997, 225 n. 168, Plutarco conoce la tradición favorable a Epiménides, pero no la comparte, tal vez influido por la condena de Platón (*R.* 364b-365a) a sacerdotes, purificadores, y adivinos ambulantes, un modelo de personaje al que se amoldan perfectamente los rasgos de Epiménides, cf. Jiménez San Cristóbal 2005, 151-158.

descrito como amigo y consejero de Solón a quien, se dice, marcó el camino en muchos aspectos de su legislación²⁶. Esta interesante afirmación nos lleva a recapacitar sobre los motivos que arguyen las distintas fuentes para explicar el concurso de Epiménides en Atenas.

2.3. Epiménides acude a Atenas.

Aristóteles se limita a señalar concisamente que Epiménides acudió como purificador de la ciudad debido a la peligrosa contaminación contraída por una violación del derecho de asilo por parte de los Alcmeónidas, como parece indicar el nexo demostrativo ἐπὶ τούτοις²⁷. La purificación sería el complemento religioso al castigo político decretado por el tribunal de los trescientos²⁸. La misma relación subyace en el texto de Diógenes Laercio, según el cual, los atenienses recurrieron a Epiménides en calidad de purificador y experto en ceremonias expiatorias por consejo de la Pitia y por su fama, reconocida ya en la isla antes del episodio ateniense y confirmada a su vuelta por el culto que le tributaron tras su muerte, como si fuese un dios²⁹. Como veremos luego, Diógenes destaca sobremanera la vertiente ritualista de la actuación de Epiménides.

Plutarco no vincula de modo explícito la llegada de Epiménides con el sacrilegio alcmeónida, pero afirma que por el tiempo del juicio corrían temores supersticiosos y los adivinos recomendaban la purificación de la ciudad, razón por la cual se recurrió a Epiménides³⁰. Plutarco conoce bien la competencia del cretense en cuestiones catárticas y religiosas. Por ejemplo, en *Sobre si el anciano debe intervenir en política* menciona el sueño que mantuvo dormido a Epiménides en la cueva dictea cincuenta años, un sueño que puede considerarse un sueño iniciático, en tanto en cuanto el cretense despierta convertido en καθαρτής³¹. Plutarco reconoce la autoridad en materia ritual del cretense, pero no destaca esta faceta y pone, en cambio, especial cuidado en resaltar los beneficios cívicos de su actuación. En la *Vida de Solón* el de Queronea afirma que Epiménides instauró respeto, sencillez y comedimiento en las ceremonias religiosas y duelos funerarios y allanó el

²⁶ Plut. *Sol.* 12.8. Según Pérez Jiménez 1996, 14, Epiménides parece poner de manifiesto cierta ingenuidad del ateniense.

²⁷ Sobre el valor del sintagma ἐπὶ τούτοις, véase n. 18. Sobre la relación de causalidad entre la purificación y el sacrilegio, cf. Dodds 1964, 137; Federico 2001, 80-81 y n. 15.

²⁸ Demoulin 1901, 63-64.

²⁹ D. L. 1.110-111, 114 (Epimenid. 1), cf. Tortorelli 2001, 54.

³⁰ Plut. *Sol.* 12.6.

³¹ Plut. *An seni resp.* 784A (Epimenid. 6 IX). Del mismo modo Pitágoras se inicia en una cueva del monte Ida: Porph. *VP* 17, D. L. 8.3; cf. Burkert 1972, 151-152. Sobre el sueño de Epiménides, cf. Scarpi 2001; Brillante 2004.

camino a Solón en lo referente a sus leyes³². De sus palabras puede inferirse que las reformas de Epiménides influyeron en la propia legislación funeraria de Solón, presentada posteriormente en la *Vida* en términos similares a los usados para la reforma del cretense³³. Dice también Plutarco (*Sol.* 12.9) que la iniciación en los misterios y los ritos propiciatorios que fundó Epiménides estaban orientados a hacer a la ciudad obediente a la justicia y dócil para la concordia. Epiménides no resulta, por tanto, un καθαριτής al uso, sino un sabio experto cuyas acciones tienen una orientación cívica y política, ayudan a poner fin a la agitación ciloniana y sirven de prefacio al arcontado de Solón que supone el cese de la política antialcmeonidea y el inicio de otra más conciliadora³⁴. En la versión de Plutarco, frente a las demás, Epiménides pone su arte al servicio de Solón³⁵.

Idéntica motivación se ha querido ver en la ausencia de los consejos de la Pitia en la *Vida de Solón*. A diferencia de Diógenes Laercio, Plutarco y Aristóteles omiten que la llegada de Epiménides le fue sugerida a los atenienses por la Pitia. El distanciamiento entre Delfos y Epiménides se aprecia también en *Sobre la desaparición de los oráculos*, cuando Epiménides trata de probar la antigua leyenda que hace de Delfos el ombligo del mundo. El cretense recibe un oráculo oscuro y ambiguo y responde de una forma que refleja su sabiduría mántica y ritual, pero poco diplomática y muy alejada de la inspiración pítica³⁶. Este desapego entre Epiménides y la Pitia en los textos plutarqueos se ha interpretado como un reflejo de las exiguas relaciones entre el santuario delfico y el estado ateniense en época de Solón, el ‘cliente’ de Epiménides en su papel de καθαριτής³⁷. De hecho, las reformas institucionales que Epiménides emprende en Atenas, según la *Vida de Solón*, tradicionalmente son propias de Apolo Pitio, lo que muestra una vez más la distancia entre Atenas y la esfera de Delfos que ha querido subrayar Plutarco³⁸.

³² Plut. *Sol.* 12.7-9. Sobre la reforma de la legislación funeraria, cf. Seaford 1994, 80-86 y las críticas de Sourvinou-Inwood 1997, 163, n. 63.

³³ Plut. *Sol.* 21.5-6, cf. Sourvinou-Inwood 1997, 155-156.

³⁴ Cf. Federico 2001, 109-111.

³⁵ Véase las interesantes reflexiones de Federico 2001, 119-126 sobre el carácter ideológico de la relación Solón-Epiménides y la existencia de una tradición ateniense que atribuía a la Creta minoica las raíces de la constitución soloniana.

³⁶ Plut. *Def. orac.* 409E (Epiménid. 43). Según Tortorelli 2001, 76 y n. 172, Epiménides tal vez tenga presente el mito del *omphalos* ligado al ombligo de Zeus localizado en Creta (cf. D. S. 5.70).

³⁷ Pugliese Carratelli 1990, 366-367; Tortorelli 2000, 83.

³⁸ Cf. Pugliese Carratelli 1990, 373.

3. La actuación de Epiménides en Atenas.

3.1. Un experto cualificado y legitimado.

Plutarco parece conocer bien los vínculos estrechos de Epiménides con las purificaciones y los aspectos rituales. Íntimamente ligado al ritual está el ayuno, transgredido sólo por la comida mágica, el δύναιμις ἄλλμιος, que ingiere el cretense en el *Banquete de los Siete Sabios*³⁹. En la misma obra se alude a la gran purificación que Epiménides habría emprendido en Delos, antes de recalar en Atenas⁴⁰. Esta purga se ha relacionado bien con la que mandó hacer Pisístrato por orden del oráculo bien con otra emprendida por Nicias en torno al 426 a.C.⁴¹.

En la *Vida de Solón* Epiménides es descrito como una persona querida a los dioses y experta en cuestiones divinas por su sabiduría inspirada e iniciática, lo que a ojos de sus contemporáneos legitima las acciones religiosas que emprende en Atenas⁴². Se dice que Epiménides incluyó en los funerales ciertos sacrificios, inició a la ciudad en ritos orgiásticos y la santificó mediante expiaciones, purificaciones y fundaciones⁴³. El relato de Plutarco es relativamente conciso, probablemente porque la faceta ritualista no es la que más le interesa, pero se completa con otras fuentes.

3.2. Sacrificios expiatorios.

En lo relativo al modo en que Epiménides purificó la ciudad, Diógenes Laercio narra con detalle que condujo ovejas negras y blancas al Areópago y ordenó a sus acompañantes que las dejaran marchar libremente e hiciesen sacrificios al dios tutelar del lugar en que se reclinase cada una de ellas⁴⁴. Epiménides purifica la ciudad mediante sacrificios típicos de la catártica arcaica⁴⁵, pues ya en los poemas homéricos hay ejemplos de ovejas o corceiros blancos sacrificados a divinidades o númenes celestes, frente a los negros que se ofrendan a los dioses ctonios⁴⁶. En la tradición ateniense los oferentes

³⁹ Plut. *Sept. sap. conv.* 157D, cf. Burkert 1972, 151 y n. 174. Puede tratarse de la comida que Epiménides recibía de las Ninfas (παρὰ Νυμφῶν ἔδεσμα, cf. D. L. 1.114). Véanse otras menciones de la comida mágica en Thphr. *HP* 7.12.1.

⁴⁰ Plut. *Sept. sap. conv.* 158A.

⁴¹ Ambas purificaciones son citadas por Tucídides (3.104); Heródoto (1.64) menciona sólo la de Pisístrato, cf. West 1983, 50-51; Morales-García 1986, 256-257 n. 153; Lo Cascio 1997, 227.

⁴² Plut. *Sol.* 12.7.

⁴³ Plut. *Sol.* 12.8-9.

⁴⁴ D. L. 1.110.

⁴⁵ Parker 1983, 209-211; Pugliese Carratelli 1990, 371-372.

⁴⁶ *Ex. gr. II.* 3.102; *Od.* 10.517-537, cf. Burkert 2007, 85, 270; Pugliese Carratelli 1990, 371.

de ovejas a Zeus Milíquio y Zeus Ctesio colocaban el pie izquierdo sobre el vellón del animal sacrificado para purificarse⁴⁷.

Diógenes Laercio recoge en el mismo pasaje otra tradición según la cual el miasma del sacrilegio no desapareció hasta que se dio muerte a dos jóvenes atenienses. Se ha querido ver en este sacrificio la aplicación del ritual del *φάρμακος*, pero con la diferencia de que en este caso las víctimas sacrificadas no serían descendientes de los culpables del delito, como es habitual, sino dos jóvenes ajenos a la familia de los Alcmeónidas. Según Neantes de Cízico, estos dos representantes “inocentes” o “no manchados”, se habrían prestado al sacrificio de manera voluntaria en beneficio de la comunidad ateniense⁴⁸. La historicidad de estos sacrificios humanos ha suscitado dudas, aunque algunos estudiosos argumentan que pudieron llevarse a cabo por la excepcionalidad y emergencia de la situación a la que se enfrentaba Epiménides y por tratarse de una práctica que no era extraña en los modelos mítico-cultuales de Creta en los que el purificador se inserta⁴⁹. Sea como fuere, el relato depende en este punto de Diógenes Laercio y Neantes, ya que Plutarco parece preferir no entrar en el detalle de los sacrificios expiatorios.

3.3. Ritos orgiásticos.

Volviendo al texto de la *Vida de Solón*, Plutarco recurre a un léxico propio de los misterios para relatar que Epiménides, un hombre, recordemos, de sabiduría inspirada e iniciática (*ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν*), inicia a la ciudad en ritos orgiásticos, *κατοργιάσας*⁵⁰. Se ha sugerido la posibilidad de vincular las reformas de Epiménides a las transformaciones experimentadas por el culto eleusinio a finales del siglo VII y principios del VI a.C., que pasa de ser un culto fundamentalmente agrario a tener un componente escatológico y soteriológico⁵¹. Aunque la hipótesis es controvertida, algunos indicios parecen sustentarla. En primer lugar, a Epiménides suelen atribuírsele rasgos chamánicos, estrechamente ligados a la escatología, como las visiones oníricas, el largo sueño o la facultad de abandonar el cuerpo⁵². Además, la tradición le hace autor de escritos en prosa sobre purificaciones

⁴⁷ Federico 2001, 112-113 nn. 130 y 134 con bibliografía.

⁴⁸ Neanth. *Cyz. FGrHist* 84 F 16 (= Athen. 13, 602c), cf. Federico 2001, 88-92, con bibliografía; Scarpi 2001, 31-32; Tortorelli 2001, 74-76.

⁴⁹ Cf. Federico 2001, 91-92.

⁵⁰ Plut. *Sol.* 12.7-9. Sobre el lenguaje místico, cf. Casabona 1966; Schuddeboom 2009.

⁵¹ Expongo brevemente la teoría defendida por Sourvinou-Inwood 1997, 157-159 donde podrán encontrarse detalles precisos.

⁵² Cf. Dodds 1964, 131-139; Scarpi 2001.

que guardan relación con los misterios⁵³. Significativa es también la identificación de Epiménides con Bouzyges, el héroe agrícola que aró por primera vez el suelo ateniense y cuya familia crió los bueyes sagrados que araron en Eleusis⁵⁴. Pero quizá el argumento de mayor peso para la conexión de Epiménides con los misterios de Eleusis sea una noticia de Pausanias, según la cual en Atenas, delante del Eleusinio, había una estatua sedente de Epiménides el cnosio, lo que sugiere que los atenienses vinculaban de alguna manera a Epiménides con el culto de Deméter y Perséfone⁵⁵.

A otro ámbito cultural nos lleva la noticia de Plutarco a propósito de que los contemporáneos de Epiménides decían que era hijo de una ninfa de nombre Blaste y lo llamaban nuevo Curete⁵⁶. La asimilación a los Curetes, a su vez relacionados con los Coribantes, ha llevado a pensar que Epiménides habría introducido en Ática prácticas religiosas cretenses que fueron luego formuladas en las leyes de Solón⁵⁷. Porfirio pone en boca de Teofrasto la afirmación de que las κύρβεις, es decir las pirámides de madera, piedra o bronce, donde se fijaron en Atenas las leyes de Solón y las normas del culto, eran una especie de réplica de los rituales coribánticos de Creta⁵⁸. Aunque se considere ficticia esta noticia⁵⁹, suele admitirse que la figuración de Epiménides como nuevo Curete, también atestiguada por Diógenes Laercio⁶⁰, se inserta dentro de una tradición bien asentada que trata de acercar la realidad

⁵³ Mele 2001, 231, 239-240 y Bernabé 2007, 159-160 (Epimenid. 54) reúnen los testimonios sobre los Καθαρμοί atribuidos a Epiménides: Str. 10.14.4; *Sud.* s.v. Ἐπιμενίδης; Eust. *ad Il.* 313.19; Id. *in D. P.* 88.

⁵⁴ La identificación de Epiménides con Bouzyges puede verse en Arist. fr. 386 Rose (Serv. *Georg.* 1.19, Hsch. s.v. Βουζύγης [β 889 Latte], *al.*). Sobre la cría de los bueyes sagrados, véase: *schol. Aristid.* 3.473. Cf. Visconti 2001, 138-139, 145-152 con bibliografía. Durand 1986, 274-275 y Visconti 2001, 156-159 subrayan la afinidad funcional entre el héroe agrícola Bouzyges, fundador de la *chora* ateniense, y Epiménides, refundador de esa *chora* a partir de la purificación emprendida tras el sacrilegio ciloniano. Cf. Sourvinou-Inwood 1997, 158 y n. 68-69.

⁵⁵ Paus. 1.14.4, cf. Sourvinou-Inwood 1997, 158-159.

⁵⁶ Plut. *Sol.* 12.7. Sobre la filiación de la ninfa, cf. Poljakov 1987; Tortorelli 2001, 57; Bernabé 2007, 111-112 (Epimenid. 2-3 *ad loc.*).

⁵⁷ Willets 1962, 311-312 habla de adaptación de las artes rituales de la primitiva religión cretense a nuevas formas y propósitos. Véanse también Demoulin 1901, 111; Pugliese Carratelli 1990, 374-375; Tortorelli 2000, 84-95, quien trata de demostrar que los fragmentos cosmogónicos y teogónicos de Epiménides presentan rasgos propios de la tradición cretense; Federico 2001, 121-122.

⁵⁸ Porph. *Abst.* 2.21.1. Sobre las κύρβεις véase además, *schol. Ar. Av.* 1354a Holwerda, Phot. s.v. κύρβεις (κ 1234 Theodoridis).

⁵⁹ Cf. Federico 2001, 121 y n. 157.

⁶⁰ D. L. 1.115 (Epimenid. 1). El historiador (D. L. 1.111) le atribuía a Epiménides la autoría de una obra titulada *El nacimiento de los Curetes y de los Coribantes*, cf. Mele 2001, 240.

ateniense a la cretense y que personaliza en la figura de Epiménides el comienzo de *φιλία* y *συμμαχία* entre Atenas y Cnoso⁶¹. Plutarco seguiría, por tanto, la tradición que hacía de la Creta minoica una de las posibles raíces de la constitución soloniana. En cualquier caso, la asimilación a los Curetes introduce a Epiménides en la esfera misteriosa cretense, caracterizada de una impronta fuertemente báquica, que coincide con la fisionomía religiosa de la Atenas presoloniana en que predominaba el culto demetriaco y dionisiaco⁶².

3.4. Fundaciones sagradas: altares y templos.

Por lo que respecta a las fundaciones sagradas mencionadas en la *Vida de Solón* (12.9), hemos de recurrir a otros autores para clarificar el suscito testimonio de Plutarco. Cicerón y Clemente de Alejandría dicen que Epiménides erigió en Atenas los altares de Ὑβρις y Ἀναιδεία, Insolencia y Desvergüenza⁶³. Probablemente se trata de las piedras llamadas *Hybris* y *Anaideia*, que, según Pausanias, estaban en el Areópago y sobre las que se colocaban de pie los acusados y los acusadores⁶⁴. En este sentido Epiménides habría contribuido a la configuración del Areópago como espacio sacro, cívico y democrático, en tanto en cuanto allí comienza la purificación y allí queda expiado el sacrilegio de los aristócratas Alcmeónidas⁶⁵.

Según otra noticia, atribuida a Lobón de Argos por Diógenes Laercio, Epiménides habría fundado también el templo de las Diosas Venerables (Σεμναὶ Θεαί), epiclesis ateniense de las Erinis⁶⁶. Probablemente se trata de la ‘reconsagración’ de un templo existente antes de la llegada de Epiménides, pues por Tucídides y el propio Plutarco sabemos que los altares de las diosas Venerables eran una de las etapas por la que pasaron los suplicantes cilonianos cuando fueron desalojados de la Acrópolis⁶⁷.

Diógenes Laercio cuenta también que los demos atenienses erigieron altares anónimos en recuerdo de la propiciación acaecida⁶⁸. El sentido de ‘anónimos’ puede ponerse en relación con la indicación previa de que deben hacerse sacrificios al dios correspondiente del lugar en que las distintas ove-

⁶¹ Cf. Pugliese Carratelli 1990, 374-375; Federico 2001, 121-122.

⁶² Cf. Pugliese Carratelli 1990, 367-370.

⁶³ Cic. *Leg.* 2.28 (Epimenid. 14 I); Clem. Al. *Prot.* 2.26.4 (Epimenid. 14 I).

⁶⁴ Paus. 1.28.5.

⁶⁵ Cf. Federico 2001, 117-118.

⁶⁶ D. L. 1.112 (Lobon fr. 16 Crönert = 8 Garulli; Jacoby, *FGrHist* 457, T 1 et com. IIIb *ad loc.*, p. 316, 15; Epimenid. 14a), cf. Pugliese Carratelli 1990, 371-372; Federico 2001, 117; Gigante 2001, 21. Pausanias (1.28.6), que identifica a las diosas Venerables con las Erinis, dice que su santuario estaba cerca del de *Hybris* y *Anaideia*.

⁶⁷ Th. 1.26.11; Plut. *Sol.* 12.1. Cf. Demoulin 1901, 110; Federico 2001 117-118.

⁶⁸ D. L. 1.110.

jas se tumbasen. Al anonimato de la divinidad correspondería el anonimato de los altares⁶⁹.

Han surgido dudas sobre la historicidad de estas fundaciones que parecen más bien fruto de una tradición heredera de esquemas mitológicos en que los héroes son a la vez fundadores y garantes del culto, por su carácter extraordinario y su cercanía a la divinidad⁷⁰. Otros ejemplos bien conocidos serían Orfeo y Museo. El silencio de Plutarco resulta en este sentido de nuevo muy significativo y parece apoyar tácitamente a los escépticos.

4. Conclusiones.

Llegados al final, es el momento de extraer unas breves conclusiones de nuestro análisis. En las fuentes la purificación de Atenas por Epiménides es percibida como un acontecimiento real, histórico, que se data verosímelmente en torno al 600 a.C., sin grandes divergencias cronológicas (los lapsos oscilan entre cuatro y ocho años). Más problemática resulta, en cambio, la historicidad de la intervención de Solón, ausente por completo en el testimonio de Aristóteles y coprotagonista, sin embargo, en Plutarco. El estagirita y Diógenes Laercio dejan clara la relación causa-efecto entre la violación del derecho de asilo de los Alcmeónidas y la contaminación que asuela Atenas y provoca la llegada de Epiménides en calidad de *καθαρτής* religioso. Plutarco no elude la tradición, pero prefiere subrayar los beneficios cívicos y políticos que reporta a Atenas la actuación del cretense, al que convierte en amigo y consejero de Solón. Epiménides pone su arte al servicio de una política conciliadora que marca también el comienzo de la amistad y alianza entre Atenas y Cnoso.

En esta línea, las aportaciones catárticas y religiosas de Epiménides se despachan en una escueta y genérica descripción en el texto de Plutarco. El de Queronea no entra en el detalle del tipo de sacrificios expiatorios o las fundaciones emprendidas por Epiménides. Parece obviar también aspectos controvertidos que situarían al cretense en la frontera con lo legendario, como, por ejemplo, el ritual del *φορμακός* o fundaciones típicas de héroes mitológicos. No es de extrañar, por tanto, que Plutarco omita también otros rasgos propios de la figura del taumaturgo que la tradición suele atribuirle a Epiménides, como por ejemplo, su longevidad, la facultad de liberarse episódicamente de vínculos corpóreos o el culto que se le tributó en Creta. Incluso, su supuesta descendencia de la Ninfa Blaste es sutilmente puesta en boca de otros. Plutarco trata, pues, de presentar una imagen de Epiménides

⁶⁹ Cf. Federico 2001, 113-116, quien recoge además otras interpretaciones que relacionan estos altares con los monumentos anónimos que se encontraban en el área del Falero, uno de ellos dedicado a Androgeo, hijo de Minos.

⁷⁰ Sourvinou-Inwood 1997, 156.

que resulte verosímil y realista, no exenta de ciertos rasgos novelescos, pero muy alejada de la figura del mago o del adivino con dotes proféticas. La versión de Plutarco puede no responder a los acontecimientos históricos – en tanto en cuanto la historicidad de la intervención de Solón es muy discutida –, pero su testimonio ha contribuido, sin duda, a la configuración de un Epiménides con rasgos históricos y ligado a Atenas, que no se corresponde con el de rasgos míticos y extraordinarios que muestra, por ejemplo, Diógenes Laercio en su versión ritualista y taumatúrgica de la purificación ateniense. Como señalábamos al principio, el testimonio de Plutarco parece dar la razón a quienes consideran que, aun cuando sea difícil separar lo legendario de lo histórico en Epiménides, no se puede prescindir de una tradición mítica de gran interés para la historia del pensamiento griego.

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal
Universidad Complutense de Madrid

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- G. Arrighetti, *Fra purificazioni e produzione letteraria. La Teogonia di Epimenide*, in Federico - Visconti 2001, 217-225
- A. Bernabé, *La Teogonia di Epimenide: saggio di ricostruzione*, in Federico - Visconti 2001, 195-216
- A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, II 3: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Berolini-Novii Eboraci 2007
- L. Breglia Pulci Doria, *Osservazioni sulla Teogonia di Epimenide*, in Federico - Visconti 2001, 279-311
- C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, «QUCC» n. s. 77, 2004, 11-39
- W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972
- W. Burkert, *Religión griega, arcaica y clásica*, Madrid 2007 (trad. esp. aumentada de *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985)
- C. Calame, *Thésée et l'imaginaire Athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1990
- J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966
- G. Colli, *La sapienza greca*, II, Milano 1978
- A. Debiasi, *Ναυπάκτια ~ Ἀργούς ναυπηγία*, «Eikasmós» 14, 2003, 91-101
- H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901
- E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1964 (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951)
- J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris 1986
- E. Federico, *La kátharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in Federico - Visconti 2001, 77-128
- E. Federico - A. Visconti (edd.), *Epimenide Cretese*, Napoli 2001
- C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid 1989
- M. García Valdés, *Aristóteles. Constitución de los Atenienses*, Madrid 1984

- M. Gigante, *Il Bios Laerziano di Epimenide*, in Federico - Visconti 2001, 7-24
- J. Harrison, *Themis. A Study on the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1927²
- A.I. Jiménez San Cristóbal, *Rituales órficos*, Madrid 2005 (ed. on line, UCM)
- O. Kern, *Epimenides*, *RE* VI 1, 1907, cols. 174-178
- M.C. Leclerc, *Épiménide sans paradoxe*, «Kernos» 5, 1992, 221-233
- F. Lo Cascio, *Plutarco. Il Convito dei Sette Sapienti*, Napoli 1997
- M. Manfredini - L. Piccirilli, *Plutarco. La vita di Solone*, Milano 1995⁴ (1977)
- R. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid 2000
- R. Martínez Nieto, *Otros poetas próximos a Orfeo*, in A. Bernabé - F. Casadesús (edd.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid 2008, 549-576
- A. Mele, *Il corpus epimenideo*, in Federico - Visconti 2001, 227-276
- C. Morales Otal - J. García López, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, II, Madrid 1986
- R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983
- A. Pérez Jiménez, *Plutarco. Vidas paralelas*, II: *Solón-Publícola. Temístocles-Camilo. Pericles-Fabio Máximo*, Madrid 1996
- T. Poljakov, *The Nymph Baltè, mother of Epimenides*, «RhM» 130, 1987, 410-412
- G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990
- P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981
- P. Scarpi, *Il grande sonno di Epimenide ovvero vivere sulla linea di confine*, in Federico - Visconti 2001, 25-35
- F.L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology. Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden-Boston 2009
- R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994
- C. Sourvinou-Inwood, *Reconstructing change: ideology and the Eleusinian Mysteries*, in M. Golden - P. Toohey (edd.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World*, London-New York 1997, 132-164
- A. Stratiridaki, *Epimenides of Crete: Some Notes on his Life, Works, and the Verse 'Kretes aei pseustai'*, «Fortunatae» 2, 1991, 207-223
- M. Tortorelli Ghidini, *Epimenide e la teogonia cretese*, «AION(filol)» 22, 2000, 79-95
- M. Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta: tra biografia e teogonia*, in Federico - Visconti 2001, 53-76
- J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962
- A. Visconti, *Epimenides Bouzyges*, in Federico - Visconti 2001, 128-167
- M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983
- R.F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962

PLUTARCO Y LA ATENAS DE LOS DIÁDOCOS

1. Propósito.

Como es bien sabido, la victoria de Filipo de Macedonia en el año 338 a.C. marca el fin de la independencia política de las ciudades griegas y un hito singular en su declive. Atenas, tras su derrota en la guerra del Peloponeso en el 404 a.C., pierde paulatinamente protagonismo en la esfera internacional y deja de ser el principal motor que dinamiza el acontecer histórico de Grecia. Poco después, las conquistas de Alejandro III de Macedonia (356-323 a.C.) extienden considerablemente las fronteras del mundo griego y el helenismo experimenta grandes cambios como consecuencia de esta ingente expansión. Con la llegada de los sucesores de Alejandro, el vasto imperio griego sufre en primer término una fragmentación y, luego, una progresiva descomposición, fruto principalmente de sus continuas luchas y enfrentamientos por el poder. Pese a estos desórdenes, Atenas continúa siendo un centro innegable de ebullición cultural que se mantiene durante todo el helenismo, si bien su participación activa y su influencia en el devenir heleno ha quedado a menudo a la sombra del claroscuro provocado por otros nuevos e importantes puntos de irresistible atractivo cultural.

Aunque Atenas ha perdido en estos momentos gran parte de su antiguo esplendor, conserva, empero, el renombre de su glorioso pasado y tácitamente se convierte en un símbolo de poder. Esta trayectoria ya se advierte en una reveladora anécdota de la *Vida de Alejandro* en la que Plutarco cuenta cómo el hijo de Filipo, al enterarse de que se habían sublevado los tebanos con el apoyo de los atenienses, se dirigió con sus tropas hacia las Termópilas¹. Decía que, dado que Demóstenes le había llamado niño mientras estuvo entre los ilirios y tribalos y muchacho después en Tesalia, quería hacerle ver ante los muros de Atenas que ya era hombre (*Alex.* 11.6-7)². Aquí, independientemente de la veracidad de la anécdota y de la edad que pudiera tener entonces Alejandro, subyace el asunto del esplendor de la ciudad y su prestigio. En efecto, Atenas se muestra en este pasaje como la guinda de una gradación y representa un estado de plenitud en la carrera conquistadora del gran Alejandro, pues sólo un hombre en toda regla podría encarnar su toma.

¹ Las Termópilas eran consideradas como las puertas de Grecia. Vd. Hdt. 7.201.

² Θηβαίους δ' ἄφεστάναι πυθόμενος καὶ συμφρονεῖν αὐτοῖς Ἀθηναίους, [ἐθέλων ἀνήρ φανῆναι] εὐθὺς ἦγε διὰ Πυλῶν τὴν δύναμιν, εἰπὼν ὅτι Δημοσθένει, παῖδα μὲν αὐτὸν ἕως ἦν ἐν Ἰλλυριοῖς καὶ Τριβαλλοῖς ἀποκαλοῦντι, μειράκιον δὲ περὶ Θετταλίαν γενόμενον, βούλεται πρὸς τοῖς Ἀθηναίων τεῖχεσιν ἀνὴρ φανῆναι. Cf. *Dem.* 23.

A continuación, nos proponemos observar el testimonio de Plutarco en lo referente a la antigua capital ateniense precisamente en algunos de los años más oscuros para ella, los de después de la muerte de Alejandro, partiendo para ello de las *Vidas* de personajes que vivieron en esta época, aunque sin dejar de lado los años que anteceden y siguen al reinado de los diádocos³.

2. Los diádocos: definición.

El término diádoco (διάδοχος, «sucesor»)⁴ fue empleado primeramente por Johann Gustav Droysen⁵ para designar a los generales de Alejandro – Ptolomeo, Lisímaco, Seleuco, Antígono y Antípatro – que a su muerte en el 323 a.C. se repartieron el imperio para fundar sus propios reinos (323-301 a.C.). Ptolomeo recibió Egipto; Lisímaco, Tracia; Seleuco aceptó la comandancia de la caballería de los *hetairoi*; Antígono recibió Frigia, Lidia y Panfilia y Antípatro quedó al mando de Europa (Macedonia y Grecia)⁶. Sin embargo, a menudo hallamos otros nombres vinculados a los diádocos y que llegan a confundirse con ellos. Se trata de personajes que, por su amplia participación en las guerras de los sucesores de Alejandro y su influencia en la política del momento, se han asimilado a la misma categoría. Así, el término se emplea igualmente para referirse en general a aquellos militares que estuvieron en el círculo más íntimo del gran Alejandro. Tal es el caso de Pérdicas, Crátero, Éumenes o Poliperconte⁷, entre otros. Con todo, no es infrecuente hallar también otras definiciones que no siguen estrictamente el mismo criterio clasificatorio, como ocurre con las que ofrecen el *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*⁸ o el *Oxford Classical Dictionary*⁹.

³ Como es natural, nuestro recorrido no es exhaustivo, habida cuenta de las numerosas referencias a Atenas en la obra del queronense. De la *Vida de Demóstenes*, por ejemplo, sólo citaremos aquellos pasajes que, por sus referencias a los años previos, nos interesan particularmente y que tienen, además, su eco en la *Vida de Foción*. De los años posteriores, aunque se menciona a Atenas y los atenienses en la *Vida* de Agis y Cleónenes y en la de Arato, ni siquiera las citamos, pues no aportan nuevos datos acerca de la visión plutarquea de la Atenas de los diádocos.

⁴ Cf. Torres 2005.

⁵ Droysen 1877-78.

⁶ Cf. Will-Mossé-Goukowsky 1998, 312.

⁷ Pérdicas intentó repartir las satrapías de Babilonia; Crátero fue representante de los dos reyes; Éumenes recibió Capadocia y Licia y Poliperconte fue nombrado estratega del Peloponneso por Antígono. Cf. Will-Mossé-Goukowsky 1998, 312-317.

⁸ Speake 1999 s.v. *Diádocos*: «Después de las tempranas muertes de Antípatro, Crátero, Éumenes de Cardia y Pérdicas, los diádocos fueron Antígono I, Casandro, Lisímaco, Ptolomeo I y Seleuco I».

⁹ *OCD*³ s.v. *Diadochi*: «This term was applied in a special sense to the more important of Alexander the Great's officers who ultimately partitioned his empire: Antigonus I, Antipater, Cassander, Lysimachus, Ptolemy I, Seleucus I».

En los veinte años que siguieron a la desaparición de Alejandro, los diádocos no cesaron de disputar por la hegemonía de los distintos territorios, viéndose implicados en numerosas guerras y pactos. Pero estos enfrentamientos no terminaron con ellos, pues sus descendientes, los llamados por Droysen «epígonos» (ἐπίγονοι, «los nacidos después»), continuaron estas luchas por el poder hasta el año 276 a. C. en que Antígono II tomó el control de Macedonia.

3. Marco histórico y cultural.

El reparto del imperio de Alejandro que llevaron inicialmente a cabo sus generales no tuvo una apacible aceptación y poco después comenzaron los primeros disturbios. En Atenas se produjo una rebelión importante que fue rápidamente reprimida, lo cual fue interpretado como el definitivo nacimiento de un nuevo marco social. La antigua polis se convertía así en un vestigio que dejaba paso a la nueva estructura que proponían los reinos helenísticos. Atenas, tras la guerra del Peloponeso, había ido perdiendo su renombre y esplendor intelectual, aunque continuó siendo un importante lugar de peregrinación para cualquier individuo ávido de conocimiento, pues albergaba la Academia y el Perípato, además de otras nuevas escuelas filosóficas de relevancia como la de Epicuro. Paralelamente, otras ciudades como Alejandría empezaban a alcanzar en el terreno cultural una efervescencia inusitada hasta el momento. Como es natural, al desarrollo de cada lugar contribuyó indiscutiblemente el grado de implicación de sus monarcas. Ciertamente, los intereses de Antígono y Demetrio quedaban muy lejos de la inquietud intelectual de Ptolomeo I Soter y, en especial, de Ptolomeo II Filadelfo¹⁰. Pero Macedonia no quedó del todo al margen de las experiencias culturales: en Atenas, entre otras construcciones, se erigió el Olimpeion con la financiación de los diádocos. Con ello buscaban probablemente conseguir el apoyo que necesitaban de los ciudadanos, aunque no siempre lo lograron, ya que en ocasiones el pueblo ni siquiera veía la necesidad de tales obras.

Tras el reparto, Atenas pertenecía al reino de Macedonia, gobernado por Antípatro, pero Antígono y su hijo Demetrio combatieron contra él para expulsarlo de la ciudad. Su objetivo principal era alcanzar una posición fuerte y estable para estar al mando de todo el imperio de Alejandro. Demetrio restauró la democracia ática a fin de destruir la flota ptolemaica en Salamina. En el año 306 a.C. se nombró a sí mismo y a su padre rey de Macedonia, pero esta estrategia no le resultó útil, ya que los demás diádocos siguieron su ejemplo en sus respectivos reinos¹¹.

¹⁰ Vd. Durán Mañas 2006/7, 29-30 y 2008, 631-632.

¹¹ Vd. Plut. *Demetr* 18.1-5 y *Praec. ger. reip.* 799E.

Continuaron las luchas entre los nuevos reyes y sus vecinos hasta que Antígono cayó en la batalla de Ipsos (301 a.C.) y con él la esperanza de un imperio unitario. Los años que siguieron parecían haber sucumbido a la paz, hasta que en el 288 a.C. Demetrio volvió a intentar hacerse con todo el poder. Pero hubo de huir cuando Lisímaco y Pirro entraron en Macedonia y se repartieron el reino, aunque sólo el primero fue aceptado como gobernante. Demetrio terminó sus días prisionero de los seléucidas. Por su parte, Lisímaco no se conformó con ser gobernador de Macedonia, pese a que este reino abarcaba también gran parte de Anatolia, e inició una guerra contra Seleuco el año 281 a. C. de la que salió derrotado. A su vez, Seleuco fue asesinado por Ptolomeo Cerauno, que también aspiraba al trono macedonio. Este acontecimiento y la toma del poder de Macedonia por Antígono II Gonatas marcaron la última etapa de la época de los epígonos en la que Atenas, si bien no fue una polis relevante como lo había sido antaño, sí gozaba del prestigio de su vetusta gloria. De este modo, aquél que la gobernara pensaba obtener con ello el dominio del resto del imperio de Alejandro, pues Atenas seguía siendo un emblema de poder. Como resultado de todas estas disputas se constituyeron finalmente tres estados sucesores, las dinastías ptolemaica, seleúcida y antigónida, que subsistirían hasta la aparición del Imperio Romano.

4. Los diádocos en las *Vidas*.

Los diádocos pueblan numerosos lugares de las *Vidas* de Plutarco, sobre todo de aquéllas que se dedican a personajes que vivieron en la época de su reinado, poco antes o después. Así, los encontramos fundamentalmente en las *Vidas* de Foción, Demóstenes, Alejandro, Éumenes, Demetrio, Pirro o Arato, pero sólo una de ellas está dedicada a un diádoco, si es que consideramos a Éumenes como tal, en sentido amplio, por haber participado en las guerras de los diádocos¹².

Ahora bien, aunque las menciones son numerosas y de diversa índole, nos detendremos aquí únicamente en aquellas que de algún modo dejan traslucir el paso de estos personajes por la ciudad de Atenas, sin olvidar que a menudo no se explicita su nombre, sino que ha de entenderse su presencia bajo la denominación más amplia de Grecia. Por este motivo, dejaremos a un lado, entre otras, la *Vida de Éumenes*, pues, aunque menciona a importantes generales de Alejandro como Antígono, Antípatro o Pérdicas, nada dice sobre Atenas al quedar esta ciudad alejada del territorio de acción de este general, que es Capadocia y Paflagonia.

¹² Nos ceñimos a las *Vidas* de los personajes griegos, si bien los diádocos aparecen puntualmente en algunas de las dedicadas a personajes romanos.

Por razones obvias, la *Vida* que más se halla vinculada a la Atenas de esta época es la de Demetrio – junto a la de Foción –, que incluye tanto sus propios avatares como los preliminares con su padre Antígono I, auténtico diádoco. En ella se mencionan también los otros diádocos – Antípatro, Ptolomeo, Lisímaco y Seleuco – y las referencias a Atenas y a los atenienses son abundantes, quince y veintiocho, respectivamente. En cualquier caso, a fin de tener una visión más amplia de la trayectoria de la ciudad, tendremos en cuenta su presencia en los textos plutarqueos también en los años previos a la muerte de Alejandro: *Vidas* de Lisandro, Foción, Demóstenes¹³ y Alejandro¹⁴. Veamos, pues, con detenimiento los datos que ofrece Plutarco sobre el devenir histórico de Atenas a través de estas biografías para adentrarnos luego en la comprensión del significado de esta insigne ciudad en la época de los diádocos.

5. *Vida de Lisandro*: acontecimientos previos.

La biografía del político y general espartano Lisandro aporta una particular visión de Atenas en los últimos años de la Guerra del Peloponeso, la de su enemigo. Estuvo al mando de la flota espartana del Egeo (407 a.C.) contra Alcibíades, cuando éste regresó al bando ateniense al final de la guerra (*Lys.* 3.1-2). Ganó partidarios entre las ciudades afectas a Atenas, los animó a que se aliaran entre sí y les instó a que rechazaran el gobierno democrático y mandaran ellos en su respectiva patria. Les prometió decarquías¹⁵ formadas por oligarcas (*Lys.* 5.3-4) y cumplió luego su promesa (*Lys.* 13.3-4), aunque sin concederles la independencia en sus asuntos (*Lys.* 13.5). Además, Lisandro obtuvo el decisivo apoyo de Ciro el Joven¹⁶ (*Lys.* 9.1-2), quien le pidió que no combatiera contra los atenienses antes de su regreso de Media. Sin embargo, cuando éstos se enteraron de que Lámpsaco había sido derrotada, se dirigieron a Egospótamos, frente a los enemigos. A propósito de este encuentro con los atenienses, traza Plutarco una pincelada sobre la crueldad de uno de sus generales, Filocles, quien había persuadido a los atenienses de que le cortaran a los prisioneros el dedo pulgar de la mano derecha para que no pudieran llevar la lanza, pero sí manejar el remo¹⁷ (*Lys.* 9.4-5). En el

¹³ Vd. n. 3.

¹⁴ En la *Vida de Alejandro*, las referencias a Atenas o a los atenienses corresponden en su mayoría a anécdotas y no aluden a la historia de la ciudad.

¹⁵ Vd. Speake 1999 s.v. *Decarquías*.

¹⁶ Hijo de Darío II.

¹⁷ Cuando, más tarde, Lisandro venció a los atenienses y condenó a muerte a los tres mil cautivos que había tomado, le preguntó al general Filocles qué condena se impondría a sí mismo. Éste, que había dado tales consejos a sus conciudadanos, sin mostrar abatimiento en

relato de este detalle se advierte cómo el autor se ve influido por el punto de vista del personaje que está biografiando al presentar aspectos negativos de un ateniense que milita en el bando contrario.

Lisandro se convirtió así en el comandante de la flota espartana que venció a los atenienses en Egospótamos el año 405 a.C. Según Plutarco, los atenienses bajaron excesivamente la guardia ante la inactividad de las naves de Lisandro, pese a las advertencias de Alcibíades (*Lys.* 10), quien se separó de ellos sospechando que traicionaban a su patria (*Lys.* 11.1). Ante este panorama, no le resultó difícil a Lisandro vencer a los desprevenidos atenienses (*Lys.* 11.1-7). A continuación, les amenazó con ejecutar a cuantos se hallasen fuera de la ciudad y a los que encontraba les invitaba a volver a Atenas con la intención de sitiarnos y hacerles pasar hambre (*Lys.* 13.2-3)¹⁸. Finalmente, Lisandro tomó la ciudad de Atenas, él solo, el año 404 a.C. (*Lys.* 14) y le impuso unas duras condiciones: deshacerse de todas las naves a excepción de doce y derribar los muros largos (*Lys.* 15.1-2)¹⁹. Cuenta Plutarco que, según algunos, Lisandro manifestó ante los aliados su voluntad de hacer a los atenienses esclavos y que Erianto de Tebas había pensado incluso en demoler la ciudad y dejar el territorio para pasto del ganado. Pero después, reunidos todos en un simposio, se conmovieron y decidieron no llevar a cabo tamaña atrocidad con una urbe tan afamada como Atenas y que tan ilustres hijos había producido (*Lys.* 15.3). Atenas nunca perdería el prestigio de su antigua gloria.

Durante la ausencia de Lisandro, los reyes de Esparta intentaron devolver a los demócratas las ciudades, para que no fuera aquél el único dueño de toda Grecia. Los atenienses fueron los primeros que desde File marcharon contra los Treinta Tiranos y los vencieron²⁰, pero Lisandro volvió a tomar Atenas (*Lys.* 21.1-4). Finalmente, los atenienses se aliaron con los tebanos y Lisandro murió en una emboscada en Haliarto en el 395 a.C. (*Lys.* 29.6).

aquel trance, le contestó que, como vencedor, ordenara ejecutar lo que vencido habría tenido que sufrir (*Lys.* 13.1-2).

¹⁸ Vd. Crespo 1990.

¹⁹ Además de estas condiciones de paz, se impuso a los atenienses la disolución de la Liga Délica y la obligación de aportar contingentes de tropas a Esparta, así como el reconocimiento público de su hegemonía.

²⁰ Lisandro se molestó contra los tebanos por haber animado a los atenienses a liberarse de los Treinta Tiranos. Éstos habían establecido que los fugitivos de Atenas pudieran ser reclamados y traídos de cualquier parte y que se excluyera de los tratados a los que no cumplieran esta disposición. Pero los tebanos se opusieron y decretaron que todas las casas y pueblos de Beocia estuvieran abiertos a cualquier ateniense que en ellos buscara asilo y que quien no auxiliara a un ateniense fugitivo tuviera que pagar una multa de un talento. Apoyaron además el tráfico por Beocia de armas destinadas a combatir a los tiranos (*Lys.* 27.2-4), auxilio fue recíproco, pues los atenienses ayudaron luego a los tebanos (*Lys.* 28.3).

6. *Vida de Foción*: la transición.

En la *Vida de Foción* encontramos numerosas referencias a Atenas y a los atenienses, concretamente sesenta y nueve, lo cual no es de extrañar teniendo en cuenta que el biografiado fue político y estratega de esta ciudad. Vivió entre los años 402 y 318 a.C., por lo que es, además, un vivo testimonio de lo que sucedió en Atenas durante los primeros años de transición al reinado de los diádocos.

No es casual el hecho de que la visión plutarquea de Atenas suela ser positiva²¹, así como la de los atenienses, para quienes el autor encuentra siempre un motivo de loor. Sin embargo, cuando el polígrafo narra hechos o anécdotas de algún personaje que destaca por su buen hacer, entonces el pueblo ateniense sirve de contrapunto a su virtud²². Así sucede, por ejemplo, en la *Vida de Pericles*²³ – comparable en este sentido a la figura de Solón²⁴ – o en la de Foción que nos ocupa. Veamos algunos de estos comentarios en los que los atenienses sirven de pretexto para poner de relieve la etopeya del protagonista²⁵.

En primer lugar, dice Plutarco que incluso Alejandro Magno²⁶ se daba cuenta de que Foción se distinguía de los restantes atenienses y, a él sólo entre todos ellos lo consideraba como un hombre recto y bueno. Cuando Foción, recién llegado a Atenas se enteró por sus acompañantes de este aprecio, se preguntó: «¿Pues por qué no me deja serlo y parecerlo siempre?» (*Phoc.* 18.1-3). Esta idea de firmeza y rectitud es una constante en la vida de este personaje que no piensa sino en el bien de Atenas. Pese a ello, en no

²¹ La gran admiración de Plutarco por Atenas y el aprecio por sus logros en la esfera política y militar no es incondicional, a juzgar por el resentimiento que muestra ante los comentarios de los atenienses con respecto a sus paisanos: «solían llamarnos gruesos, insensibles y estúpidos a los beocios a causa de la gula» (*Mor.* 995E). Podlecki 1988, 233, quien también ha observado este detalle, señala además que Plutarco reconoce que en Atenas se encuentran los mejores hombres y los peores y cita el siguiente pasaje: «But it seems that it is truly said of Athens that she produces good men who are the best in virtue and bad men who are worst in vice, just as the Athenian soil grows the sweetest honey and the deadliest hemlock» (*Dio.* 58.2.1-3.1).

²² Vd. Fau i Ramos 2005, 565. Sobre los aspectos de la personalidad y el carácter de Foción, vd. Alcalde Martín 1997 y 1999.

²³ Vd. Durán Mañas 2011, 33.

²⁴ Vd. Sol. fr. 24D.

²⁵ Se trata en este caso de anécdotas que se acumulan – siete en un solo capítulo – que resaltan el talante del protagonista.

²⁶ Alejandro había oído de los más ancianos de su corte que Filipo tenía de Foción el más alto concepto, por lo que no sólo lo acogió y escuchó sus súplicas, sino que recibió benignamente sus consejos, consistentes en que, si le apetecía el descanso, dejara la guerra y si le inflamaba deseo de gloria, dejando a los griegos, se dirigiera contra los bárbaros (*Phoc.* 17.6-8).

pocas ocasiones se vio obligado Foción a mostrarse inflexible para no dejarse vapulear por las demandas de sus conciudadanos. Una vez, los atenienses le pedían dinero para cierto sacrificio y, a pesar de sus explicaciones, aquéllos no cesaban de gritar. Finalmente zanjó el asunto contándoles la anécdota de un hombre tímido que salió a la guerra y habiendo oído graznar a los cuervos depuso las armas y permaneció quieto. Cuando luego reanudó la marcha, los cuervos comenzaron a graznar nuevamente. Se detuvo entonces y les dijo que por muy fuerte que graznaran, nada sacarían de él (*Phoc.* 9.1-3)²⁷. Otra vez, los atenienses le mandaron que saliera contra los enemigos, pero él se negó y lo tacharon de tímido y cobarde. También entonces se mantuvo firme y respondió: «Ni vosotros me podéis hacer valiente, ni yo a vosotros miedosos; pero ya nos conocemos» (*Phoc.* 9.3-4)²⁸. En efecto, se produjeron varias circunstancias delicadas en las que el pueblo se irritó mucho contra él hasta el punto de llegar a pedirle cuentas del ejército. No obstante, según el de Queronea, Foción veía que durante la guerra se mostraban abatidos y cobardes, pero que, cuando llegó la paz, se tornaron osados y gritaban contra él, quejándose de que les había despojado de la victoria. Ante este comportamiento de los atenienses, Foción se mantuvo a la altura de las circunstancias y les respondió: «Tenéis suerte en tener un general que os conoce, pues hace ya tiempo que habríais perecido» (*Phoc.* 9.4-6)²⁹. En cualquier caso, su sensatez y prudencia parecía chocar con la voluntad de los atenienses que parecían arrebatados por el impulso de la irreflexión. Prueba de ello es que, por ejemplo, no querían litigar con los beocios por un territorio sin hacerles la guerra, pese a que Foción les aconsejaba que contendieran con palabras, en lo que eran superiores, y no con las armas (*Phoc.* 9.6-7)³⁰. Al parecer, estas diferencias entre Foción y los atenienses eran habitua-

²⁷ Πρὸς δὲ θυσίαν τινὰ τῶν Ἀθηναίων αἰτούντων ἐπιδόσεις, καὶ τῶν ἄλλων ἐπιδιδόντων, κληθεὶς πολλάκις ἔφη· τούτους αἰτεῖτε τοὺς πλουσίους· ἐγὼ δ' αἰσχυνοίμην ἄν, εἰ τοῦτ' αὖ μὴ ἀποδιδούς ὑμῖν ἐπιδιδοίην, δείξας Καλλικλέα τὸν δανειστήν. ὡς δ' οὐκ ἐπαύοντο κεκραγότες καὶ καταβοῶντες, λόγον εἶπεν αὐτοῖς τοῦτον· ἀνὴρ δειλὸς ἐπὶ πόλεμον ἐξήκει, φθεγξαμένων δὲ κοράκων, τὰ ὄπλα θεὸς ἠσύχαζεν· εἴτ' ἀναλαβὼν αὐθις ἐξήκει, καὶ φθεγγομένων πάλιν ὑπέστη· καὶ τέλος εἶπεν· ὑμεῖς κεκράξεσθε μὲν μέγιστον ὡς δυνατόν, ἐμοῦ δ' οὐ γεύσεσθε.

²⁸ πάλιν δὲ ποτε τῶν Ἀθηναίων ἐξαγαγεῖν αὐτὸν ἐπὶ τοὺς πολεμίους κελευόντων, ὡς δ' οὐκ ἐβούλετο, δειλὸν καὶ ἄνδρον ἀποκαλούντων, οὐθ' ὑμεῖς εἶπεν ἐμὲ δύνασθε ποιῆσαι θαρσαλέον, οὐτ' ἐγὼ ὑμᾶς δειλοῦς. οὐ μὴν ἀλλ' ἴσμεν ἀλλήλους.

²⁹ ἐν δὲ καιροῖς ἐπισφαλέσι τραχυνομένου τοῦ δήμου πρὸς αὐτὸν σφόδρα, καὶ τῆς στρατηγίας εὐθύνας ἀπαιτούντος, σώθητε εἶπεν ὃ μακάριοι πρῶτον. ἐπεὶ δὲ πολεμοῦντες μὲν ἦσαν ταπεινοὶ καὶ περιδεεῖς, γενομένης δ' εἰρήνης ἐθρασύνοντο καὶ κατεβῶν τοῦ Φωκίανος ὡς ἀφηρημένου τὴν νίκην αὐτῶν, εὐτυχεῖτε εἶπεν ἔχοντες στρατηγὸν εἰδόθ' ὑμᾶς· ἐπεὶ πάλαι ἄν ἀπωλόλαιτε.

³⁰ τοῖς δὲ Βοιωτοῖς οὐ βουλομένον αὐτῶν δικάζεσθαι περὶ τῆς χώρας, ἀλλὰ πολεμεῖν, συνεβούλευε διὰ τῶν λόγων ἐν οἷς εἰσι κρείττους, μὴ διὰ τῶν ὄπλων ἐν οἷς ἥττους,

les. En otra ocasión le dijo al pueblo: «Podéis forzarme a que haga lo que no quiero; pero no podréis obligarme a decir en contra de mi opinión lo que no conviene» (*Phoc.* 9.7-8)³¹. Pese a esta tónica general, Foción confiaba en su pueblo pues, cuando su principal oponente, el orador Demóstenes, le dijo que los atenienses le quitarían un día la vida, él respondió: «Me la quitarán a mí si están locos y a ti si están cuerdos»³².

A tenor de lo expuesto, puede observarse que, cuando Plutarco menciona a los atenienses en anécdotas de esta índole, no está pensando estrictamente en su cualidad de ciudadanos de Atenas, sino que se refiere a ellos como colectivo que se enfrenta con su díscolo comportamiento a su gobernante. En efecto, pese a la especial querencia de Plutarco hacia su Atenas del alma³³, no tiene reparos en dejar en mal lugar a todos los atenienses si eso le sirve para enaltecer las cualidades de su protagonista, que se individualiza entre todos los restantes conciudadanos por su personalidad. De esta brillantez de Foción se daban cuenta incluso los aliados y los habitantes de las islas que, cuando veían llegar enviados de Atenas guiados por otro general, los miraban como enemigos, reforzaban las murallas y cerraban las puertas de la ciudad con los rebaños, los esclavos, las mujeres y los niños dentro; pero si el general era Foción, salían coronados a recibirlos en sus propias naves y alegres los llevaban a sus propias casas (*Phoc.* 11.1)³⁴.

μάχεσθαι. De hecho, Foción debía de confiar en su capacidad como orador, a juzgar por sus incisivas réplicas. Entre otras anécdotas, cuenta Plutarco que Polieucto de Esfecia, cuando aconsejaba a los atenienses emprender la guerra contra Filipo, se hallaba sofocado y bañado de sudor porque estaba muy grueso y tomaba continuos sorbos de agua. Foción, poniéndolo en evidencia, preguntó qué podía esperarse en la batalla de un hombre que sólo por hablar corría peligro de ahogarse (*Phoc.* 9.9-10: Πολύευκτον δὲ τὸν Σφήττιον ὁρῶν ἐν καύματι συμβουλευόμενον τοῖς Ἀθηναίοις πολεμεῖν πρὸς Φίλιππον, εἶθ' ὑπ' ἄσθματος πολλοῦ καὶ ἰδρώτος, ἅτε διὰ καὶ ὑπέρπαχον ὄντα, πολλάκις ἐπιρροφούντα τοῦ ὕδατος, ἄξιον ἔφη τούτῳ πιστεύσαντας ὑμᾶς ψηφίσασθαι τὸν πόλεμον, ὃν τί οἴεσθε ποιήσῃεν ἐν τῷ θώρακι καὶ τῇ ἀσπίδι τῶν πολεμίων ἐγγύς ὄντων, ὅτε λέγων πρὸς ὑμᾶς ἃ ἔσκεπται κινδυνεύει πνιγῆναι;).

³¹ λέγοντα δ' αὐτὸν οὐ προσιεμένων οὐδ' ὑπομενόντων ἀκούειν, ἐμέ εἶπεν ὑμεῖς ἃ μὴ βούλομαι ποιεῖν βιάσασθαι δύνασθε, λέγειν δ' ἃ μὴ δεῖ παρὰ γνώμην οὐκ ἀναγκάσετε. Cf. *Dem.* 14.4-5.

³² *Plut. Phoc.* 9.8-9: τῶν δ' ἀντιπολιτευομένων αὐτῷ ῥητόρων, Δημοσθένους μὲν εἰπόντος ἀποκτενοῦσί σ' Ἀθηναῖοι, Φωκίων' ἂν μανῶσιν, εἶπε· σὲ δ' ἂν σωφρονήσωσι.

³³ Vd. Fau i Ramos 2005, 561.

³⁴ καὶ μὴν οἱ γε σύμμαχοι καὶ οἱ νησιῶται τοὺς Ἀθήνηθεν ἀποστόλους ἐτέρου μὲν ἐκπλέοντος στρατηγοῦ πολεμίους νομίζοντες, ἐφράγγυντο τεῖχη, καὶ λιμένας ἀπεχώννυσαν, καὶ κατεκόμιζον ἀπὸ τῆς χώρας εἰς τὰς πόλεις βοσκήματα καὶ ἀνδράποδα καὶ γυναικᾶς καὶ παῖδας, εἰ δὲ Φωκίων ἠγοῖτο, πόρρω ναυσὶν ἰδίαις ἀπαντῶντες ἔστεφανωμένοι καὶ χαίροντες, ὡς αὐτοὺς κατήγον. Cf. *Dem.* 27.5-6.

No obstante, tras conseguir varias victorias importantes, Foción llegó a ser muy estimado por los atenienses (*Phoc.* 14.1-2). Había participado en la batalla naval de Naxos en el 376 a.C., primera victoria de Atenas desde la guerra del Peloponeso³⁵. Además, fue el general encargado de liberar la isla de Eubea (349 a.C.) tomada por Filipo de Macedonia, cuando Plutarco de Eretria pidió ayuda a los atenienses. Según nuestro autor, como lo encontró todo lleno de traidores, consideró preferible que desertaran a tener enemigos en su propio bando (*Phoc.* 12.1-3). En el 348 a.C. quedó de manifiesto la superioridad ateniense en la batalla, pues mientras Foción permanecía inmóvil, Plutarco, pensando que era un cobarde, se dirigió impetuosamente contra los enemigos, pero fue vencido por los macedonios y huyó. El general ateniense entró entonces en acción y derrotó al enemigo (*Phoc.* 13.1-7). Por último, cuando los atenienses se propusieron prestar auxilio al Quersoneso, a Perinto y a Bizancio hacia donde se dirigía Filipo (*Phoc.* 14.3), Foción logró incorporar Nisea a Atenas (*Phoc.* 15.2).

Como también antes había sucedido en el conflicto con los beocios, Foción – lo mismo que Filipo – optó por la resolución pacífica de las diferencias y apoyó inicialmente la negociación con Filipo (*Phoc.* 16.1-2)³⁶. Pero tampoco encontró en este trance el apoyo de los atenienses quienes prefirieron la guerra y fueron vencidos. No parece casual el que Plutarco omita el nombre de esta batalla, que no es otra que la de Queronea, acaecida en el año 338 a.C., pues probablemente quiere poner con ello todo el énfasis en la exaltación del personaje. Tras la derrota, el Areópago acordó que el gobierno se pusiera en manos de Foción y éste propuso que se aceptaran las condiciones de Filipo³⁷ (*Phoc.* 16.3-6).

En suma, Foción mantuvo en todo momento una posición moderada en los conflictos políticos, prefiriendo siempre que fuera posible el diálogo a la lucha armada y la estratégica paciencia al desaforado ímpetu guerrero en las confrontaciones. Así, las cualidades que Plutarco atribuye en otros lugares a Atenas, se encarnan en esta biografía en el personaje de Foción, de suerte

³⁵ Por este triunfo, acaecido durante la fiesta de los grandes misterios, Cabrias agasajó todos los años a los atenienses con cierta medida de vino en el día 16 del mes Boedromión (*Phoc.* 6.4-7).

³⁶ Paralelamente, los atenienses estaban siendo incitados por Demóstenes. Cf. *Dem.* 17.1.

³⁷ No parece que Foción fuera pro-macedónico, sino que veía más conveniente evitar el enfrentamiento. De hecho, a la muerte de Filipo no permitió que el pueblo lo festejara, en primer lugar, porque parecía cosa indecente, y luego, porque las fuerzas que los habían abatido en Queronea sólo habían disminuido en una persona (*Phoc.* 16.8). En la misma tónica actuó a la muerte de Alejandro, pues cuando el pueblo empezaba ya alegre a pensar en novedades, trató de distraerlo para que no se precipitara irreflexivamente y deliberara con sosiego (*Phoc.* 22.5-6).

que los atenienses se convierten en un instrumento literario en aras de realzar las cualidades del protagonista³⁸.

Plutarco dedica los quince capítulos finales a los últimos años de la vida de Foción, tras la muerte de Alejandro en el 323 a.C., narrados con mayor detenimiento y precisión que los precedentes. Los atenienses se rebelaron entonces contra Macedonia dando lugar a la llamada guerra lamíaca³⁹, debido a que los sublevados rodearon a Antípato en la ciudad de Lamia. Pese a la alegría de los atenienses por esta pequeña victoria, Foción no se precipitó con celebraciones. En el año 322 a.C. se dirigió con su ejército ateniense contra el general enemigo Mición, recién desembarcado en Ramnunte con un ejército de macedonios y mercenarios (*Phoc.* 25.1-3) y venció, al tiempo que los griegos derrotaban a los macedonios en Tesalia. Sin embargo, Crátero llegó con un gran ejército desde Asia y en ese mismo año los griegos, con los atenienses a la cabeza, fueron finalmente vencidos en la batalla de Cranón, debilitados, bien por desobedecer a sus jefes, que eran jóvenes y no demasiado duros, bien por puro desánimo (*Phoc.* 26.1)⁴⁰. Esta derrota marcó el inicio de la hegemonía macedonia en Grecia.

Cuando Antípato entró en Atenas, Demóstenes e Hipérides huyeron de la ciudad, pero Demades y Foción se quedaron. Éste se reunió con Antípato en Tebas, antes de que aquél se dispusiera a invadir el Ática y sus propuestas de paz fueron bien recibidas por el macedonio. Aunque Crátero protestó, Antípato se limitó a pedir la rendición incondicional de Atenas (*Phoc.* 26.2-7). En un segundo encuentro, presentó sus nuevas condiciones para la paz: que Demóstenes e Hipérides fueran entregados a Macedonia; los derechos políticos de los terratenientes debían ser restringidos; debía establecerse una guarnición macedonia en Muniquia y Atenas debía pagar los gastos bélicos, además de una multa (*Phoc.* 27.5-6). Foción intentó interceder por los atenienses ante Antípato para que no estableciera las tropas en Muniquia, pero éste se mostró inflexible. Le contestó que no le concedería nada que los perjudicase ni a ellos ni a los macedonios. Con todo, según otros, lo que ocurrió fue que Antípato le preguntó si podría garantizar la paz en Atenas, pero Foción guardó silencio (*Phoc.* 27.7-9). De resultas, más de 12.000 atenienses fueron privados de sus derechos debido a su pobreza y muchos tuvieron que emigrar a Tracia (*Phoc.* 28.7). Plutarco observa que la medida resultó más bien una demostración de poder para humillar a los vencidos que una justa compensación (*Phoc.* 28.1-2). Los macedonios entraron en Atenas el día 20 del mes Boedromión, en plena celebración de los misterios, de

³⁸ Hay quien ha querido ver en esta contraposición una crítica a la democracia ateniense. Vd. Podlecki 1988, 241.

³⁹ Vd. Gómez Espelosín 2011, 290.

⁴⁰ Cf. *Dem.* 28.1.

suerte que les llegó la desgracia en el tiempo para ellos más sagrado y más dulce, haciéndose principio de la época más calamitosa (*Phoc.* 28.2-4). En este punto, no podemos obviar las frecuentes referencias de Plutarco a las fiestas en torno a la ciudad de Atenas⁴¹. Como es bien sabido, el de Queronea tiene un interés permanente en los cultos y ceremonias religiosas (lo cual no es sorprendente, habida cuenta de su trayectoria personal) y este interés se deja traslucir en sus escritos de forma casi inevitable. En efecto, aunque apenas dice nada de ningún acontecimiento religioso durante el periodo de los diádocos⁴², el tema de la fiesta en el momento de la conquista de Atenas parece más bien un lugar común en sus obras, tanto antes de la época de los diádocos⁴³ como después⁴⁴. Cuenta el queronense que Alejandro se reconcilió con los atenienses, pese a haberse mostrado afectados por el infortunio de Tebas porque suspendieron la fiesta de los misterios por el duelo y ayudaron a los que se refugiaron en su ciudad. Los indultó de todo cargo y los animó a que vigilaran por el buen orden de la ciudad, como si hubieran de tomar el mando de Grecia, si a él le sobrevenía alguna desgracia (*Alex.* 13.1-2). Por tanto, la forma de afrontar la fiesta religiosa es significativa desde el punto de vista político, pues la religión y la política estaban sumamente vinculadas⁴⁵.

Foción, pese a su avanzada edad, continuó luchando por la paz intentando que los magistrados que se nombraban fuesen justos y que los rebeldes no llegaran a obtener cargos públicos. Aun así, no fue condescendiente en todo, ya que no accedió a ciertas peticiones de Antípatro por considerarlas poco honorables. Como resultado de tal proceder, Foción, que siempre había

⁴¹ Vd. Podlecki 1988, 237.

⁴² A la muerte de Antípatro, los atenienses culparon a Foción de haberla ocultado para favorecer a Nicanor, enviado de Casandro. Pero luego intercedió para que el trato con los atenienses fuese benigno e incluso consiguió que Nicanor corriera con algunos gastos de los juegos (*Phoc.* 31.2-3). Nuevamente aquí Plutarco menciona un detalle de carácter religioso con ocasión de un hecho histórico.

⁴³ En la *Vida de Alejandro*.

⁴⁴ En la *Vida de Demetrio*.

⁴⁵ Cf. *Demetr.* 26.3-5. Asimismo, cuando un acontecimiento importante coincide con una fecha señalada del calendario religioso, Plutarco no desaprovecha la ocasión de introducir algún comentario. Así, señala que la primera victoria ateniense desde la guerra del Peloponeso en la batalla naval de Naxos (376 a.C.) – en la que participó Foción – coincidió con la fiesta de los grandes misterios y desde entonces Cabrias agasajó todos los años a los atenienses con cierta medida de vino en el día 16 del mes Boedromión (*Phoc.* 6.4-7). Además de estos cultos oficiales de Atenas, Plutarco alude a otras cuestiones de carácter cultural. Por ejemplo, informa de que Demetrio llevó personalmente los Juegos Píticos a Atenas, diciendo que Apolo era el fundador de la raza ateniense (*Demetr.* 40.8).

buscado el equilibrio, se ganó la impopularidad⁴⁶ de sus ciudadanos, pues se le acusó de haber entregado Atenas a Antípatro, especialmente afectada por el destino de Demóstenes, que había sido asesinado poco después de su destierro (*Phoc.* 29.1-4)⁴⁷. En efecto, los atenienses instaban a Foción para que intercediera por ellos ante el macedonio y que éste los librara de la guarnición, pero siempre rehusó bien por no tener esperanzas de conseguirlo, bien porque veía al pueblo más moderado, prudente y subordinado por el miedo (*Phoc.* 30.8). Los atenienses recurrieron entonces a Demades, pero el hijo de Antípatro, Casandro⁴⁸, que en aquel momento había tomado el mando por hallarse su padre enfermo, encontró una carta de Demades dirigida a Antígono en Asia. En ella le pedía que se presentase ante los griegos y macedonios, que estaban colgados de un hilo viejo y podrido, lo cual era un claro ataque a Antípatro. Como consecuencia, Casandro lo castigó asesinando a su hijo en su presencia y luego a él (*Phoc.* 30.9-10 y *Dem.* 31.4-5).

En su testamento, Antípatro había nombrado al general Poliperconte como sucesor en el 319 a.C. y no a Casandro, por lo que éste, antes de que los atenienses se enteraran, envió rápidamente a su general Nicanor a suceder a Menilo para que se hiciera cargo del Ática y poder conseguir así Muniqia (*Phoc.* 31.1-2). En Atenas, los ciudadanos culparon a Foción de no haber dicho nada sobre la muerte de Antípatro para favorecer a Nicanor. Pero luego, Foción se reunió con él para pedir que el trato con los atenienses fuese benévolo e incluso consiguió que corriera con algunos gastos de los juegos (*Phoc.* 31.2-3).

Para entonces, los atenienses estaban divididos en dos facciones: en la facción aristocrática estaba Foción, que apoyaba a Casandro, mientras que el partido popular apoyaba a Poliperconte. En el 318 a.C., éste envió una carta

⁴⁶ Ya antes de la batalla de Cranón, los atenienses habían intentado quitarse a Foción de en medio a sabiendas de que, si no lo hacían, él trataría a toda costa evitar el conflicto. Cuenta Plutarco que quienes temían que Foción hiciera la paz, prepararon que en la asamblea un hombre poco conocido se hiciera pasar por amigo suyo y dijese que no convenía enviarlo a él, sino conservarlo, puesto que no tenían otro semejante. Los atenienses acogieron con agrado estas palabras y Foción dijo que, aunque no conocía de nada a aquel hombre, lo hacía su amigo, pues le aconsejaba lo que le convenía (*Phoc.* 24.1-3). Así, Foción hallaba habitualmente oposición entre sus propios ciudadanos y se esforzaba siempre en mantener un equilibrio. También cuando los atenienses se proponían marchar contra los beocios, al principio se opuso, pero incluso sus amigos le dijeron que lo matarían si no cambiaba de opinión. Al ver que no cedían, ordenó que los atenienses desde la pubertad hasta los sesenta años tomasen provisión para cinco días y le siguiesen. Esto produjo un gran alboroto y Foción calmó los ánimos de los más ancianos diciéndoles que él, que tenía ya ochenta años, los acompañaría (*Phoc.* 24.3-5).

⁴⁷ Cf. *Dem.* 29 y 30.

⁴⁸ Casandro fue rey de Macedonia del 305 al 297 a.C.

a los ciudadanos de Atenas, en la que les decía que el rey les devolvía la democracia, pero esto no era sino una estratagema para hacer frente a Casandro y Foción, pues en realidad pretendía ganarse la ciudad para sí mismo. Con todo, Poliperconte sabía que no lograría nada si no perecía Foción (*Phoc.* 32.1-3). Finalmente, el Pireo cayó en manos de Nicanor gracias a que se descuidó el decreto de Filomelo de Lamprtras, según el cual todos los atenienses debían ponerse sobre las armas y estar a las órdenes del general Foción (*Phoc.* 32.9-33.1). En consecuencia, el rey dejó que los atenienses lo juzgaran y, pese a que los ciudadanos más virtuosos apenas pudieron contener las lágrimas, Foción fue condenado, pues en cuanto la muchedumbre empezó a gritar que los oligarcas debían ser apedreados, ninguno se atrevió a defenderlo (*Phoc.* 34.4-7).

7. *Vida de Demetrio*: el final de la época de los diádocos.

Tras el reparto, Atenas pertenecía al reino de Macedonia, gobernado por Antípato, pero Antígono y su hijo Demetrio⁴⁹ combatían contra los macedonios para expulsarlos de Atenas (315-301 a.C.). Su objetivo principal era alcanzar una posición fuerte y estable para lograr el mando de todo el imperio de Alejandro⁵⁰. La ambición imperialista de Antígono se deja traslucir desde los primeros capítulos de la *Vida* de Demetrio, donde Plutarco afirma que él y su hijo concibieron el maravilloso proyecto de liberar a Grecia, toda ella esclavizada por Casandro y Ptolomeo, que gobernaban Egipto y Macedonia, respectivamente (*Demetr.* 8.1-2)⁵¹. A continuación, el queronense justifica esta guerra en términos económicos: sería la más honesta y justa porque cuantas riquezas recogían de los bárbaros las gastaban en bien de los griegos por sólo el deseo de gloria (*Demetr.* 8.2-3)⁵². Ahora bien, para comenzar su conquista de Grecia, lo primero que hacen es dirigirse a Atenas por un claro motivo: porque, según afirma el propio Antígono, Atenas era la atalaya de toda la tierra y al punto haría ilustres sus hechos ante todos los hombres (*Demetr.* 8.3-4)⁵³. Es significativo que para llevar a cabo esta empresa, liberar Atenas, Antígono no acude en persona, sino que envía a su hijo Deme-

⁴⁹ Sobre el carácter de estos personajes en Plutarco, vd. Durán Mañas 2005, 42-52.

⁵⁰ Más tarde, en el año 288 a.C., Demetrio se propuso volver a reunir todo el imperio paterno. Vd. *Demetr.* 43.3.1-3: διανοεῖτο δ' οὐθὲν ὀλίγον, ἀλλὰ πᾶσαν ἀναλαμβάνειν τὴν ὑπὸ τῷ πατρὶ γενομένην ἀρχήν.

⁵¹ ὁρμὴ παρέστη θαυμάσιος αὐτοῖς ἐλευθεροῦν τὴν Ἑλλάδα, πᾶσαν ὑπὸ Κασσάνδρου καὶ Πτολεμαίου καταδεδουλωμένην.

⁵² τούτου πόλεμον οὐδεὶς ἐπολέμησε τῶν βασιλέων καλλίω καὶ δικαιοτέρον· ἅς γὰρ ἄμα τοὺς βαρβάρους ταπεινοῦντες εὐπορίας συνήγαγον, εἰς τοὺς Ἕλληνας ὑπὲρ εὐδοξίας καὶ τιμῆς ἀνήλισκον.

⁵³ τὰς δ' Ἀθήνας, ὥσπερ σκοπὴν τῆς οἰκουμένης, ταχὺ τῇ δόξῃ διαπυρσεύσειν εἰς ἅπαντας ἀνθρώπους τὰς πράξεις.

trio. Este hecho sugiere que Atenas era importante, pero no lo suficiente como para que fuese el rey personalmente a liberarla. O tal vez la considerara militarmente débil y fácil de tomar⁵⁴.

Sea como fuere, tras una primera incursión y a fin de conquistar la ciudad, en la que entonces gobernaba Demetrio de Falero en nombre de Casandro, el hijo de Antígono envía un heraldo para decirles a los atenienses que llega como enviado de su padre para liberarlos, expulsar a la guarnición y restituirles sus leyes y su gobierno (*Demetr.* 8.7)⁵⁵. Así, se ganó Demetrio la confianza de los atenienses, que inmediatamente arrojaron a tierra sus escudos y empezaron a aplaudir aclamándole como salvador y bienhechor (*Demetr.* 9.1-2)⁵⁶. En el fondo, Atenas no había olvidado su pasada gloria y Demetrio utilizaba su deseo recuperarla para conseguir este prestigioso aliado, detalle que no le pasó inadvertido a Demetrio de Falero, cuyos partidarios creyeron completamente necesario recibir al vencedor, aun cuando no había certeza de que fuera a cumplir nada de lo que prometía, y le enviaron los mensajeros necesarios (*Demetr.* 9.2)⁵⁷. Después de arrasar Muniquia, Demetrio entró en Atenas con gran recibimiento de los atenienses y les prometió que en nombre de su padre se les enviarían ciento cincuenta mil fanegas de trigo y abundante madera de construcción para cien galeras (*Demetr.* 10.1-2)⁵⁸. También les dijo que les restituiría su antiguo gobierno, pero los atenienses no recobraron la democracia hasta quince años más tarde (*Demetr.* 10.2)⁵⁹. En cualquier caso, los atenienses agasajaron tanto a Demetrio por sus favores que lo hicieron aborrecible con los desmedidos honores que le brindaron: le dieron el nombre de rey a él y a su padre, los llamaron a ambos dioses salvadores, designaron anualmente un sacerdote de los salvadores cuyo nombre servía para fijar la fecha de todos los decretos y escrituras, establecieron

⁵⁴ Años después, al igual que Antígono había enviado a su hijo para ocuparse de los asuntos de Atenas, cuando Seleuco, Ptolomeo y Lisímaco se confederaron contra Demetrio y escribieron después conjuntamente una carta a Pirro, incitándole a invadir Macedonia, Demetrio dejó Grecia a cargo de su hijo y se dirigió en persona a socorrer Macedonia (*Demetr.* 44.1-5).

⁵⁵ γενομένου δὲ τούτου κήρυκα παραστησάμενος ἀνεῖπεν, ὅτι πέμψειεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀγαθῇ τύχῃ, τοὺς Ἀθηναίους ἐλευθερώσοντα καὶ τὴν φρουρὰν ἐκβαλοῦντα καὶ τοὺς νόμους αὐτοῖς καὶ τὴν πάτριον ἀποδώσοντα πολιτείαν.

⁵⁶ ἀναρρηθέντων δὲ τούτων οἱ μὲν πολλοὶ παραχρῆμα τὰς ἀσπίδας θέμενοι πρὸ τῶν ποδῶν ἀνεκρότησαν, καὶ βοῶντες ἐκέλευον ἀποβαίνειν τὸν Δημήτριον, εὐεργέτην καὶ σωτήρα προσαγορεύοντες.

⁵⁷ οἱ δὲ περὶ τὸν Φαληρέα πάντως μὲν ᾤοντο δεῖν δέχεσθαι τὸν κρατοῦντα, κἂν μηδὲν ὦν ἐπαγγέλλεται μέλλῃ βεβαιοῦν, ὅμως δὲ πρέσβεις δεομένους ἀπέστειλαν.

⁵⁸ προσπέσχετο παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῖς ἀφίξεσθαι σίτου πεντεκαίδεκα μυριάδας μεδίμων καὶ ξύλων ναυπηγησίμων πλῆθος εἰς ἑκατὸν τριήρεις.

⁵⁹ Ἀθηναῖοι δ' ἀπολαβόντες τὴν δημοκρατίαν ἔτει πεντεκαίδεκάτω.

que en el gran peplo o velo se tejieran sus retratos con los de los dioses, erigieron un altar en el lugar donde desembarcó por primera vez y lo llamaron de Demetrio Catébata y añadieron a las tribus otras dos, la Demetríade y la Antigónide (*Demetr.* 10.2-6). Un adúlador propuso que se recibiese a Demetrio en Atenas con las mismas ceremonias que a Deméter y Dioniso y que el mes de Muniquión se llamara Demetríon; el último día del mismo mes, Demetríadi, y las fiestas llamadas Dionisias, Demetrias (*Demetr.* 12.1-3). Por añadidura, los atenienses vieron como un honor el que Demetrio se casara con la viuda Eurídice, descendiente del antiguo Milcíades, que había regresado a Atenas tras el fallecimiento de su esposo Ofeltas, príncipe de Cirene (*Demetr.* 14.1-2). Cuando estaba en Atenas lo llamó su padre para luchar contra Ptolomeo por la isla de Chipre, si bien al principio intentó eludir la empresa. Envió mensajeros a Cleónides, general de Ptolomeo, ofreciéndole grandes sumas para que dejase libres estas ciudades, pero éste no aceptó el trato y Demetrio hubo de encaminarse a Chipre (*Demetr.* 15.1-2). De acuerdo con su costumbre, le regaló a los atenienses mil doscientas armaduras de las que había tomado en la guerra como botín (*Demetr.* 17.1).

La magnanimidad de los atenienses se pone de relieve en una anécdota en la que Plutarco los contrapone a los rodios. Recuerda el queronense que cuando éstos apresaron el barco que File⁶⁰ había enviado a su esposo con cartas, alfombras y ropas, se lo remitieron sin contemplaciones a Ptolomeo, pero, en una situación semejante, los atenienses estando en guerra con Filipo, cogieron a unos portadores de cartas y, leyendo las demás, solamente no abrieron la de Olímpíade, sino que, sellada como estaba, se la enviaron a Filipo (*Demetr.* 22.1-2)⁶¹. Los atenienses son, además, un modelo de serenidad en medio de los desórdenes bélicos, pues cuando los rodios estaban en guerra aquéllos les ofrecieron hacer la paz sin otra condición que la de que apoyaran a Antígono y Demetrio (*Demetr.* 22.8).

Es claro que los atenienses confiaban en Demetrio y lo consideraban su salvador. Cuando Casandro sitió la ciudad (307-304 a.C.) le pidieron auxilio a él, quien acudió enseguida y logró con trescientas treinta naves y copiosa infantería arrojar a Casandro del Ática. Aprovechó Demetrio esta incursión para llevar a cabo otras conquistas entre las que se contaban las ciudades de File y Panacto, guarnecidas entonces por Casandro, y se las restituyó a los atenienses. Éstos encontraron nuevos medios de agasajarlo: le dieron el Partenón como alojamiento, de suerte que la propia diosa le hospedaba (*Demetr.* 23.1-6) y él decía que era su hermana mayor (*Demetr.* 24.1). Aunque

⁶⁰ Esposa de Demetrio. Sobre el papel de esta mujer en la *Vida de Demetrio*, vd. Durán Mañas 2009, 81-85.

⁶¹ Cf. Plut. *Praec. ger. reip.* 799E.

bienhechor de los atenienses, en ocasiones no mostró el debido respeto. En efecto, dice Plutarco de su estancia en el templo de la diosa que violentó⁶² allí a jóvenes libres y ciudadanas honestas, además de divertirse con conocidas prostitutas como Crisis, Lamia, Demo y Anticira (*Demetr.* 24.1-2)⁶³.

El de Queronea insiste en que los atenienses estaban muy engañados con Demetrio, pues toleraban muchas humillaciones a cambio de sus favores en materia militar y creían además que gozaban de su anhelada libertad. Para mostrarlo, el autor relata una anécdota de un hijo, Cleáneto, que intentó librar a su padre Cleomedonte de una multa de cincuenta talentos, para lo cual presentó al pueblo cartas de Demetrio. Al enterarse éste, le perdonó a Cleomedonte la multa, pero se hizo un decreto para que nadie presentara cartas de Demetrio. Éste, al enterarse, se mostró muy ofendido e intimidado nuevamente, no sólo anularon el decreto, sino que ejecutaron a los que lo habían propuesto y desterraron a quienes lo habían apoyado. Hicieron además otro decreto por el que declararon que todo cuanto el rey Demetrio mandara debía ser sagrado ante los dioses y justo ante los hombres (*Demetr.* 24.6-10).

Otra de estas concesiones fue cambiar el nombre a los meses del año para que Demetrio pudiera iniciarse en los misterios: el mes Muniquión pasó a llamarse Antesterión y Demetrio participó en la iniciación que se hacía en Agra. Después de esto, el mes Muniquión de Antesterión se hizo Boedromión y Demetrio pudo así perfeccionar su iniciación. Por este motivo, Filípides satirizó a Estrátocles con este verso: «El que a un mes solo ha reducido el año» (*Demetr.* 26.3-5).

Como vemos, más que retratar la situación de Atenas en estos años, Plutarco utiliza las anécdotas para realzar el depravado carácter de su personaje y su paulatina degeneración. Insiste en que se cometieron en la ciudad mil excesos e injusticias y añade que lo que más mortificó a los atenienses⁶⁴ fue que se les hiciera pagar sin dilación doscientos cincuenta talentos, cuantía que les costó mucho reunir, y que, en cuanto estuvo en manos de Demetrio, fue entregada a Lamia y a las otras mozuelas que tenía consigo para que

⁶² Como es bien sabido, el tener relaciones sexuales en un templo constituía una gran ofensa para la deidad que albergaba. Cf. Heraclit. *Incred.* 12; Palaeph. 13; Ov. *Met.* 10.559-706.

⁶³ Este hecho fue satirizado por Filípides – autor de la Comedia Nueva que ganó su primer premio en el 331 a.C. –, según afirma el propio Plutarco (*Demetr.* 26.5). Añade el autor que otro ciudadano ateniense ejemplar, Damocles, se suicidó con tal de no ceder a los requerimientos amorosos de Demetrio (*Demetr.* 24.2-5).

⁶⁴ Plutarco reconoce que, según algunos, no fue con los atenienses con quienes Demetrio hizo esto, sino con los tésalos.

compraran jabón. Ante tal proceder, los atenienses sintieron más la humillación y el desprecio que la multa (*Demetr.* 27.1-3).

Hasta el momento, Demetrio gobernaba a la sombra de Antígono y acudía siempre que éste lo llamaba. También hubo de asistir a su padre desde Grecia cuando todos los demás reyes se coligaron contra Antígono para contrarrestar su creciente poder (*Demetr.* 28.2). Pero éste era ya viejo y presentó a su hijo como sucesor (*Demetr.* 28.8). En el año 301 a.C. tuvo lugar la batalla de Ipsos en la que murió Antígono y con él las expectativas de un imperio unitario (*Demetr.* 29.8). Tras la derrota, los restantes reyes se repartieron su reino. A Demetrio, que aún confiaba en el amor de los atenienses, le invadió la cólera cuando al llegar a Atenas le salieron embajadores para advertirle de que el pueblo había decretado que no se le permitiera la entrada a ninguno de los reyes. Quedó entonces desconsolado, pese a que hasta el momento había llevado con dignidad su desgracia (*Demetr.* 30.1-5). Como estaba ya muy debilitado y no podía vengarse de los atenienses, se dedicó a recobrar su flota y a mermar las fuerzas de Lisímaco, que era visto también por los demás como un peligro. Paralelamente, comenzaron las alianzas matrimoniales: Seleuco le pidió a Demetrio la mano de su hija, tal vez para contrarrestar la alianza de Lisímaco y su hijo con las hijas de Ptolomeo (*Demetr.* 31.1-6).

Durante un tiempo, reinó entre ellos la paz. Pero luego, Seleuco le pidió a Demetrio que le entregara la Cilicia por cierta suma, éste se negó y Seleuco le exigió con gran enojo la restitución de Sidón y de Tiro, dando muestras de la mayor violencia (*Demetr.* 32.7). Demetrio aseguró con guarniciones aquellas ciudades y le llegaron noticias de que había altercados en Atenas, donde Lácares trataba de tiranizar la ciudad (300 a.C.). Pensaba que con sólo aparecer en Atenas la tomaría fácilmente, pero al rodear el Ática sufrió una fuerte tormenta, en la que perdió la mayor parte de las naves y muchos hombres. Por añadidura, cuando llegó, tuvo que enfrentarse a los atenienses y, como no lograba sus propósitos, se dirigió al Peloponeso y sitió Mesena. Luego, regresó a invadir el Ática y apresó una nave con trigo que se dirigía a proveer a los atenienses con la intención de que la ciudad sufriera un hambre terrible y una absoluta escasez de todas las demás cosas. Ptolomeo envió a los atenienses ciento cincuenta naves por la parte de Egina que les ofrecieron alivio hasta que huyeron en el 295 a.C. junto con el tirano Lácares ante la llegada de trescientas naves del Peloponeso y de Chipre que venían para apoyar a Demetrio (*Demetr.* 33.1-8). En el 288 a.C. éste volvió a intentar reunir el imperio paterno y hacerse con todo el poder⁶⁵ (*Demetr.* 43.3), pero

⁶⁵ Plut. *Demetr.* 43.3: διανοεῖτο δ' οὐθὲν ὀλίγον, ἀλλὰ πᾶσαν ἀναλαμβάνειν τὴν ὑπὸ τῷ πατρὶ γενομένην ἀρχήν.

hubo de huir cuando Pirro, llamado por los atenienses, entró en Macedonia (*Demetr.* 46.1-5). Luego Lisímaco le pidió a Pirro que se repartieran el reino y éste aceptó (*Pyrrh.* 12.1) por temor a quedarse solo ante los macedonios. Pese a ello, Lisímaco no se conformó con ser gobernador de Macedonia e inició una guerra contra Seleuco el año 281 a.C. de la que salió derrotado. Por último, Seleuco fue asesinado por Ptolomeo Cerauno, que también aspiraba al trono macedonio. Este acontecimiento y la toma del poder de Macedonia por Antígono II Gonatas marcaron la última etapa de esta época.

Como resultado de todas estas disputas se constituyeron finalmente tres estados sucesores, las dinastías ptolemaica, seleúcida y antigónida, que subsistirían hasta la aparición del Imperio Romano. La llegada de los romanos puso fin a las rencillas entre los reyes helenísticos y proporcionó el marco idóneo para un desarrollo cultural pacífico.

8. Consideraciones finales.

A través de la lectura de las *Vidas* que testimonian el paso de los diádocos por Atenas, podemos entrever algunos lugares comunes en lo que respecta a esta ciudad que se manifiestan como una constante: el elogio de su virtud y su distinguido estatus, así como la relación de anécdotas que ponen de manifiesto sus cualidades o las de sus ciudadanos. Desde el punto de vista histórico, el de Queronea no se muestra especialmente prolijo en detalles y, en términos generales, su tratamiento de la urbe no difiere apenas del que presenta en otras épocas, según hemos podido apreciar en nuestro recorrido de los años que preceden y siguen a la época de los diádocos: enfrentamientos, reconciliaciones, amistades y hostilidades, castigos, pagos, multas, etc. El despliegue de referencias a Atenas o a los atenienses corresponde a menudo a anécdotas que no aluden a la historia de la ciudad, sino que sirven de marco contextual para la narración. En la *Vida de Demetrio*, por ejemplo, es claro que más que retratar la situación de Atenas en estos años, Plutarco utiliza las anécdotas para trazar la etopeya de su protagonista.

Ahora bien, en tanto que Atenas se alza habitualmente como un modelo de virtud, no sucede igual con los atenienses. Éstos pueden ser caracterizados positivamente – y en este sentido se contraponen a un personaje no ateniense como Demetrio –, o bien pueden ser objeto de caracterización negativa – y se contraponen entonces a otro ateniense singular que destaca por su virtud, como Foción –. En este último caso, cuando los atenienses aparecen en anécdotas de tal índole, Plutarco no se refiere a los ciudadanos de Atenas, sino al pueblo en general. De manera semejante, la visión positiva de algún ateniense pueda verse delicadamente enturbiada en el relato de la *Vida* de un enemigo de Atenas – como es el caso de la *Vida de Lisandro* –. Parece entonces que el de Queronea adopta de modo casi imperceptible el

punto de vista subjetivo del personaje retratado y para destacarlo saca a relucir detalles menos honrosos de un ateniense en particular.

La ciudad cobra especial relevancia en pasajes que relatan los planes conquistadores de los personajes. A menudo coinciden momentos históricamente significativos con la celebración de alguna fiesta, especialmente los misterios. Se trata, por lo general, de fiestas de carácter panhelénico que sirven de elemento integrador, pues Plutarco tiene en mente una audiencia internacional. Además, Atenas es un objetivo primordial en cualquier circunstancia. De esta guisa, el primer destino de Alejandro, Antígono y Demetrio es Atenas, probablemente porque entienden su posesión como un peldaño insignificante, pero necesario para lograr el dominio del imperio de Alejandro. Se deja entrever así que Atenas continúa siendo en esta época un emblema de poder, por lo que se convierte en la primera parada de todo conquistador.

En suma, el estudio de la Atenas de la época de los diádocos en los textos plutarqueos ofrece una visión subjetiva del significado de la ciudad en este periodo. En efecto, si bien su presencia se reviste de los hechos históricos del momento, es evidente que Plutarco no les presta el debido rigor. Su acercamiento revela, más bien, su propio sentir con respecto a ella, así como sus principales intereses: su admiración y amor por ella, sus defectos, sus virtudes y las de sus ciudadanos o sus fiestas religiosas. En definitiva, se trata de un conjunto que se halla, como siempre, al servicio de unos fines moralizantes: una Atenas hacia cuya virtud era todavía conveniente mirar como modelo para afrontar una decadencia presente.

Mónica Durán Mañas

Universidad Complutense de Madrid

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- C. Alcalde Martín, *Hechos históricos y descripción del carácter en la Vida de Foción de Plutarco*, en C. Schrader - V. Ramón - J. Vela (eds.), *Plutarco y la historia, Actas del V Simposio Español sobre Plutarco, Zaragoza, 20-22 de junio de 1996*, Zaragoza 1997, 85-97
- C. Alcalde Martín, *Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la Vida de Plutarco*, en A. Pérez Jiménez - J. García López - R.M^a. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999*, Madrid 1999, 159-171
- E. Crespo, *El final de la guerra del Peloponeso: notas históricas a Plutarco, Vida de Lisandro, 13-18*, en A. Pérez Jiménez - G. Cerro (eds.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición. Actas del I Symposium Español sobre Plutarco*, Málaga 1990, 63-71
- J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, I-III, Gotha 1877-78
- M. Durán Mañas, *Plutarco y las monarquías helenísticas: ethos y pathos de los antigónidas*, en A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica, Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 23-24 settembre 2004*, Firenze 2005, 39-61

- M. Durán Mañas, *Exégesis de los monarcas ptolemaicos en Plutarco: interpretación de los personajes en las traducciones europeas*, «Ploutarchos» n.s. 4, 2006-7, 29-40
- M. Durán Mañas, *La dinastía de los Ptolomeos en Plutarco: etopeya de los personajes*, en A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work, 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the Moralia*, Berlin-New York 2008, 625-636
- M. Durán Mañas, *Valores y virtudes de las mujeres en la Vida de Demetrio*, en J. Ribeiro Ferreira - L. Van der Stockt - M. Do Céu Fialho (eds.), *Philosophy in Society: Virtues and Values in Plutarch*, Leuven-Coimbra 2009, 75-98
- M. Durán Mañas, *Pericles, un modelo de dikaiosyne*, en J. Ribeiro Ferreira - D.F. Leão - C.A. Martins de Jesus (eds.), *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch, XII International Congress of the "Réseau Thématique Plutarque"*, Coimbra 2011, 23-40
- M^a.T. Fau i Ramos, *Plutarc, l'Atenès*, en M. Jufresa - F. Mestre - P. Gómez - P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat*, Barcelona 2005, 561-568
- F.J. Gómez Espelosín, *Historia de Grecia antigua*, Madrid 2001
- P. Grimal, *Historia Universal Siglo XXI. El helenismo y el auge de Roma*, Madrid 1987
- S. Hornblower - A. Spawforth (eds.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996
- A. Lozano Velilla, *El mundo helenístico*, Madrid 1993
- A.J. Podlecki, *Plutarch and Athens*, «ICS» 13.2, 1988, 231-243
- G. Shipley, *El mundo griego después de Alejandro (323-30 a.C.)*, Barcelona 2001
- G. Speake (ed.), *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*, Madrid 1999
- J.B. Torres, *Διάδοχος. Algunas precisiones lingüísticas*, en V.A. Troncoso (ed.), *Διάδοχος τῆς βασιλείας: la figura del sucesor en la realeza helenística*, Madrid 2005, 15-19
- E. Will - E. Mossé - P. Goukowsky, *El mundo griego y el oriente, II: El siglo IV y la época helenística*, Madrid 1998

SABIDURÍA DE LAS MUJERES: ASPASIA
(*VIT. PER.* 24)

1. Introducción.

Plutarco no dedica en su tratado sobre *Virtutes mulierum*¹ ningún apartado específico a la excelencia de las mujeres atenienses, ni en grupo ni en particular. Son mencionadas, en cambio, las virtudes y la sabiduría de las troyanas, focidias, quietas, argivas, persas, celtas, melias, etruscas, licias, menciona a las salmantinas y también a las milesias, a las de Ceos y a las de Fócide. Su recopilación de *Máximas de mujeres espartanas* no encuentra tampoco contrapartida en otra dedicada a las máximas de las atenienses, como se esperaría en alguien que ha elevado la *synkrisis* a categoría literaria². Le Corsu³ lo atribuye, no sin razón, a que las atenienses gozaban de un restringido espacio de libertad personal: de la casa paterna pasaban a la del marido, elegido por los padres. De hecho se conocen menos nombres de esposas atenienses que de cortesanas, en general más elegantes, más libres, cultivadas e interesadas en los asuntos públicos que las discretas esposas de los atenienses. Tampoco escribió Plutarco *Vidas de mujeres*, probablemente porque no participaban de manera activa en la vida pública de la ciudad.

2. Mujeres atenienses.

En las *Vitae*, sin embargo, se encuentran aquí y allá datos de mujeres atenienses o que vivieron en Atenas, pero a pocas se las menciona con su nombre propio: sólo a algunas madres o esposas de atenienses ilustres, en cuyo γένοϋς se las citaba: Agarista, por ejemplo, es el nombre la madre de Pericles (*Per.* 3.1-3): de ella sabemos que era sobrina de Clístenes⁴ y que tuvo un sueño predictivo sobre el valor del hijo que le iba a nacer. De la madre de Solón se dice que era prima de Pisístrato y de una gran belleza (*Solón* 1.1). Hipareta se llamaba la mujer de Alcibíades. Era hija de Hipónico, primer marido de la esposa de Pericles, y hermana de Calias. Sabemos de ella que acudió personalmente al arconte para solicitar el divorcio de su esposo (*Alc.* 8). Hegesípila, hija del rey tracio Oloro, fue esposa de Milcíades el Joven y madre de Cimón. Entre las amantes de éste se citan a Asteria y Amnestra, pero la mujer a la que hizo su esposa fue Isodica (*Cim.* 4). A la mayoría de

¹ Cf. Stadter 1965.

² Véanse las contribuciones de Boulogne y de Duff en Van der Stockt 2000, 33-44 y 141-162, la de Rosenmeyer 1992 y la de Duff 1999, 143-309.

³ Le Corsu 1981, 257-258.

⁴ Cf. Hdt. 6.131.

estas mujeres se las cita en calidad de hijas, esposas o madres de atenienses ilustres y no tanto por sus gestas o valores personales. Se ha transmitido también el nombre de buen número de cortesanas: Timandra, File, Thais, Lamia, Pitonica, entre otros, y el de algunas sacerdotisas como Mnesiptolema (*Them.* 30), hija de Temístocles, o Teano, que cuando se le ordenó que maldijera a Alcibíades, fue la única, entre todos los sacerdotes de la ciudad, que se opuso, pues consideraba que «era sacerdotisa para bendecir y no para maldecir a nadie» (*Alc.* 22).

Entre las mujeres atenienses dedica Plutarco especial atención a Elpinica, de la que destaca el apoyo que brindó a su hermano Cimón, rival de Pericles y, sobre todo, la generosidad que mostró hacia su padre, Milcíades el Joven. De ella se contaba que se casó con su hermanastro Cimón, por no haber encontrado, debido a su pobreza, un esposo más adecuado (*Cim.* 4), pero que aceptó, con el consentimiento de su hermano, en casarse con el rico ateniense Calias, cuando este se ofreció a pagar las deudas que mantenían a Milcíades en la cárcel. Se la relaciona también con el pintor Polignoto (*Cim.* 4), que la retrató en la figura de Laodica, cautiva troyana, representada en la *stoa* llamada de Péculo. Plutarco da cuenta de la visión política de esta mujer, que tuvo el arrojo de increpar públicamente a Pericles por su expedición contra Samos cuando éste bajaba triunfante de la tribuna de oradores tras pronunciar un discurso fúnebre, muy aplaudido, en honor de los atenienses caídos en esa contienda (*Per.* 28.3-5)⁵. Negoció además con Pericles la situación de Cimón, desterrado por filoespartano, y llegaron a unos acuerdos que le permitieron a éste volver a Atenas (*Per.* 10 y Ateneo, 589e). En otra ocasión se presentó ante Pericles como suplicante para también interceder por su hermano, a la sazón encarcelado por haberse dejado sobornar por Alejandro I de Macedonia (*Cim.* 4). Tanto en este caso como en el del episodio de Samos, Pericles, cuando Elpinica se dirigió a él, la tildó de «vieja», lo que probablemente sería el sentir de muchos atenienses ante la actitud de esta mujer, ya mayor, de irrumpir en la vida cívica de Atenas, si bien es muy probable que en este caso nuestro autor compartiera el parecer de la hermana de Cimón. La valentía de Elpinica y su sentido de la justicia, además de su generosidad hacia su padre y su hermano serían del gusto de Plutarco, que la presenta en aspecto y en ideas como el contrapunto de Aspasia.

3. Una meteca.

La mujer que destacó en la Atenas del s. V y a la que, según testimonia Plutarco, se la calificó de «sabia» y «hábil en política» fue una meteca, procedente con probabilidad de Mileto y que ejerció un importante influjo en la

⁵ Cf. McInerney 2003, 326.

vida política y cultural ateniense de su tiempo: me refiero, evidentemente, a Aspasia, que llegó a Atenas desde alguna ciudad del Asia Menor, probablemente de Mileto, como indica Platón en el *Menéxeno* (235e-249a). De Aspasia han hablado en tonos elogiosos, Platón (*Menex.* 235e), en cuya obra Sócrates dice que ha sido maestra suya y de Pericles, alaba su pericia en retórica y reproduce uno de sus discursos; Jenofonte (*Oecon.* 1.53.3 y *Mem.* 2.6.36) la enaltece como pedagoga y le envía a Critobulo, el hijo de Critón, para que estudie con ella; Cicerón (*De invent.* 1.53 y *Tusc.* 3.19) la considera la versión femenina de Sócrates y para Luciano (*Imag.* 17) es paradigma de inteligencia.

A partir de la tradición recibida, Plutarco en su *Vida de Pericles*⁶, en una digresión sobre la expedición a Samos, cuando casi en medio de la obra está relatando las acciones de política exterior del estadista ateniense, intercala un episodio sobre la vida personal de Pericles y su relación con Aspasia. Ofrece una imagen ambigua de esta mujer, alabada por filósofos, políticos y artistas, a la vez que objeto de la burla y el sarcasmo de los cómicos. El Queronense reconoce las cualidades que se le atribuyen: es atractiva e inteligente, con una buena formación intelectual, experta en oratoria y estudiosa de la astronomía, que dejó oír su voz en una sociedad poco acostumbrada a escuchar a la mujer, y que se reunía en Atenas con los mejores políticos, artistas y filósofos de su época, pero, como se irá viendo, Plutarco siempre las matiza y cuando le alaba alguna de estas cualidades, luego arroja sombras sobre ella para transmitir, generalmente de forma implícita, la idea de que Aspasia no fue una mujer ejemplar.

Al comienzo del capítulo 24, a propósito de la expedición a Samos el de Queronea se pregunta en qué radicaba el arte y poder de esta mujer para manejar a los principales políticos⁷, recuerda la influencia que Aspasia ejerció sobre esa decisión de Pericles y no duda en veladamente desacreditarla mediante el vocablo con el que la designa y una referencia a su ciudad de origen: la palabra que utiliza para mencionarla por primera vez es ἡ ἄνθρωπος (ἐνταῦθα ἂν εἴη καιρὸς διαπορῆσαι μάλιστα περὶ τῆς ἀνθρώπου), término que emplea Plutarco, como ha señalado Blomqvist⁸, para designar mujeres manipuladoras (*Lyc.* 3.4 y *Pyth. Or.* 401E), concubinas (*Cam.* 15.6, *Fab. Max.* 20.9 y 21.5, *Alc.* 23.7, *Mar.* 40.12 y *Coniug. Praec.* 141B) o social y moralmente inferiores (*Aud. Poet.* 26E y *Amat.* 760C); recuerda también que procede de Mileto y conocida era la cuestionable reputación de las milesias.

⁶ Hemos seguido las ediciones de Perrin 1958 y de Flacelière - Chambry 1964.

⁷ *Per.* 24: ἐπεὶ δ' Ἀσπασία χαριζόμενος δοκεῖ πράξει τὰ πρὸς Σαμίους, ἐνταῦθα ἂν εἴη καιρὸς διαπορῆσαι μάλιστα περὶ τῆς ἀνθρώπου, τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα τῶν τε πολιτικῶν τοὺς πρωτεύοντας ἐχειρώσατο...

⁸ Blomqvist 1997, 92

El Queronense conoció, no obstante, el prestigio que alcanzó Aspasia en Atenas por su sabiduría política, su sagacidad, su competencia retórica y su capacidad de persuasión, así como por su belleza y atractivo, además de por compartir su vida con Pericles y haber sido absuelta en un proceso por impiedad. Veremos cómo Plutarco pone en entredicho, con su arte en la etopeya y su manejo de procedimientos lingüísticos, esas cualidades que buena parte de la sociedad ateniense le reconocía.

a) Sabiduría política: En el texto mencionado el de Queronea se hace eco de su fama de sabia (σοφή) y de versada en asuntos políticos (πολιτική). El adjetivo σοφή, en femenino, es de muy escasa recurrencia en Plutarco: se aplica a la mujer de Pites (*Virt. mul.* 262E), que, además de mostrar su sagacidad en poner freno a la ambición de su esposo, supo administrar muy bien los asuntos de su ciudad, y también a la hija menor de Cleobulo, el Rodio, a la que se admiraba por su sabiduría política (*Symp.* 148D). Se califica, asimismo, de «sabia» (σοφή δαίμων), a la llamada «ninfa Egeria», que se unió a Numa por amor y le ayudó eficazmente en los asuntos de gobierno (*De fort. Rom.* 9, 321B), y también este adjetivo aparece referido a una concubina focense de Ciro el Joven, a la que, por cierto, le había dado el nombre de Aspasia. Se aplica, pues, a mujeres audaces, de inteligencia activa, relacionadas con reyes y gobernantes, y que han sabido defender su visión política en lo atañerte a los asuntos de la ciudad. Esta acepción es la que da Plutarco en su definición del término σοφία (ἀλλὰ τὴν τότε καλουμένην σοφίαν, οὐσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν, *Them.* 2). El adjetivo πολιτική Plutarco lo asocia al vocablo σύνεσις cuando se refiere a la inteligencia de Rómulo (πολιτικὴ σύνεσις, *Rom.* 6.3.6) y al término ἀρετὴ al referirse a la excelencia política (ἀρετὴ πολιτικὴ) de Coriolano.

A la sabiduría política de Aspasia se le une su sagacidad (δεινότης). Esta cualidad se predica de políticos ilustres como Alcibíades (23.4), Catón el Viejo (4.2), Sertorio (21.9), Foción (5.6), Arato (10.4) o Temístocles (*De glor. Ath.* 348C). En el caso de Temístocles y Sertorio el término δεινότης se aplica a su visión política, en el de Catón el Viejo y Foción a su oratoria y en el de Arato a su habilidad para tratar con tiranos a la vez que a su seguridad y decisión en causas difíciles y oscuras. Tanto por su oratoria como por su sagacidad política y decisión en cuestiones delicadas brilló Aspasia entre los políticos y filósofos de Atenas, como atestiguan los autores antes citados. Plutarco, sin embargo, para distanciarse de la opinión de los que le atribuyen estas cualidades, utiliza un «dicen» neutralizador, que deja claro que no pertenece al coro de los que la aplauden. De hecho, inmediatamente después de hablar de la sabiduría política que se le atribuye a Aspasia, relata que esta mujer regentaba un negocio poco decente y honorable, pues formaba a jóvenes esclavas como heteras (καίπερ οὐ κοσμίου προεστῶσαν ἐργασίας οὐδὲ

σεμνῆς, ἀλλὰ παιδίσκας ἑταιρούσας τρέφουσαν). Mediante este pasaje, estratégicamente situado al final de la primera parte del texto en el que se ocupa de ella, el Queronense transmite la opinión que la joven le merecía, pues sólo una hetera (ἑταῖρα) podía regentar una escuela para formar jóvenes heteras (παιδίσκας ἑταιρούσας). Refiere también en ese mismo párrafo el interés que, según se decía, Aspasia despertó en Pericles, debido a la sabiduría política de esta mujer, para luego cuestionarlo con el comentarios de que era milesia, mediante una cita de Esquines, el Socrático⁹, en la que afirma que Aspasia, después de la muerte de Pericles, se casó con un tosco traficante de carneros, y finalmente mediante la opinión de Plutarco de que el interés de Pericles por ella obedecía más bien a la pasión amorosa. La articulación del párrafo y el juego de partículas es significativo¹⁰: la primera oración sobre su sabiduría sustentada por algunos, con el verbo en tercera persona del plural (λέγουσι) e introduciendo una subordinada con un poco comprometido ὡς, se ve ensombrecida por la adversativa en la que Plutarco da cuenta de la actividad de Aspasia al frente de una escuela de cortesanas; le sigue la cita de Esquines relativo al matrimonio de Aspasia con el traficante de ganado, probablemente poco interesado en su saber político ni en su oratoria, lo que prepara la cláusula final, en la que el de Queronea con un φαίνεται μέντοι μᾶλλον emite con una fórmula impersonal su opinión personal. Por si quedaba alguna duda, Plutarco aporta como muestra del renombre y celebridad de Aspasia el hecho de que Ciro el Joven diera ese nombre a su concubina predilecta, asimilándola en cierta manera a ella. De nuevo transmite el Queronense de forma implícita la opinión que le merecía una de las mujeres más celebradas del siglo V ateniense. La admiración que debía de despertar Aspasia en Pericles por su inteligencia, belleza y sagacidad, empalidece por los mensajes en otro sentido, que Plutarco quiso transmitir.

b) Elocuencia y competencia retórica: Además de en sabiduría política, Aspasia sobresalió por su capacidad oratoria. Fue brillante conversadora y excelente pedagoga, maestra de oradores y de políticos de renombre. Se la presenta conversando en igualdad de condiciones con los atenienses más ilustres sobre temas retóricos como la composición de discursos. Sócrates en el *Menéxeno* (236c-249d) reproduce un discurso fúnebre de la oradora y

⁹ Compuso un diálogo, con el título *Aspasia*, hoy perdido y que ha sido citado por Cicerón (*De inv* 1.31). Cf. *Ar. Eq.* 132 y 765.

¹⁰ *Per.* 24: τὴν δ' Ἀσπασίαν οἱ μὲν ὡς σοφὴν τινα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ τοῦ Περικλέους σπουδασθῆναι λέγουσι... καίπερ οὐ κοσμίως προεστῶσαν ἐργασίας οὐδὲ σεμνῆς, ἀλλὰ παιδίσκας ἑταιρούσας τρέφουσαν. Αἰσχίνης δὲ φησι καὶ Λυσικλέα τὸν προβατοκόπηλον ἐξ ἀγεννοῦς καὶ ταπεινοῦ τὴν φύσιν Ἀθηναίων γενέσθαι πρῶτον, Ἀσπασίαν συνόντα... φαίνεται μέντοι μᾶλλον ἐρωτικὴ τις ἢ τοῦ Περικλέους ἀγάπησις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν.

menciona su habilidad para componer discursos. Filóstrato (*Ep.* 73) equipara a los de Aspasia los círculos de sofistas y filósofos que Julia Domna reunía en su casa. Plutarco admite que los filósofos hablaban frecuentemente de ella y en términos muy elogiosos y se hace eco de los comentarios de Platón de que en su casa se celebraban reuniones, a las que acudían, entre otros, Anaxágoras, Fidias y Sócrates y sus amigos, y también de que algunos de los que las frecuentaban llevaban a sus esposas para que la escucharan y aprendieran. Probablemente a algunas de aquellas reuniones asistiría también Jantipa¹¹, cuyo temperamento rudo fue criticado por Antístenes, según relata Jenofonte (*Symp.* 2.10). Plutarco, que, sin duda, habría leído el *Menéxeno* de Platón, sabe que Sócrates (*Men.* 235d) se muestra dichoso de haber tenido a Aspasia como maestra de oratoria y nombra a Pericles entre los oradores formados por ella. Sin embargo, el Queronense desmerece y descalifica toda esta brillantez retórica con una sola palabra: τὸ γύναιον (la mujerzuela), término que, como ha estudiado Blomqvist 1997, 77, se empleaba para mujeres de baja clase social (*Amat.* 760A, *Quaest. conv.* 628C, *Arat.* 6.4, *Alex.* 22.4), esclavas (*Ant.* 86.7, *Cato maior* 24.2 y *Alex.* 48.4) o prostitutas (*Mul. vir.* 259C, *Reg. et imp.* 195F, *Quaest. Rom.* 277F, *Alex. fort.* 339B-E, *Them.* 26.6, *Alc.* 39.9, *Ant.* 2.4, *Cato maior* 24.2 y *Cato minor* 73.3).

Como muestra de la capacidad oratoria de Aspasia no menciona Plutarco ninguno de los discursos que compuso o que ayudó a componer, sino que tan sólo trae a colación que un zafio comerciante de carneros se convirtió en arconte gracias a ella. El dominio en el arte de la palabra de esta mujer, su trato de igual a igual con los hombres más prestigiosos de Atenas y el reconocimiento y la admiración que públicamente la profesaban filósofos y políticos ilustres, no la convierten, en opinión de Plutarco, en una mujer ejemplar. Siendo así que en las *Vidas* hay 11 discursos pronunciados por mujeres, no pone ninguno en boca de Aspasia, sin duda, la mejor oradora de su tiempo.

c) Capacidad de persuasión: Relacionada con su sabiduría retórica y su arte en el manejo de la palabra, está también su capacidad de persuasión. No sólo Plutarco sino también Platón y Aristófanes atestiguan su influencia en las decisiones políticas de los mejores gobernantes de Atenas, a quienes ayudó a componer, según el Sócrates platónico, discursos políticos de gran impacto. Sócrates le atribuye el célebre discurso fúnebre de Pericles. Ya hemos señalado la sorpresa de Plutarco ante «ese arte o poder (τέχνην ἢ δύναμιν) tan grande, con el que Aspasia manejó (ἐχειρώσατο) a los principales políticos». El de Queronea emplea un verbo que arroja sombra sobre sus cualidades: la forma ἐχειρώσατο se encuentra en otros contextos siempre con el

¹¹ Cf. Laurenti 1988, 41-61.

sentido de «someter», ya sea a ciudades, pueblos, flotas o personas (así en *Aem.* 4.3, 9.3; *Pomp.* 12.5; *Alex.* 5.1 y *Caesar* 15.5). El significado del verbo tiene ya connotaciones negativas, pero son más negativas todavía cuando describe la manipulación que una mujer ejerce sobre un hombre. El término τέχνη en este contexto también tiene una connotación negativa. Afirma el de Queronea (*Per.* 24.2) que por el arte y el poder de Aspasia, Pericles tomó partido por Mileto, cuando esta ciudad y Samos litigaban por Priene. En otro lugar repite que el asedio a Samos tuvo lugar porque así se lo pidió Aspasia (*Per.* 25.1). Plutarco no deja espacio para que se pueda pensar que ese ataque pudo haber sido fruto de una reflexión política de Pericles por la amenaza, como explica Tucídides (1.115), que estaba empezando a ser Samos para Atenas. Aristófanes en *Acarnienses* (522-533) también afirma que el inicio de la Guerra del Peloponeso, de tan fatales consecuencias para Atenas, fue para apoyar a Aspasia por el conflicto con los de Mégara, ya que unos jóvenes de esta localidad raptaron a dos muchachas de su escuela. Además la de Mileto persuadió a Pericles, para que cambiara la ley que él mismo había promulgado sobre la obligatoriedad de que ambos progenitores fueran atenienses para que el hijo adquiriera la ciudadanía y en su lugar decretara que sólo con uno de los dos bastaba. Así el hijo que tuvo con Pericles adquirió los derechos políticos y con él muchos otros jóvenes, lo que fue causa de conflictos sociales, al tener que repartirse ciertos beneficios entre mayor número de personas (*Per.* 37).

d) Belleza y atractivo: A la sagacidad y elocuencia de Aspasia, dice Plutarco, se unía su gracia (χάρις) y belleza (εὐπρέπεια). En el *Amatorius* el de Queronea alaba la gracia y belleza femenina como reflejo de un alma pura y noble, que puede suscitar amor (766E-767B, 751E-F y 759A). Sin embargo, para ensalzar tales cualidades en Aspasia recurre a la comparación con la también jónica Targelia, atractiva y sagaz, pero de dudosa reputación, que con sus encantos se ganó a hombres muy poderosos y los atrajo a la política pro-persa y a través de ellos sembró el medismo en influyentes gobernantes, que tan negativo se reveló para Atenas. Aquí la comparación de Aspasia con Targelia, hetera jónica, manipuladora de importantes hombres de estado y que sembró el mal en Atenas, es el recurso utilizado por Plutarco para ensombrecer la imagen de la milesia. Sabido es que las jónicas eran las cortesanas más valoradas por el refinamiento de sus costumbres y su cultura superior y que a través de sus relaciones con importantes estadistas ejercieron su influjo en las cuestiones de gobierno¹². El de Queronea, que en el *Amatorius* (769C-D) alaba la belleza de la mujer, su atractivo, la gracia de su mirada y la persuasión de su voz, porque, dice, proporciona gran ayuda a la que

¹² Le Corsu 1981, 149-150.

es honesta para el afecto de su esposo, pero, como si pensara en Aspasia, añade que también esas cualidades llevan a la disoluta al placer y al engaño.

d) Convivencia conyugal: Por respeto posiblemente a Pericles, Plutarco trata aceptablemente bien la relación de Aspasia con el político ateniense. Considera que el afecto (ἀγάπησις) que el político ateniense y ella se profesaban, anclaba en una pasión amorosa (ἐρωτική), que le llevó a Pericles a quererla siempre de un modo muy especial (ἔσπερξε διαφερόντος), hasta el punto, cuenta Plutarco, de que cada vez que Pericles entraba y salía de casa la abrazaba y besaba. Debe observarse que en este texto el sujeto que ama es Pericles no aquella a la que haría su esposa. El estadista, sin embargo, no pudo formalizar el matrimonio con Aspasia por no haber derecho de conubio entre Mileto y Atenas¹³, pero para unirse a ella se divorció de su mujer y la casó, con su consentimiento, con otro hombre. Aspasia con Pericles tuvo un hijo, Pericles el Joven, que murió después de la batalla de las Arginousas.

El término ἀγάπησις («afecto») con sólo 3 ocurrencias en la obra plutarquea, lo emplea nuestro autor también en el *Amat.* (769A) como afecto (ἀγάπησις) del hombre hacia su esposa. El término ἐρωτική en el *Amat.* (751C) es esa pasión o sentimiento amoroso, «que cuando prende conduce a la amistad y complacencia entre hombre y mujer y no hay quien lo detenga». En esta misma obra τὸ στερκτικόν («la afectividad») referida a las mujeres la define mediante un símil «como terreno fértil y acogedor de la amistad no exenta ni de seducción ni de gracia». Los términos ἀγάπησις, ἐρωτική y ἔσπερξε son para Plutarco indicadores de genuino amor conyugal, que hace crecer la amistad, la concordia y la fidelidad mutuas (*Amat.* 768F-769A y C).

Pero también este episodio lo adereza Plutarco con su palabra crítica: afirma que antes que con Aspasia, Pericles estuvo casado con una mujer adecuada a su clase¹⁴. No contento con esto, tras describir lo que parece un matrimonio bienavenido, Plutarco presenta una retahíla de críticas a Aspasia, sobre todo, de los cómicos, en las que se la llama «nueva Onfale», en recuerdo de la reina a cuyo servicio estuvo sometido Heracles, «Deyanira», nombre de la mujer de Heracles, que, enloquecida, lo mató, y se la llama también, como a la esposa de Zeus, «Hera», diosa que fue capaz de conseguir con sus encantos que su esposo Zeus inclinara la guerra en favor de los troyanos (*Il.* 14). Plutarco cita el texto de Cratino, en el que el cómico escribe que Καταπυγοςύνη dio a luz a Hera y a la prostituta (παλλακή) Aspasia y cita también la comedia de Éupolis *Los demos*, en la que el cómico en una escena que parodia la *Nekyia* de Odiseo hace a Pericles preguntar por su «bastardo», a lo que se le responde que su hijo sería ya un hombre, si no

¹³ Cf. Laurenti 1988, 48.

¹⁴ *Per.* 24.8: ἦν μὲν γὰρ αὐτῷ γυνὴ προσήκουσα μὲν κατὰ γένος.

estuviera acobardado por la perversión de la «puta» (πόρνη), sin recordar – parece – lo que escribió en la *Vida de Teseo* (13.16) de que los poetas cómicos con sus sátiras ofrecieron a la envidia de la muchedumbre sus calumnias contra los poderosos.

e) Condena a muerte: Aspasia, lo mismo que Sócrates, fue acusada por el cómico Hermipo de impiedad y de interesarse por la astronomía y la geometría y fue juzgada por 1500 jueces. El llanto y los esfuerzos de Pericles para defenderla hizo que finalmente se la absolviera. Tal vez el veredicto de «impiedad» fuera también compartido por Plutarco. Aspasia, como Sócrates, Anaxágoras y Fidias, fueron personas que trajeron cambios, sembraron inquietudes y, de alguna manera sacudieron la inercia de la sociedad ateniense, contribuyendo – con el riesgo de su propia vida – a convertir Atenas en una ciudad ilustrada, al reflexionar, como también los autores dramáticos y los historiadores, sobre el orden de la naturaleza, la proporción, el comportamiento ético en la ciudad y el papel de la mujer en ella.

f) Conclusiones: Aspasia, en efecto, estaba lejos de las Timóxenas, Cornелиas o Porcias o del tipo mujer a la que se dirigen los *Praecepta coniugalia*: en ellos nuestro autor aconsejaba a las casadas que no tuvieran amigos propios sino que compartieran los del marido (140C), que se dejaran ver sólo cuando estuvieran con él (139C), que su voz se escuchara sólo a través de la del esposo (139E-F) y que fueran pudorosas y modestas (*Quaest. conv.* 654D-E), así como exhortaba al hombre a instruir a la mujer, y convertirla en su reflejo, *Praec. con.* 139E-F). Aspasia no se ajustó a los cánones de lo que Plutarco consideraba la mujer ideal. Sin embargo, al hablar de ella, no acuñó en ningún momento al ataque personal, pero se sirvió de recursos estilísticos para sembrar serias dudas sobre su reputación, tales como el vocabulario con términos como γύναιον, ἡ ἄνθρωπος, ἑταῖρα, παλλακίη o πόρνη o el empleo de la forma verbal ἐχειρώσατο, verbo que se emplea para la acción de «someter»; las comparaciones – se la compara con Targelia, célebre prostituta, también con las figuras de Ónfale y Deyanira, mujeres que llevaron a Heracles a la esclavitud y a la muerte respectivamente, y con Hera, que con sus encantos amorosos sometía a Zeus para que cambiara el curso de la guerra a favor de unos o de otros; la asociación, pues en cierto modo se la asimila a la concubina de Ciro, a la que éste dio el nombre de Aspasia – o mediante comentarios sobre su origen, su profesión (παιδίσκας ἑταιρούσας τρέφουσιν), sus artes para influir en algunas decisiones políticas negativas para Atenas, o por su condena por impiedad. Que Aspasia, una de las mujeres más brillantes y cultas del s. V ateniense, saliera de los muros del οἶκος, que fuera admirada por la élite intelectual de Atenas y que fuera ella, en una inversión de roles, la que educara a atenienses de prestigio e influyera en ellos, no parece que fuera del agrado de Plutarco, quien en sus

escritos, es cierto, se muestra partidario de la formación de la mujer, elogia el amor conyugal, pero su punto de mira es el bienestar del esposo¹⁵. La imagen de Aspasia que Plutarco ha transmitido no es tanto la de una mujer inteligente, culta, atractiva y buena oradora, que compartió su vida con uno de los políticos de más renombre de todos los tiempos, sino la de una cortesana, formadora de cortesanas, capaz de influir en los mejores políticos llevándoles a tomar decisiones nefastas para su ciudad. Esa imagen que nuestro autor, maestro de la etopeya, ha legado a la posteridad es la que ha pervivido hasta nuestros días.

Mercedes López Salvá
Universidad Complutense de Madrid

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- K. Blomqvist, *From Olympias to Aretaphila: women in politics in Plutarch*, en J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London 1997, 73-98
- T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999
- R. Flacelière - E. Chambry, *Plutarque. Vies, III: Périclès-Fabius Maximus; Alcibiade-Coriolan*, Paris 1964
- L. Laurenti, *Aspasia e Santippe nell'Atene del V secolo*, «Sileno» 14, 1988, 41-61
- F. Le Corsu, *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, Paris 1981
- J. McInerney, *Plutarch's Manly Women*, en R.M. Rosen - I. Sluiter (eds.), *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden-Boston 2003, 319-347
- A.G. Nikolaidis, *Plutarch on Women and Marriage*, «WS» 110, 1997, 27-53
- B. Perrin, *Plutarch's Lives, III: Pericles and Fabius Maximus, Nicias and Crassus*, Cambridge MA-London 1958
- T.G. Rosenmeyer, *Beginnings in Plutarch's Lives*, «YCIS» 29, 1992, 205-230
- P.A. Stadter, *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge MA 1965
- L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Namur 2000

¹⁵ Véase Nikolaidis 1997, quien defiende el interés y admiración de Plutarco hacia la mujer más allá de las consideraciones y convenciones sociales. Una posición diferente puede leerse en McInerney 2003.

ALCUNI CELEBRI ATENIESI
E LE DONNE NELL'OPERA DI PLUTARCO

Il *Γυναικῶν ἀρεταί*, opuscolo plutarco¹ dedicato al riconoscimento della virtù femminile, per evitare la ripetitività di un encomio forse troppo spesso celebrato in opere di ispirazione simile², ometteva qualsiasi riferimento alle donne ateniesi, pur manifestando un incipitario dissenso dal parere espresso dallo storico Tucidide in merito all'ἀρετή delle sue compatriote³. Tuttavia, nel complesso tematico di *Vitae* e *Moralia* plutarco ricorrono molteplici aneddoti che vedono protagoniste le donne ateniesi ed il loro rapporto con il mondo maschile circostante, destando notevole interesse per motivi di diversa natura e comportamenti non sempre troppo convenzionali.

Nel riferire curiosi aneddoti di vita pubblica e privata di celebri personaggi ateniesi, Plutarco si compiace di descrivere diverse situazioni che, per via di momentanei problemi, equivoci o rotture determinati da fattori di diversa natura, spezzano la consueta discrezione familiare e sociale delle donne ateniesi, generando dei rumori amplificati dalla narrazione biografico-moralistica. In tal senso, un ruolo di primo piano è giocato dalla variabile caratteriale, che consente ad alcuni personaggi di uscire fuori dall'isolamento e dagli schemi imposti dalle consuetudini sociali e familiari per esprimersi in maniera autonoma nel pensiero e nella condotta, decisi ad affrontare e piegare le costrizioni imposte dall'esterno ed incuranti delle potenziali conseguenze.

Riconoscendo come la realizzazione femminile ateniese fosse legata indissolubilmente non tanto alla dimensione individuale quanto alle evoluzioni della dinamica relazionale, questa ricognizione sull'opera di Plutarco⁴ presta

¹ Registrato con il numero 126 nel *Catalogo di Lampria* (cfr. Treu 1873, 12; Irigoien 1987, CCCXV) ed esteso tra le pp. 242-263 dell'edizione francofortana dei *Moralia* di Plutarco (*Plutarchi Chaeronensis quae exstant omnia, cum Latina interpretatione Hermanni Crusenij: Guilielmi Xylandri, et doctorum virorum notis, et libellis variantium lectionum ex Mss. Codd. diligenter collectarum, et indicibus accuratis*, II, Francofurti, apud Andreae Wecheli heredes, Claudium Marnium, & Ioannem Aubrium, 1599).

² *Mul. Virt.* 243D. Per le opere ascrivibili alla tradizione catalogica femminile precedente al *Mulierum Virtutes* plutarco cfr. Boulogne 2002, 5-6.

³ Plutarco non condivideva il silenzio e la assoluta discrezione sui personaggi femminili, piuttosto preferiva fosse noto ai più non tanto l'aspetto fisico, quanto la condotta e la reputazione di una donna, lodando la consuetudine romana dell'elogio funebre tributato ai defunti di entrambi i sessi: *Mul. Virt.* 242EF.

⁴ Il minuzioso lavoro di France Le Corsu (1981), nella sua suddivisione regionale, ha focalizzato l'attenzione soltanto sulle donne ateniesi descritte all'interno delle *Vite* plutarco, limitandosi ad elencare e raggruppare differenti personalità in ordine a schemi precostituiti e

attenzione ad alcuni celebri ateniesi non solo nel rapporto con le coniugi, ma anche nelle relazioni con madri, sorelle, figlie, mogli di secondo letto ed etère, nel contesto di aneddoti riguardanti faccende di alta politica e momenti di vita quotidiana come la gestione della spesa, la scelta del genero e le discussioni in casa. E proprio la raccolta di testimonianze sparse nell'intera produzione del Cheronese consente di squarciare il velo di riservatezza e scalfire la discrezione che copriva la vita di alcune donne ateniesi, scoprendo dettagli, spesso trascurati, di figure vissute all'ombra dei mariti o di problemi affrontati nell'intimità delle relazioni, giungendo a ridiscutere parzialmente una certa quantità di convinzioni e luoghi comuni sotto una prospettiva differente⁵.

All'interno del *Corpus Plutarcheum*, gli aneddoti cronologicamente più datati, in merito al rapporto tra alcuni celebri ateniesi e le donne, sono all'insegna dello scambio di identità⁶ e contraddistinti da una comune appartenenza all'ambito religioso-culturale⁷ nel contesto delle *Vite Parallele*.

sviluppando alcune conclusioni inerenti allo *status* giuridico e sociale delle stesse, soprattutto quale prodotto di norme introdotte dalla legislazione di epoca soloniana.

⁵ In particolare, Le Corsu ha descritto le Ateniesi in preda ai maschi di casa, prive della minima libertà personale, dalla *silhouette* evanescente, sovrastate dalle cortigiane e costrette ad anonimato, sottomissione e povertà dai mariti (1981, 257-259).

⁶ In *Thes.* 23.2-3 Teseo, prima della partenza per la terza spedizione sacrificale verso Creta, sostituì due delle fanciulle estratte a sorte con altrettanti giovanetti suoi familiari, dall'aspetto femminile e dai lineamenti delicati, cui fece spalmare pomate ed unguenti per le chiome e la pelle. In seguito li fece ammaestrare nella voce, nel portamento e nel modo di camminare affinché potessero *παρθένοις ὁμοιοῦσθαι καὶ μηδὲν φαίνεσθαι διαφέροντα* («così da essere simili il più possibile a ragazze e da dare l'impressione di esserlo veramente», tr. C. Ampolo) e nessuno si accorgesse della loro presenza nel gruppo femminile cui furono assegnati. Nel dettaglio, lo scambio uomo/donna consente di salvare vite umane femminili in nome dell'affetto per i figli della città. L'episodio è narrato contestualmente alla descrizione delle Oscorforie, cerimonia alla quale prendevano parte anche le *δειπνοφόροι*, che imitavano le madri dei fanciulli estratti a sorte portando pane e vivande e raccontando favole ai ragazzi per tenerli su d'animo e confortarli. La messa in scena intendeva ricordare soprattutto la premura materna delle donne ateniesi, cui era toccata la disgrazia di inviare i figli come tributo al re di Creta Minosse. Cfr. anche Ampolo - Manfredini 1988, LXV-LXXI.

⁷ In *Sol.* 8.4-6 il legislatore ateniese inviò un finto disertore sull'isola di Salamina per invitare i Megaresi presenti ad andare a rapire le più belle donne ateniesi che, presso Capo Coliade, stavano sacrificando a Demetra. Persuasi dalle esortazioni, i Megaresi navigarono verso Atene, e Solone, tolte di mezzo le donne per farle allontanare, le sostituì con giovani ancora imberbi, cui fece indossare calzari e vestiti femminili e ordinò di giocare e danzare sulla spiaggia, attendendo lo sbarco dei nemici con dei pugnali nascosti tra le vesti. Una volta sbarcati a Capo Coliade, i Megaresi caddero nella trappola e furono uccisi tutti, dopo aver persino fatto a gara di corsa per impadronirsi delle presunte fanciulle inermi. Solone, con una condotta cinica e spregiudicata, rende le giovinette il fulcro di un inganno a sfondo politico-expansionistico volto ad impadronirsi di Salamina, esponendole al pericolo in nome della ragion di Stato. Pur essendo accantonate nel momento della lotta, le Ateniesi forniscono vestiti,

Il legislatore ateniese Solone⁸ è ricordato da Plutarco per l'istituzione di alcune norme che regolavano gli aspetti della vita femminile nella società, al fine di tutelarne in qualche modo la dignità ed alleviare insorgenti beghe matrimoniali. Tuttavia, la notevole discrasia con i tempi e i costumi dell'epoca soloniana non aiutavano il Cheronese a comprendere la natura e la portata innovativa di alcune delle norme introdotte dal legislatore ateniese, come testimoniato dall'*incipit* del capitolo 23 della *Vita di Solone*: "Ὀλως δὲ πλείστην ἔχειν ἀτοπίαν οἱ περὶ τῶν γυναικῶν νόμοι τῷ Σόλωνι δοκοῦσι⁹. Nel dettaglio, Solone provò ad incoraggiare la mutua intimità tra i coniugi, considerando i rapporti sessuali, tenuti almeno per tre volte al mese e consumati al chiuso del talamo dopo aver gustato una mela cotogna¹⁰, un onore tributato ad una sposa onesta da parte del marito ed una manifestazione di affetto, che contribuiva ad appianare le divergenze e a mantenere concordia ed unità, anche se non portava alla generazione di figli¹¹. Poi istituì una norma, reputata ἄτοπος καὶ γελοῖος¹² dal Cheronese, che concedeva alla sposa di unirsi con qualcuno di suo gradimento¹³ dei più vicini parenti del marito, a scopo procreativo e di preservazione del lignaggio familiare della prole, nel caso si ritrovasse un compagno affetto da impotenza. Inoltre, per evitare che il matrimonio divenisse pretesto di lucro piuttosto che strumento di generazione di figli e di godimento delle gioie dell'amore, proibì la dote, limitandola a tre vesti e pochi abiti frugali¹⁴. Poi vietò le eccessive manifestazioni di lutto

calzari e strumenti di gioco ai propri imitatori, rivestendo una funzione ausiliaria in un contesto bellico che sortisce un esito positivo per la *querelle* sull'isola contesa. Analogo soccorso fu prestato ai Tirreni in carcere dalle donne (*Mul. Virt.* 247AE), che supplicarono le guardie per avere il consenso di visitare gli uomini in cella e, una volta entrate, scambiarono i vestiti con i compagni per consentir loro di uscire di prigione inosservati e sotto mentite spoglie. Pur riconducendo l'*escamotage* dello scambio di ruoli (adoperato a fini protettivi da Teseo e in maniera più spregiudicata da Solone) a tradizioni precedenti e non a una narrazione attendibile dei fatti, desta un interesse particolare il fatto che le protagoniste indiscusse dell'espedito siano le donne ateniesi, il cui operato diviene, in fin dei conti, decisivo.

⁸ Cfr. anche Manfredini - Piccirilli 1977, XLIV-XLVIII e Ruschenbusch - Faranda Villa - Affortunati 1994, 134-135.

⁹ «In generale le leggi relative alle donne emanate da Solone sembrano contenere una grande quantità di cose strane» (tr. A. Traglia).

¹⁰ «Così da rendere armonioso e soave lo *charme* che promana dalla bocca e dalla voce della sposa» (*Con. Praec.* 138D, tr. A. Tirelli).

¹¹ Cfr. *Sol.* 20.3.

¹² «Fuori luogo e ridicola» (tr. G. Faranda Villa).

¹³ La facoltà di scegliere un *partner* comunque all'altezza delle aspettative nell'ambito della famiglia del marito era approvata da Plutarco, soprattutto per contrastare l'usanza di uomini impotenti di maritarsi a ricche ereditiere per cupidigia; cfr. *Sol.* 20.2-3.

¹⁴ *Sol.* 20.6.

femminile nel corso dei funerali¹⁵, impedendo che le donne si lacerassero e percuotessero il petto e proibendo le lamentazioni rivolte alle celebrazioni per il decesso di estranei alla famiglia¹⁶. Regolamentò rigidamente tutte le occasioni di evasione, spesso circoscritte unicamente alle festività religiose, punendo il disordine e gli eccessi e sanzionando con la pena capitale la flagranza di adulterio¹⁷. Interdisse la vendita di figlie e sorelle, a meno che non fossero state sorprese ad unirsi con un uomo prima del matrimonio, mentre comminò una multa di 100 dracme a chi avesse rapito e violentato una donna libera e di 20 dracme se l'avesse portata via consensualmente¹⁸. Per frenare τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον¹⁹, alle donne fu concesso uscire di casa con non più di tre abiti indosso, non più di un obolo di cibo o di bevanda, e un panierino non più alto di un braccio, mentre, per ridurre le occasioni di licenza o di esposizione al pericolo, la notte era loro consentito andare in giro soltanto in sella ad un cocchio con una luce accesa sul davanti²⁰. Alla base di tali normative vi era un rispetto per la solennità e gli obiettivi riproduttivi dell'istituzione matrimoniale²¹ che contemplava limitazioni commisurate a concessioni, sempre improntate alla morigeratezza dei costumi e al riserbo per l'immagine e l'operato femminile, onde valorizzarne una realizzazione precipuamente familiare.

All'epoca dei Pisistratidi risale il primo aneddoto che ritrae l'interazione uomo/donna nel contesto cittadino ateniese all'interno dei *Moralia*: in *De garrulitate* 8, 505DF si richiama con finalità paradigmatica la vicenda di Leena²², ἑταίρα τῶν περὶ Ἀρμόδιον καὶ Ἀριστογείτονα, la cui ἐγκράτεια nel mantenere il silenzio ha guadagnato nel tempo un καλὸν γέρας. Dopo aver elencato le condotte esemplari, quanto a scarsa loquacità, di un conspira-

¹⁵ Che Plutarco ebbe a definire «usanze dure e barbare cui in precedenza la maggior parte delle donne era attaccata» (*Sol.* 12.8, tr. Traglia).

¹⁶ *Sol.* 21.6.

¹⁷ *Sol.* 23.1.

¹⁸ Per Plutarco ἄλογόν ἐστὶ tale disparità di trattamento per reati affini: *Sol.* 23.2.

¹⁹ «Il disordine e gli eccessi» (*Sol.* 21.5, tr. Faranda Villa).

²⁰ *Sol.* 21.5.

²¹ Un corretto funzionamento del vincolo sponsale, come noto dai *Coniugalia Praecepta* (138B-146A), stava molto a cuore allo stesso Plutarco che, contestualmente alla descrizione della legislazione soloniana, si pronunciò contro una pratica piuttosto invalsa all'epoca, ovvero gli spozalizi tra fanciullette ed anziani, che rischiavano di compromettere la funzionalità fisica del rapporto tra gli sposi in nome dell'interesse economico. Secondo lo scrittore di Cheronea, un magistrato o un legislatore di buon senso, in tale circostanza, per vigilare sulla condotta dei cittadini e tutelare con giusta ironia la loro propensione alla riproduzione, sarebbe dovuto intervenire esclamando: «Bene, sei proprio, poverino, in età di sposarti» (*Sol.* 20.8, tr. Traglia).

²² In riferimento alla figura di Leena, cfr. anche Paus. 1.23.1-2 e Ath. 596f. Più in generale, sulla vicenda di Armodio e Aristogitone, cfr. anche Thuc. 6.54-59 e Arist. *Ath. Pol.* 18.

tore romano anti-neroniano e del filosofo Zenone di Elea, Plutarco adduce anche la risoluta riservatezza femminile di Λέαίνα («Leonessa»), cortigiana dal *nomen loquens* che, ad avviso di Pausania²³, tacque i nomi dei congiurati anti-tirannide seppur torturata a morte da Ippia. Ella era a conoscenza dei piani di Armodio e Aristogitone, potendo però partecipare soltanto τὰς ἐλπίσιν ὡς γυνή²⁴: la sua κοινωνία della συνωμοσία giungeva ad uno stadio piuttosto avanzato, in quanto περὶ τὸν καλὸν ἐκεῖνον ἐβάκχευσε κρατῆρα τοῦ Ἔρωτος, καὶ κατωργίαστο διὰ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀπορρήτοις²⁵. La complicità di Leena era frutto dell'adesione alla coppa di Eros, che funse da tramite divino per la rivelazione di segreti indicibili nel contesto della condivisione dei piaceri dell'amore e del convivio, dove la discussione politica si realizzava ai massimi livelli tra i presenti, legandoli al vincolo del silenzio. La pratica simposiale estesa ad una età, priva di *dignitas* politica in quanto donna, divenne una sorta di iniziazione misterica di eccezione che garantiva un sigillo divino al tradizionale *cliché* della loquacità femminile, suggellando tra gli adepti un legame di taciturna solidarietà, che forse, soprattutto per una donna, era consuetudine²⁶ ritenere particolarmente difficile da osservare. Quando, poi, alcuni dei congiurati furono scoperti e messi a morte, le fu ingiunto²⁷ di rivelare i nomi degli altri complici che si nascondevano per evitare l'arresto, ma Leena non solo οὐκ ἔφρασεν, mostrandosi all'altezza del segreto, ἀλλ' ἐνεκαρτέρησεν, perseverando in un silenzio che si opponeva con coraggio alle domande dei suoi aguzzini, fautori della tirannide che agivano per conto della massima autorità politica cittadina del momento. Il sa-

²³ 1.23.2.

²⁴ «E, come donna, solo con la speranza partecipava alla congiura» (tr. Pettine).

²⁵ «Infatti pure lei aveva celebrato i misteri intorno al bel cratere di Eros, e grazie al dio era stata iniziata ai segreti» (tr. Pettine).

²⁶ Contro questo luogo comune cfr. anche il silenzio complice osservato in circostanze estreme dalle mogli dei Melii, da Megisto e dalle donne di Elide in *Mul. Virt.* 246D-247A; 250E e 252AD.

²⁷ Nella sezione 505E del Περὶ ἀδολεσχίας, che recita ὡς οὖν ἐκεῖνοι παΐσαντες ἀνῆρέθησαν, ἀνακρινομένη καὶ κελευομένη φράσαι τοὺς ἔτι λανθάνοντας οὐκ ἔφρασεν, ἀλλ' ἐνεκαρτέρησεν («Quando i congiurati – fallito il complotto – vennero uccisi, sottoposta ad un lungo interrogatorio e avuto l'ordine di palesare i nomi di quei cospiratori ch'erano ancora latitanti, non parlò ma tenne duro», tr. E. Pettine) risulta preferibile la variante κολαζομένη («suffer injury, Plu. 566e», LSJ *s.v.*), traddita dal cod. Parisinus 1956 (cfr. Bernardakis 1891, 311) e dai manoscritti della famiglia Θ (cfr. Pettine 1992, 39 e 64), al κελευομένη di tono prescrittivo prescelto da Wytttenbach (1797, 38), Dübner (1868, 612), Pohlenz (1929, 288) e Helmbold (1962, 416) e testimoniato nel passo simile di *Mul. Virt.* 252A. La tentata coercizione violenta su Leena (avvenuta per mano di Ippia o dei suoi sostenitori) e suffragata anche da Paus. 1.23.1-2 e Ath. 596f) conferisce un *pathos* esemplare alla sua resistenza silenziosa, mentre κελευομένη sembra indebolito, e reso quasi banale o pleonastico, dalla presenza di ἀνακρινομένη, participio coordinato già afferente al campo semantico dell'interrogatorio.

crifizio di Leena estrinsecò la statura morale del personaggio, destinatario di una passione ben riposta da parte dei congiurati, in quanto custode scrupoloso e risoluto del segreto del simposio: la resistenza alle pressioni la equiparò al valore degli altri cospiratori di sesso maschile, che ebbero la bravura e la ventura di aver amato e concesso fiducia ad una donna all'altezza della situazione e di animo nobile. Leena, pur essendo in partenza una artefice passiva capace di influire sul piano tirannicida soltanto con le speranze, successivamente si rivelò in grado di contribuire, come parte attiva e principale, alla difesa dell'anonimato dei congiurati, mostrando con il suo operato a quegli uomini che οὐδὲν ἀνάξιον²⁸ ἑαυτῶν παθόντας, εἰ τοιαύτην ἠγάπησαν²⁹. Come ricompensa gli Ateniesi le dedicarono davanti alle porte dell'acropoli cittadina, una leonessa³⁰ di bronzo³¹ priva di lingua³², a testimonianza di un carattere θυμοειδής, ἀήττητος, σιωπηρός e μυστηριώδης degno dell'adesione alla natura erotica e religiosa del banchetto e della κοινωμία conviviale, politica ed esoterica prevista dalla συνωμοσία maschile.

La riconoscenza ateniese, che ad avviso di Plutarco era soltanto uno dei πολλά δείγματα di φιλανθρωπία e χρηστότης per cui καὶ καθ' ἡμᾶς la città θαυμάζεται καὶ ζηλοῦται δικαίως³³, era esercitata anche verso le figlie di concittadini illustri che versavano in ristrettezze economiche, quale meccanismo di solidarietà, attivato per assicurare loro una rendita e un matrimonio

²⁸ Mediante l'utilizzo della litote οὐδὲν ἀνάξιος e del rafforzativo τοιαύτη, Plutarco intende rimarcare ed elogiare l'indole e le qualità fuori dalla norma di Leena, emblema di integrità e coraggio femminile spesi in difesa della libertà di Atene, peraltro da parte di una persona nemmeno munita di cittadinanza, presunta inabile sul piano politico-operativo e tradizionalmente ritenuta priva di *self-control*.

²⁹ «Non avevano coltivato un sentimento indegno di loro amando una simile donna» (tr. E. Pettine). Da un punto di vista androcentrico, nel contesto di una vicenda così rilevante per la storia e l'immaginario collettivo successivo di Atene come l'impresa dei tirannicidi, il Cheroneese giudica *a posteriori* anche la scelta dell'etèra un atto di grandezza e dignità da parte di Armodio ed Aristogitone.

³⁰ Scolpita da Calamis e dedicata da Callia dopo la tirannide; cfr. Paus. 1.23.1.

³¹ Per la decisione di perpetuare la memoria di un atto di virtù femminile dedicando una statua in un luogo simbolico cfr. anche la scultura di Enyalio ed il monumento equestre intitolati alle donne di Argo e a Clelia o Valeria in *Mul. Virt.* 245E e 250F. Il riferimento a monumenti celebrativi o iscrizioni pubbliche come spunto o sigillo paradigmatico per la narrazione è frutto di un gusto plutarco per l'eziologia e il particolare mutuato dalla letteratura erudita di ascendenza ellenistica. Per i precedenti letterari del simbolismo leonino cfr. anche LSJ, s.v. λέαινα.

³² La lingua mancante è un dettaglio non riferito da Pausania e probabilmente ascrivibile alla volontà di Plutarco di adattare la vicenda al contesto del *De garrulitate*, opuscolo inerente alla loquacità.

³³ «Di questa sua umanità e bontà anche ai nostri giorni Atene dà numerosi esempi e per questo è giustamente ammirata e apprezzata» (*Arist.* 27.4, tr. Traglia).

dignitosi a ringraziamento per il lustro dato alla città dal padre, e con l'obiettivo di provare a perpetuare la famiglia tramite la generazione di figli altrettanto validi. Tale generosità fu indirizzata alle figlie del defunto Aristide, nutrite gratuitamente nel Pritaneo e munite di una dote di 3000 dracme a testa a spese dell'erario, dopo essere state entrambe accasate grazie alla malleva delle nozze assunta dalla città³⁴, mentre Πολυκρίτη, nipote dello stesso statista e figlia di Lisimaco, riscosse la medesima pensione alimentare assegnata ai vincitori ad Olimpia³⁵. Poi, a testimonianza della frequenza di un simile espediente di compensazione economica e matrimoniale in favore di alcune orfane del notabilato rimaste indigenti, Plutarco cita anche un caso esterno alla famiglia di Aristide, riguardante una discendente diretta del tirannicida Aristogitone, che, una volta orfana, viveva a Lemno da nubile, poiché la sua grande povertà non le permetteva di sposarsi. Diffusasi la notizia delle sue condizioni, fu ricondotta in patria e maritata ad un uomo di buona famiglia, ricevendo in dono un podere a Potamo come rendita agricola³⁶. Questa consuetudine, oltre a salvaguardare il prestigio cittadino agevolando la continuità familiare dei casati più rinomati, esercitava anche una funzione di supplenza degli uomini di famiglia venuti a mancare, rendendo, in un certo senso, tutti i cittadini maschi ateniesi padri o fratelli delle donne disagiate, e ricomponendo, con il contributo solidale del corpo civico, il microcosmo familiare dissolto.

Sapersi prendere cura dell'avvenire delle figlie, così come dell'amministrazione delle sostanze familiari, è una prerogativa indispensabile per un capofamiglia elevato ad uomo di governo. Plutarco lo sostiene con forza nella σύγκρισις tra Aristide e Catone, servendosi, per opposizione concettuale, anche di una similitudine presa in prestito dal campo della medicina: «L'olio, a quanto dicono i medici, è utilissimo alle parti esterne del corpo, ma dannosissimo agli organi interni; non così è dell'uomo giusto, che è utile agli altri ma non si prende cura di se stesso e dei suoi familiari»³⁷. Per questo la vita politica di Aristide³⁸, «se non ebbe la preveggenza di lasciare né la dote per maritare le figlie né il danaro per le spese del suo funerale»³⁹, per lo scrittore di Cheronea può considerarsi «mutilata», e aver trascurato il futuro della sua erede era una pecca così grossa da giungere ad oscurare i restanti meriti pubblici dello statista ateniese. Infatti, l'esercizio della potestà paterna sulle donne di casa, a lui demandato, doveva andare di pari passo con l'impegno

³⁴ *Arist.* 27.1.

³⁵ *Arist.* 27.2.

³⁶ *Arist.* 27.4.

³⁷ *Comparat. Arist. et Cat.* 3.5-6 (tr. Traglia).

³⁸ Flacelière - Chambry 1969, 3-15.

³⁹ *Comparat. Arist. et Cat.* 3.5-6 (tr. Traglia).

per il bene della comunità, a cui era intrinsecamente connesso e su cui si rifletteva come uno specchio, poiché «Lo Stato, che è un insieme e un centro ordinato di cose, ha efficienza nella vita pubblica quando i cittadini godano di prosperità nella loro vita privata»⁴⁰. Sul fronte pubblico, invece, Aristide ci tenne a salvaguardare l'unità ed integrità dei nuclei familiari ateniesi, seppur versassero in una situazione che ne metteva seriamente a rischio l'incolumità. Quando Mardonio inviò ad Atene una lettera in cui preannunciava l'imminente scontro tra cavalieri ed opliti, e gli Spartani mandarono ambasciatori per esortare gli Ateniesi a far rifugiare le donne in Laconia, Aristide, sdegnato, rifiutò, vantando valore ed amore senza pari per la libertà, e scegliendo di affrontare il nemico senza privarsi della parte del corpo civico, che durante i conflitti era più esposta poiché debole ed inerme⁴¹. Inviare le donne a Sparta avrebbe lanciato un segnale di debolezza e pavidità, moralmente inaccettabile e non consono allo spirito di emulazione che Aristide ed Atene volevano infondere al resto dell'Ellade. Tenere le mogli con sé significava essere temerari e certi di vincere al punto da non dare importanza ai pericoli cui le si esponeva, preferendo trasmettere alla cittadinanza un segnale di unità al fine di accrescere le motivazioni durante il combattimento.

Diverse testimonianze mostrano un legame intenso di Temistocle⁴² con le donne di famiglia nel ruolo di figlio benvoluto, genitore premuroso, previdente e pio, e marito obbediente. Temistocle era figlio di una donna straniera⁴³, sul cui epitafio fu descritto il vanto di aver «generato alla Grecia il gran Temistocle»⁴⁴, e sul cui conto giravano alcuni *δηγήματα* che Plutarco riteneva privi di fondamento: ella si sarebbe suicidata, «non avendo retto al dolore di avere un figlio malfamato» e «dotato di impulsi naturali caratterizzati da grandi mutamenti di interessi in senso opposto e spesso orientati verso il peggio»⁴⁵. Pur depurando l'epitafio materno e la leggenda del suicidio da istanze celebrative di circostanza, spunti patetici di maniera ed elaborazioni di ambienti politici più o meno vicini, sembra scorgersi in esso una certa continuità di Temistocle con la figura materna, con cui si instaurò un rapporto di reciproca influenza. Ella avrebbe condizionato tutta l'infanzia del figlio, consentendogli, per via del suo *status* di straniera, soltanto frequenta-

⁴⁰ *Comparat. Arist. et Cat.* 3.1 (tr. Traglia).

⁴¹ Questi fatti sono narrati in *Arist.* 10.1-4.

⁴² Cfr. Carena - Manfredini - Piccirilli 1983, XLIX-LXI e Barigazzi - Traglia 1992, 369-372.

⁴³ Plutarco ricorda che la madre di Temistocle, di nome Abrotono, era tracia; secondo Fania, la stessa si chiamava Euterpe e sarebbe stata di nazionalità caria, mentre Neante ne individuava la città di origine in Alicarnasso; *Them.* 1.2.

⁴⁴ *Them.* 1.1 (tr. Carena).

⁴⁵ *Them.* 2.5-6 (tr. Traglia).

zioni con giovinetti di nascita spuria presso il ginnasio di Cinosarge⁴⁶, mentre la fama materna sarebbe stata per sempre legata alla buona o cattiva condotta successiva dell'erede maschio⁴⁷.

Come padre, poi, Temistocle si rivelò incline a garantire la presenza di figure maschili all'altezza della situazione, per il bene della discendenza e della dinamica coniugale tra la figlia nubenda ed il futuro compagno. Nella scelta del genero, lo statista ateniese cercò di trovare un uomo degno di tale nome ed in grado di farsi stimare e rispettare per condotta e qualità, piuttosto che per gli averi o le possibilità di spendere, preferendo il valore e la saggezza educativa e comportamentale di un galantuomo al benessere materiale, per l'avvenire di figlia ed eventuali nipoti. Plutarco, attratto dalla tematica della concordia coniugale, in una intera sezione della *Vita di Temistocle*⁴⁸, dedicata ad alcuni dei detti e fatti più celebri e sagaci del condottiero, ricorda per ultimo un apoftegma che lo descriveva quale ἴδιος δέ τις ἐν πᾶσι⁴⁹, e tale singolarità temistoclea si realizzò dichiarando di ζητεῖν ἄνδρα χρημάτων δεόμενον μᾶλλον ἢ χρήματα ἀνδρός⁵⁰. Nonostante l'usanza invalsa dei capifamiglia ateniesi dell'epoca di scegliere un genero prima di tutto facoltoso da maritare alle figlie, la sensibilità fuori dal comune di Temistocle si curò di dare maggior valore all'uomo rispetto al denaro, per affiancare alla figlia una persona di buon senso e di sani principi, senza pensare ad accaparrarsi esclusivamente un pretendente benestante. E una simile preferenza per il valore umano rispetto all'utile economico pare stupire lo stesso Plutarco, che la relega tra le stranezze individuabili nell'*ethos* del personaggio.

In *Them.* 18.5 risalta come prerogativa temistoclea anche l'affetto paterno e maritale, in quanto il condottiero, adoperando una similitudine politico-militare, definisce suo figlio «di gran lunga il più potente dei Greci», aprendo, tramite un'espressione scherzosa, un lieto squarcio sulle dinamiche relazionali consolidate all'interno del proprio nucleo familiare. I rapporti di forza sotto il proprio tetto coniugale, i cui effetti si sarebbero ironicamente riversati sulla politica cittadina, nazionale ed internazionale, a detta di Temistocle, erano questi: «Gli Ateniesi comandano sui Greci, sugli Ateniesi comando io, su di me comanda sua madre, su sua madre comanda lui»⁵¹. Queste parole,

⁴⁶ *Them.* 1.2.

⁴⁷ Per la vita dei figli maschi come specchio della fama materna cfr. anche la sezione dedicata ai detti femminili in Santaniello 1995, 288-307 e 426-432.

⁴⁸ *Them.* 18.1-5.

⁴⁹ «Voleva essere in tutto un po' singolare» (tr. Carena).

⁵⁰ «Cerco un uomo senza ricchezze piuttosto che ricchezze senza uomo» (tr. Carena).

⁵¹ Il medesimo apoftegma temistocleo si ritrova, con qualche lieve modifica, nella *Vita di Catone* (8.2-3). All'interno di una selezione di massime attribuite all'integerrimo politico romano, compare un aforisma «traduzione di uno dei detti di Temistocle», pronunciato περὶ

scherzose ma solo fino ad un certo punto, riconoscono il dominio incontrastato della moglie nell'οἶκος, in particolare nella sua funzione materna e coniugale, che, passo dopo passo, detterebbe legge sull'Ellade intera per il tramite della cura della prole. Lo stereotipo della moglie⁵² padrona di casa, in questa circostanza, soccombe soltanto dinnanzi alla premura verso il figlio, vero fattore di indirizzo delle esigenze familiari dopo la sua nascita. E la sottomissione del marito alla moglie, all'interno della catena di comando elencata da Temistocle, è totale, e presenta i tratti impositivi di natura militare che rendono l'οἶκος un territorio franco, ove la riconosciuta supremazia del maschio ateniese è costretta ad abdicare momentaneamente in virtù della indiscussa abilità ed esperienza femminile nella gestione della casa, che impartisce ordini⁵³ in base alle esigenze che si presentano, come uno stratego sul campo di battaglia⁵⁴.

Temistocle ebbe diverse figlie⁵⁵, tra cui si ricorda Mnesiptolema (avuta dalla seconda moglie), Nicomache, ed Italia, Sibari ed Asia (la più piccola di tutte), sui quali nomi si riversò l'esterofilia del padre, che riuscì a maritarle quasi tutte prima di morire. Quando il satrapo frigio Epissie ordì una imboscata⁵⁶ contro Temistocle, facendo appostare alcuni Pisidi per ucciderlo non

τῆς γυναικοκρατίας διαλεγόμενος, che recita: Πάντες ἄνθρωποι τῶν γυναικῶν ἄρχουσιν, ἡμεῖς δὲ πάντων ἀνθρώπων, ἡμῶν δὲ αἱ γυναῖκες («Tutti gli uomini comandano alle donne, mentre noi comandiamo a tutti gli uomini, ma su di noi comandano le donne», tr. Traglia). In *primis* si nota come, in un contesto differente, l'oggetto della discussione non risulti singolare agli occhi del narratore (come avveniva in *Them.* 18), ma divenga un argomento di attualità dibattuto sotto il titolo περὶ τῆς γυναικοκρατίας. In secondo luogo il motto temistocleo, divenuto esemplare nel *corpus* plutarco, è introdotto in maniera differente e più dettagliata, poiché si ricorda come Temistocle ricevesse «molti ordini dal figlio attraverso la madre» (poi, nel riadattamento di *Cat.* 8.3 Temistocle si rivolge al figlio soggiungendo: «Sicché veda di fare parco uso di tale autorità, pur essendo ancora un bambino»). In questo modo la sudditanza casalinga dello statista è attenuata, in quanto sua moglie, da comandante in capo, nell'esercizio delle proprie funzioni è relegata a semplice mediatrice e portavoce di istanze altrui, in subordine alle esigenze del figliolotto.

⁵² Gli appellativi delle donne descritte a volte sono riferiti e altre volte omessi senza un criterio apparentemente predefinito o comprensibile, forse determinato dalla disponibilità di fonti dettagliate in merito, più che da una selezione narrativa praticata dall'autore per riservatezza o gusto letterario; per questo motivo, anche all'interno di estesi capitoli dedicati alla vita coniugale, non vi è menzione del nome della moglie.

⁵³ Plutarco usa il verbo ἐπιτάσσω, tipico della imposizione militare.

⁵⁴ A stupire non è il luogo comune della padrona di casa, bensì la bonaria rassegnazione e l'equilibrio con cui Temistocle rivela di essere agli ordini della moglie, configurando la soggezione come una necessità di ordine politico-bellico e non come una tirannia feroce ed illegittima, palesando così un rispetto e buon senso maritale non comuni, che travalicano lo spirito scherzoso e la natura arguta del motto per delineare l'ἦθος autentico del personaggio.

⁵⁵ *Them.* 32.2.

⁵⁶ La vicenda è descritta in *Them.* 30.1-3.

appena giunto al villaggio chiamato Testa di Leone, al politico ateniese apparve in sogno la Grande Madre degli Dei, Cibele, consigliandogli di evitare quell'abitato, per non imbattersi in un leone. In cambio del suggerimento, la dea chiese a Temistocle di consacrarle sua figlia Mnesiptolema. Eluso l'agguato, sconvolto per il pericolo imminente e meravigliato per l'epifania della dea, Temistocle mise in campo senza esitazione tutta la propria *pietas*, costruendo a Magnesia un tempio in onore di Dindimene e rendendone sacerdotessa sua figlia Mnesiptolema. In questa occasione, dopo che una divinità femminile aveva salvato la vita a Temistocle, una sua figlia divenne la merce di scambio religiosa per sdebitarsi dell'aiuto ricevuto, consacrata al culto di Cibele, peraltro nella lontana terra di Magnesia, in nome della salvezza e della gratitudine.

Poi, dopo essere stato calunniato, ostracizzato e perseguitato dai suoi nemici, Temistocle si rifugiò presso Admeto, re dei Molossi, che nutriva un vecchio rancore verso di lui⁵⁷. Per ottenerne l'ospitalità, il politico ateniese supplicò il sovrano, maldisposto nei suoi confronti in un modo particolare e fuori dall'ordinario, ossia gettandosi a terra di fronte al focolare e tenendo in braccio il figlioletto del re. Quella era l'unica supplica solenne a cui non era possibile opporre rifiuto, per i Molossi, e a rivelare questo dettaglio a Temistocle, secondo gli storici, fu Ftia, moglie del re, probabilmente mossa a compassione dallo *status* di supplice del condottiero ateniese. Il soccorso non richiesto, ricevuto da Ftia, conferma ancora una volta il particolare *feeling* di Temistocle con le donne, di famiglia e non⁵⁸, che in diverse occasioni cruciali gli prestano aiuto, anche senza ricevere nulla in cambio.

Figlio di Milziade e di Egesipile e nipote del re tracio Oloro per parte materna, Cimone⁵⁹ rimase orfano sin da ragazzo, insieme alla sorella giovane e nubile, di nome Elpinice, con cui evidentemente si venne a creare un rapporto molto stretto e speciale, fino ad essere accusato di intrattenere una relazione incestuosa con lei⁶⁰. Si diceva che Elpinice non fosse εὔτακτος⁶¹ nem-

⁵⁷ L'episodio è narrato in *Them.* 24.1-3.

⁵⁸ Temistocle mise in campo una attenzione particolare all'incolumità delle donne ateniesi anche quando, convinti tutti i cittadini a salire sulle triremi per affrontare i Persiani presso Salamina, propose una legge secondo cui ciascuno avrebbe dovuto mettere in salvo le proprie donne, consentendo a costoro di essere affidate ai Trezeni e di restare al sicuro durante il conflitto, per salvaguardare ciò che restava del nucleo familiare; *Them.* 10.2-3.

⁵⁹ Cfr. anche Carena - Manfredini - Piccirilli 1990, IX-XXXVII, XLIII-L e 207-209, e Barigazzi-Traglia 1992, 675-677.

⁶⁰ *Cim.* 4.5-7.

⁶¹ Cfr. LSJ, s.v.: «well-ordered, well-behaved». Cfr. anche *Mul. Virt.* 249D, dove l'εὔταξια delle donne di Ceo nella vita familiare, sociale ed affettiva improntata alla correttezza e alla misura verso genitori, fratelli e fidanzati evitò adulteri e relazioni illegittime per un arco temporale di settecento anni.

meno al di fuori della sua famiglia, poiché aveva una relazione con il pittore Polignoto, che osò ritrarla nei dipinti della *Stoà Poikile* al posto del volto di Laodice⁶². Oltre ad ἐξαρτεῖν⁶³ con Polignoto, si diceva che la convivenza tra Cimone ed Elpinice non fosse nascosta, ma una unione pubblicamente sancita con il matrimonio⁶⁴, poiché non trovava uno sposo⁶⁵ degno del suo casato per via della povertà. Plutarco sottolinea come Cimone fosse τοῖς περὶ τὰς γυναικᾶς ἐρωτικοῖς ἔνοχος⁶⁶, ricordando i nomi di Asteria di Salamina e di una certa Mnestra come donne di cui era spasimante⁶⁷. Ebbe due gemelli da una γυνή originaria di Kleitor⁶⁸, ai quali Pericle rinfacciò più volte l'origine materna per motivi politici, e fu ἐμπαθέστερος di Isodice, figlia di Euriptolemo, tenuta in συμβιώσις κατὰ νόμους αὐτῶ⁶⁹, per la cui morte rimase dolorosamente afflitto, credendo alle elegie dedicategli a consolazione da Archelao⁷⁰. Quando Cimone fu condotto a processo per non aver voluto invadere la Macedonia e i suoi avversari politici lo accusavano di essersi fatto corrompere dal re Alessandro⁷¹, secondo Stesimbrotto, Elpinice con gran coraggio si recò a casa di Pericle, principale nemico politico del fratello, per perorarne la causa. La risposta di un sorridente Pericle, γραῦς εἶ, γραῦς ὦ Ἐλπινίκη, ὡς τηλικαῦτα διαπράττεσθαι πράγματα⁷², fu burbera e beffarda, ma la mediazione di Elpinice andò comunque a buon fine, poiché lo statista ateniese, durante il processo, fu blando nelle accuse, alzandosi a testimoniare solo una volta e quasi soltanto per dovere di ufficio, contribuendo all'assoluzione di Cimone⁷³. L'affetto sororale porta Elpinice ad

⁶² *Cim.* 4.5-6.

⁶³ Cfr. LSJ, s.v.: «err, do wrong».

⁶⁴ Cornelio Nepote (*Cim.* 1.2), a proposito della relazione matrimoniale tra Cimone e la sorella Elpinice, ricordava: *habebat autem in matrimonio sororem germanam suam, nomine Elpinicen, non magis amore quam more ductus: namque Atheniensibus licet eodem patre natas uxores ducere.*

⁶⁵ Una volta trovato un valido pretendente nel ricco Callia, entrambi acconsentirono al matrimonio con il facoltoso che si era anche fatto carico di pagare la multa di 50 talenti per cui il padre Milziade era finito in carcere e morto; *Cim.* 4.7.

⁶⁶ «Propenso all'amore per le donne» (*Cim.* 4.8, tr. Carena).

⁶⁷ *Cim.* 4.8-9.

⁶⁸ *Cim.* 16.1.

⁶⁹ «In convivenza come legittima moglie».

⁷⁰ *Cim.* 4.9.

⁷¹ *Cim.* 14.3-4.

⁷² «Sei vecchia, troppo vecchia, Elpinice, per portare a buon fine queste missioni» (*Cim.* 14.4, tr. Carena).

⁷³ Il medesimo aneddoto è raccontato anche in *Per.* 10.4-5, dove il narratore riqualifica l'intera vicenda e la stessa posizione della sorella di Cimone ricordando che sarebbe giunta presso la dimora periclea per pregare il padrone di casa, e non per trattare quasi alla pari, come descritto in *Cim.* 14.4. La supplica di Elpinice consentirebbe di leggere, tra le righe, la

inserirsi in intricate questioni politiche e, forse, la consuetudine della donna con le faccende del fratello era discreta, poiché Pericle la rimprovera bonariamente di non intromettersi, non perché donna, ma in quanto troppo anziana di età, magari alludendo anche ad una bellezza sfiorita che non poteva essere più merce di scambio o efficace strumento di persuasione.

Il racconto plutarco delinea una dinamica di relazioni piuttosto varia e complessa tra Cimone e le donne e lascia intendere che la sorella del celebre politico, in virtù di un legame speciale e preferenziale maturato negli anni giovanili, godesse di particolari privilegi e attenzioni, accordati per via di amicizie trasversali e parentele importanti, oltre che per ipotetici o concreti vincoli con personaggi influenti. Questa posizione privilegiata le permise di giungere a casa di Pericle per negoziare l'assoluzione processuale del fratello, avvalendosi di una dignità di mediazione e di trattativa inconcepibile per una donna comune, che forse ella riuscì ad arrogarsi soprattutto tramite una condotta spregiudicata ed impudente verso le prescrizioni maschili, sviluppata nelle ristrettezze della gioventù e nella consuetudine con l'universo di contatti ed amicizie politiche del fratello.

In *Per.* 10.4-5 si comprende il ruolo diplomatico giocato negli equilibri politici ateniesi da Elpinice, in quanto Plutarco menziona il parere di ἔνιοι⁷⁴ secondo cui la sorella di Cimone sarebbe stata il tramite di un accordo segreto, stipulato tra suo fratello e Pericle, con cui si avviavano azioni di pirateria contro i territori controllati dal Gran Re da affidare a Cimone, una volta richiamato in patria. Elpinice sarebbe stata, dunque, un affidabile emissario di Cimone per sostenere le trattative di rientro ad Atene ed intavolare strategie militari, fungendo da *alter ego* del fratello e riuscendo a spartire con Pericle le reciproche sfere di egemonia marittima e terrestre. Così Elpinice riesce in due occasioni a salvare il fratello da grossi guai: una volta ottiene l'assoluzione al processo ed in un'altra occasione il richiamo in patria dell'ostracizzato Cimone, svolgendo un ruolo decisivo di natura salvifica nella *Vita di Cimone* e ricoprendo la mansione di interlocutore politico a tutti gli effetti anche nella *Vita di Pericle*. La scaltrezza politica di Elpinice, espressione di un determinato gruppo politico e certamente al di sopra della norma della percezione e consapevolezza media dei fatti di politica cittadina che

risposta di Pericle come una specie di rifiuto ad eventuali profferte amorose, in quanto il riferimento all'età avanzata e ad un aspetto non più attraente non sarebbe riuscito a comprare o sollecitare con favori sessuali l'indulgenza verso le colpe di Cimone. Infatti Pericle, che tra l'altro era notoriamente circondato da donne di distinta bellezza, avrebbe allentato la pressione accusatoria sul fratello di Elpinice forse soprattutto per interesse politico, più che per assolvere il debito di coscienza contratto tramite la mediazione di una conoscente.

⁷⁴ Cfr. anche Stadter 1989, 125-126.

una donna ateniese dell'epoca potesse avere, è evidente da *Per.* 28.4-6⁷⁵. Dopo aver sottomesso Samo in seguito ad otto mesi di battaglia, Pericle era ritornato in patria e aveva dato sepoltura ai caduti, pronunciando il celebre epitafio che gli procurò molte lodi. Sceso dalla tribuna, la quasi totalità delle donne ateniesi si congratulava vivamente con lui, stringendogli la mano destra e ornandolo di corone e bende come un atleta vittorioso; unica voce fuori dal coro fu quella di Elpinice, che si mostrò una critica implacabile dell'operato⁷⁶ dell'Alcmeonide. Ella gli si avvicinò e, non senza una punta di ironia, disse: ταῦτα θαυμαστά, Περικλείς, καὶ ἄξια στεφάνων⁷⁷: «ci hai fatto perdere tanti e valorosi cittadini non in una lotta contro Medi e Fenici, come mio fratello Cimone, ma abbattendo una città amica e alleata»⁷⁸. Elpinice, così, prese subito le distanze dal coro di elogi rivolti a Pericle, quasi burlandosi delle eccessive celebrazioni compiute dalle altre donne⁷⁹, ignare dei risvolti negativi della situazione. Poi, avvicinatasi allo statista, con l'ironia e l'abilità oratoria di un politico scafato, elencò tutti gli errori strategici commessi nella spedizione contro Samo, ricordando il numero eccessivo ed il valore dei caduti, sacrificati per piegare una città peraltro ex-alleata, e riducendo l'entità della vittoria periclea a confronto con i successi riportati da Cimone su Medi e Fenici. La capacità di sminuire la portata dell'operato di Pericle era espressione di un preciso gruppo politico di cui la famiglia di Elpinice faceva parte e che, unita alla confidenza verso l'Alcmeonide, produsse un attacco frontale all'uomo più potente di Atene, per di più per bocca di una donna. A questo punto, nel momento in cui l'agone politico vide subentrare un personaggio femminile a dire la sua, la risposta di Pericle alle critiche, invece di entrare nel merito della questione, adducendo spiegazioni alle sue azioni militari contro Samo, trascese nell'offesa sessista e personale, che colpiva l'interlocutrice ricordandole di essere esclusa dalle polemiche di pertinenza maschile. Pericle sorrise, beffardo ed impassibile, e declamò il verso archilocheo⁸⁰ οὐκ ἄν μύροισι γράῦς ἐοῦσ' ἠλείφεο⁸¹, che non solo

⁷⁵ Cfr. anche Stadter 1989, 260-262.

⁷⁶ Per le difficoltà nel sottomettere Samo, per le insidie portate da questa città al dominio marittimo ateniese e per il parere di alcuni autori precedenti (quali Duride, Tucidide, Eforo, Aristotele e Ione) citati da Plutarco in merito a tale conflitto, cfr. *Per.* 28.

⁷⁷ «Mirabili, o Pericle, e degne di una corona sono le tue azioni» (tr. Magnino).

⁷⁸ *Per.* 28.4.

⁷⁹ In tal senso è significativo il riferimento ad «azioni degne di corone».

⁸⁰ Si tratta del fr. 205 West², menzionato anche in Ath. 688c (i manoscritti di Ateneo presentano la variante ἠλείφετο).

⁸¹ «Tu che sei vecchia non avresti dovuto profumarti» (*Per.* 28.5, tr. Magnino). Pericle richiama di nuovo la vecchiaia di Elpinice con il termine γράῦς, già anaforicamente ripetuto in *Cim.* 14.4. Per un'altra citazione poetica volta a deridere una donna più anziana cfr. *Ar. Pl.* 1002.

alludeva all'età avanzata, ma ricorreva anche a stereotipi quali il gusto per la cosmesi e la vanità femminile, nell'intento di beffare la sua detrattrice nell'aspetto segnato dal tempo e minarne la credibilità, facendo riferimento ad un modo inopportuno di presentarsi in società⁸².

Le virtù politiche di Pericle⁸³ erano segnate dal destino e dagli dei, che alla nobilissima madre Agariste, nipote del famoso legislatore Clistene⁸⁴, suggerirono nella dimensione onirica alcuni particolari relativi alla sua discendenza. Ella sognò di partorire un leone e, nato Pericle, fu noto subito che l'auspicio si era realizzato, visto che il neonato aveva un capo allungato e sproporzionato rispetto alle belle ed armoniose forme che possedeva nel resto del corpo⁸⁵. Il primo luogo in cui la grandezza di Pericle era già stata simbolicamente preconizzata fu il sogno di sua madre, cui fu concesso di preannunciare le dimensioni innaturali del figlio, alle quali dopo la nascita corrisposero, come conferma, delle doti umane fuori dal comune. In famiglia Pericle fu molto criticato, sia per via delle voci messe in giro dal figlio Santippo sui presunti rapporti incestuosi intrattenuti da suo padre con la nuora⁸⁶, sia per l'amministrazione troppo parsimoniosa del patrimonio familiare. Egli vendeva in un sol colpo tutti i frutti dell'anno e comprava volta per volta in piazza solo lo stretto necessario per la famiglia, destando l'ira dei figli e soprattutto delle donne, che avevano da ridire su una spesa ridotta all'osso ed una gestione che non lasciava nulla di superfluo: calcolando nel dettaglio e con misura le entrate e le uscite, il tenore di vita non sembrava paragonabile a quello di una famiglia agiata⁸⁷. In particolare, le ristrettezze non erano gradite alla moglie, una sua parente il cui ex-marito Ipponico era stato ricco ma generoso. Inoltre Plutarco riferisce la diceria secondo cui Fidia⁸⁸ riceveva

⁸² Nel ribattere ad Elpinice, Pericle utilizza una espressione a doppio taglio carica di ambiguità, perché da un lato la colpisce tramite una prescrizione di buon gusto comportamentale di sapore maschilista, per biasimarne un pre-requisito di corretta partecipazione sociale, mentre dall'altro lato trasforma l'argomento politico in diatriba cosmetica, come a voler ricordare ad una donna che l'argomento ed il tenore delle sue discussioni dovessero afferire al massimo a questioni di piccola cosmesi e vanità personale, e non alle sorti politiche della città. In questa circostanza, Pericle si rifiuta di riconoscere pubblicamente ad Elpinice la dignità di interlocutore politico e cerca di ridicolizzarla per screditarla agli occhi degli altri cittadini, anche tramite un rimando colto archilocheo che forse ella non riuscì nemmeno a cogliere in pieno.

⁸³ Cfr. Stadter 1989, XXIX-LXXXV; 62-65; 126-127; 177-181; 297-298; 329 e 359-387 e Magnino 1992, 9-18.

⁸⁴ *Per.* 3.1-2.

⁸⁵ *Per.* 3.2.

⁸⁶ La notizia, riferita da Stesimbrotto di Taso, sarebbe stata diffusa da Santippo stesso a causa dei continui dissapori con il padre: *Per.* 13.16 e 36.6.

⁸⁷ *Per.* 16.3-6 e 24.

⁸⁸ In *Con. Praec.* 142D («Fidia rappresentò l'Afrodite degli Elei con un piede su una tartaruga; la cosa, per la donna, ha questo significato esortativo: restare a casa e tacere», tr. A. Ti-

donne libere che si incontravano con Pericle⁸⁹, accusa rivolta anche ad Aspasia⁹⁰, mentre gli autori comici denunciavano l'intemperanza dello stesso statista verso le donne, concretizzata in una relazione con la moglie del suo amico e collega in carica Menippo⁹¹. Poi Pericle avrebbe condiviso con Piriampo un interesse per l'allevamento di pavoni, di cui si serviva per omaggiare le proprie amanti⁹².

Pericle si era avvicinato ad Aspasia⁹³ in quanto donna dalla rara accortezza politica. Come narrato nel *Menesseno*⁹⁴ di Platone, ella aveva fama di insegnare la retorica agli Ateniesi, e persino Socrate la frequentava, mentre coloro che vi andavano conducevano con sé anche le mogli perché la ascoltassero, nonostante ella esercitasse un mestiere né onesto né rispettabile, dato che preparava le fanciulle alla professione di etèra. Tra Pericle ed Aspasia vi fu una ἀγάπησις amorosa⁹⁵, e Plutarco la sottolinea per ben tre volte, sostenendo che Pericle la amò moltissimo e che, quando usciva di casa o vi rientrava, la abbracciava e baciava con grande affetto; da lei ebbe un figlio illegittimo e accettò, forse, anche consigli nella guerra contro Samo per compiacerla. Nel momento in cui τῆς συμβιώσεως οὐκ οὔσης αὐτοῖς ἀρεστῆς⁹⁶, Pericle lasciò la precedente moglie, che diede ad un altro a lei gradito, e prese Aspasia, figlia di Assioco di stirpe milesia, cui Plutarco riconosceva

relli) l'arte dello scultore ateniese Fidia funge da emblema parenetico per l'etica muliebre in contesto coniugale, diventando il simbolo di una silenziosa clausura provvisto dei crismi di riconoscimento religioso ed artistico, oltre che concettuale. Il piede di Afrodite scolpito sul guscio di tartaruga, tramite il simbolismo animale, comunica alla moglie di famiglia il suo destino di riservatezza determinato dalle prescrizioni religiose, politiche e sociali.

⁸⁹ *Per.* 13.9-10.

⁹⁰ *Per.* 32.1.

⁹¹ *Per.* 13.10.

⁹² *Per.* 13.10. Il Cheronese, dopo aver riportato tali pettegolezzi, li attribuisce all'invidia popolare generata dalla distorsione dei fatti perpetrata da narratori contemporanei agli eventi riferiti. Tuttavia, molto probabilmente le insinuazioni non erano prive di fondamento, in quanto poggiavano sulla miriade di contatti e relazioni più o meno approfonditi intrattenuti da Pericle con i cittadini e le donne ateniesi. Se sussistono dubbi sulla oggettiva veridicità delle fonti citate, l'immagine di Pericle parco dispensiere di denaro alle donne di casa, che amava accompagnarsi con amanti omaggiate di pavoni fino ad insidiare la nuora, giovane e ricca moglie di Santippo, non pare molto lontana dal Pericle sessista in pubblico e sensibile in privato nei confronti di Elpinice, a cui forse fu legato da un vincolo particolare.

⁹³ Le vicissitudini di Pericle ed Aspasia sono narrate nel dettaglio in *Per.* 24-25,1. Per il rapporto di Pericle con Aspasia cfr. anche Stadter 1989, in particolare 233-244, 285-289 e 297-298.

⁹⁴ 235c-d.

⁹⁵ Φαίνεται μέντοι μᾶλλον ἐρωτική τις ἢ τοῦ Περικλέους ἀγάπησις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν (*Per.* 24.5).

⁹⁶ «In seguito essi non gradivano più stare insieme» (*Per.* 24.5, tr. Magnino).

τέχνη ἢ δύναμις τοσαύτη⁹⁷, che la fece apprezzare da politici e filosofi e ri-valeggiare in successo con la antica e famosissima etèra ionia Targelia, descritta τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη καὶ χάριν ἔχουσα⁹⁸. Resta interessante notare che, quando Plutarco parla di divergenze con le donne di casa, la relazione con Aspasia o con altre donne non è menzionata minimamente, forse perché non ancora iniziata o tenuta ancora in segreto. Inoltre si riscontra che le *liaisons*, reali o presunte, attribuite a Pericle sembrano principalmente determinate o influenzate dalla sua vita politica, nel cui contesto sociale pare originarsi e risolversi anche ogni contatto con il mondo femminile.

Più sereno risultava, a detta di Plutarco, il rapporto con le donne del tragediografo Sofocle ormai giunto in età avanzata, a segnale di una situazione precedente piuttosto conflittuale e di disagio. In *De cupiditate divitiarum* 5, 525AB lo scrittore di Cheronea, dopo aver esaminato la povertà mentale di coloro che si privavano del denaro per poter accumulare ricchezze e, nel frattempo, si condannavano a vivere perennemente in povertà, ritrae il drammaturgo nell'atto di dispensare confidenze di sapore consolatorio e di tono precettistico/sentenzioso per la vecchiaia. «A chi gli chiedeva se fosse ancora capace di avere rapporti con una donna, Sofocle rispose: Sta zitto, amico: sono diventato libero perché, grazie alla vecchiaia, sono sfuggito a despoti furiosi e selvaggi»⁹⁹. Plutarco poi chiosava: «È un vero sollievo che i desideri vengano a cessare insieme ai piaceri ai quali, dice Alceo¹⁰⁰, né uomo né donna può sottrarsi»¹⁰¹. Il tragediografo sostiene di essersi affrancato dalla schiavitù dell'amore grazie alla vecchiaia perché, con il calo del desiderio, è riuscito ad evitare le donne, che sono padroni rabbiosi e selvaggi. Così anche Plutarco, che ritiene un autentico sollievo la cessazione dell'impulso naturale al raggiungimento del piacere poiché, per soddisfare il desiderio, l'uomo deve sottostare alle pretese ed angherie femminili, che effettivamente lo rendono schiavo. *Per oppositionem*, la φιλοπλουσία costringe ad accumulare senza usare, eccitando il desiderio e tenendo lontano il piacere senza soddi-

⁹⁷ «Arte o fascino così grande» (*Per.* 24.1, tr. Magnino). Cfr. anche *Per.* 24.2-3, dove Plutarco ricorda che τὴν δ' Ἀσπασίαν οἱ μὲν ὡς σοφὴν τινα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ τοῦ Περικλέους σπουδασθῆναι λέγουσι («dicono che ad Aspasia Pericle si interessò per la sua intelligenza politica»).

⁹⁸ «Era molto bella d'aspetto e possedeva grazia e intelligenza» (*Per.* 24.2).

⁹⁹ Tr. Capriglione. Cfr. anche Pl. *Resp.* 329bc e Cic. *Sen.* 47.

¹⁰⁰ Si tratta del fr. 434 Voigt. La citazione sarebbe forse espressa in forma ellittica o con tono allusivo, secondo Pettine 1986, 47. In riferimento a tale aneddoto cfr. anche Capriglione - Torraca 1996, 175.

¹⁰¹ La finalità esemplificativa dell'aneddoto biografico sofocleo si realizza asserendo che «La bramosia di ricchezza, come una padrona dura e pesante, ci costringe ad accumulare, pur mentre ci impedisce di farne uso e, nel contempo, eccita il desiderio e tiene lontano il piacere» (*De cup. divit.* 525B).

sfarlo mai, e, nel dilazionare il raggiungimento di una piacevole illusione, accresce sempre più la sofferenza, che conduce ad uno *status* di dipendenza e prigionia permanente. Plutarco attinge al serbatoio della topica di tradizione misogina, secondo cui la donna permetteva di appagare il desiderio maschile solo sottostando alle feroci prevaricazioni di una compagna trasformata all'occasione in ἄγριος δεσπότης, conferendo al governo femminile della casa i tratti di un *dominatus* maschile¹⁰². Per bocca di Sofocle, il tanto temuto calo del desiderio, che si verifica nella terza età, diviene una liberazione dai soprusi femminili che, per avere dei rapporti sessuali, gli uomini sono costretti a subire come velenosa merce di scambio da parte delle mogli. L'intimazione εὐφήμει, inoltre, suona come un invito a non ridestare tali pensieri, per non rovinare la *tranquillitas animi* raggiunta con tanta difficoltà da Sofocle, onde non ricadere nella precedente condizione di subordinazione alla βαρεῖα καὶ πικρὰ δέσποινα¹⁰³ cui la φιλοπλουσία somiglia¹⁰⁴. E proprio la configurazione del rapporto nella metaforica dinamica padrone-schiavo, e secondo la topica della donna θηριώδης, descrive l'uomo ostaggio di un desiderio perennemente insoddisfatto per mano di una donna insensibile ed autoritaria¹⁰⁵.

¹⁰² Esercitato con la legittima ferocia di «master of the house» (cfr. LSJ, s.v. δεσπότης) sulla schiavitù.

¹⁰³ «Una padrona insopportabilmente aspra» (*De cup. divit.* 525B, tr. Capriglione). Cfr. anche Capriglione - Torraca 1996, 139 e 175.

¹⁰⁴ Per la metafora della padrona dispotica collegata all'avidità di ricchezza cfr. Pl. *Resp.* 577d.

¹⁰⁵ L'aneddoto riceve descrizioni ed adattamenti differenti all'interno di vari opuscoli plutarchei, mostrando come la topica di estrazione misogina potesse avere realizzazioni differenti condizionate dal contesto di riferimento e dal procedimento retorico adoperato. In *An seni resp. ger.* 788E, a proposito della necessità di chiamare in causa, qualora lo stato si trovasse in difficoltà, generali lungimiranti, al corrente delle vicende passate ed impermeabili ai fattori esterni nella fase in cui si prendono decisioni per il bene collettivo, Sofocle è citato quale paradigma di imperturbabilità, in quanto «diceva di essere felice di aver sfuggito, da vecchio, i piaceri dell'amore sessuale, come un tiranno crudele e selvaggio», distinguendo così l'amore femminile non più come oppressione ma come turbamento. Lo ὑπόμνημα sofocleo è sfruttato anche in *Non posse* 1094E, dove si discute della liceità dei piaceri del corpo per gli anziani filosofi ricordando come Sofocle avesse sfuggito volentieri, proprio come un padrone furioso ed indomito, il piacere di intrattenersi con le donne. In proposito, Plutarco riteneva Venere un pericolo per gli anziani (in *Con. Praec.* 144B il Cheroneo, in riferimento alla semina nuziale per il concepimento della prole, ricorda che Sofocle definiva Venere εὐκαρπος Κυθήρεια), i quali avrebbero tratto maggior profitto spendendo il proprio tempo leggendo questioni di storici e poeti e dedicandosi ai problemi di musica e geometria. In un contesto filosofico, la condotta di Sofocle si configura quale esempio positivo anche se l'oggetto da fugare non è tanto il piacere promanato dai rapporti con le donne, quanto il desiderio nella sua complessità, che tiranneggia senza scampo sull'uomo anziano, tra l'altro senza chiamare in causa direttamente stereotipi negativi sul mondo femminile.

In *Cato* 20.2 Plutarco ricorda la figura paradigmatica di Socrate, menzionando l'ammirazione parziale che ne nutriva Catone il Censore¹⁰⁶: percuotere la moglie ed i figli significava aggredire quanto di più caro si potesse possedere, ed un uomo come Socrate meritava οὐδὲν ἄλλο θαυμάζειν πλὴν ὅτι γυναικὶ χαλεπῇ καὶ παισὶν ἀποπλήκτοις χρώμενος ἐπιεικῶς καὶ πρῶως διετέλεσε¹⁰⁷. Il filosofo, seppur in una condizione familiare difficile, dimostrò lodevole pazienza ed affabilità, senza scatti d'ira o violenza, e riuscendo a mantenersi sempre affettuoso ed imperturbabile. L'auto-controllo socratico verso la moglie bisbetica¹⁰⁸ è al centro anche di un altro passo plutarco, dove il Cheronese prescrive di non offrire mai, durante un banchetto, «quella vivanda tanto disgustosa che è l'ira», perché, citando *Od.* 20.392, «mai più sgradevole piatto di questo potrebbe trovarsi»¹⁰⁹. Spesso causata da «amore per se stessi, scontentezza, dissolutezza e mollezza»¹¹⁰, vi si può rimediare solo esercitando la contentezza di Arcesilao, che con un motto di spirito¹¹¹ ed il sorriso affrontò gli schiavi che avevano dimenticato di comprare il pane per il suo pranzo con gli amici, e la semplicità di Socrate. Questi «aveva condotto con sé dalla palestra Eutidemo», ragazzo prodigio rinomato per l'usanza di collezionare opere di poeti e professori e per la precoce saggezza¹¹², quando «Santippe gli si fece incontro adirata e, dopo averlo ingiuriato, alla fine mandò per aria la tavola. Eutidemo, levatosi in piedi, stava per andarsene tutto mortificato, ma Socrate osservò: Ma lo stesso guaio non l'ha combinato l'altro ieri da te una gallina coi suoi svolazzi, senza che noi ce la prendessimo?»¹¹³. Per eliminare l'imbarazzo dell'ospite, Socrate si serve di

¹⁰⁶ Flacelière - Chambry 1969, 55-71.

¹⁰⁷ «Nient'altro ammirava se non che, avendo una moglie bisbetica e dei figli scemi, li trattò per tutta la vita in maniera dolce e gentile» (tr. Traglia).

¹⁰⁸ Cfr. anche Laurenti 1988, 52-61.

¹⁰⁹ Il verso omerico recita: δόρπου δ' οὐκ ἄν πως ἀχαρίστερον ἄλλο γένοιτο (*De cohibenda ira* 461C). Cfr. anche Sen. *De ira* 2.25.1 e Laurenti - Indelli 1988, 131.

¹¹⁰ *De cohibenda ira* 461A.

¹¹¹ Arcesilao affermò: «Che fortuna, che il sapiente sia fatto per il simposio» (*De cohibenda ira* 461D, tr. Laurenti). Cfr. anche Laurenti - Indelli 1988, 131 e 166-167.

¹¹² X. *Mem.* 4.2.1 e 4.3.2.

¹¹³ *De cohibenda ira* 461D (tr. Laurenti). Cfr. anche Laurenti - Indelli 1988, 131 e 167. Un aneddoto analogo è riferito in *De tranquillitate animi* 471B, dove il protagonista Pittaco si giustificò con gli ospiti per l'intemperanza della propria moglie dicendo: «Ognuno di noi ha delle sofferenze. Chi ha soltanto la mia è capitato davvero molto bene». Il passo continua, poi, con un frammento menandro di ispirazione misogina: «Costui in piazza è giudicato beato; ma, appena apre la porta di casa, è tre volte infelice: la moglie domina su tutto, dà ordini, litiga sempre. I suoi guai sono peggiori dei miei, per mia moglie non sono nessuno». Si tratta del fr. 219 K.-A., che illustrava le vessazioni gratuite subite per via delle mogli bisbetiche, adoperato anche in *De virtute et vitio* 100EF a proposito di un marito che intendeva sbaraz-

una similitudine mutuata dal mondo animale, paragonando le ire della moglie agli svolazzi di una gallina come evento involontario, naturale ed incontrollabile¹¹⁴. In questo modo, ricorda ad Eutidemo che occorre mantenersi imperturbabile dinnanzi ad entrambe le seccature, senza rovinare la discussione conviviale o violare il vincolo di ospitalità. La riflessione socratica, dunque, riscuote l'approvazione di Plutarco poiché, nel confronto con la moglie, invita ad agire soltanto su se stessi e sulla propria moderazione, mantenendo, anche nella critica, un affetto cordiale e mai offensivo, e senza scendere in semplicistiche sentenze di condanna o in gratuiti atti repressivi.

Figlio di Dinomache e nipote di Megacle, della nobile famiglia degli Alcmeonidi, di Alcibiade¹¹⁵ si conosceva persino il nome della nutrice¹¹⁶, che era una donna spartana chiamata Amicle. La propensione a primeggiare manifestata sin da bambino, accompagnata spesso da grande abilità di mistificazione e metodi non sempre convenzionali, compare in un aneddoto di lotta tra bambini in cui, sul punto di soccombere, Alcibiade sferrò un morso al suo contendente. L'avversario, allora, mollò la presa e accusò: «Alcibiade, tu mordi come le donne», ma egli si difese dicendo: «No! Come i leoni»¹¹⁷, dipingendo l'utilizzo della bocca in combattimento quale assalto leonino piuttosto che come iniziativa di natura femminile¹¹⁸.

Alcibiade sedusse Timea¹¹⁹, moglie di Agide che era lontano in guerra, e ne ebbe un figlio maschio, di nome Leotichida, che costei in privato, davanti alle amiche e alla servitù, vezzeggiava con il nome di Alcibiade, tanto era presa dall'amore per lui¹²⁰. Alcibiade, invece di vergognarsi di una relazione illegittima e di occultare un rapporto adulterino, andava dicendo orgoglio-

zarsi di una moglie cattiva, divorziando per non esserne schiavo. Cfr. anche Pettine 1984, 442-443 e Barigazzi 1993, 119-121.

¹¹⁴ Inoltre la gallina che svolazza senza riuscire a volare sembra accostata all'impossibilità della donna di tenere una condotta temperante e consona alle circostanze.

¹¹⁵ Cfr. Magnino 1992, 355-361 e Albini - Pelling 1996, X-LVIII.

¹¹⁶ A riprova della fama fuori dal comune di Alcibiade, Plutarco notava come di molti altri illustri uomini contemporanei (era il caso di Nicia, Demostene, Lamaco, Formione, Trasibulo e Teramene), invece, non si conoscesse neppure il nome della madre; vd. *Alcib.* 1.2.

¹¹⁷ *Alcib.* 2.2 (tr. Magnino).

¹¹⁸ Questo episodio fa il paio con *Alcib.* 23.6, perché in entrambi i casi Alcibiade è spregiativamente paragonato alle donne per via del suo modo di fare, accuse cui replica prontamente attraverso camaleontiche ostentazioni di coraggio e presunzione.

¹¹⁹ Nell'occasione, la legittima moglie di Agis re di Sparta è descritta come una ragazzina innamorata persa di Alcibiade, che vedeva nel frutto della relazione con il politico ateniese un motivo non di vergogna ma di grande orgoglio, peraltro ostentato senza remore nel privato della casa dinnanzi ad amiche e servitù. Per la propensione di Alcibiade ad insolenze e scandali cfr. De Romilly 1997, 27-43.

¹²⁰ *Alcib.* 23.7.

samente di aver tenuto una condotta¹²¹ irreprensibile. La sua abilità nei sofismi gli consentiva di capovolgere agevolmente la realtà: a suo parere la relazione con Timea non doveva essere considerata un oltraggio al sovrano o il frutto di una cedevolezza alle passioni, ma una rivendicazione politica¹²² a tutti gli effetti, perché la nascita di Leotichida avrebbe garantito alla prole di Alcibiade di regnare sulla città, assicurandole un futuro prospero in nome della ragion di stato¹²³.

Molto burrascoso fu il rapporto di Alcibiade con Ipparete, che sposò avendo un figlio. Ella era una donna εὐτακτος e φίλανδρος¹²⁴, ma Alcibiade non la rispettava, preferendole prostitute ateniesi e straniere fino a farla rifugiare, indignata, presso casa del fratello Callia¹²⁵. Alcibiade non se ne curò, perseverando nella sua vita gaudente e lasciando anche trascorrere il tempo necessario a che lei presentasse istanza di separazione presso gli organi preposti. Quando Ipparete si presentò dall'arconte per ufficializzare la separazione¹²⁶, Alcibiade si gettò su di lei, la afferrò e la riportò a casa, passando

¹²¹ Alcibiade era noto per il suo trasformismo comportamentale (*Alcib.* 23.4-5), che lo distingueva per la disinvoltura nei passaggi camaleontici di carattere nell'obiettivo di assumere atteggiamenti conformi al desiderio dell'altro, in quanto «A Sparta era atleta, frugale, serio; in Ionia era molle, gaudente, pigro; in Tracia si ubriacava e andava a cavallo e quando stava con il satrapo Tissaferne superava in fasto e magnificenza la magnificenza persiana» (tr. Magnino). Tale condotta riceve una severa condanna da parte di Plutarco, che, in riferimento agli autentici πάθη e πράγματα di Alcibiade, chiamò in causa la ruffianeria delle prostitute, citando il verso di Eur. *Or.* 129 che recita «È la donnaccia di prima» (Ἔστιν ἡ πάλαι γυνή. Cfr. *Alcib.* 23.6) per deplorare la bassezza etica di quella propensione a compiacere il prossimo.

¹²² Al cospetto della perfidia di Alcibiade, una figura miserrima è rimediata da Agide che, tornato dalla campagna di guerra, fu informato delle millanterie di Alcibiade su Timea e riuscì a comprendere da ultimo che Leotichida era frutto di una scappatella extra-coniugale (escludendolo in seguito dalla successione), ma soltanto affidandosi al calcolo cronologico degli ultimi rapporti avuti con la consorte: infatti, dopo un terremoto egli era scappato per paura dalla camera da letto e per dieci mesi non aveva più consumato con Timea (*Alcib.* 23.8). La stessa vicenda è narrata in *Ages.* 3.1-3 dove, citando la testimonianza di Duride, Plutarco aggiunge due dettagli: Timea non si sarebbe offesa per il mancato riconoscimento di Leotichida da parte di Agis ed in casa avrebbe mostrato con gran riserbo il proprio compiacimento, vezzeggiando con discrezione e soltanto sottovoce davanti alle schiave il figlioletto ottenuto da Alcibiade. In questa occasione Alcibiade esercitò un fascino magnetico il quale ricordo era difficile sbiadisse, financo in circostanze molto imbarazzanti.

¹²³ Tali rivendicazioni erano effettuate con orgoglio in mezzo alla gente, a prova di grande disinvoltura etica e politica del personaggio; *Alcib.* 23.7-8.

¹²⁴ «Obbediente e affezionata» (*Alcib.* 8.3, tr. Albini).

¹²⁵ *Alcib.* 8.3-4.

¹²⁶ Ipparete, bistrattata e coperta di vergogna dal coniuge, rifugiandosi presso il potente fratello Callia e presentando istanza di separazione, compie un atto di coraggio che le riguadagna l'attenzione del marito. Il risentimento la conduce a prendere in mano la situazione e dirigere il corso degli eventi in una direzione a lei gradita, senza subire passivamente le in-

per l'*agorà* senza che nessuno osasse muovere un dito per liberarla; in seguito sarebbe rimasta con lui fino al resto dei suoi giorni. Plutarco, però, tiene a non qualificare quell'atto come dimostrazione di βία παράνομος οὐδ' ἀπάνθρωπος¹²⁷, poiché la legge consentiva ai coniugi di presentarsi davanti all'arconte proprio ὅπως ἐγγένηται τῷ ἀνδρὶ συμβῆναι καὶ κατασχεῖν¹²⁸ e favorire la riconciliazione¹²⁹. Del racconto stupiscono non tanto l'atto di forza di Alcibiade e l'incuranza con cui passa per l'*agorà* senza avvedersi della riservatezza coniugale, quanto l'immobilismo degli altri cittadini, su cui egli esercitava una influenza tale da incutere timore misto ad ammirazione, per cui nessuno osò immischiarsi in una faccenda privata. La discrezione degli Ateniesi verso le beghe familiari di Alcibiade è subito spiegata da Plutarco: tale procedimento, contemplato dalla legge e apparentemente condiviso anche dallo scrittore di Cheronea, non era considerato un atto di violenza, anzi consentiva al marito abbandonato di riportare a casa *in extremis* la moglie ribelle. Una sorta di solidarietà maschile e di spirito di immedesimazione nelle debolezze di Alcibiade, oltre alla normativa vigente all'epoca dei fatti in materia di matrimoni, lasciò indifferenti numerosi Ateniesi, che assistarono alla scena forse soltanto incuriositi. Dopo questo scontro e la rottura sfiorata, il quadro familiare di Alcibiade si ricompose ed Ipparete rimase con lui fino alla morte: la riconduzione a casa, in un certo senso, le restituì la dignità e almeno una parvenza dell'affetto maritale, perduto prima di minacciare lo strappo definitivo. Questa crisi risolta per il meglio lascia ammirato Plutarco, sempre favorevole alla ricomposizione del quadro coniugale e sensibile alla tematica femminile¹³⁰.

Dopo la prova di forza, di certo il comportamento infedele di Alcibiade non mutò, ma la dignità riacquisita pubblicamente dalla moglie le consentì di rimanergli poi al fianco fino alla fine. Era noto che Alcibiade fosse particolarmente dedito alle cortigiane¹³¹ e che trascorse l'ultima fase della sua vita in Frigia con l'etèra Timandra, che, dopo la sua morte, ne raccolse le spoglie, le coprì avvolgendole nelle proprie vesti, e diede loro una sepoltura accurata e fastosa a proprie spese¹³². A preconizzare la vicenda era stato un sogno di

temperanze del compagno, ma mettendo Alcibiade alle strette e costringendolo ad assumersi le sue responsabilità in sede pubblica.

¹²⁷ «Un atto di violenza per nulla illegale o disumano» (tr. Albini).

¹²⁸ «Proprio per offrire al marito la possibilità di incontrarla e recuperarla» (tr. Albini).

¹²⁹ *Alcib.* 8.5.

¹³⁰ In proposito, tra l'altro, cfr. Martano - Tirelli 1990, 7-24; Impara - Sanfredini 1991, 23-40; Aguilar 1992; Nikolaidis 1997; Stadter 1999; Boulogne 2002, 11-14; Marasco 2008; Tanga 2010.

¹³¹ *Alcib.* 8.3 e 36.1-2.

¹³² *Alcib.* 39.4.

Alcibiade, in cui gli parve di vestire i panni di una etèra, mentre ella, tenendogli la testa tra le braccia, gli truccava ed incipriava il viso, come se fosse di una donna¹³³. Ancora una volta l'ambiguità con il femminile ed il confronto/contacto reale o metaforico con il mondo della prostituzione toccava l'esistenza di Alcibiade, rivestendo un ruolo premonitore: la morte tra le braccia di Timandra e le sue cure, nella dimensione onirica, probabilmente alimentata o trasfigurata dalla tradizione sul suo conto, immedesimano Alcibiade in una donna, ed in compagnia di un'altra donna che lo trucca ed incipria come una cortigiana, a presagio della convivenza e sepoltura ad opera di Timandra, negli ultimi istanti di una vita così spesso costellata da tante meretrici¹³⁴.

All'interno delle *Vitae Decem Oratorum*, opuscolo di dubbia paternità plutarchea¹³⁵ contenente biografie di dieci celebri oratori ateniesi, non mancano i riferimenti a donne, coinvolte in relazioni di vario tipo con i protagonisti, spesso alla mercé degli uomini di casa o di famiglia, o trattate da semplice oggetto di proprietà. Un esempio di donna usata come merce di scambio politico-diplomatico è il caso della figlia di Aristide e nipote di Andocide, che il retore, con disinvoltura, rapì per ben due volte: una prima volta per spedirla in dono al re di Cipro e, in una seconda occasione, per riportarla ad Atene ed evitare di essere incriminato¹³⁶. Iperide, poi, fu così incline a Venere da cacciare di casa il figlio per introdurre la meretrice Mirrina e da avere etère disseminate nei vari quartieri della città: al Pireo ebbe Aristagora, e ad Eleusi tenne Filta, pagata venti mine¹³⁷, con le quali si intrattene, privilegiandole di gran lunga rispetto ad altre incombenze. Una testimonianza in controtendenza è offerta nella sezione delle *Vitae Decem Oratorum* dedicata all'attività politico-legislativa del retore ateniese Licurgo. Promotore di una norma che proibiva alle donne di recarsi sul carro ad Eleusi, pena una multa di 600 dracme, venne a sapere che sua moglie, figlia

¹³³ *Alcib.* 39.1-2.

¹³⁴ Secondo un'altra versione dei fatti, Alcibiade sarebbe morto in maniera diversa. Avendo sedotto una donna di illustri natali, la teneva con sé e per questo motivo i fratelli di lei, come vendetta, gli bruciarono la casa e lo uccisero (*Alcib.* 39.9). Elementi basilari di questa tradizione sono prima la seduzione e poi la convivenza con una donna, croce e delizia dell'esistenza di Alcibiade, che contribuì alla creazione di leggende sul suo conto, incentrate spesso sulla sua debolezza per gli amori e sulla costante presenza di donne nei momenti *clou* della sua vita, quasi a consacrare i connotati bifronti della sua figura di uomo e politico.

¹³⁵ Risultano emblematiche, in tal senso, le parole di J. Mau contenute nella *Praefatio* della più recente edizione delle *Vitae Decem Oratorum* allestita per la Bibliotheca Teubneriana: «Mendis numerosissimis, quibus utrumque opus laborat, multis viris doctis quaestio proposita est, an ipsius Plutarchi sint. Si speravimus hanc novam editionem aliquid lucis allaturam esse ad hanc quaestionem solvendam, spes nos fefellit» (Mau 1971, v).

¹³⁶ *X Oratorum Vitae* 834EF.

¹³⁷ *X Oratorum Vitae* 849DE.

di Abrone e sorella di Caleo del demo di Beta, aveva infranto tale divieto, e, per l'importanza della notizia ricevuta, pagò ai delatori la ricompensa di un intero talento¹³⁸. In questa circostanza la moglie di un personaggio pubblico tanto in vista si rivela totalmente fuori controllo, in quanto prende delle decisioni in autonomia, riuscendo ad aggirare la legge all'oscuro del marito e causandogli un notevole imbarazzo, anche perché la restrizione ai viaggi in carro era stata introdotta proprio dal consorte, che rimediò così una pessima figura. Per compensare l'infrazione della moglie, Licurgo compì l'atto plateale di premiare le spie con una cifra quasi doppia rispetto alla multa prevista dalla legge, per provare ad oscurare non solo la fama della sua omissione di sorveglianza sulla consorte, ma anche la soggezione domestica cui era effettivamente condannato, oltre che il cattivo esempio di legislatore e personaggio pubblico. Sorprende il fatto che Licurgo non si accorgesse in prima persona, ma necessitasse di delatori per sapere che sua moglie, in nome della comodità e, forse, dell'ostentazione sociale, se ne infischia¹³⁹ delle norme cittadine e della buona condotta domestica¹⁴⁰.

Focione¹⁴¹ ebbe come prima moglie la sorella dello scultore Cefisodoto, mentre la sua seconda consorte, per bocca degli Ateniesi, non gli era inferiore in σωφροσύνη, in ἀφέλεια e nemmeno in χρηστότης¹⁴². Quando i messi di Alessandro giunsero presso l'οἶκος di Focione per consegnare i cento talenti inviati in dono dal re, la videro che impastava e ne ammirarono la grande εὐτέλεια, pienamente consona alla frugalità di costumi del marito, che era uno degli Ateniesi più stimati¹⁴³. La sua morigeratezza divenne esemplare, come descritto in *Phoc.* 19, 1-3: durante la rappresentazione di una nuova tragedia, l'attore che impersonava una regina chiedeva al corego un seguito di donne numerose e sontuosamente adorne, ma, ricevuto un diniego alla sua pretesa, faceva aspettare il pubblico senza entrare in scena. A quel punto il

¹³⁸ *X Orationum Vitae* 842AB.

¹³⁹ Pur ammettendo che la moglie di Licurgo non conoscesse le leggi cittadine o non fosse stata aggiornata sulle norme più recenti, la mancanza nel comunicarle la nuova normativa sarebbe stata una colpa ancor più grave da parte del marito, diretto promotore di tale provvedimento inerente al trasporto femminile su carro.

¹⁴⁰ Oltre ad essere l'ultimo a conoscere il reato commesso dalla moglie, Licurgo sembra debole e quasi impotente di fronte alla moglie perché, a quanto risulta, non inflisse punizioni alla colpevole e la vicenda non ebbe ulteriori risvolti nella vita domestica; anzi, l'oratore fu criticato per aver pagato delle spie in supplenza della propria funzione ed immagine di marito/sorvegliante che, distratto dagli affari pubblici ateniesi, perde d'occhio la vigilanza sull'οἶκος e diviene vittima della moglie.

¹⁴¹ Cfr. Flacelière - Chambry 1976, 3-15 e Amerio - Orsi 1998, 11-24.

¹⁴² *Phoc.* 19.1-2.

¹⁴³ *Phoc.* 18.2.

corego Melanzio spinse l'attore in scena, urlandogli: «Non vedi la moglie di Focione che cammina sempre accompagnata da una sola serva? Tu invece ti dai delle arie e corrompi il pubblico femminile»¹⁴⁴. Il rimbrotto giunse alle orecchie del pubblico, che espresse il proprio consenso «con un forte applauso e clamore». La sobrietà di costumi della moglie di Focione era ormai proverbiale, anche per il ridottissimo corteo di inservienti che si trascinava in pubblico, ed il corego Melanzio, per tirchieria, la addita ad esempio da imitare, in spregio alle richieste da primadonna dell'attore, che fu altresì accusato di istigare alla corruzione dei costumi femminili, per via della tanto reclamata ostentazione del lusso. Tale furbesca tirata demagogica ebbe presa sul pubblico, che mostrò compiacimento sia verso il moralismo del corego, sia nei confronti della moglie di Focione, che, pur ammantata di una *dignitas* quasi regale per l'importanza del ruolo politico del coniuge, si manteneva nei ranghi, vestendo i panni di donna austera e rispettabile e facendo coesistere notorietà e sobrietà, tanto da divenire un modello comportamentale per il pubblico. Senza inaugurare competizioni di lusso e vanti, che avrebbero violato le rigide e tacite norme che regolavano la vita femminile dell'epoca, ella non si dava delle arie attraverso esibizioni materiali, ma si manteneva frugale nei costumi, considerando come unico proprio vanto il marito e mantenendo con lui una identità di vedute su un *modus vivendi* parco¹⁴⁵ e virtuoso. Quando un giorno una sua ospite della Ionia le mostrò i propri ornamenti vari e sontuosi, fatti di fermagli per capelli e collane in oro e pietre preziose, ella, con contegno e senza voglia di rivalsa, rispose che il suo «ornamento» era Focione, da venti anni stratego di Atene¹⁴⁶. Dunque, una donna che subordina l'aspetto alla gloria e al bene della città, e che identifica il consorte come suo unico κόσμος, denota grande consapevolezza politica e trasforma la sottomissione coniugale in partecipazione civile, in funzione del lustrò familiare.

La consorte di Focione diede prova di affetto, *pietas* e consapevolezza politica anche in occasione della morte del marito, il cui cadavere, dopo aver bevuto il veleno per la condanna, fu bandito dai confini della città con il divieto, per gli Ateniesi, di accendere fuoco per la sua sepoltura¹⁴⁷. Ebbene, la

¹⁴⁴ Tr. Orsi.

¹⁴⁵ L'orgoglio dell'austerità economica di Focione si manifesta anche quando, in occasione delle nozze del figlio Demea, celebrate con grande fasto e dispendio di risorse, gli disse: «Ragazzo, quando io sposai tua madre neppure il vicino se ne accorse» (*Phoc.* 30.3, tr. Orsi) a sottolineare quanto parsimonia e discrezione nella vita coniugale andassero di pari passo fin dall'inizio, tanto più in ristrettezze economiche.

¹⁴⁶ *Phoc.* 19.3.

¹⁴⁷ *Phoc.* 37.2.

moglie di Focione, in nome dell'amore coniugale e del rispetto per i defunti, pagò un tale Conopione per portare il cadavere oltre Eleusi e bruciarlo; poi, presente insieme alle serve durante l'opera, elevò un tumulo vuoto e versò delle libagioni per adempiere apparentemente ai propri doveri e depistare eventuali delatori. Quindi, infrangendo coraggiosamente le norme ateniesi, con un gesto materno si mise le ossa del marito in grembo e le portò di notte a casa per seppellirle nel focolare, luogo simbolo per eccellenza dell'unità familiare. Durante la sepoltura, ella proferì delle parole da misurato uomo politico, cosciente della momentanea alterazione degli animi dei cittadini e dispensatore di una estrema analisi della vita e dell'operato di Focione. Ella infatti disse: «A te, caro focolare, affido queste reliquie di un uomo buono. Tu, restituiscile alle tombe degli avi, quando gli Ateniesi saranno saggi»¹⁴⁸. La profonda convinzione che Focione fosse un uomo ἀγαθός la accompagnò fino alla morte di lui, così come il rispetto delle leggi cittadine¹⁴⁹. Successivamente, in virtù di una proiezione familiare delle sue riflessioni politiche, affidò al focolare familiare le ossa del marito e, dopo averle sottratte al territorio straniero ed onorate con le libagioni che il rito richiedeva, le consegnò alle future generazioni, persuasa che, in tempi migliori e meno turbolenti, gli Ateniesi avrebbero concesso loro una sepoltura più dignitosa.

Ad una analisi complessiva, un individualismo anomalo ed un carattere non convenzionale, uniti ad esperienza personale e formazione familiare, lasciano che Temistocle fosse considerato un personaggio singolare per la sua premura nella scelta del genero e la sua sottomissione ai voleri della moglie, concedono alle donne della famiglia di Pericle di criticarlo aspramente per la gestione della spesa e delle risorse economiche, permettono ad Elpinice di trattare alla pari in privato con Pericle e di affrontarlo con critiche veementi nell'*agorà*, e consentono alla moglie di Licurgo di sfuggire al controllo maritale per recarsi ad Eleusi sul carro, facendolo sfigurare per il cattivo esempio di coniuge e legislatore, e costringendolo a fare ammenda pagando sconsolato i delatori. Mettono in crisi lo stereotipo della donna ateniese evanescente anche lo strappo di Ipparete, che abbandonò il tetto coniugale per scappare dal fratello e chiedere la separazione dall'arconte e la personalità della moglie di Focione, esempio per la cittadinanza, che visse in comunione di intenti col consorte, fungendo da esempio di sobrietà per la cittadinanza intera, ed infranse le disposizioni cittadine per garantire una degna sepoltura

¹⁴⁸ *Phoc.* 37.3 (tr. Orsi).

¹⁴⁹ Stupiscono il contegno e la determinazione con cui ella affrontò la morte di Focione senza abbandonarsi alla disperazione, ma impegnandosi a portare a termine la missione che il senso del dovere familiare e la *pietas* religiosa le imponevano, tenendo fino alla fine una condotta ineccepibile nei confronti della città e del marito.

al marito, senza parlare poi di Santippe, coniuge di Socrate, bisbetica per eccellenza. Un cenno anche a Leena, cortigiana complice di Armodio ed Aristogitone, che preservò l'incolumità dei complici dei tirannicidi con un silenzio mantenuto a costo di torture, fino a meritare un imperituro encomio degli Ateniesi, alla moglie di Pericle, insofferente alla parsimonia del marito, che lasciò, ma soltanto per un altro uomo a lei gradito, ad Aspasia, oggetto di un amore incondizionato ed esclusivo, o al clamore creatosi intorno ad alcune figure materne e filiali per le predizioni notturne o le condizioni di vita tenute. Infine Elpinice, donna dall'infanzia difficile cresciuta in mezzo agli uomini, alle battaglie politiche familiari e alle amicizie importanti, descritta da Plutarco proprio per l'indole polemica e ribelle, in grado di stringere relazioni discusse e scandalose, come quella col pittore Polignoto, ma anche di ergersi in pubblica piazza contro il padrone della città fino a sbeffeggiarlo ironicamente, dimostrando una esperienza pari ad un politico smalzato, accompagnata ad incuranza verso le critiche ed insinuazioni maschili alimentate dai suoi comportamenti.

Questa galleria di donne ateniesi di varie epoche alle prese con fratelli, genitori, mariti, concittadini e stranieri, considerata nel suo insieme, pur contestualizzata nell'indagine comparativa di matrice caratteriale ascrivibile ai numerosi estratti dalle *Vite Parallele* e nella finalità moralistico-esemplificativa riconducibile ai pochi aneddoti estrapolati dai *Moralia*, presenta senza dubbio alcune individualità notevoli in grado di emergere all'interno delle dinamiche familiari, politiche e sociali attraverso condotta e personalità da protagonista in ruolo attivo e propulsivo. Poi i restanti personaggi femminili interagiscono principalmente come oggetto di attenzione maschile, agendo solo in riflesso ad azioni altrui e senza liberarsi da una posizione sostanzialmente passiva all'interno del processo evolutivo degli eventi. Gli uomini, a cui sono legate da differenti tipologie di relazioni, non configurano la convivenza sotto forma di rigido dominato, ma generalmente nella veste di benevola e premurosa tutela, in funzione del buon nome del casato e del futuro della prole come prosecuzione del nucleo familiare e dello stato: persino le situazioni più conflittuali trovano risoluzione tramite pazienza, temperanza e determinazione, mentre le scelte comuni, anche se talora sembra prevalere la volontà tradizionalmente unilaterale del marito, in realtà si rivelano all'insegna della condivisione e della comunione di intenti, nel rispetto reciproco dei ruoli. Devozione religiosa e familiare, rinuncia, sacrificio e rassegnazione caratterizzano quasi sempre la condotta femminile quale riconoscimento sociale e familiare all'affetto, seppur alterno, degli uomini, che per converso abdicano in favore delle donne nella gestione dell'οἶκος, subendone debolezze ed intemperanze caratteriali in attesa di una ricomposizione della serenità insensibile agli eventi esterni. Proprio la reciproca cessione di sovranità nei

rispettivi settori di competenza gestionale determina l'equilibrio tra le due componenti e la proverbiale sottomissione maschile al comando e alla volontà muliebre tra le mura di casa.

Fabio Tanga
Università di Salerno

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- R.M. Aguilar, *La Mujer, el Amor y el Matrimonio en la Obra de Plutarco*, «Faventia» 12-13, 1992, 307-325
- F. Albini - C.B.R. Pelling, *Plutarco. Vita di Coriolano/Vita di Alcibiade*, Milano 1996
- M.L. Amerio - D.P. Orsi, *Vite di Plutarco*, III, Torino 1998
- C. Ampolo - M. Manfredini, *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988
- A. Barigazzi, *Plutarco. Se la virtù si debba insegnare*, Napoli 1993
- A. Barigazzi - A. Traglia, *Vite di Plutarco*, I, Torino 1992
- G.N. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III, Lipsiae 1891
- J. Boulogne, *Plutarque. Œuvres Morales*, IV, Paris 2002
- J.C. Capriglione - L. Torraca, *Plutarco. La bramosia di ricchezza*, Napoli 1996
- C. Carena - M. Manfredini - L. Piccirilli, *Plutarco. Le vite di Temistocle e Camillo*, Milano 1983
- C. Carena - M. Manfredini - L. Piccirilli, *Plutarco. Le Vite di Cimone e Lucullo*, Milano 1990
- J. De Romilly, *Alcibiade. Un avventuriero in una democrazia in crisi*, Milano 1997
- F. Dübner, *Plutarchi Chaeronensis scripta moralia, Graece et Latine*, I, Parisiis 1868
- R. Flacelière - É. Chambry, *Plutarque. Vies*, V, Paris 1969
- R. Flacelière - É. Chambry, *Plutarque. Vies*, X, Paris 1976
- W.C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, VI, Cambridge Mass.-London 1962
- P. Impara - S. Manfredini, *Plutarco. Consolazione alla moglie*, Napoli 1991
- J. Irigoien, *Plutarque. Œuvres Morales*, I 1, Paris 1987
- R. Laurenti, *Aspasia e Santippe nell'Atene del V secolo*, «Sileno» 14, 1988, 41-61
- R. Laurenti - G. Indelli, *Plutarco. Sul controllo dell'ira*, Napoli 1988
- F. Le Corsu, *Plutarque et les femmes dans les Vies Parallèles*, Paris 1981
- D. Magnino, *Vite di Plutarco*, II, Torino 1992
- M. Manfredini - L. Piccirilli, *Plutarco. La Vita di Solone*, Milano 1977
- G. Marasco, *Donne, cultura e società nelle Vite Parallele di Plutarco*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work*, Berlin-New York 2008, 663-677
- G. Martano - A. Tirelli, *Plutarco. Precetti coniugali*, Napoli 1990
- J. Mau, *Plutarchi Moralia V 2.1*, Leipzig 1971
- A.G. Nikolaidis, *Plutarch on Women and Marriage*, «WS» 110, 1997, 27-88
- W.R. Paton - M. Pohlenz - W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, III, Leipzig 1929
- E. Pettine, *La tranquillità dell'animo di Plutarco*, Salerno 1984
- E. Pettine, *Plutarco. L'avidità di ricchezze*, Salerno 1986
- E. Pettine, *Plutarco. La loquacità*, Napoli 1992
- E. Ruschenbusch - G. Faranda Villa - M. Affortunati, *Plutarco. Vite Parallele. Solone/Pubblica*, Milano 1994
- C. Santaniello, *Plutarco. Detti dei Lacedemoni*, Napoli 1995
- P.A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill-London 1989

- P.A. Stadter, *Philosophos kai philandros: Plutarch's view of Women in the Moralia and the Lives*, in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife. English translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, New York-Oxford 1999, 173-182
- F. Tanga, *Plutarco e le donne nel Mulierum Virtutes*, in C. Talamo (ed.), *Saggi di commento a testi greci e latini*, II, Pisa 2010, 105-113
- M. Treu, *Der sogenannte Lampriascatalog der Plutarchschriften*, Waldenburg 1873
- D.A. Wyttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III, Oxonii 1797

XIII

SOCRATE LETTORE DI ESOPO: *DE AUD. POET.* 16B-C

Dopo aver introdotto all'inizio del *De audiendis poetis* il tema della poesia come strumento propedeutico alla filosofia, sottolineando l'inopportunità per i giovani di essere tenuti lontani dalla sua lettura¹, Plutarco ritiene sia necessario mettere questi ultimi in guardia dallo ψεύδος e dalla μίμησις, caratteristiche intrinseche alla poesia stessa, fornendo loro una panoramica delle menzogne volontarie e involontarie narrate dai poeti². All'interno di tale contesto si colloca il riferimento alla figura di Socrate, introdotto allo scopo di fornire un sostegno al concetto secondo cui non esiste poesia priva di finzione³ perché è nella finzione che risiede il suo fascino.

De aud. poet. 16B-C ὅθεν ὁ Σωκράτης ἔκ τινων ἐνυπνίων ποιητικῆς ἀπάμενος αὐτὸς μὲν, ἅτε δὴ γεγωνὸς ἀληθείας ἀγωνιστῆς τὸν ἅπαντα βίον, οὐ πιθανὸς ἦν οὐδ' εὐφυῆς ψευδῶν δημιουργός, τοὺς δ' Αἰσώπου τοῖς ἔπεσιν μύθους ἐνέμιξεν, ὡς ποίησιν οὐκ οὔσαν ἢ ψεύδος μὴ πρόσεστι⁴.

Il passo riprende il racconto del ricorrente sogno⁵ di Socrate narrato da Platone in *Phaed.* 60e: (...) πολλαίκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ

¹ *De aud. poet.* 15A ἐπεὶ τοίνυν οὐτ' ἴσως δυνατόν ἐστιν οὐτ' ὀφέλιμον ποιημάτων ἀπείργειν τὸν τηλικούτον ἡλικὸς οὐμός τε τὸ νῦν Σώκλαρός ἐστι καὶ ὁ σοὶς Κλέανδρος, εὐ μάλα παραφυλάττωμεν αὐτούς, ὡς ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι μάλλον ἢ ταῖς ὁδοῖς παιδαγωγίας δεομένους.

² *De aud. poet.* 16A πρῶτον μὲν οὖν εἰσάγειν εἰς τὰ ποιήματα δεῖ τὸν νέον μηδὲν οὕτω μεμελετημένον ἔχοντα καὶ πρόχειρον ὡς τὸ “πολλὰ ψεύδονται αἰοῖδοι” τὰ μὲν ἐκόντες τὰ δ' ἄκοντες.

³ Più avanti Plutarco affermerà che i poemi didascalici (in esametri) di Empedocle e di Parmenide, la poesia didascalica di Nicandro e la raccolta gnomologica che va sotto il nome di Teognide non hanno nulla di poetico se non una dizione elaborata ed il metro, elementi non sufficienti a rendere un testo poesia, perché esso è tale solo se presenta una materia mitica (cfr. 16B); si tratta quindi di prosatori, non di poeti, che, esclusivamente al fine di elevare il proprio linguaggio, scrissero in versi le loro opere; cfr. per il medesimo concetto Arist. *Poet.* 1447b16-19.

⁴ Il testo di riferimento è quello di Valgiglio 1973.

⁵ Il sogno come manifestazione della volontà divina si trova in Plat. *Apol. Socr.* 28d-29a ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταπτον, οὗς ὑμεῖς εἴλεσθε ἄρχειν μου, καὶ ἐν Ποτειδαίᾳ καὶ ἐν Ἀμφιπόλει καὶ ἐπὶ Δηλίῳ, τότε μὲν οὐ ἐκεῖνοι ἔταπτον ἔμενον ὥσπερ καὶ ἄλλος τις καὶ ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ φήθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πράγμα λίπομι τὴν τάξιν.; 33c (...) ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧτέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὅτιοῦν προσέταξε πράττειν.; un sogno premonitore è in Plat.

παρελθόντι βίω, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, “Ὡ Σώκρατες,” ἔφη, “μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.

Tale racconto consiste nell'invito rivolto dal dio al filosofo a comporre μουσικὴν⁶. In un primo momento Socrate pensa che l'invito riguardi l'esortazione a dedicarsi ancor più alla filosofia, considerata come la più alta forma di μουσική; in seguito, all'approssimarsi dell'esecuzione della condanna a morte, non si mostra più tanto sicuro della piena coincidenza filosofia-μουσική, e compone pertanto un inno in onore di Apollo⁷, del quale si celebrava la festa; poi, pensando che il poeta, se vuole essere tale, deve comporre μύθους ἀλλ' οὐ λόγους⁸, mette in versi le favole di Esopo⁹.

Crit. 44a-b: οὐ τοίνυν τῆς ἐπιούσης ἡμέρας οἶμαι αὐτὸ ἦξειν ἀλλὰ τῆς ἐτέρας. τεκμαίρομαι δὲ ἐκ τινος ἐνυπνίου ὃ ἐώρακα ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός· καὶ κινδυνεύεις ἐν καιρῷ τιτι οὐκ ἐγείραι με. Sull'argomento cfr. Vegleris 1988 e Rotondaro 1998.

⁶ Secondo Loriaux 1969, 35, l'espressione μουσικὴν ποιεῖν indicherebbe l'arte delle Muse in generale e non la musica nel senso moderno del termine.

⁷ Gli studiosi non sono concordi in merito alla veridicità della notizia della composizione da parte di Socrate di un peana in onore di Apollo il cui inizio è Δῆλι' Ἄπολλον χαίρει καὶ Ἄρτεμι, παῖδε κλεινῶ (fr. 2 W.²) e di una favola esopica, Αἴσωπος ποτ' ἔλεξε Κορίνθιον ἄστῳ νέμουσιν / μὴ κρίνειν ἀρετὴν λαοδίκῳ σοφίῃ (fr. 1 W.² = 1 G.-P.²): ad essi si aggiunge la citazione da un carme imprecisato, οἳ δὲ χοροῖς κάλλιστα θεοὺς τιμῶσιν, ἄριστοι / ἐν πολέμῳ (fr. 3 W.² = 2 G.-P.²). Cfr. Gentili-Prato 2002, 79-81; Giannantoni 1971, 457; Giannantoni 1990, 42 e 63. Sul tema vd. anche Perry 1952, 239.

⁸ Secondo Loriaux 1969, 36, l'opposizione è tra i racconti fittizi e i racconti oggettivi. Teone, *Progygn.* 4 (p. 32 Patillon-Bolognesi) sembra commentare l'utilizzo di μῦθος e λόγος in questo passo, e riporta: πλεονάζουσι δὲ μάλιστα οἱ καταλογάδην συγγεγραφότες τὸ λόγους ἀλλὰ μὴ μύθους καλεῖν, ὅθεν λέγουσι καὶ τὸν Αἴσωπον λογοποιόν. Πλάτων δὲ ἐν διαλόγῳ τῷ περὶ ψυχῆς πῆ μὲν μῦθον, πῆ δὲ λόγον ονομάζει. Cfr. Dorter 1982, 5-8; a p. 195 lo studioso parla di contraddizione nel rapporto μῦθος-λόγος, dal momento che le favole di Esopo sono definite μῦθοι da Socrate (61b), λόγοι da Cebete (60d), e ritiene che per Platone vi sia una differenza tra i miti tradizionali, come quelli legati al mondo naturale (99c), e quelli esopici, contenenti esempi di natura morale e pertanto più realistici. Se confrontati con essi, i miti di Esopo possono essere facilmente definiti λόγοι: Socrate tuttavia li definisce μῦθοι in quanto non contenenti verità, a differenza dei suoi μῦθοι, ai quali invece può essere conferito il valore di «nobili menzogne» (cfr. *Rsp.* 414b-415d). Il carattere ambiguo di Socrate compositore di miti si addice in un certo senso ad Esopo, un'ambiguità probabilmente voluta in un passo in cui μῦθος e λόγος sono esplicitamente distinti.

⁹ Diverse sono le interpretazioni del sogno di Socrate nel testo platonico: Havelock 1973 attribuisce alla composizione di versi da parte di Socrate un senso ironico, mentre per Vegleris 1988 è sottintesa l'idea che la filosofia debba rinunciare al λόγος per ricorrere al μῦθος. Tuttavia qui Socrate non sembra conferire maggiore rilevanza al mito rispetto al λόγος, né fare ironia, perché «quello che presenta sotto le vesti di un sogno è solo l'inizio di un'opera che Platone farà, cercando di mettere ordine nei valori affinché da caos diventino *kosmos*. Nell'intento di costruire una nuova *paideia* fare filosofia è fare musica, dare ordine alla realtà, al mito, ai sogni...». Cfr. anche Rotondaro 1998, 112-116. L'aneddoto platonico è

L'interpretazione del testo plutarco non può prescindere dal problema filologico-esegetico che esso presenta. La maggioranza dei codici¹⁰ tramanda ἐνόμιζεν¹¹. Solo in due manoscritti¹², il *Vindobonensis Philosophicus Graecus* 129 (W) ed il *Mosquensis SS. Synodi Graecus* 502 (N), entrambi del XII sec., appartenenti a famiglie diverse, si legge ἐνέμιζεν, che è chiaramente *vox nihili*. Diverse sono state le proposte di emendamento del testo tràdito.

Lo Xylander sostiene che a ἐνόμιζεν sarebbe preferibile ἐκόμησεν o ἐκόμιζεν, in quanto ritiene poco probabile che νομίζω qui abbia il valore di «narrare, esporre»¹³. Lo studioso integra quindi ὕλην dopo μύθους e traduce l'espressione τοῖς ἔπεσιν μύθους ὕλην ἐνόμιζεν, con *Aesopi fabellas argumentum sibi delegit*, passando così dal concetto di «considerare come materia per i versi» a quello di «scegliere». Riproducono testo e traduzione di Xylander Weise e Gunther, il quale aggiunge *hic notat interpretor, alias puto existimo instituo a nomos lex*¹⁴.

La congettura ἐκόμιζεν sembra essere alla base della traduzione di Adriani «e le favole d'Esopo ridusse in versi»¹⁵. Reiske¹⁶ integra ἡμφιεσμένους dopo Αἰσώπου, ποίησιν dopo μύθους, ed interpreta *at quas Aesopus fabulas pedestri et soluta oratione tradidisset, eas carmine vestitas poëseos nomen mereri existimabat*. Secondo Wyttenbach¹⁷ la lezione ἐνόμιζεν, sebbene presente in molti manoscritti, è difficilmente accettabile¹⁸; pur riportandola nel testo, propone la congettura ἐνήρμοζεν, accolta da Babbitt¹⁹. Riprendendo la discussione del passo, nelle note all'edizione del 1810²⁰,

ripreso anche da alcuni autori più tardi: Aug. *De cons. evang.* 1.12 (12.13 ss. Weihrich); Psell. *Orat. min.* 25 (169 ss. Littlewood); cfr. Giannantoni 1971, 551; Littlewood 1967, in part. 172.

¹⁰ Paris. gr. 1671 (A), XIII sec.; Paris. gr. 1672 (E), inizio XIV sec.; Marc. gr. 427, XIV sec.; Ricc. (Laur.) 45, XIII sec.; Vat. gr. 1012, XIV sec.; cfr. Valgiglio 1973, 59-91; Flacelière-Irigoien-Sirinelli-Philippou 1987, 227-284 e 323-24.

¹¹ Seguono le lezioni ἐνόμιζεν l'edizione aldina (1509), la basileense (1542), Stephanus (1572), Weise (1672), Gunther (1679), Hutten (1796), l'edizione Tauchnitz (1829), Dübner (1868; ed. orig. 1841).

¹² Cfr. Valgiglio 1973, 45 e 48.

¹³ Xylander 1566, 79: «Caeterum haec verba, si recte habent, ac non potius legi debet vel ἐκόμησεν vel ἐκόμιζεν verbum hic in versus digero significat. Quod vix mihi fit verisimile».

¹⁴ Weise 1672; Gunther 1679, 42-45.

¹⁵ Adriani 1825, 16-17.

¹⁶ Reiske 1777, 33.

¹⁷ Cfr. Wyttenbach 1830, 1072-73, ... *Kresbius et Reiske pro in metrum versuum redigere accipiunt. Perperam credo*. Il passo è riportato come caso in cui il verbo νομίζω assume in Plutarco il significato di νοέω, τίθεμαι.

¹⁸ Wyttenbach 1795, 60.

¹⁹ Babbitt 1927, 82.

²⁰ Wyttenbach 1810, 182-184.

Wytttenbach osserva che si potrebbero avanzare le congetture ἐνέτεινε²¹ sulla base di Plat. *Phaed.* 60d περὶ γάρ τοι τῶν ποιημάτων ὧν πεποίηκας ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους καὶ τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον (...) ο ἐποίησε sulla base di *Phaed.* 61b οὗς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον. Lo studioso stesso tuttavia ritiene che accettare tali congetture significherebbe adattare il testo plutarco al modello platonico, ovvero correggere il testo di Plutarco sulla base di quello di Platone, escludendo la possibilità di un libero rimaneggiamento da parte del Cheronese. Wytttenbach ipotizza anche che νομίζω τι qui possa valere *aliquid legem facere* analogamente all'espressione βασιλεύειν τινά. Riporta poi una serie di passi a supporto della propria congettura, tra cui *Amatorius* 769C καθάπερ δὲ λόγῳ ποιήσις ἡδύσματα μέλη καὶ μέτρα καὶ ῥυθμοὺς ἐφαρμοσάσα καὶ τὸ παιδεῦον αὐτοῦ κινητικώτερον ἐποίησε καὶ τὸ βλάπτον ἀφυλακτότερον, οὕτως ἢ φύσις γυναικὶ περιθεῖσα (...).

La congettura ἐνέτεινεν, proposta dubitativamente da Wytttenbach, è ripresa da Hercher, e successivamente da Bernardakis e da Hunter-Russell²². A favore di tale congettura vi sono due passi della *Vita di Solone*: si tratta di 3.4.3 τῇ δὲ ποιήσει κατ' ἀρχὰς μὲν εἰς οὐδὲν ἄξιον σπουδῆς, ἀλλὰ παίζων ἔοικε προσχρήσασθαι καὶ τέρπων ἑαυτὸν ἐν τῷ σχολάζειν· ὕστερον δὲ καὶ γνώμας ἐνέτεινε φιλοσόφους, καὶ τῶν πολιτικῶν πολλὰ συγκατέπλεκε τοῖς ποιήμασιν (...), e di 3.5.2 ἔνιοι δὲ φασιν ὅτι καὶ τοὺς νόμους ἐπεχείρησεν ἐντείνας εἰς ἔπος ἐξενεγκεῖν, καὶ διαμνημονεύουσι τὴν ἀρχὴν οὕτως ἔχουσιν (...). In entrambi i passi il verbo ἐντείνω presenta il valore tecnico di «mettere in versi» (precetti filosofici o leggi) e nel secondo caso è associato ad ἔπος, ma quest'uso plutarco non è sufficiente per indurre ad accettare la congettura proposta²³. Faehse²⁴ congettura ἐπόδιξεν nel significato tecnico di «scandi in versi». Valgiglio²⁵ sulla base di ἐνέμιζεν

²¹ Differenti sono state le interpretazioni date del verbo ἐντείνω nel testo platonico. Ad esso è stato attribuito tanto il valore di mettere in musica quanto quello di mettere in versi; la maggior parte degli studiosi è comunque incline a ritenere che ἐντείνω significhi mettere in versi le favole di Esopo, in quanto difficilmente Socrate avrebbe potuto metterle in musica; sul tema cfr. Loriaux 1969, 33-34.

²² Cfr. Hercher 1872, 36; Bernardakis 1888, 37. Dopo Hercher, Hunter e Russell accolgono ἐνέτεινεν interpretandolo nel senso di «adattare» e ritengono che, se tale congettura è corretta, Plutarco avrebbe ripreso il verbo da Plat. *Phaed.* 60d (cfr. Hunter-Russell 2011, 87, ad 16B).

²³ Il verbo presenta questo valore anche in Iul. *Or.* 9.8, 188ab: προὔτρεψε δὲ αὐτὸν οὐχ ὥσπερ τοὺς ἄλλους ἐπεισεν ἐντείνων τὴν παραίνεσιν, ἀλλ' ἔργῳ διδάσκων ὅτι βούλεται συμβολικῶς διὰ δυοῖν ὀνομάτων, “Παραχάραξον”, εἰπὼν, “τὸ νόμισμα”.

²⁴ Faehse 1825, 4.

²⁵ Cfr. Valgiglio 1973, 7.

congettura ἐνέμιζεν, ipotizzando la confusione di ζ con ξ²⁶; traduce «fece poesia delle favole di Esopo» ed interpreta nel senso che Socrate «mescolò il mito alla trama del verisimile del carne»²⁷, postulando l'eguaglianza mito e falso e portando a sostegno della sua ipotesi un passo della *Vita di Numa* 16.6.2 διὸ καὶ τὴν γεωργίαν ὁ Νομᾶς οἶον εἰρήνης φίλτρον ἐμίξας τοῖς πολίταις καὶ μᾶλλον ὡς ἡθοποῖον ἢ πλουτοποῖον ἀγαπήσας τέχνην, e un passo del trattato *Praecepta gerendae reipublicae* 805E οὐδενὶ γὰρ ἐμίξας ἑαυτὸν, dove ugualmente ἐμίγνυμι regge l'accusativo ed il dativo. Tuttavia scarsa sembra la verosimiglianza di tale interpretazione in simile contesto: qui non si tratta di mescolare i miti ai versi, né vi è alcun cenno al rapporto tra mito e verosimile, piuttosto si attribuisce a Socrate la creazione di poesia sulla base dei μῦθοι di Esopo. La congettura di Valgiglio è accolta da Philippon²⁸ e da Pisani²⁹, che traducono «mise in versi»; sulla scia di Valgiglio Paton, ipotizzando un errore di itacismo, scrive ἐνέμιζεν. Tra coloro che accolgono il trādito ἐνόμιζεν, Crusenius³⁰ traduce letteralmente *Aesopi fabellas versibus putabat fabulas*; Amyot³¹ traduce «il meit en vers les fables d'Aesope»³²; Gandino³³ interpreta «si valse delle favole di Esopo» ed Aubert³⁴ «il tradusit donc en vers les fables d'Ésope», sostenendo³⁵ che ἐνόμιζεν possa essere interpretato tanto nel senso «Socrate pliait les fables d'Ésope aux lois des vers» avvicinandosi all'interpretazione data dal Wyttenbach, quanto in quello di *usurpare*, «Socrate employait pour ses vers les fables d'Ésope». Gandino ed Aubert sembrano quindi attribuire al verbo il valore di «servirsi di». Krebs³⁶ attribuisce ad esso invece il valore di «farne canti», ritenendo che il verbo significhi comporre un νόμος, (con νόμος nel valore di «canto») e traduce, contestando Xylander, *fabulas Aesopi oratione vincta descripsit, versibus inclusit*, mentre Dübner³⁷, avvicinandosi per il valore conferito ad ἐνόμιζεν ad una delle congetture proposte dello Xylander,

²⁶ Per quanto concerne le varianti ἐνόμιζεν ed ἐνέμιζεν si noti come la confusione tra ε ed ο sia frequente, meno invece lo è quella dovuta alla confusione ipotizzata da Valgiglio fra ζ e ξ; cfr. Mioni 1973, 95-105.

²⁷ Cfr. Valgiglio 1973, 89-90.

²⁸ Flacelière-Irigoin-Sirinelli-Philippon 1987, 94.

²⁹ In Pisani-Citelli 1991, 108.

³⁰ Crusenius 1573 e 1580.

³¹ Amyot 1572, 10.

³² Le edizioni di riferimento di Amyot sono l'Aldina e quella di Xylander; cfr. Aulotte 1965, 167 e ss.; 193.

³³ Cfr. Gandino & al. 1598.

³⁴ Aubert 1849, 10.

³⁵ Cfr. Aubert 1849, 98-99.

³⁶ Cfr. Krebs 1779, 121-122.

³⁷ Cfr. Dübner 1841, 18.

traduce *quare Aesopi fabellas in carminis modos redegit*³⁸. Le congetture del passo plutarcheo paiono voler conferire all'azione di Socrate, forse impropriamente, un valore tecnico. A mio avviso, il passo sembrerebbe richiedere l'interpretazione di ἐνόμιζεν nel senso di «utilizzare», così come proposto da Gandino e più tardi da Aubert. In Plutarco il verbo νομίζω non ricorre mai con questo significato all'attivo³⁹, ma è attestato con tale valore al medio-passivo in *Adversus Colotem* 1112F: κὰν εἴ τις ἔροιτο “τί λέγεις, ὦ Ἐπίκουρε, τὸ μὲν τι κενὸν εἶναι τὸ δὲ φύσιν κενουῦ;” “μὰ Δία,” φήσει, “νενόμισται δὲ πως ἡ τοιαύτη τῶν ὀνομάτων ὀμιλία (...); ed è usato in forma impersonale col valore di «essere in uso» in *Numa* 20.1.2 ἔστι δὲ αὐτοῦ καὶ νεὸς ἐν Ῥώμῃ δίθυρος, ὃν πολέμου πύλην καλοῦσι. νομίζεται γὰρ ἀνεῶχθαι μὲν αὐτὸν ὅταν ἦ πόλεμος, κεκλειῖσθαι δὲ εἰρήνης γενομένης (...) e in *Aprophthegmata Laconica* 234A ἕτερον παιδάριον, ἐπεὶ παρὴν ὁ καιρὸς, ἐν ᾧ κλέπτειν νενόμιστο τοὺς ἐλευθέρους παῖδας ὅ τι τις δύναται καὶ μὴ λαθεῖν αἰσχρὸν ἦν, (...). Il verbo νομίζω con l'accusativo nel senso di «praticare abitualmente», «avere in uso», «essere soliti» ricorre d'altra parte in vari autori precedenti a Plutarco⁴⁰: non è pertanto da escludere che il verbo possa avere tale valore anche nel passo del *De audiendis poetis* in questione. Si potrebbe quindi proporre, sia pure con molta prudenza, di conservare la lezione tramandata dalla maggior parte dei manoscritti ἐνόμιζεν, traducendo «si serviva di». Il verbo νομίζω esprimerebbe in questo caso l'idea di una frequentazione abituale delle favole di Esopo da

³⁸ Il valore conferito ad ἐνόμιζεν si avvicina così a quello di ἐκόμιζεν, una delle congetture proposte dallo Xylander.

³⁹ Νομίζω associato al termine μῦθος non presenta alcuna occorrenza in Plutarco, cfr. Wytttenbach 1830, 1072-73.

⁴⁰ Cfr. Pind. *Isthm.* 2.38 μακρὰ δισκήσαις ἀκοντίσσαιμι τοσοῦθ', ὅσον ὄργαν Ξεινοκράτης ὑπὲρ ἀνθρώπων γλυκεῖαν ἔσχεν. αἰδοῖος μὲν ἦν ἀστοῖς ὀμιλεῖν, ἱπποτροφίας τε νομίζων ἐν Πανελλάνων νόμῳ, «conformarsi alle regole»; Aesch. *Cho.* 1003 τοιοῦτον ἂν κτήσαιτο φιλήτης ἀνὴρ, ξένων ἀπαιόλημα κάργυροστερῆ βίον νομίζων, «praticare una vita»; Herod. 1.142.3 γλώσσαν δὲ οὐ τὴν αὐτὴν οὗτοι νενομίκασι, ἀλλὰ τρόπους τέσσερας παραγωγέων, «parlare correntemente»; 2.42.17 ἀπὸ τούτου κριοπρόσωπον τοῦ Διὸς τῶγαλμα ποιεῦσι Αἰγύπτιοι, ἀπὸ δὲ Αἰγυπτίων Ἀμμώνιοι, ἐόντες Αἰγυπτίων τε καὶ Αἰθιοπῶν ἀποικοὶ καὶ φωνὴν μεταξὺ ἀμφοτέρων νομίζοντες; 2.63.4 οὐ μέντοι οἱ γε Αἰγύπτιοι ἔφασαν ἀποθνήσκειν οὐδένα. τὴν δὲ πανήγυριν ταύτην ἐκ τοῦδε νομίσει φασὶ οἱ ἐπιχώριοι; 4.63.1 οὐσι δὲ οὗτοι οὐδὲν νομίζουσι οὐδὲ τρέφειν ἐν τῇ χώρῃ τὸ παράπαν θέλουσι, «praticare usanze»; 5.97.1 ἐπελθὼν δὲ ἐπὶ τὸν δῆμον ὁ Ἀρισταγόρης ταῦτά ἔλεγε τὰ καὶ ἐν τῇ Σπάρτῃ περὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ καὶ τοῦ πολέμου τοῦ Περσικοῦ, ὡς οὔτε ἀσπίδα οὔτε δόρυ νομίζουσι εὐπετέες τε χειρωθῆναι εἴησαν, «essere abituati a fare qualcosa»; [Plat.] *Min.* 315d πολλὴ γὰρ εὐρυχωρία τῆς ἀποδείξεως ὡς οὔτε ἡμεῖς ἡμῖν αὐτοῖς ἀεὶ κατὰ ταῦτά νομίζομεν οὔτε ἀλλήλοισι οἱ ἄνθρωποι, «comportarsi abitualmente»; Arist. *Pol.* 1275b8 <ἐν> ἐνίαις γὰρ οὐκ ἔστι δῆμος, οὐδ' ἐκκλησίαν νομίζουσιν ἀλλὰ συγκλήτους, «essere abituati».

parte di Socrate, valore che sarebbe enfatizzato dall'uso dell'imperfetto. Questo elemento distingue Plutarco da Platone, che usa invece il participio aoristo ἐντείνας (*Phaed.* 60d) e l'indicativo aoristo ἐποίησα (*Phaed.* 61b). La differenza non è casuale: per Platone la composizione di poesia da parte di Socrate a partire dalle favole di Esopo sarebbe stata circoscritta ad un'unica occasione, l'imminenza della morte; Plutarco vuole probabilmente conferire carattere abituale a questa azione, al fine di evidenziare come un filosofo, 'campione della verità', considerasse il mito e la menzogna sostrato ineliminabile della poesia.

Altre differenze, più o meno immediate, possono essere messe in luce tra il contesto platonico e quello plutarco⁴¹. In primo luogo nel passo platonico l'aneddoto su Socrate è inserito all'interno di un più ampio contesto, in cui il *focus* principale è la definizione del filosofo e del senso del filosofare di fronte alla morte; in Plutarco il fine dell'aneddoto è completamente diverso da quello che esso aveva nel testo originario, in quanto diventa funzionale ad esprimere un concetto particolare, cardine dell'intero trattato: non esiste poesia priva di finzione. Per questo motivo Plutarco riassume e semplifica il racconto platonico riportando solo l'elemento che gli interessa: la composizione di poesia da parte di Socrate, a partire dalle favole di Esopo⁴². L'utilizzo del personaggio di Socrate in Plutarco sembra avere una doppia funzione: da una parte, se Socrate «campione della verità» ha composto poesia sulla base di μῦθοι, la finzione e l'elemento mitico risultano essere essenziali per la creazione poetica⁴³; dall'altra la composizione di poesia da parte di Socrate rafforza implicitamente l'idea, centrale nel trattato plutarco, della poesia concepita come strumento propedeutico alla filosofia sul piano pedagogico, come sottolineato in *De audiendis poetis* 15F-16A ὅθεν οὐ φευκτέον ἐστὶ τὰ ποιήματα τοῖς φιλοσοφεῖν μέλλουσιν, ἀλλὰ προφιλοσοφητέον τοῖς ποιήμασιν ἐθιζομένους ἐν τῷ τέρποντι τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν e in 37A-B διὸ καὶ τούτων ἕνεκα καὶ τῶν προειρημένων ἀπάντων ἀγαθῆς δεῖ τῷ νέῳ κυβερνήσεως περὶ τὴν ἀνάγνωσιν, ἵνα μὴ προδιαβληθεῖς ἀλλὰ μᾶλλον προπαιδευθεῖς εὐμενῆς καὶ φίλος καὶ οἰκεῖος ὑπὸ ποιητικῆς ἐπὶ φιλοσοφίαν προπέμπηται.

Si può anche notare come Plutarco sostituisca a μυθολογικός⁴⁴, usato da Platone in *Phaed.* 61b per negare la capacità di Socrate di creare miti⁴⁵,

⁴¹ Cfr. Jones 1916; Morgan 2000, 190-201.

⁴² Come notano già Hunter-Russell 2011, 87.

⁴³ Nel *Fedone* i μῦθοι sono utilizzati da Socrate come materiale di sostegno al λόγος, talvolta anche per i loro aspetti emozionali; sullo stretto rapporto tra λόγος e μῦθος in ambito platonico, cfr. Morgan 2000, 192-202; Tagliapietra 1994, 24-25; Ebert 2004.

⁴⁴ Per l'uso di μυθολογεῖν in Platone nel senso di «creare miti», cfr. *Rsp.* 376d ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας,

l'espressione ψευδῶν δημιουργός⁴⁶, al fine di sottolineare più che l'elemento mitico, l'aspetto menzognero della poesia.

Plutarco sembra affascinato da Socrate in quanto personaggio⁴⁷, che agisce e discute in un determinato modo, piuttosto che come figura da cui riprendere argomentazioni filosofiche precise.⁴⁸ Alla luce di tale aspetto, la ripresa dell'aneddoto platonico su Socrate a questo punto del trattato assume una chiara valenza esplicativa e si propone a supporto dell'idea della necessità di una presenza congiunta di mito e finzione in poesia perché οὐκ ἴσμεν δ' ἄμυθον οὐδ' ἀψευδῆ ποίησιν (*De audiendis poetis* 16C)⁴⁹.

Più in generale, i μῦθοι esopici, ricchi di risvolti etico-morali⁵⁰, devono essere stati popolari nel tardo V secolo⁵¹ ed è noto come essi rientrassero nel

dove Platone presenta ciò che si appresta a fare come un ἐν μύθῳ μυθολογεῖν, nel senso che nuovi miti sono funzionali all'edificazione della città ideale e alla connessa rieducazione dei cittadini da attuare attraverso il λόγος (cfr. Vegetti 2007, 20-24); *Rsp.* 379a οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρέπτεον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους; ai fondatori di una città spetta conoscere i modelli in base ai quali i poeti devono comporre i loro miti e impedire che li trasgrediscano, ma non devono inventare essi stessi i miti; altrove il verbo è usato con il semplice valore di «raccontare»; cfr. *Rsp.* 392b; *Tim.* 22b; *Phaedr.* 276e; vd. Ferrari 2006, 27-32; sul tema ved. Morgan 2000, 192-193.

⁴⁵ Platone, dopo aver proposto l'identificazione della μουσική con la filosofia (cfr. *Rsp.* 548b-c, la vera Musa si associa ai discorsi ed alla filosofia; *Leg.* 689d, la più bella delle consonanze è la sapienza; *Phaed.* 248d, parallelismo filosofo o amante del bello o musicista e esperto d'amore), stabilisce una netta differenza tra l'inno composto da Socrate, definito λόγος, e la sua creazione di versi a partire dalle favole di Esopo, definite μῦθοι: l'opposizione λόγος/μῦθος, interpretabile come opposizione discorso argomentativo-discorso narrativo, non verificabile/verificabile, oggettivo/racconto di finzione, in base all'organizzazione interna e dello sviluppo del discorso filosofico rimanda all'idea che Platone ha dell'inno come unica forma di poesia ammissibile nello stato ideale, ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς, *Rsp.* 607a; cfr. *Tim.* 21a; Brisson 1982, 139-140; Regali 2009.

⁴⁶ Cfr. Pl. *Rsp.* 559d, in cui Omero è descritto εἰδῶλου δημιουργός; Dion. Hal. *Imit.* 2.10, in cui Eschilo è definito δημιουργός καὶ ποιητής; cfr. Hunter-Russell 2011, 87, ad 16C. Δημιουργός è usato anche da Platone nel dare definizioni in relazione alle τέχναι, ad esempio in riferimento all'arte della retorica in *Gorg.* 453a; 453e; 455a πειθοῦς δημιουργός; per il senso più generale di «artigiano» cfr. *Rsp.* 340a; *Leg.* 903c.

⁴⁷ Cfr. Ferrari 2007.

⁴⁸ Cfr. Pelling 2005, in part. 108-109 e 112.

⁴⁹ Per il concetto del mito come essenza della poesia cfr. anche *De glor. Ath.* 347F: ἡ δὲ Κόριννα τὸν Πίνδαρον, ὄντα νέον ἔτι καὶ τῆ λογιότητι σοβαρῶς χρώμενον, ἐνουθέτησεν ὡς ἄμουσον ὄντα [καὶ] μὴ ποιῶντα μύθους, ὃ τῆς ποιητικῆς ἔργον εἶναι συμβέβηκε, γλώσσας δὲ καὶ καταχρήσεις καὶ μεταφορὰς καὶ μέλη καὶ ῥυθμοὺς ἡδύσματα τοῖς πράγμασιν ὑποτιθέντα; sul tema cfr. Buffière 1956.

⁵⁰ Cfr. Morgan 2000.

⁵¹ Cfr. Ar. *Av.* 471, dove Pisetero si rivolge a Evelpide sottolineando la sua stoltezza nel non aver mai 'passato le notti' sulle favole di Esopo; 651-3, dove sempre Pisetero si serve di

patrimonio culturale comune dei Greci⁵² in quanto costituenti un repertorio di detti ed esempi pratici che presso le classi subalterne aveva la stessa funzione educativa che i poemi omerici avevano presso le classi alte; le favole esopiche erano quindi senza dubbio ben note per il loro carattere sapienziale e morale a Socrate, che nell'aneddoto platonico le sceglie perché le ha προ-χείρους, come notava già Brisson⁵³; ancora prima Vicaire⁵⁴, sottolineava come Socrate, data la sua personale incapacità a fare versi per mancanza di *techne*, da filosofo decide di praticare la forma di poesia comune, δημώδης. Anche in altri testi è presente un'associazione di Socrate ad Esopo o alle sue favole, seppure in forme alquanto diverse e senza che siano presenti aspetti significativi⁵⁵. Tale associazione nell'ambito della letteratura socratica si ritrova nei *Memorabili* di Senofonte⁵⁶, dove è narrato un episodio in cui il filosofo si serve di una specifica favola esopica, quella del cane e delle pecore, nell'atto di suggerire il rimedio alla povertà di Aristarco che si lamentava di dover mantenere economicamente un numero cospicuo di familiari. In questo passo non si tratta certamente di una messa in versi di un testo in prosa (la versificazione da parte di Socrate delle favole di Esopo non risulta d'altra

una favola esopica a supporto del proprio ragionamento; *Vesp.*, dove le favole di Esopo vengono spesso citate da Filocleone (566; 1446-8) e da Schifacleone (vv. 1256-61). Sul tema vd. Morgan 2000.

⁵² Già Esiodo ed Archiloco offrono i primi esempi di rielaborazione poetica di spunti attinti dal patrimonio favolistico: il primo con l'apologo dello sparviero e dell'usignolo (*Op.* 202-11); il secondo con allusione alle vicende dell'aquila con la volpe (fr. 174 W.²) e con la scimmia (frr. 185-187 W.²).

⁵³ Cfr. Brisson 1982, 143.

⁵⁴ Cfr. Vicaire 1960, 40, «... n'allons pas croire qu'il accorde une grande importance aux mythes que lui fournit Esope: ils sont commodes, voilà tout; et du reste Socrate les traite à mesure qu'ils se présentent à sa mémoire, au hasard de la rencontre».

⁵⁵ Platone ricorda Esopo anche in *Alcib.* 123a: ἀλλὰ ταῦτα μὲν πάντα ἐὼ χαίρειν, χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον οὐκ ἔστιν ἐν πᾶσιν Ἑλλήσιν ὅσον ἐν Λακεδαιμόνι ἰδίᾳ· πολλὰς γὰρ ἤδη γενεὰς εἰσέρχεται μὲν αὐτόσε ἐξ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων, πολλάκις δὲ καὶ ἐκ τῶν βαρβάρων, ἐξέρχεται δὲ οὐδαμόσε, ἀλλ' ἀτεχνῶς κατὰ τὸν Αἰσώπου μῦθον ὃν ἡ ἀλώπηξ πρὸς τὸν λέοντα εἶπεν, καὶ τοῦ εἰς Λακεδαιμόνα νομίσητος εἰσιόντος μὲν τὰ ἴχνη τὰ ἐκείσε τετραμμένα δηλα, ἐξιόντος δὲ οὐδαμῆ ἄν τις ἴδοι. Cfr. Denyer 2001.

⁵⁶ *Memor.* 2.7.13: καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Εἶτα οὐ λέγεις αὐταῖς τὸν τοῦ κυνὸς λόγον; φασὶ γάρ, ὅτε φονήεντα ἦν τὰ ζῶα, τὴν οἶν πρὸς τὸν δεσπότην εἰπεῖν· Θαυμαστὸν ποιεῖς, ὃς ἡμῖν μὲν ταῖς καὶ ἔρια σοὶ καὶ ἄρνας καὶ τυρὸν παρεχούσαις οὐδὲν δίδως ὃ τι ἂν μὴ ἐκ τῆς γῆς λάβωμεν, τῷ δὲ κυνί, ὃς οὐδὲν τοιοῦτόν σοι παρέχει, μεταδίδως οὐπερ αὐτὸς ἔχεις σίτου. τὸν κύνα οὖν ἀκούσαντα εἰπεῖν· Ναὶ μὰ Δί' ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ καὶ ὑμᾶς αὐτὰς σφῶζων ὥστε μῆτε ὑπ' ἀνθρώπων κλέπτεσθαι μῆτε ὑπὸ λύκων ἀρπάζεσθαι· ἐπεὶ ὑμεῖς γε, εἰ μὴ ἐγὼ προφυλάττοιμι ὑμᾶς, οὐδ' ἂν νέμεσθαι δύναισθε, φοβούμεναι μὴ ἀπόλησθε. οὕτω δὴ λέγεται καὶ τὰ πρόβατα συγχωρήσαι τὸν κύνα προτιμάσθαι. καὶ σὺ οὖν ἐκεῖναις λέγε ὅτι ἀντὶ κυνὸς εἶ φύλαξ καὶ ἐπιμελητής, καὶ διὰ σὲ οὐδ' ὑφ' ἐνόος ἀδικούμεναι ἀσφαλῶς τε καὶ ἡδέως ἐργαζόμεναι ζῶσιν.

parte testimoniata da altri luoghi della letteratura socratica), ma questo elemento può certamente attestare un utilizzo di materiale esopico da parte di Socrate. In Plutarco l'utilizzo di favole esopiche da parte di Socrate, pur basandosi evidentemente sull'aneddoto platonico⁵⁷, si arricchisce probabilmente di altri elementi: in primo luogo in età imperiale alle favole esopiche viene attribuito dai retori un particolare valore pedagogico-morale⁵⁸; l'accostamento Esopo-Socrate si ritrova tra l'altro anche in Dione Crisostomo, dove Esopo è avvicinato a Socrate per il modo di parlare e di presentarsi al pubblico, tipico dei filosofi o pseudo-filosofi, frequentemente oggetto di scherno da parte dei cittadini per i loro costumi⁵⁹. Inserendosi in questa linea, Plutarco cita le favole di Esopo anche all'inizio del *De audiendis poetis* 14E: ὅτι δὲ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λεγομένων οἱ σφόδρα νέοι τοῖς μὴ δοκοῦσι φιλοσόφως μὴδ' ἀπὸ σπουδῆς λέγεσθαι χαίρουσι μᾶλλον καὶ παρέχουσιν ὑπηκόους ἑαυτοῦς καὶ χειροῖθεις, δῆλόν ἐστιν ἡμῖν. οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰς ποιητικὰς ὑποθέσεις ἀλλὰ καὶ τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογία μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι, osservando che i giovani, naturalmente predisposti alla lettura di testi di argomento leggero, gradevoli all'ascolto, provano piacere nell'avvicinarsi alle favole esopiche, come anche a testi in cui la filosofia si trovi ad essere congiunta al mito. In questo passo le favole di Esopo sono presentate come testi graditi ai giovani per la loro forma leggera e piacevole, ma che proprio grazie ad essa riescono a trasmettere un contenuto di natura filosofica. In Plutarco le favole di Esopo hanno dunque, sotto la veste della piacevolezza formale, un contenuto filosofico e moraleggiante⁶⁰. È nota d'altronde la valutazione positiva che Plutarco dà in generale di Esopo, del quale non soltanto spesso cita le favole, attingendovi per ricavare elementi utili a sostegno delle proprie tesi, ma di cui sottolinea anche la saggezza⁶¹ e la

⁵⁷ Cfr. Hershbell 1988, in part. 370; Ferrari 2004, 229-233.

⁵⁸ Cfr. Jedrkiewicz 1987; A. Hausrath, *Fabel*, RE VI 1 (1909), col. 1709.60 ss.

⁵⁹ 72.13: εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὸν Αἰσώπων οἶονται τοιοῦτον (...) ξυμφεῖναι λόγους ἰκανόν, οἶων <οἱ> ἄνθρωποι ἥδιστ' ἂν ἀκούοιεν. (...) ὡς καὶ παρ' ἡμῶν ἀκουσόμενοι τι τοιοῦτον οἶον Αἰσώπος ἔλεγεν ἢ ὅποιον Σωκράτης ἢ [ὅποια] Διογένης, προσιασι καὶ ἐνοχλοῦσι καὶ οὐ δύναται ἀπέχεσθαι, ὃν ἂν ἴδωσιν ἐν τούτῳ τῷ σχήματι, οὐ μᾶλλον ἢ τὰ ὄρνεα, ἐπειδὴν ἴδωσι γλαῦκα.

⁶⁰ Cfr. Marrou 2008, in part. 212 e 236.

⁶¹ Cfr. Cr. 32.5 σοφὸς ἀνὴρ ὁ Αἰσώπος; *Sept. Sap. Conv.* 152B καὶ ὁ Αἰσώπος οἶον ἐλεγκτικῶς “ἔδει τοίνυν,” ἔφη, “τοῦτο καθ' ἑαυτοῦς περαίνειν καὶ μὴ, συμβούλους φάσκοντας εἶναι καὶ φίλους, κατηγοροῦς γίνεσθαι τῶν ἀρχόντων; 154B ὁ δ' Αἰσώπος οἶον ἀμυνόμενος ὑπὲρ αὐτῆς “οὐ γελοιότερον οὖν,” εἶπε, “τὸ μὴ δύνασθαι ταῦτα διαλύειν”; 158B ἀλλ' Ἡσιόδου μὲν ἐμοὶ δοκεῖ δικαιοτέρον Αἰσώπος αὐτὸν ἀποφαίνειν μαθητὴν ἢ Ἐπιμενίδης· τούτῳ γὰρ ἀρχὴν τῆς καλῆς ταύτης καὶ ποικίλης καὶ πολυγλώσσου

correttezza d'azione⁶². Sul modello di Esopo, Plutarco fa spesso ricorso ad animali nell'ambito di esempi, e, in alcuni passi, fa adottare il medesimo procedimento allo stesso Socrate, al fine di portare delle dimostrazioni efficaci ed immediate, come in *De cohibenda ira* 461D καὶ ὁ Σωκράτης “παρὰ σοὶ δ'” εἶπεν “οὐ πρόων ὄρνις τις εἰσπτάσα ταὐτὸ τοῦτ' ἐποίησεν, ἡμεῖς δ' οὐκ ἡγανακτήσαμεν;”⁶³.

La valutazione positiva che Plutarco dà di Esopo⁶⁴ veniva messa in luce già dalla Luzzatto⁶⁵ la quale, partendo dal presupposto che l'interesse di Plu-

σοφίας ὁ πρὸς τὴν ἀηδὸνα λόγος τοῦ ἱέρακος παρέσχηκεν; *Quaest. conv.* 645B ὥστε μὴ φαύλως ἂν ἐπιτιμῆσαι τῷ Αἰσώπῳ “τί τὰς θυρίδας, ὦ μακάριε, ζητεῖς ἐκεῖνας, δι' ὧν ἄλλος ἄλλου κατόψεται τὴν διάνοιαν; ὁ γὰρ οἶνος ἡμᾶς ἀνοίγει καὶ δείκνυσιν οὐκ ἔων ἡσυχίαν ἄγειν, ἀλλ' ἀφαιρῶν τὸ πλάσμα καὶ τὸν σχηματισμὸν, ἀπωτάτω τοῦ νόμου καθάπερ παιδαγωγοῦ γεγονότων”.

⁶² Cfr. *Ser. num. vind.* 556F (...) οἷον ἐνταῦθα δῆπουθεν λέγεται ἐλθεῖν Αἴσωπον, ἔχοντα παρὰ Κροίσου χρυσίον ὅπως τε τῷ θεῷ θύση μεγαλοπρεπῶς καὶ Δελφῶν ἐκάστω διανεῖμη μνάς τέσσαρας· ὀργῆς δέ τινος, ὡς ἔοικεν, αὐτῷ καὶ διαφορὰς γενομένης πρὸς τοὺς αὐτότη τὴν μὲν θυσιαν ἐποιήσατο, (...).

⁶³ Socrate paragona la moglie Santippe ad una gallina. La tradizione denigratoria, testimoniata anche da Senofonte (*Symp.* 2.10; *Memor.* 2.2), che presenta Santippe come una megera, risale ad Antistene, cfr. Nardi 1958.

⁶⁴ Gli usi di Esopo da parte di Plutarco si potrebbero sostanzialmente dividere in due grandi gruppi: da una parte Plutarco utilizza in vari casi a supporto di un ragionamento aneddoti tratti dalle favole esopiche, sia nelle *Vite*, sia (e soprattutto) nei *Moralia*: in *De profect. in virt.* 79A12 ἄχρι οὐ κατὰστασιν ὑγιεινὴν ἢ κρίσις λαβούσα τοῖς ἦθος ἐμποιοῦσι καὶ μέγεθος ἄρξεται συμφέρεσθαι καὶ ζητεῖν λόγους, ὧν κατὰ τὸν Αἴσωπον εἰσω μάλλον ἢ ἔξω τὰ ἴχνη τέτραπται, dove è ripresa una favola a conferma di un ragionamento riguardante l'approccio alla filosofia; *De frat. am.* 490C καθάπερ οὖν ἡ Αἰσώπειος ἀλεκτορίς (fab. 16 Hausrath) πρὸς τὴν αἴλουρον, ὡς δὴ κατ' εὐνοίαν αὐτῆς νοσοῦσης ὅπως ἔχει πυνθανομένην, “καλῶς” εἶπεν “ἂν σὺ ἀποστής”, οὕτω πρὸς τοιοῦτον ἄνθρωπον ἐμβάλλοντα λόγον ὑπὲρ τῆς διαφορᾶς καὶ πυνθανόμενον καὶ ὑπορῦπτοντα τῶν ἀπορρήτων ἔνια χρὴ λέγειν “ἀλλ' ἔμοιγε πρᾶγμα πρὸς τὸν ἀδελφὸν οὐθὲν ἔστιν, ἂν μὴτ' ἐγὼ τοῖς διαβάλλουσι προσέχω μὴτ' ἐκεῖνος”, dove è utilizzata la favola della gallina e del gatto per alludere ai falsi oratori; *An. corp. affect.* 500C ἡ μὲν οὖν Αἰσώπειος ἀλώπηξ περὶ ποικιλίας δικαζομένη πρὸς τὴν πάρδαλιν, ὡς ἐκείνη τὸ σῶμα καὶ τὴν ἐπιφάνειαν εὐανθῆ καὶ κατάστικτον ἐπεδείξατο, τῆς δ' ἦν τὸ ξανθὸν ἀχμηρὸν καὶ οὐχ ἡδὺ προσιδεῖν, dove è utilizzata la favola della volpe e del leopardo a sostegno dell'idea che è meglio vantarsi della bellezza dell'anima piuttosto che del corpo; *De Herod. mal.* 871D οὐκέτι Σκύθαις οὐδὲ Πέρσαις οὐδ' Αἰγυπτίοις τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἀνατίθησι πλάττων, ὥσπερ Αἴσωπος κόραξι καὶ πιθήκοις, ἀλλὰ τῷ τοῦ Πυθίου προσώπῳ χρώμενος ἀπωθεῖ τῶν ἐν Σαλαμῖνι πρωτείων τὰς Ἀθήνας, dove è ripresa la favola del corvo e delle scimmie; *Comm. not. adv. Stoicos* 1067F (...) καὶ κακοδαιμονοῦντες· οὕτως ὁ λόγος ἡμᾶς μεθύσκει καὶ τοσαύτης καταπίμπλησι ταραχῆς καὶ παραφροσύνης, οὐδὲν ἀπολείποντας τῶν κυνῶν, ἃς φησιν Αἴσωπος δερμάτων τινῶν ἐμπλεόντων ἐφιεμένας ὀρμήσαι μὲν ἐκπίνειν τὴν θάλασσαν, ραγήναι δὲ πρότερον ἢ τῶν δερμάτων λαβέσθαι. καὶ γὰρ ἡμᾶς ὁ λόγος ἐλπίζοντας εὐδαιμονήσιν δι' αὐτοῦ καὶ τῆ ἀρετῆ προσοίσεσθαι, πρὶν ἐπ' ἐκείνην ἀφικέσθαι, διέφθορκε καὶ ἀπολώλεκε, πολλῆς ἀκράτου καὶ πικρᾶς κακίας προεμφορηθέντας· εἴ γε

tarco per Esopo fosse legato al culto delfico, sottolineava come il favolista fosse da lui considerato alla pari degli alti *sophoi* e presentato come un personaggio interessato a disquisizioni su problemi di carattere politico e morale. In particolare la studiosa, richiamandosi al passo del *Fedone* in questione, postulava un'associazione tra Socrate ed Esopo basata su aspetti politici quali la condanna da parte della città e la lontananza dalla democrazia. Dalla lettura del passo plutarco emerge ancora un'ulteriore suggestione. Sembra possibile che l'utilizzo delle favole esopiche da parte di Socrate in Plutarco si carichi anche di un altro significato: come Esopo utilizzava gli animali per le sue favole, così, a distanza di secoli, Plutarco mostra un notevole interesse per gli animali e per i loro comportamenti, ricorrendo di frequente ad essi nei trattati morali⁶⁶ e, come si è visto, attribuisce a Socrate stesso l'utilizzo degli animali nei suoi discorsi, non come una forma di *lusus*, ma a sostegno delle proprie tesi. Alla luce di tale aspetto, Socrate nel fare uso delle favole esopiche andrebbe a costituire un anello di congiunzione significativo tra Esopo e Plutarco⁶⁷.

Marianna Vigorito
Università degli Studi di Salerno

δη καὶ τοῖς ἐπ' ἄκρον προκόπτουσιν (...), in cui è ripresa la favola di Esopo delle cagne e delle pelli in cui Plutarco esprime l'idea che la dottrina stoica, paragonata alle pelli e gli uomini alle cagne, ubriaca gli uomini e li riempie di confusione e demenza; *Quaest. conv.* 614E-615A τῆς Αἰσωπειοῦ γεράνου καὶ ἀλώπεκος ἐπιεικέστεροι πρὸς κοινωνίαν φανεῖεν (...) οὕτω τοῖνυν, ὅταν οἱ φιλόσοφοι παρὰ πότον εἰς λεπτὰ καὶ διαλεκτικὰ προβλήματα καταδύντες ἐνοχλῶσι τοῖς πολλοῖς ἔπεσθαι μὴ δυναμένοις, dove alla volpe ed alla gru della favola esopica, non rientrando nel *Corpus Aesopicum*, sono paragonati i commensali che escogitano discussioni artificiose. Altrove Esopo compare come personaggio storico, a più riprese nel *Sept. Sap. Conv.*, raramente nelle *Vite*.

⁶⁵ Cfr. Luzzatto 1988, in part. 442-444.

⁶⁶ Sull'argomento cfr. Van der Stockt 2005; Pérez Jiménez 2005; Ángeles Durán López 2005.

⁶⁷ Socrate era il filosofo che Plutarco più ammirava. Hershbell 1988, 380-381, nel sottolineare gli elementi caratterizzanti l'interesse del Cheroneese per il filosofo affermare che «Plutarco forse vedeva sé stesso come successore di Socrate» e «certamente considerava Socrate modello per una vita migliore» perché «ascoltava sempre il suo demone, era capace di riflettere e di mantenere il controllo». Se questo aspetto è valido prevalentemente per i *Moralia*, non è del tutto assente nelle *Vite*: Aristide, Focione, Emilio Paolo, Catone l'Uticense sono esempi di personaggi che, in varie forme, ripropongono alcune delle caratteristiche della figura di Socrate, rivelando quanto fosse forte e variegato l'interesse di Plutarco nei confronti di Socrate anche nelle *Vite*. Sul tema cfr. Holland 2004; per le diverse sfumature che la figura di Socrate riveste in Plutarco cfr. Pelling 2005, 134-136.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- M. Adriani, *Opuscoli di Plutarco volgarizzati* [...], nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da Francesco Ambrosoli, I, Milano 1825 (1 ed. Firenze 1819-20)
- J. Amyot, *Les Oeuvres Morales et meslées de Plutarque, translatees du Grec en François*, I, Paris 1572
- M. De Los Ángeles Durán López, *Los animales en las imágenes de Plutarco*, in Boulogne 2005, 111-119
- C. Aubert, *De la lecture des poètes par Plutarque*, Paris 1849
- R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVIe siècle*, Genève 1965
- F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, I, London-Cambridge MA 1927
- G.N. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, I, Lipsiae 1888
- J. Boulogne (ed.), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille 2005
- L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982
- F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956
- H. Crusierius, *Plutarchi Chaeronei Ethica, sive Moralia, Opera, quae extant, omnia: [...] accesserunt rerum & verborum fedelissimi indices*, Basileae 1573
- H. Crusierius, *Opera, quae extant, omnia Plutarchi Chaeronei, Ethica sive Moralia complectentia. [...] Nunc denuo summa fide ac diligentia recognita, multis in locis emendata, & in lucem edita. Cum indice Rerum & Verborum locupletissimo et fedelissimo*, Francofurti ad Moenum 1580
- N. Denyer, *Plato. Alcibiades*, Cambridge 2001
- K. Dorter, *Plato's Phaedo: an interpretation*, Toronto 1982
- F. Dübner, *Plutarchi Scripta Moralia*, I, Parisiis 1841
- T. Ebert, *Platon. Phaidon*, Göttingen 2004
- G. Faehse, *Animadversiones in Plutarchi opera*, Lipsiae 1825
- F. Ferrari, *Platone in Plutarco*, in I. Gallo (ed.), *La Biblioteca di Plutarco*, Atti IX Convegno Plutarco (Pavia, 13-15 giugno 2002), Napoli 2004, 225-235
- F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano 2006
- F. Ferrari, *Socrate tra personaggio e mito*, Milano 2007
- R. Flacelière - J. Irigoin - J. Sirinelli - A. Philippon, *Plutarque. Œuvres Morales*, I.1 (traités 1 et 2), Paris 1987
- M. Gandino & al., *Opuscoli morali di Plutarco Cheronese, filosofo e storico notabilissimo. Divisi in due parti principali [...], tradotti in volgare [...]*, Venezia 1598
- B. Gentili - C. Prato, *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, II, Monachii et Lipsiae 2002²
- G. Giannantoni, *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari 1971
- G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV, Napoli 1990
- C. Gunther, *Tractatus Plutarchi de audiendis poetis cum notis*, Lipsiae 1679
- E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari 1973 (ed. orig. Oxford 1963)
- R. Hercher, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, I, Lipsiae 1872
- J.P. Hershbell, *Plutarch's portrait of Socrates*, «ICS» 13, 1988, 365-381
- L. Holland, *Plutarch's Aemilius Paullus and the Model of the Philosopher Statesman*, in L. de Blois - J. Bons - T. Kessels - D.M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, II, Leiden 2004, 269-281
- R. Hunter - D. Russell, *Plutarch. How to study poetry*, Cambridge 2011

- S. Jedrkiewicz, *La favola esopica nel processo di argomentazione orale fino al IV sec. a.C.*, «QUCC» n. s. 27, 1987, 35-63
- R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha 1916
- J.T. Krebs, *Plutarchi Commentarius, Quomodo adolescens poetas audire debeat, graece et latine ex interpretatione Xylandri secundis curis recensitus emendatus et multis animadversionibus novis illustratus*, Lipsiae 1779
- A.R. Littlewood, *The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature*, «HSPH» 72, 1967, 147-181
- F. Lo Cascio, *Plutarco. Il Convito dei Sette Sapienti*, Napoli 1997
- R. Loriaux, *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*, I, Bruxelles 1969
- M.J. Luzzatto, *Plutarco, Socrate e l'Esopo di Delfi*, «ICS» 13, 1988, 427-445
- H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 2008 (ed. orig. Paris 1950, 1966²)
- E. Mioni, *Introduzione alla paleografia greca*, Padova 1973
- K.A. Morgan, *Myth and philosophy from the pre-Socratics to Plato*, Cambridge 2000
- T. Nardi, *Sulle orme di Santippe: da Platone a Panzini*, Roma 1958
- C.B.R. Pelling, *Plutarch's Socrates*, «Hermathena» 179, 2005, 105-139
- A. Pérez Jiménez, *Los animales de Plutarco en la emblemática europea de los siglos XVI-XVII*, in Boulogne 2005, 63-93
- B.E. Perry, *Aesopica, A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, I, Urbana 1952
- G. Pisani - L. Citelli, *Plutarco. Moralia II, L'educazione dei ragazzi, de liberis educandis, quomodo adolescens poetas audire debeat, de recta ratione audiendi, de musica*, Pordenone 1991
- M. Regali, *L'Inno di Platone tra teoria e prassi: la Repubblica e il Timeo*, «Paideia» 64, 2009, 405-421
- J.J. Reiske, *Plutarchi Chaeronensis, quae supersunt, omnia, Graece et latine. [...] Cum notis Gul. Xylandri, H. Stephani et Io. Iac. Reiskii*, Lipsiae 1777
- S. Rotondaro, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998
- A. Tagliapietra, *Platone. Fedone o Sull'anima*, Milano 1994
- E. Valgiglio, *Plutarco. De audiendis poetis*, Torino 1973
- L. Van der Stockt, *Plutarch and dolphins: love is all you need*, in Boulogne 2005, 14-21
- M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*, II, Milano 2007
- E. Vegleris, *Platone e il sogno della notte*, in G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988, 103-120
- P. Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris 1960
- G. Weise, *Plutarchi de audiendis poetis liber aureus, post accuratam Graeci et Latini textus emendationem, notis marginalibus, indice copioso, & prefatione in qua de fato Graece linguae alisque memorabilibus iucundè disseritur*, Jenae 1672
- D.A. Wytttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis Vitis, reliqua*, I, Oxonii 1795
- D.A. Wytttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis Vitis, reliqua*, IV, Oxonii 1810
- D.A. Wytttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, II: *Plutarchi Moralia. Index Graecitatis*, Oxford 1830
- G. Xylander, *Plutarchi duo commentarii apprimè adolescentibus bonarum litterarum studios utiles: quomodo adolescens poetas audire debeat [...] Latinè redditi, annotationibusque illustrati [...]. Addidimus graeca*, Basileae 1566

FILONE, ANTIOCO E L'UNITÀ
DELLA TRADIZIONE PLATONICA
NELLA TESTIMONIANZA DI PLUTARCO*

1. Gli studiosi concordano nel considerare la rottura tra Filone di Larissa e il suo allievo Antioco di Ascalona come uno degli eventi decisivi nella storia del platonismo antico. Pur senza arrivare ad assegnare, come per molti anni si è fatto, ad Antioco il titolo di «fondatore del medioplatonismo»¹, non si può negare che la sua «secessione», teorica o istituzionale, dall'Accademia di Filone rappresentò un momento decisivo del percorso che segnò il tramonto, sebbene non la completa scomparsa, dello scetticismo dalla storia del platonismo².

Il lettore delle opere filosofiche di Plutarco sa bene che il tema della natura del platonismo e del suo sviluppo storico fu uno di quelli che più appassionò l'autore dei *Moralia*. In questo senso bisogna lamentare con particolare rammarico la scomparsa dello scritto contrassegnato dal n. 63 del Catalogo di Lampria, che portava il titolo Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδημειαν. A partire dal dettato del titolo, certamente piuttosto indicativo, e sulla base di ciò che Plutarco sostiene nelle opere pervenute, si può desumere a grandi linee quale dovesse essere il contenuto di questo scritto: Plutarco vi sosteneva presumibilmente (a) che la tradizione discendente da Platone era nel suo complesso unitaria, priva cioè di significativi momenti di discontinuità; (b) che la cosiddetta «nuova Accademia», vale a dire l'indirizzo scettico che a partire da Arcesilao aveva egemonizzato la scuola di Platone, non costituiva affatto un corpo estraneo, introdotto surrettiziamente e illegittimamente nel cuore del platonismo, come invece aveva ritenuto Antioco e come riterrà in forma molto più radicale, qualche tempo dopo Plutarco, Numenio di Apamea; (c) che dunque platonismo e filosofia accademica non rappresentavano due indirizzi diversi e sostanzialmente irriducibili, come sostenevano in-

* Ringrazio Pierluigi Donini e Aldo Setaioli, che hanno letto una prima versione di questo articolo e mi hanno fornito utili suggerimenti in vista della stesura finale.

¹ Un'attitudine del genere si trova ancora in Dillon 1996, 52 ss. Anche in Donini 1982, 73-81 sembra presente un atteggiamento tendenzialmente incline ad assegnare ad Antioco un ruolo di primo piano nella rinascita del platonismo «dogmatico». Entrambi questi studiosi si collocano sulla scia del celebre libro di Theiler 1930, 1-60.

² La sopravvivenza di motivi scettici all'interno del platonismo imperiale è l'argomento dell'importante studio di Opsomer 1998, a proposito del quale si veda la recensione di Donini 2002. Un quadro aggiornato della questione si trova ora in Brittain 2007.

vece tutti coloro che iniziarono a chiamarsi Πλατωνικοί, servendosi della denominazione ἀπὸ τοῦ διδασκάλου, e a lasciare agli interpreti scettici la qualifica ἀπὸ τοῦ τόπου di Ἀκαδημαῖκοί³; (d) che il riconoscimento della legittima appartenenza al platonismo di una forma di scetticismo non comportava la rinuncia a formulare numerosi teoremi filosofici, ossia numerosi δόγματα, nel campo della cosmologia, della metafisica, dell'etica e della psicologia.

Come poi Plutarco articolasse nel dettaglio simili tesi e come ritenesse di poter conciliare una certa forma di cautela accademica con l'assunzione di posizioni dottrinarie piuttosto definite e riconoscibili (talora in consapevole opposizione nei confronti della *communis opinio* consolidatasi all'interno della tradizione platonica⁴), è questione complessa, intorno alla quale gli studiosi hanno formulato numerose ipotesi interpretative, senza riuscire a pervenire a risultati unanimemente condivisi⁵.

In ogni caso Plutarco sembra avere assunto un atteggiamento sostanzialmente conciliatorio rispetto al corso della tradizione platonica. Ciò significa che nella disputa che aveva coinvolto circa un secolo prima Filone e Antioco le sue simpatie *sarebbero* dovute andare al primo, il quale aveva postulato la continuità della tradizione scettico-accademica rispetto al platonismo originario⁶, piuttosto che al secondo, che invece aveva considerato lo scetticismo, cioè la «nuova Accademia», come un corpo estraneo, reclamando un ritorno all'Accademia originaria (*vetus Academia*), espresso dal motto *veteres sequi*⁷.

Ho usato la forma condizionale perché, curiosamente, Plutarco non prese esplicitamente posizione sulla disputa tra Filone e Antioco, rispetto alla quale, anzi, egli sembra mostrare un atteggiamento piuttosto imba-

³ Su questa distinzione cfr. Glucker 1978, 206-225, Bonazzi 2003, 208-211 e Ferrari 2012, 72-73.

⁴ Si pensi, per fare solo due esempi, all'interpretazione «letterale» della cosmogenesi descritta nel *Timeo* e alla celebre dottrina dell'anima precosmica irrazionale come principio del disordine e del male. Si veda in proposito Ferrari 2010-11.

⁵ Negli ultimi anni la questione del debito di Plutarco nei confronti della filosofia accademica di epoca ellenistica è stata oggetto di numerosi e importanti studi. Merita una segnalazione, oltre ai libri di Opsomer 1998, 122-212 e *passim*, e di Bonazzi 2003, 213-240, il volume di Brittain 2001, 225-236. Mi sia consentito di rinviare anche a Ferrari 2005, dove, sviluppando l'ipotesi di Bonazzi, ho cercato di individuare tale debito soprattutto nella critica alle pretese conoscitive della percezione sensibile.

⁶ Sebbene la posizione plutarchea non sarebbe affatto riducibile *in toto* a quella filoniana, almeno stando alla ricostruzione di Brittain 2001, 231-232.

⁷ Cfr. Cic. *Ac. post.* 13 (= test. 19.3 Dörrie-Baltes), in cui si attribuisce ad Antioco il progetto filosofico di *remigrare in domum veterem e nova*; si veda Fladerer 1996, 43-54. Sul metodo di Antioco come «storico della filosofia» cfr. ora Sedley 2012a.

razzato. A ben vedere l'imbarazzo plutarchoe dovrebbe riguardare soprattutto la figura di Antioco, il quale rappresenta, come ha constatato qualche tempo fa Jan Opsomer, «the only Academic philosopher whom Plutarch did not regard as such»⁸. In effetti nelle opere filosofiche plutarchoe non si trovano accenni espliciti al pensiero di Antioco, e ciò risulta tanto più sorprendente ove si consideri che si tratta di un autore importante, il cui ruolo nella storia del platonismo dei decenni che precedono Plutarco, sebbene difficile da circoscrivere con precisione, non dovette comunque essere irrilevante⁹.

I pochi accenni che Plutarco dedica alla *querelle* che coinvolse i due maggiori rappresentanti del platonismo del I secolo a.C. sono contenuti nelle *Vite*, e in particolare nella *Vita di Lucullo* e nella *Vita di Cicerone*¹⁰. Prima di esaminare i due documenti, i quali non sono privi di risvolti problematici, è opportuno spendere due parole sullo *status quaestionis* relativo alla «rottura» che coinvolse Filone e Antioco.

2. Come è noto, gli studiosi non sono affatto pervenuti a un'opinione condivisa intorno alla questione della «secessione» di Antioco dalla scuola di Filone, o dell'eventuale sua «successione» (διὰδοχή) alla guida della stessa. Le testimonianze di cui disponiamo sono poche, frammentarie e piuttosto contraddittorie. La critica non è, ad esempio, giunta a una posizione unanime circa il problema se Antioco avesse assunto la funzione di «scolarca» (διάδοχος) dell'Accademia, ereditando il titolo dal suo maestro. In effetti due passi dell'*Index Academicorum* di Filodemo potrebbero deporre in favore dell'ipotesi di uno scolarcato di Antioco, ma

⁸ Opsomer 1998, 172.

⁹ Non è qui possibile neppure accennare alla *vexata quaestio* relativa al ruolo di Antioco nello sviluppo del platonismo successivo. Basti qui segnalare che i saggi contenuti nella recentissima raccolta di Sedley 2012b rispecchiano in maniera emblematica le divergenze tra gli studiosi, alcuni dei quali tendono a negare ogni influsso sul platonismo da parte di Antioco, che essi considerano né più né meno che uno stoico (per es. Brittain 2012), mentre altri, in maniera più ragionevole, sono propensi a valutare la presenza in lui di alcuni spunti destinati ad assumere un certo rilievo nel platonismo successivo (per es. Bonazzi 2012). Per quanto concerne le analogie con Plutarco, bisogna rilevare che un significativo punto di contatto tra i due autori fu certamente rappresentato dal comune atteggiamento conciliatorio nei confronti di Aristotele, che entrambi tentarono di integrare all'interno della tradizione platonica; la collocazione dello scetticismo all'interno di quest'ultima fu invece valutata in maniera radicalmente opposta. Sulle analogie e le differenze tra Antioco e Plutarco si vedano le considerazioni di Karamanolis 2006, 85-86.

¹⁰ Qualche osservazioni, in verità piuttosto superficiale, si trova anche nella *Vita di Bruto*, 2; cfr. Glucker 1978, 112-113.

il testo non è sicuro e l'interpretazione si presenta tutt'altro che univoca¹¹. La tendenza predominante sembra invece quella di vedere in Filone e non in Antioco l'ultimo scolarca della scuola fondata circa tre secoli prima da Platone¹². Quest'ultima cessò di esistere in conseguenza degli eventi collegati alla guerra mitridatica e all'assedio di Atene nell'88-86, anche se probabilmente la fine della catena delle successioni alla guida dell'Accademia non fu determinata da un provvedimento formale di chiusura delle scuole filosofiche ateniesi¹³. In ogni caso è possibile, sebbene tutt'altro che sicuro, che Antioco avesse aperto una scuola filosofica autonoma e in parziale polemica con quella ufficiale di Filone prima della chiusura di quest'ultima e che la sua carica di διδάχος si riferisse a questa scuola¹⁴.

Sappiamo comunque che Filone nell'88 si rifugiò a Roma dove compose due libri destinati a suscitare l'indignazione del suo vecchio allievo Antioco, *homo natura lenissimus – nihil enim poterat fieri illo mitius – stomachari tamen coepit*¹⁵, nel frattempo riparato ad Alessandria al seguito di Lucullo, di cui era diventato amico e sodale¹⁶. L'indignazione di Antioco sfociò nella stesura del dialogo *Sosus* nel quale egli presumibilmente forniva una ricostruzione della storia del platonismo alternativa rispetto a quella contenuta nei «libri romani» del suo antico maestro¹⁷.

¹¹ Si tratta di *Acad. Ind.* XXXIV 34 in cui il soggetto della forma verbale διεδέξατο, congetturata da Tiziano Dorandi, dovrebbe essere Antioco, e di XXXV 2-3, dove del fratello di Antioco, Aristo, si dice che ottenne la sua (di Antioco) διατριβή: cfr. il commento di Dorandi 1991, 80-81; le riserve recentemente avanzate da Polito 2012, spec. 37-39, circa la possibilità di ricavare da questi passi informazioni affidabili sulla successione di Antioco a Filone e sulla stessa esistenza di una scuola di Antioco meritano di venire prese in considerazione. Si veda anche Barnes 1989, 58.

¹² Si tratta di un orientamento che deve molto al celebre libro di Glucker 1978, i cui risultati sono stati ampiamente recepiti dalla critica nei decenni successivi: si vedano Sedley 1981, spec. 67-70, e Donini 1986, 97-99.

¹³ Ferrary 1988, 442-444.

¹⁴ Una presa di distanza da parte di Antioco dalle posizioni filosofiche di Filone è databile senza difficoltà prima dell'87 a.C. (cfr. Cic. *Ac. pr.* 69); il problema è che non sembra possibile stabilire se tale *dissensio* condusse Antioco ad aprire una vera e propria scuola o se si manifestò solo sul piano dottrinale. In effetti il termine *domus* (*Ac. post.* 13) può essere in Cicerone sinonimo di *ratio*, *disciplina*, insieme di *sententiae*, e dunque non comportare automaticamente un riferimento istituzionale: cfr. Polito 2012, 38.

¹⁵ Cic. *Ac. post.* 11.

¹⁶ Così narra Lucullo nell'omonimo scritto ciceroniano: *cum Alexandriae pro quaestore essem, fuit Antiochus mecum* (Cic. *Ac. pr.* 11 = test. 19.2 Dörrie-Baltes). Sulla vita di Antioco si veda ora Hatzimichali 2012. Sul legame di Antioco con Lucullo cfr. anche Barnes 1989, 55.

¹⁷ Sulla «rottura» tra Filone e Antioco e sul contenuto del *Sosus* si veda quanto scrivono Bonazzi 2006, spec. 231-232 e Hatzimichali 2012, 20-23. L'opera è dedicata allo

Con certezza sappiamo poi che Antioco accompagnò Lucullo durante il periodo in cui quest'ultimo ebbe l'incarico di *quaestor* in oriente (87-80) e condusse importanti campagne militari collegate alla guerra a Mitridate (74-67). A Roma Filone si spese intorno all'84-83. Sappiamo infine che nel 79 a.C., ossia circa un decennio dopo la chiusura dell'Accademia, Antioco insegnava ad Atene, dove alle sue lezioni presenziò per circa sei mesi anche Cicerone: *cum venissem Athenas, sex menses cum Antiocho veteris Academiae nobilissimo et prudentissimo philosopho fui* (Cic. *Brut.* 315 = test. 18.1b Dörrie-Baltes)¹⁸.

In realtà, sulla base di questi pochi dati la critica non è pervenuta a una ricostruzione condivisa degli eventi ai quali essi si riferiscono. In particolare gli studiosi dissentono intorno al momento in cui si sarebbe consumata la celebre rottura tra Filone ed Antioco, che alcuni fanno risalire alla pubblicazione dei due «libri romani» di Filone e alla irritata replica di Antioco cui essi dettero luogo¹⁹, mentre altri, che esprimono l'opinione oggi prevalente, antedatano agli anni ateniesi, quando Antioco avrebbe preso le distanze dallo scetticismo probabilista di Filone per invocare il ritorno all'autentico insegnamento di Platone e dei suoi immediati discepoli, aristotelici e stoici compresi²⁰.

3. Le due testimonianze di Plutarco affrontano la rottura tra Filone e Antioco da due punti di vista differenti, o almeno si concentrano su due figure, quella di Lucullo e quella di Cicerone, le quali assunsero atteggiamenti opposti nei confronti della *querelle*, dal momento che Lucullo prese le parti di Antioco, di cui fu amico e sodale (φίλος καὶ συμβιωτής)²¹, mentre Cicerone manifestò la sua adesione al pensiero di Filone, ultimo

stoico Soso, che forse aveva esercitato una certa influenza sulla formazione filosofica di Antioco.

¹⁸ Il luogo dell'attività di insegnamento di Antioco non era però l'Accademia (ormai deserta) ma il ginnasio dedicato a Tolomeo (Cic. *Fin.* 5.1 = test. 34.1a Dörrie-Baltes). Si vedano in proposito Dörrie 1987, 547-549 e Barnes 1989, 57-58.

¹⁹ Si tratta della ricostruzione «tradizionale», assunta da Dillon 1996, 52-55 e riproposta da Fladerer 1996, 185-188.

²⁰ Si vedano Glucker 1978, Barnes 1989, 68-70, e Görler 1994, 939-942, i quali, pur con differenti accentuazioni, sono propensi a situare la «rottura» tra Antioco e Filone ad Atene e operano dunque una sostanziale svalutazione dell'importanza del cosiddetto *Sosus-Affair*.

²¹ Sul significato di questa espressione nell'ambito della pratica politico-culturale dell'aristocrazia romana di fine Repubblica cfr. Glucker 1978, 21-27. Importanti considerazioni si possono leggere anche in Barnes 1989, 61-62.

portavoce dello scetticismo accademico²². Esse inoltre sembrano riferirsi a momenti diversi, poiché la testimonianza relativa a Cicerone narra sicuramente del soggiorno ateniese del grande oratore romano databile nel 79 a.C., mentre il passo su Lucullo dovrebbe mescolare eventi tra loro cronologicamente distanti ed evidenzia una certa mancanza di accuratezza da parte di Plutarco²³.

La testimonianza meno problematica è dunque quella relativa al soggiorno ateniese di Cicerone. Plutarco racconta nei seguenti termini l'incontro tra Antioco e l'oratore e uomo politico romano:

ἀφικόμενος δὲ εἰς Ἀθήνας Ἀντιόχου τοῦ Ἀσκαλωνίτου διήκουσε, τῇ μὲν εὐροίᾳ τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ τῇ χάριτι κηλούμενος, ἃ δὲ ἐν τοῖς δόγμασιν ἐνεωτέριζεν οὐκ ἐπαινῶν. Ἦδη γὰρ ἐξίστατο τῆς νέας λεγομένης Ἀκαδημείας ὁ Ἀντίοχος καὶ τὴν Καρνεάδου στάσιν ἐγκατέλειπεν, εἴτε καμπτόμενος ὑπὸ τῆς ἐναργείας καὶ τῶν αἰσθήσεων, εἴθ', ὡς φασιν ἔνιοι, φιλοτιμίᾳ τινὶ καὶ διαφορᾷ πρὸς τοὺς Κλειτομάχου καὶ Φίλωνος συνήθεις τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις (Plut. *Cic.* 4.1-3 = test. 18.2b Dörrie-Baltes = Philo, test. 15 Brittain).

«Giunto ad Atene, seguì le lezioni di Antioco di Ascalona; rimase affascinato dalla fluidità e dall'eleganza della sua eloquenza, ma non condivise le sue posizioni innovatrici. All'epoca, infatti, Antioco si era già staccato dalla cosiddetta "nuova Accademia" e aveva abbandonato la dottrina di Carneade, sia portatovi dall'evidenza delle percezioni, sia — come qualcuno dice — per ambizione e desiderio di distinguersi nei confronti dei discepoli di Clitomaco e Filone, abbracciando nella maggior parte delle questioni la dottrina stoica dopo il suo cambiamento di idee».

Plutarco sostiene dunque che Cicerone seguì le lezioni di Antioco di Ascalona, sedotto dalla scorrevolezza e dalla grazia dei suoi ragionamenti, ma senza approvarne le dottrine, che introducevano elementi di novità (ἐνεωτέριζεν), evidentemente rispetto alla prospettiva scettico-probabilistica di Filone, alla quale egli si sentiva di aderire²⁴.

Plutarco osserva, a guisa di spiegazione (γάρ), che Antioco aveva già preso le distanze, si era cioè allontanato, dall'Accademia nuova (ἤδη γὰρ ἐξίστατο τῆς νέας λεγομένης Ἀκαδημείας), e aveva abbandonato la posizione di Carneade, ossia l'interpretazione scettica di Platone. Dal mo-

²² Opsomer 1998, 172 parla espressamente di *anti-Antiochean account* per il brano della *Vita di Cicerone* e di *Antiochean point of view* per la testimonianza della *Vita di Lucullo*, osservando che la posizione di Plutarco corrisponda sostanzialmente a quella espressa nel testo «ciceroniano».

²³ Tanto da meritarsi l'accusa da parte di Babut 2007, 81-82 n. 53, di avere «brouillé la chronologie en faisant coïncider l'époque où la philosophie de Carnéade tenait le haut du pavé à Athènes grâce à Philon, avec celle où Antiochos était à la tête d'une école rivale qu'il avait baptisée Ancienne Académie».

²⁴ Sul significato dell'adesione ciceroniana al probabilismo neo-accademico di Filone e in generale sul rapporto con l'Accademia scettica è fondamentale la ricostruzione di Lévy 1992, 59-126; si veda anche Narducci 2009, 398-399.

mento che l'episodio al quale si riferisce Plutarco risale al 79, non sorprende che egli dica che Antioco si fosse già allontanato dall'Accademia nuova, dal momento che tale distacco risalirebbe o al *Sosus-Affair* (87-86) o più plausibilmente al periodo ateniese, cioè agli anni 90.

Il ricorso alla formula ἡ νέα λεγομένη costituisce forse un indizio del fatto che Plutarco (e con lui Cicerone) non condividesse affatto l'attribuzione all'Accademia ellenistica, ossia all'indirizzo in vigore a partire da Arcesilao, della qualifica di «nuova». Non c'è dubbio che per lui l'Accademia era unica e non esistevano soluzioni di continuità nella sua storia, come tentò di dimostrare nello scritto sull'unità della tradizione accademica (n. 63 Cat. Lampria) menzionato in apertura di questo contributo. In ogni caso Plutarco avanza due spiegazioni della διάστασις di Antioco: la prima attiene al piano propriamente filosofico e si riferisce alla circostanza che egli si sarebbe fatto convincere dalla concezione stoica della chiarezza delle percezioni sensibili, viste evidentemente come fonte affidabile di conoscenza; l'altra suona molto più polemica e riguarda la presunta ambizione (φιλοτιμία τινί) e il desiderio di distinguersi dai compagni di Clitomaco e di Filone; queste ragioni lo avrebbero indotto ad abbracciare nella maggior parte delle questioni la dottrina stoica²⁵.

Come si vede, la ricostruzione di Plutarco risulta permeata di uno spirito velatamente polemico nei confronti della «rottura» di Antioco, al quale viene sostanzialmente mossa l'accusa di avere aderito di fatto allo stoicismo, abbandonando il platonismo, implicitamente identificato con l'interpretazione scettica e probabilistica di Clitomaco e di Filone. In questo senso il giudizio di Plutarco appare sostanzialmente identico a quello di Cicerone che aveva etichettato Antioco come *germanissimus stoicus* (*Ac. pr.* 132 = test. 20.3a Dörrie-Baltes)²⁶.

4. La testimonianza plutarchea contenuta nella *Vita di Lucullo* si presenta estremamente più complessa e ricca di difficoltà. Qui la posizione di Plutarco sembra certamente più neutrale, ed anzi egli assume un punto di vista simpatetico nei confronti del personaggio al quale è dedicato lo scritto e dunque, sia pure indirettamente, anche nei confronti di Antioco, al quale Lucullo si era legato. Le difficoltà di questo passo dipendono principalmente dalla circostanza che in esso l'autore opera una forte compressione di eventi accaduti in un arco temporale molto ampio: l'incontro

²⁵ La formula utilizzata da Plutarco richiama quella ciceroniana *gloriae causa* (*Ac. pr.* 70) e rafforza l'ipotesi di una sostanziale dipendenza, diretta o mediata, di Plutarco dal *Lucullus* di Cicerone. Cfr. Barnes 1989, 68.

²⁶ Per una discussione delle testimonianze ciceroniane relative al presunto «stoicismo» di Antioco cfr. Dörrie 1987, 458-464.

tra Lucullo e Antioco dovrebbe risalire agli inizi degli anni 80 e forse anche prima (nell'ipotesi che essi si siano conosciuti ad Atene prima della «diaspora» dell'88)²⁷, mentre la composizione dello scritto «accademico» di Cicerone, cioè del *Lucullus*, risale certamente alla seconda metà degli anni 40²⁸. In realtà Plutarco sembra fornire una presentazione «sintotica» del rapporto tra Lucullo e la filosofia accademica, il cui obiettivo principale consiste nel mettere in luce l'adesione dell'aristocratico romano al pensiero di Antioco e non a quello di Filone.

Dopo avere menzionato la preziosa attività di «bibliotecario» svolta da Lucullo a Roma, Plutarco prosegue magnificando le doti e la passione filosofica del nobile romano:

φιλοσοφίαν δὲ πᾶσαν μὲν ἠσπάζετο καὶ πρὸς πᾶσαν εὐμενὴς ἦν καὶ οἰκεῖος ἴδιον δὲ τῆς Ἀκαδημείας ἐξ ἀρχῆς ἔρωτα καὶ ζῆλον ἔσχεν, οὐ τῆς νέας λεγομένης καίπερ ἀνθούσης πότε τοῖς Καρνεάδου λόγοις διὰ Φίλωνος, ἀλλὰ τῆς παλαιᾶς, πιθανὸν ἄνδρα καὶ δεινὸν εἰπεῖν πότε προστάτην ἐχούσης τὸν Ἀσκαλωνίτην Ἀντίοχον, ὃν πάση σπουδῇ ποιησάμενος φίλον ὁ Λεύκολλος καὶ συμβιωτὴν ἀντετάττετο τοῖς Φίλωνος ἀκροαταῖς ὧν καὶ Κικέρων ἦν καὶ σύγγραμμά γε πάγκαλον ἐποίησεν εἰς τὴν αἴρεσιν, ἐν ᾧ τὸν ὑπὲρ τῆς καταλήψεως λόγον Λευκόλλῳ περιτέθεικεν, αὐτῷ δὲ τὸν ἐναντίον Λεύκολλος δὲ ἀναγέγραπται τὸ βιβλίον (Plut. *Luc.* 42.3-4 = test. 19.1 Dörrie-Baltes = Philo, test. 14 Britain).

«Egli amava tutte le correnti filosofiche, verso tutte era ben disposto e tutte gli erano familiari; aveva però fin dall'inizio una passione e un interesse particolari per l'Accademia, non per la cosiddetta "nuova", che pure allora era fiorente grazie alle dottrine di Carneade diffuse da Filone, ma per l'"antica", che aveva allora come leader Antioco di Ascalona, uomo persuasivo e abile nel parlare. Lucullo con grande impegno se lo rese amico e sodale, e lo contrappose agli uditori di Filone [oppure: resoselo con grande impegno amico e sodale, si contrappose agli uditori di Filone], tra i quali c'era anche Cicerone. Quest'ultimo sulla [o per la] scuola [oppure: sulla scelta] compose uno splendido scritto, nel quale ha affidato a Lucullo la dottrina relativa alla comprensione, mentre ha riservato a se stesso la posizione contraria. L'opera si intitola *Lucullo*».

Come si vede, il passo plutarco si presenta complesso e suscettibile in alcuni punti di interpretazioni molto diverse. La testimonianza inizia con una generica *laudatio* della passione filosofica di Lucullo, la quale si innesta all'interno di un elogio degli interessi culturali e letterari del personaggio. La critica, probabilmente a ragione, tende a individuare nel *Lucullus* ciceroniano il modello, se non proprio la fonte, del passo plutarco²⁹.

Quindi Plutarco passa a descrivere l'adesione di Lucullo all'Accademia, non a quella «nuova» che si richiamava a Carneade ed era rap-

²⁷ Questa eventualità viene ventilata da Barnes 1989, 68-70 e 91.

²⁸ Un tentativo di ordinare cronologicamente gli eventi narrati in forma compressa da Plutarco si trova in Glucker 1978, 382.

²⁹ Dörrie 1987, 450-451; cfr. anche Glucker 1978, 380-382.

presentata al momento da Filone, ma a quella «antica», il cui *leader* era Antioco di Ascalona. Dell'Accademia di Filone si dice che «era allora fiorente» (ἀνθούσης πότε), ma non è chiaro se l'espressione si riferisca al momento in cui Lucullo operò la sua scelta in favore della scuola di Antioco, oppure se sia da intendersi in senso generico, senza una precisa connotazione temporale. Nel caso in cui Plutarco intenda effettivamente stabilire una sincronia temporale tra l'adesione di Lucullo all'Accademia di Antioco e la piena fioritura dell'Accademia filoniana, va tenuta presente l'indicazione cronologica relativa a questa adesione che sarebbe avvenuta fin da principio (ἐξ ἀρχῆς), ossia da giovane. Si tratta di un dato che potrebbe trovare conferma in Cicerone, il quale racconta che Lucullo si sarebbe dedicato alla filosofia *nec vero ineunte aetate solum sed et pro quaestore aliquot annos et in ipso bello* (*Ac. pr.* 4). Se le espressioni *pro quaestore* e *in ipso bello* si riferiscono rispettivamente agli anni 87-80 e 74-67, sembra del tutto verisimile ipotizzare che il sintagma *ineunte aetate* (corrispondente al plutarco *ἐξ ἀρχῆς*) alluda al periodo giovanile, ossia a un soggiorno ad Atene da parte di Lucullo intorno o prima del 90 a.C.³⁰ In questo caso si dovrebbe concludere che, almeno secondo Plutarco, Lucullo avesse aderito alla scuola di Antioco da giovane e che quest'ultimo si fosse staccato dal suo vecchio maestro in una fase relativamente alta, quando entrambi si trovavano ancora ad Atene. Più difficile risulta però comprendere il riferimento all'opposizione di Lucullo nei confronti degli allievi di Filone, tra i quali Cicerone, che certamente non visitò Atene prima del 79 a.C. Forse l'osservazione di Plutarco è di ordine generale e non comporta una sincronia temporale tra l'adesione di Lucullo alle tesi filosofiche di Antioco e la presenza fisica di Cicerone tra i sostenitori di Filone; non bisogna poi dimenticare che Antioco a Roma vi soggiornò certamente, anche se forse dopo la morte di Filone³¹. L'impressione di una certa mancanza di accuratezza da parte di Plutarco nella scansione temporale degli eventi sembra davvero difficile da accantonare.

Di Antioco si dice semplicemente che era *προστάτης* dell'Accademia antica. La rinuncia da parte di Plutarco a servirsi del termine *διδάσχος*, che costituisce il vocabolo tecnico per indicare il caposcuola istituzionale, potrebbe essere una spia del fatto che ai suoi occhi Antioco non ricoprì un ruolo istituzionale all'interno dell'Accademia o di una qualsiasi altra istituzione; la sua posizione era semplicemente quella di *leader* riconosciuto di un indirizzo filosofico. Ad ogni modo Plutarco dimostra di

³⁰ È l'ipotesi di Barnes 1989, 91.

³¹ Da Philod. *Acad. Ind.* XXXIV 37 sappiamo che Antioco fu spesso a Roma in qualità di ambasciatore. Si veda comunque Blank 2007.

conoscere molto bene l'esistenza di due tendenze contrapposte che si richiamavano all'eredità della scuola fondata da Platone, quella filoscettica (e «continuista») rappresentata da Filone, e quella stoicizzante (e «anti-continuista») sostenuta da Antioco.

Gli studiosi divergono circa il senso dell'affermazione che segue, quella relativa a Lucullo e alla sua opposizione nei confronti degli uditori, ossia degli allievi, di Filone. Solitamente al verbo ἀντιτάσσω viene attribuito un senso attivo, mentre al pronome relativo ὃν (riferito ad Antioco) viene assegnata la funzione di complemento oggetto sia del participio ποιησάμενος sia di ἀντετάττετο: Lucullo, fattosi amico e sodale di Antioco, avrebbe contrapposto quest'ultimo agli allievi di Filone, tra i quali va annoverato anche Cicerone, autore molti anni dopo di uno scritto dedicato appunto al legame filosofico tra Antioco e l'aristocratico romano³².

John Glucker nel suo celebre libro su *Antiochus and the late Academy* è arrivato addirittura a ipotizzare che il verbo greco sarebbe un calco di Plutarco del latino *anteposuit* (*ante* = ἀντί e *pono* = τάττω), che si trovava nella fonte da lui utilizzata, ma che egli avrebbe del tutto frainteso, occultandone il significato originario di «preferire» (il senso dell'originale latino sarebbe che Lucullo preferì, appunto *anteposuit*, Antioco agli allievi di Filone)³³.

Contro la tendenza a intendere in senso transitivo il ricorso da parte di Plutarco alla diatesi media si è invece espresso C.P. Jones, il quale, sulla base di un'analisi dell'*usus scribendi* plutarcheo ha proposto di assegnare un senso intransitivo al verbo e ha dunque interpretato il passo nel senso che Lucullo si sarebbe opposto agli uditori di Filone, avrebbe cioè deciso di fare parte della cerchia di Antioco e non di quella filoniana³⁴. Quest'ultima proposta appare a chi scrive complessivamente quella che rende nel modo migliore il senso del periodo plutarcheo.

³² Così, ad esempio, intende B. Mugelli nella traduzione pubblicata nella collana BUR (Ghilli - Mugelli - Longo - Geiger 1995): «Lucullo ospitava Antioco a casa sua per contrapporlo ai discepoli di Filone». Anche Dörrie 1987, 189 costruisce la sintassi del periodo in maniera analoga: Lukull «stellte ihn (Antiochos) den Hörern des Philon entgegen». Si veda poi Brittain 2001, 353: «Lucullus made Antiochus his friend and companion with great enthusiasm, and set him up against the students of Philo».

³³ Glucker 1978, 383.

³⁴ Jones 1982, il quale dimostra che «when Plutarch uses the verb in the middle voice, he always does so intransitively, and intends the sense 'oppose', 'resist', 'dispute'» (255). L'ipotesi di Jones è accolta favorevolmente da Barnes 1989, 90-92 e da Fladerer 1996, 187. Anche la traduzione più recente, quella di Sedley nell'appendice al volume *The Philosophy of Antiochus* 338, si allinea a Jones: «Lucullus set himself in opposition to Philo's pupils».

Tra i sostenitori di Filone Plutarco annovera anche Cicerone, il quale alla «scelta» di Lucullo (o semplicemente alla setta, cioè all'Accademia)³⁵ dedicò uno dei suoi libri *Academici*, ossia appunto il *Lucullus* (*Acad. priora*), nel quale assegnò al nobile romano le tesi antiochee relative alla κατάληψις, riservando a se stesso la posizione contraria, cioè quella filoniana³⁶.

5. In conclusione di questo rapido esame delle testimonianze plutarchee relative alla «rottura» intervenuta in seno alla tradizione accademica tra Filone ed Antioco si possono proporre alcune considerazioni di carattere generale. Innanzitutto sembra di poter dire che Plutarco dipenda in forma diretta o indiretta dalla testimonianza ciceroniana. Questo naturalmente spiega sia la generale tendenza a simpatizzare per Filone, sia l'apprezzamento nei confronti di Lucullo, comunque amico e alleato di Cicerone. In secondo luogo non si può non constatare l'assenza di una vera e propria presa di posizione da parte plutarchea nel merito della *querelle* tra i due filosofi. Resta naturalmente possibile che questa presa di posizione fosse contenuta in uno degli scritti andati perduti. Ma indubbiamente non può non sorprendere che nelle numerose opere conservateci manchi un giudizio meditato su Antioco. Non si può escludere che una delle ragioni di questa assenza, espressione forse di un certo imbarazzo da parte di Plutarco, debba venire ricercata nel giudizio di Cicerone, il quale etichettò Antioco come *germanissimus stoicus*; Plutarco, che da Cicerone sembra dipendere, nutrì verso lo stoicismo una discreta avversione, e dunque dovette forse provare un certo imbarazzo nell'accostare a questa corrente un pensatore nei cui confronti egli poteva avere più di un motivo di apprezzamento. In effetti, una delle principali tesi storiografiche attribuibili ad Antioco consiste nella assunzione di una sostanziale continuità nella filosofia accademica da Platone fino a Polemone; si tratta di una continuità che sarebbe stata per Antioco proditoriamente spezzata da Arcesilao e dallo scetticismo accademico. Ora Plutarco sembra aderire

³⁵ Intende il sostantivo ἀίρεσις «im ursprünglichen Sinne des Wortes» (cioè come «Entscheidung») Dörrie 1987, 450 n. 2, mentre attribuiscono al termine il significato tecnico di «scuola» o «setta» Mugelli, Jones e Brittain. In realtà la formula εἰς τὴν αἵρεσιν non costituisce il modo più comune di esprimere il complemento di argomento. Per questa ragione Donini, *per litteram*, mi suggerisce di intendere l'affermazione plutarchea nella maniera seguente: «Cicerone scrisse uno splendido libro *per la scuola*», cioè allo scopo di «celebrare comunque i fasti e l'importanza della scuola accademico-platonica»; in questo modo Plutarco intenderebbe sostenere che «la disputa tra Antioco e Filone torna comunque a onore della scuola, capace di suscitare e sopportare discussioni di tale livello e rilevanza filosofica».

³⁶ Sulla struttura del *Lucullus* (= *Academia priora*) cf. Lévy 1992, 152-180.

alla prima parte della tesi storiografica di Antioco, perché anch'egli nelle sue opere filosofiche postula una sostanziale continuità del pensiero accademico da Platone fino a Polemone, passando per Senocrate e in larga misura anche per Aristotele. Viceversa la seconda parte della tesi di Antioco non poteva incassare il suo apprezzamento, dal momento che agli occhi di Plutarco anche la fase scettica dell'Accademia ellenistica rientrava in qualche modo nell'unità della tradizione platonico-accademica. Ancora meno condivisibile doveva per lui essere il tentativo, che certamente Antioco aveva in qualche forma operato, di integrare in questa tradizione anche la filosofia stoica.

Si tratta solo di un'ipotesi, il cui grado di plausibilità potrà a molti apparire non particolarmente elevato. Ma l'esiguità e la scarsa omogeneità dei testi a nostra disposizione non consentono di uscire dall'ambito delle ipotesi. E del resto la ricostruzione della testimonianza di Plutarco su Antioco non fa che condividere la natura ipotetica di tutto ciò che concerne questo misterioso pensatore del I secolo a.C.

Franco Ferrari
Università di Salerno

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- D. Babut, *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in M. Bonazzi - C. Lévy - C. Steel (edd.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the imperial Age*, Turnhout 2007, 63-98
- J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in M. Griffin - J. Barnes (edd.), *Philosophia Togata, I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, 51-96
- D. Blank, *The Life of Antiochus of Ascalon in Philodemus' History of the Academy and a Tale of two Letters*, «ZPE» 162, 2007, 87-93
- M. Bonazzi, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003
- M. Bonazzi, *Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme*, «EPlaton» 3, 2006, 231-244
- M. Bonazzi, *Antiochus and Platonism*, in Sedley 2012b, 307-333
- C. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001
- C. Brittain, *Middle Platonists on Academic Scepticism*, in R.W. Sharples - R. Sorabji (edd.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC - 200 AD*, II, London 2007, 297-315
- C. Brittain, *Antiochus' epistemology*, in Sedley 2012b, 104-130
- J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996
- H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike, I: Die geschichtlichen Wurzel des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987
- P.L. Donini, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982
- P.L. Donini, *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, «GFF» 8, 1986, 97-110
- P.L. Donini, rec. a Opsomer 1998, «Gnomon» 74, 2002, 670-673

- T. Dorandi, *Filodemo: Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia*, Napoli 1991
- F. Ferrari, *Plutarco e lo scetticismo ellenistico*, in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 23-24 settembre 2004), Firenze 2005, 369-384
- F. Ferrari, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco*, «Ploutarchos» 9, 2010-11, 15-36
- F. Ferrari, *Come, quando e perché nacque il platonismo*, «Athenaeum» 100, 2012, 71-92
- J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Roma 1988
- L. Fladerer, *Antiochos von Askalon. Hellenist und Humanist*, Horn-Wien 1996
- L. Ghilli - B. Mugelli - C. Longo - J. Geiger, *Plutarco. Demostene - Cicerone*, Milano 1995
- J. Glucker, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen 1978
- W. Görler, *Ältere Pyrrhonismus – Jüngere Akademie – Antiochos aus Askalon*, in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*, IV 2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 717-989
- M. Hatzimichali, *Antiochus' Biography*, in Sedley 2012b, 9-30
- C.P. Jones, *Plutarch, Lucullus 42,3-4*, «Hermes» 110, 1982, 254-256
- G.E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006
- C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992
- E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009
- J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles 1998
- R. Polito, *Antiochus and the Academy*, in Sedley 2012b, 31-54
- D. Sedley, *The End of the Academy*, «Phronesis» 26, 1981, 67-75
- D. Sedley, *Antiochus as Historian of Philosophy* [2012a], in Sedley 2012b, 80-103
- D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012b
- W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930

THEOCRITUS' VIEW OF SOCRATES' DIVINE SIGN
IN *DE GENIO SOCRATIS* 580CF

1. Plutarch, Athens, and Socrates.

What has a Boeotian to do with illustrious Athens? Hardly anything, if you ask the Athenians. In their view, the Boeotians were beef-witted, insensitive, and foolish (*De esu* 995E). This widespread prejudice, crystallized in the proverbial characterization of Βοιωτία ὕψ (Pindar, *O.* 6.90), continued to be repeated in various contexts¹. Plutarch disagreed. In the famous proem of his *Life of Demosthenes*, he acknowledged to live in a small city but argues that he prefers to dwell there so that it may not become even smaller (2.2). It would of course be naive to take this claim at face value: the whole passage should in fact be read against the background of a well-considered dynamics of self-presentation². The crucial importance of Plutarch's sophisticated literary agenda does not exclude, however, that the feelings of patriotism expressed in this famous phrase are sincere. These feelings presumably became evident in his political engagement at a local level³, but also in his literary⁴ and historical interests. It is probably no coincidence that the *Parallel Lives* opened with the (now lost) *Life of Epameinondas*. Plutarch also added a *Life of Pelopidas*, dealt with the same material in his *De genio Socratis*, and paid attention to the local history of Chaeronea in the proem of his *Life of Cimon* (1.1-2.2). He also defended his compatriots against Herodotus in his *De Herodoti malignitate* (see 854F and *passim*). If Plutarch was a Boeotian by birth, he also remained it by conviction.

This does not imply, however, that he cherished hostile feelings against the Athenians. Many passages from his rich œuvre show his great admiration for the impressive history of the city and even for the moral qualities of its citizens. Typical in this respect is the concluding sentence of the *Life of Aristides*, where Plutarch points to the humanity (φιλανθρωπία) and benevolence of which the city still gives illustrious examples, even in his own day,

¹ Cf. Rhys Roberts 1895, 1-9. All translations, unless otherwise indicated, are from the *LCL*.

² See, e.g., Mossman 1999; Zadorojnyi 2005.

³ Plutarch was eponymous archon in Chaeronea (*Quaest. conv.* 642F and 693F) and also fulfilled other duties there (*Praec. ger. reip.* 811CD and 816D). Moreover, he was a member of the Amphictyonic Council (see *SIG*³ 829A; cf. *An seni* 785CD).

⁴ Plutarch wrote a *Life of Hesiod* (Lamprias catalogue 35) and a *Commentary on Hesiod's Erga* (fr. 25-112 Sandbach); cf. Pérez Jiménez 2004. He also wrote a *Life of Pindar* (Lamprias catalogue 36; fr. 9 Sandbach); cf. Castagna 1991 and Cannatà Fera 2004.

and for which he thinks she is justly admired and lauded (27.7). This is only one among the many passages that contain such a positive appreciation of Athens and the Athenians⁵. Ever since he frequented Ammonius' school at Athens and became familiar with the city and its general character, Plutarch intensively dealt with its rich tradition, and he never ceased doing so during the rest of his life. Many heroes of his *Parallel Lives* are Athenians, and in the rhetorical declamation *De gloria Atheniensium*, their achievements are held in higher esteem than those of the men of letters, although Plutarch, of course, was a no less enthusiastic student of the latter's works. Last but not least, Athens had long become the centre of philosophical thinking. The divine Plato was an Athenian. Athens was the city of both the Academy and the Peripatos, and the refuge for Plutarch's most important philosophical opponents: both the Garden and the Stoa were situated in Athens too. If, then, Plutarch was a Boeotian by birth and by conviction, he was an Athenian by adoption (*Quaest. conv.* 628A) and by sympathy.

In this paper, I deal with Plutarch's position towards another Athenian: Socrates. The latter is surely an Athenian par excellence. He almost never left the city (cf. Plato, *Phdr.* 230d1-2), always wanted to show himself as a loyal citizen, consistently refused to break the law, even running the risk to lose his life. At the same time, he never shunned criticizing his fellow citizens, thus gradually incurring their hatred (*Apol.* 21d1-e4; 22e6-23a2; 28a5) and being sentenced to death because of his self-willed course. Plutarch discusses various aspects of Socrates' personality and thinking⁶. His elenctics and maieutics are examined in the first *Quaestio Platonica*⁷, his notorious divine sign in *De genio Socratis*, and his association with Alcibiades in the *Life of Alcibiades* (chapters 4-7). Furthermore, both *Moralia* and *Lives* are scattered with many brief references to Socrates' ethical convictions and to his exemplary behaviour. This wealth of material shows Plutarch's high esteem for Socrates, whom he considered as a major thinker and a virtuous model and whose birthday he still celebrated, more than 500 years after date (*Quaest. conv.* 717B)⁸. This, however, is not the place for a comprehensive and thorough discussion of all aspects of Plutarch's view of Socrates: for this would far exceed the limits of this paper. Here, I prefer to focus on one interesting passage from *De genio Socratis*, where Theocritus expounds his view of Socrates' divine sign.

⁵ See esp. Podlecki 1988. Here and there, less positive evaluations can be found as well.

⁶ See esp. Hershbell 1988; Pelling 2005. Cf. also Donini 2003.

⁷ See esp. Opsomer 1998, 127-212.

⁸ Hershbell 1988, 374 and 380, even suggests that Plutarch regarded himself as Socrates' successor.

2. Theocritus' explanation of Socrates' δαιμόνιον: ὄψιν τινά.

In *De genio Socratis*, Plutarch tells how a group of conspirators aim at delivering Thebes from Spartan rule and how they gather at the evening before their D-Day in Simmias' house, where, awaiting coming events, they spend the time in learned conversation. We enter their discussion at the moment when Galaxidorus indignantly protests against what he considers the superstitious conduct of the Pythagorean stranger (soon identified as Theanor). The latter had spent the night at Lysis' grave, intending to take up the remains and bring them to Italy «unless some sign from heaven should appear in the night to forbid it» (579F: εἰ μὴ νύκτωρ ὑπεναντιωθεῖη δαιμόνιον). That is too much for Galaxidorus, who rejects such an interest in divination, dream visions and nocturnal apparitions as humbug and superstition, and who instead praises Socrates as the model of the true philosopher relying on sober reason (579F-580C). This leads to a strong reaction on Theocritus' part:

Εἶεν, εἶπεν ὁ Θεόκριτος· τὸ δὲ δαιμόνιον, ὃ βέλτιστε, τὸ Σωκράτους ψεύδος ἢ τί φάμεν; ἐμοὶ γὰρ οὐδὲν οὕτως μέγα τῶν περὶ Πυθαγόρου λεγομένων εἰς μαντικὴν ἔδοξε καὶ θεῖον· ἀτεχνῶς γὰρ οἶαν Ὅμηρος Ὀδυσσεὶ πεποίηκε τὴν Ἀθηνᾶν ἐν πάντεσσι πόνοισι παρισταμένην, τοιαύτην εἶοικε Σωκράτει τοῦ βίου προποδηγὸν ἐξ ἀρχῆς τινα συνάψαι τὸ δαιμόνιον ὄψιν, ἢ μόνη οἱ πρόσθεν ἰοῦσα τίθει φάος ἐν πράγμασιν ἀδήλοισι καὶ πρὸς ἀνθρωπίνην ἀσυλλογίστοις φρόνησιν, οἷς αὐτῷ συνεφθέγγετο πολλακίς τὸ δαιμόνιον ἐπιθειάζον ταῖς αὐτοῦ προαιρέσεσι. (580CD)

«“Well then”, said Theocritus, “what do we say about Socrates' *daimonion*, my good friend? Is it a fiction, or what? Nothing related of Pythagoras' power of prophecy has seemed to me as impressive and divine as this. Just as Homer makes Athena “stand beside” Odysseus “in all his troubles”, so, it would seem, the divine power gave Socrates from the beginning a vision which alone “went before him and gave light” in dark affairs, inscrutable to human thinking, wherein the power (*daimonion*) often agreed with him, lending divine sanction to his own choices.» (translation D.A. Russell)

This is a particularly rich and dense passage that has often been overlooked in contemporary scholarly research, although it raises more than one interesting question.

a) First of all, Theocritus here opposes Socrates' δαιμόνιον to Pythagoras' divinatory skills. The attention to divination in this passage is not really surprising. It can easily be explained by the context (that is, by Theanor's quest after a possible portent and Galaxidorus' criticism of such a pursuit of μαντεύματα, 580A) and by the obvious interests of Theocritus, who is a seer himself. Throughout the dialogue, Theocritus is indeed occupied with his profession⁹ and in view of his general character, it is entirely credible that he also deals with Socrates' divine sign from this angle.

Nevertheless, this specific perspective also conditions his interpretation.

⁹ See Corlu 1970, 15-16.

In the philosophical tradition, Socrates' δαιμόνιον had in fact been understood in quite different (though reconcilable) ways. It was discussed as one aspect of a more elaborate demonology¹⁰ or as concrete evidence of divine providential concern¹¹. The parallel with the field of divination can be traced back to (Plato's) Socrates himself (see *Apol.* 40a and *Phdr.* 242c) and had been further developed before Plutarch. Cicero, for instance, mentions Socrates' divine sign in his *De divinatione* and recalls a few examples of occasions where it occurred (1.122-124). He also refers to Antipater, who apparently collected a great many (*permulta*) of the sign's premonitions (1.123).

Theocritus' general interpretative perspective, then, combines personal interests with traditional insights. This presumably holds true for his reference to Pythagoras too. There indeed existed a long tradition about the latter's impressive divinatory gifts, although most information on this point stems from late, Neoplatonic sources. Pythagoras is reported to have predicted the exact number of fishes which some fishermen had caught (Porphyry, *VP* 25; Iamblichus, *VP* 7.36), the load of a ship that was approaching the harbour (Porphyry, *VP* 28; Iamblichus, *VP* 28.142), the occurrence of earthquakes (Porphyry, *VP* 29; Iamblichus, *VP* 28.135 and 136), the wreck of a ship that ran with a fair wind (Iamblichus *VP* 28.136) and the death of his own son (*ibid.* 28.142). As a seer, Theocritus was no doubt interested in such information. And once again, his reference to Pythagoras also fits in with the direct context of the passage (that is, Galaxidorus' immediately preceding attack against Pythagoras; 580C) as well as with the more general intellectual outlook of *De genio Socratis*, in which Pythagoreanism indeed plays an important part¹². In that sense, Theocritus' mention of Pythagoras is a telling *argumentum ex auctoritate* that amends both Galaxidorus' criticism of the famous philosopher and his rationalistic understanding of philosophy. Moreover, it even adds to the philosophical standing and prestige of Socrates, who turns out to surpass Pythagoras in this domain. Finally, the connection between Socrates' δαιμόνιον and Pythagoreanism also occurs in Apuleius. The latter interprets Socrates' divine sign as a vision and claims to find support for this odd view in the convictions of Pythagoras' followers, who were «usually quite astonished if anyone claimed that he had never seen a *daemon* (*De deo Socr.* 166-167; translation S. Harrison). The details of Apu-

¹⁰ This approach can be found in Maximus of Tyre and in Apuleius; cf. Roskam 2010 and Timotin 2012, 201-208 and 259-286. A similar approach can later be found in Neoplatonic authors as well; see Proclus, *in Alc.* 67.19-85.17; Hermias, *in Phdr.* 65.26-69.31 Couvreur; Olympiodorus, *in Alc.* 15.5-23.17.

¹¹ See esp. Ps.-Plutarch, *De fato* 574BC. On the theory of threefold providence in this treatise (and in several other authors), see most recently Sharples 2003.

¹² See Donini 2003, and Dillon 2010, 143-144.

leius' position are not important here: what matters is the link between Pythagoras and a visual interpretation of the divine sign.

b) With this link, we indeed touch upon what is probably the most striking aspect of Theocritus' interpretation: the sign is presented as a kind of «vision» (ὄψις). It is not entirely clear, however, how the term ὄψις should be understood. A century ago, Kahle already pointed out that Theocritus does not think of a «visual apparition» but of a certain «power of sight»¹³. His view has been accepted by many¹⁴, and with good reasons. For Theocritus tries to explain the working of Socrates' δαυμόνιον by means of a quotation from Homer (*Il.* 10.95; cf. *infra*): it «shows the way by giving light». This parallel suggests that the sign is not an apparition but some kind of special perception made possible by the god. Moreover, the verb συνάψαι seems to point in the same direction: Socrates is not «connected to» an apparition but rather seems to receive some extraordinary faculty.

Yet this is not all. We already saw that Apuleius regarded Socrates' divine sign as a visual apparition. Kahle argues that this is not the meaning of ὄψις in this passage and that Apuleius, *if* he took inspiration from Theocritus' view, simply misunderstood what the latter intended. This, however, may be too hasty a conclusion. In spite of the above arguments in support of Kahle's view, the passage also contains several indications to the contrary. The term παρασταμένην, for instance, rather suggests a visual interpretation: an apparition can «stand by» a person, a capacity cannot. The context likewise seems to favour such an interpretation. Whether Theanor was waiting for a visual apparition at Lysis' tomb remains unclear, but Galaxidorus in any case interprets his intentions like this, as appears from the term φάσματα in 579F and 580C and from his clear reference to the ὄνειράτων ὄψει in 580A. Finally, we may add that Plutarch in other works also uses the word ὄψις for a visual apparition (see, e.g., *Brut.* 36.6; cf. *Dion* 55.3). In light of these observations, I think it is better to avoid too apodictic statements about the precise meaning of the term ὄψις in this passage and instead rather underline its ambivalence. It is even possible that Plutarch precisely chose this word *because it combines several meanings that are important for this peculiar interpretation*. If that is true, an attempt to favour one meaning over the other unduly simplifies Plutarch's subtle position.

c) Even a first reading makes it clear that Theocritus' interpretation is influenced to a considerable extent by Homeric material. Theocritus indeed

¹³ Kahle 1912, 81 n. 3: «Dixerit quispiam Theocritum daemonium esse visum quoddam (ὄψις) ponere. Sed Theocritus comparatione quadam utitur: ut Athena Ulixem, ita daemonium Socratem adiuuabat, cum rebus ignotis tantam lucem afferret, ut ille ante se omnia clara videret (ὄψις προποδηγός, 580C, ὄψις haec est visus oculorum)».

¹⁴ See, e.g., Corlu 1970, 47; Hani 1980, 219; Bona 1991, 154.

explicitly refers to two lines from Homer's epics, one from the *Odyssey* and one from the *Iliad*. First, he recalls the meeting of Athena and her protégé Odysseus (in book 13 of the *Odyssey*) when the latter has finally reached his fatherland. The line which Theocritus quotes (13.301) plays a crucial part at this stage of the *Odyssey*, as it is exactly by this line that the goddess finally identifies herself to Odysseus. The second quotation belongs to a completely different context. When Apollo exhorts Aeneas to face Achilles, Aeneas refuses and refers to a previous encounter with Achilles, from which he was only saved by Zeus' intervention (*Il.* 20.79-93). He goes on to explain that Achilles is invincible, because the gods assist him. And among these gods is Athena, who «went before him and set there a light» (20.95)¹⁵. Both Theocritus' references thus concern actions of the same goddess, but these actions are situated in completely different contexts and have different human beneficiaries (resp. Odysseus and Achilles).

One may note that Theocritus' insistence on the term μόνη is somewhat odd. Plutarch no doubt consciously added the term, since it even interrupts the verbatim quotation, yet it seems to run counter to the Homeric perspective, where *several* gods confer favours upon different heroes. In this context, the word μόνη is primarily relevant because it contributes to Theocritus' criticism of Galaxidorus' position: Socrates, in spite of his careful reasoning and alleged aversion to superstitious beliefs, often found himself in situations where his reason was unable to decide and where *only* a divine sign could bring help. In later authors, the focus will change from the goddess to Socrates, that is: the emphasis will no longer be on the goddess who alone gives the crucial information, but on Socrates who is the only one to receive such a divine sign¹⁶.

d) About the precise working and nature of Socrates' δαιμόνιον, Theocritus is rather brief. The term συνεφθέγγετο – which quite rarely occurs in the *Corpus Plutarcheum* (cf. *De ad. et am.* 55D and *Alc.* 2.6) – adds a new dimension, in that it obviously suggests an auditive interpretation of the sign that is at odds with either of the above mentioned interpretations of the term

¹⁵ On the precise meaning of this line in Homer (which is probably quite different from what Plutarch's Theocritus is thinking of), see Edwards 1991, 304: «φός (φώς) generally means 'salvation', as in the formula φός Δαναοῖσι γένηαι (3 x *Il.*), but is here extended to mean 'protection'».

¹⁶ And this change of focus will entail another Homeric parallel. Later authors in fact often refer to the famous epiphany of Athena in the first book of the *Iliad*, where Homer tells how she appears to Achilles alone (*Il.* 1.198: οἶφ φαυομένη τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὄρατο). See Maximus of Tyre, *orat.* 8.5 Trapp; Apuleius, *De deo Socr.* 145 and 166; Hermias, in *Phdr.* 69.7-18 Couvreur; Tzetzes, in *Il.* 1.198 (249.10-250.1 Papathomopoulos); Eustathius, *Il.* 82.9-11 (I 129.30-32 van der Valk). I deal with this topic in Roskam 2014.

ὄψις. The translation proposed by *LSJ* («converse with») in all likelihood presupposes the interpretation of ὄψις as «apparition», but this meaning of συμφθέγγομαι would apparently be unique in extant Greek literature. Therefore, it is better to keep the etymological meaning of the verb (the sign «sounds with» Socrates), even at the cost of enhancing the internal contradictions in Theocritus' view. The relevance of the term probably lies in two elements. It helps to emphasize the idea of collaboration and echoes the parallels from Homer. For it can be understood as a vague allusion to a third passage in Homer (next to the two others that have been identified by modern editors and that were discussed above). In book 18 of the *Iliad*, Homer relates how Achilles stands on the trench and shouts, and how Pallas Athena from afar shouts too (18.217-218: ἀπάτερθε δὲ Πάλλας Ἀθήνη / φθέγγετο). This allusion perfectly fits in with both other references, which also concern Athena's assistance. The tension between τίθει φάος, παρισταμένην and συνεφθέγγετο, then, which all suggest a different interpretation of the δαίμονιον, precisely arises from the complex web of allusions to various passages from Homer. The three Homeric passages have in common that they are about the same goddess and that they all deal with the notion of collaboration between the goddess and a human hero. This notion is expressed by prefixes (παρα- and συν-) and by the phrase πρόσθεν ἰούσα.

The importance of the idea of cooperation in Theocritus' short intervention also appears from his conclusion that the sign «lent a divine sanction to Socrates' own choices» (ἐπιθειάζων ταῖς αὐτοῦ προαιρέσεσι). The verb ἐπιθειάζω (*LSJ*: «call upon in the name of the gods») is particularly appropriate in this context¹⁷. It clarifies the relation between Socrates' own decisions¹⁸ and divine interference, and thus indirectly raises the difficult problem of divine providence and free will. Theocritus' short phrase suggests a kind of collaboration between both poles: Socrates makes his own decisions which the god subsequently sanctions. In a digression in his *Life of Coriolanus* (32.5-8), Plutarch deals with the same issue in more detail, and quite remarkably, Homer there likewise casts his shadow over the discussion. Plutarch agrees that Homer's poems contain many divine interventions, but denies that these do away with human free will. The gods rather prompt a man's choice of action (κινουῦντα τὴν προαίρεσιν; 32.7)¹⁹.

¹⁷ It is not surprising that it is repeatedly used in *De genio Socratis*. See, apart from this passage, 579F and 589D.

¹⁸ On the paramount importance of the concept of προαίρεσις in Plutarch's works, see Roskam 2005, 350-351.

¹⁹ A correct understanding of Plutarch's interpretation of Homer in this passage presupposes some familiarity with his theory of action as expounded in *Adv. Colot.* 1122BD; cf. also *De Stoic. rep.* 1057A. See further Opsomer 1998, 88-90.

Finally, this fundamental notion of collaboration is also present in the word προποδηγόν. This is an extremely rare term in the whole of extant Greek literature²⁰. In this case, it accurately anticipates the phrase πρόσθεν ἰοῦσα in the quotation from Homer and suggests the idea of divine guidance²¹. As such, the term once again alludes to the issue of providential concern.

3. The literary and philosophical context and background of Theocritus' view.

We saw in the previous section that Homer plays a very important part in Theocritus' interpretation of Socrates' divine sign. The great poet indeed provides several crucial elements that constitute the core of Theocritus' view. This is quite remarkable in itself. One could have expected that Plato and/or Xenophon would have been the principal sources on such matters, but apart from a possible vague allusion in the phrase ἐξ ἀρχῆς (which may point to Plato, *Apol.* 31d; cf. *Thg.* 128d), both authors are entirely absent. Theocritus thus neglects the obvious sources. A similar observation holds true for the later *exemplum Socratis* tradition²². An echo of it can perhaps be found in the sincere admiration for Socrates at the beginning of Theocritus' intervention (οὕτως μέγα ... καὶ θεῖον), but much other relevant material is simply ignored. Later speakers in the dialogue will use Socrates' exceptional character and perfect morality as an important interpretative key in their discussion of Socrates' δαίμονιον (see, e.g. Simmias in 588DE and 589CF and Theanor in 593D-594A), but Theocritus again disregards such an approach. Instead he turns to Homer.

Although this predilection for Homer may at first sight seem strange in this particular context, it is well in line with the general importance of Homer throughout Plutarch's œuvre. Together with Plato, Homer is by far the most quoted author in the *Corpus Plutarcheum*²³. He is referred to in the most different contexts, in both *Moralia* and *Lives*, even in technical works such as the *Quaestiones Platonicae* and the anti-Stoic and anti-Epicurean polemics. In *De audiendis poetis*, Plutarch interestingly explains how Homer (and other poets) should be used in (and appropriated to) a philosophical perspective, recommending a critical, moralizing reading that neutralizes attractive poetry and reconciles it with the rational insights of philosophical

²⁰ The word can be found in Phan. *AP* 6.294.1 = *HE* 2972 (προποδαγόν). The feminine προποδηγέτιν occurs once in [Orph.] *Arg.* 342. Cf. finally Callimachus, fr. 228.2 Pf. = *ia.* 16.2 Lelli (προποδεῖν).

²¹ Cf. Aelian, *VH* 8.1: φωνὴν πολλάκις ἔφασκε ὅσα πομπῇ ἐγκεκληρωμένην αὐτῷ.

²² On which see esp. Döring 1979 and de Luise - Farinetti 1997.

²³ See Helmbold - O'Neil 1959 for a list of quotations from both Plato (pp. 56-63) and Homer (pp. 39-48). The most recent study of Plutarch's use of Homer is Díaz Lavado 2010.

thinking²⁴. In short, he aims at a win-win-situation by advocating a rehabilitation of poetry as a propaedeutic phase²⁵ in which the doctrines of the philosophers can already be anticipated.

While *De audiendis poetis* thus helps a great deal in explaining the relevance and importance of Homer in this passage, we should not ignore some important differences. The treatise clearly reflects an educational context (being dedicated to Marcus Sedatus, who is concerned with the education of his son Cleander; 15A). This explains why Plutarch predominantly pays attention to moral topics and why the poets are usually regarded as sources of interesting philosophical truths. In this passage from *De genio Socratis*, Homer is used somewhat differently: the great poet here provides Theocritus not with a philosophical insight but with an *explanatory model*. Theocritus indeed looks for a parallel that can throw light on a philosophical problem, finds this parallel in Homer's poetry, and then goes on to elaborate and explain it by means of philosophical concepts (such as ἀσυλλογίστοις, φρόνησιν and προαιρέσει).

The interesting thing now is that this philosophical explanation is to a certain extent (merely) juxtaposed to the Homeric perspective, respecting the latter's value. In other words: Homer is not understood allegorically. In the tradition of Homeric exegesis, Athena was often interpreted allegorically as φρόνησις. The famous scene at the beginning of the *Iliad*, for instance, where the goddess suddenly appears to Achilles, was understood along these lines by Heraclitus (*All. Hom.* 17-20; cf. also Ps.-Plutarch, *De vit. et poes. Hom.* 129), who no doubt followed a widespread view²⁶. Plutarch's Theocritus, however, does not take advantage of this tradition. He definitely does not identify the δαίμονιον with Socrates' φρόνησις, but rather explains that the δαίμονιον is especially at work in situations that exceed Socrates' human φρόνησις.

Theocritus likewise refrains from interpreting the Homeric lines from a demonological perspective. Again, such an approach could have provided interesting opportunities. In Plutarch's elaborate demonology²⁷, *daimones* are regarded as intermediate beings that can play an important part in divi-

²⁴ On Plutarch's general position towards literature, the classic study remains Van der Stockt 1992.

²⁵ Cf. Roskam 2004.

²⁶ See Buffière 1973, 283: «Cette analyse, au demeurant assez fine et juste, était sans doute depuis longtemps classique dans les commentaires homériques, lorsqu'Héraclite écrivit ses *Allégories*.» For Plutarch's interpretation of this scene, see *De audiendis poetis* 26DE, with the commentary of Hunter - Russell 2011, 149.

²⁷ On Plutarch's demonology, see, e.g., Soury 1942; Brenk 1973; Brenk 1987, 275-294; Timotin 2012, 164-201 and 244-259.

nation (see, e.g., *De def. orac.* 418D; 431AB; 436F-437A). Theocritus could likewise have interpreted the Homeric gods as *daimones* and connected them with the divinatory powers of Socrates' δαίμωνιον. Such an interpretation can in fact be found in Maximus of Tyre (*orat.* 8.1-6 Trapp) and Ammianus Marcellinus (21.14.5), and may already have been proposed by Xenocrates²⁸. But Theocritus is not interested in such allegorical interpretation. He does not seem to regard Athena as a *daimon* in the technical philosophical sense of the term but as a full-blood goddess, and it is striking indeed how he unquestioningly confuses the levels of gods and *daimones*: θεῖον is followed by τὸ δαίμωνιον, just as τὸ δαίμωνιον is juxtaposed to ἐπιθειάζον at the end of the section²⁹. This suggests that Theocritus does not endorse a strict hierarchy between the two levels. In this, he merely follows Homer himself, who also uses the term δαίμων in order to refer to gods (see, e.g., *Il.* 3.420; 15.418 etc.)³⁰.

In this light, the passage provides a telling illustration of Plutarch's careful exegesis of Homer. He does not yield to the temptation of developing a philosophically attractive but cheap or far-fetched allegorical interpretation, but tries to do justice to Homer and still use him in his own philosophical perspective by carefully selecting a few Homeric lines which mutually clarify one another (an example *sui generis* of the general method of explaining *Homerum ex Homero*).

4. Socrates' δαίμωνιον in action.

Theocritus does not limit himself to a mere mention of Socrates' divine sign, nor to a few theoretical comments or suggestions, but also gives a more personal testimony. He goes on to tell his friends how he once witnessed himself the working of Socrates' δαίμωνιον. On their walk, Socrates all of a sudden stopped and asked to take another way. Most of the company (including Theocritus) agreed, but some youths decided to go on in an attempt to refute the sign. However, they soon met a drove of dirty swine and were covered with mud (580DF).

Theocritus thus combines his attempt at philosophical explanation with a historical account. This, by the way, perfectly reflects the general framework of *De genio Socratis*, where philosophical reflection likewise both informs and is informed by daily experience. Yet the connection between theory and practice is not always equally evident, and in the case of *De genio Socratis*, the precise link between the philosophical discussions and the political

²⁸ See Timotin 2012, 163.

²⁹ And cf. 580F, where τοῦ Σωκράτους δαίμωνιου is soon followed by τὸ θεῖον.

³⁰ More material is to be found in Timotin 2012, 15.

events in Thebes has often been called into question³¹. This is not the place to deal with the problem of the unity of the dialogue³². In this context, that much debated topic is only relevant in that it raises a similar question regarding Theocritus' intervention. What is the connection between his theoretical explanation and his historical account? Is his interpretation in line with his experience? Can we find recurrent patterns in both perspectives or do they rather contain embarrassing contradictions?

An important element which the two sections have in common is the interest in matters of divination. We saw that the element of divination was part and parcel of Theocritus' theoretical view of Socrates' δαίμονιον, and it also plays an essential part in his historical account: the seer Theocritus there visits his colleague Euthyphron, who converses with Socrates. It is clear, then, that soothsayers are among the central figures of the story. Indirectly, Theocritus' account also raises the problem of the reliability of seers. In his conversation with Euthyphron, Socrates throws his interlocutor into confusion (διασείων, 580D). For all his experience in the art of divination, the latter is apparently not able to cope appropriately with Socrates' dialectic. When Socrates himself, however, receives a message of his divine sign, he immediately obeys, and the outcome soon demonstrates how reliable the sign is. Interestingly enough, both seers follow Socrates and thus take seriously the divinatory capacity of the sign. Only some rash young fellows try to discredit the δαίμονιον, but they soon learn by experience that this particular attempt at ἔλεγχος (580E: ὡς ... ἐλέγξοντες) was un-Socratic and unwise. Euthyphron's art does not make him infallible, but a decision directed by Socrates' δαίμονιον once again turns out to be safe and correct.

Apart from general correspondences, the two sections also show several clear differences. Whereas the theoretical part mainly rests on Homer, its practical counterpart contains much more Platonic elements. The figure of Euthyphron, for instance, obviously recalls the Platonic dialogue about the same character. The story that Socrates suddenly stops and thinks for some time in silence (580E) is a clear allusion to Plato's *Symposium*, where Apollodorus describes such conduct as a typical feature of Socrates' customary behaviour (174d; cf. also 220c-d). Theocritus' application of this behaviour to the occurrence of the divine sign is both creative and rather implausible. The Platonic evidence at least suggests how Socrates usually responds quite quickly to his δαίμονιον and has no need of a long process of inner deliberation (see esp. *Euthd.* 272e). The vague phrase γεγονέναι τὸ δαίμονιον (580E)

³¹ See, e.g., Riley 1977; Babut 1984; Barigazzi 1988; Georgiadou 1995; Brenk 1996; Timotin 2012, 254-259.

³² See Roskam 2011, 428-429 for a short discussion.

in order to describe the occurrence of the sign has a distinct Platonic flavour³³, and its apotropaic working is also in line with Plato's view³⁴. Finally, there is no trace at all of a visual interpretation of the divine sign as a kind of ὄψις. On the basis of the above mentioned passage from Plato's *Symposium*, it is rather understood as a kind of inner process (προσέσχεν αὐτῷ; cf. *Smp.* 174d: ἐαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν).

In various respects, Theocritus' historical account thus completes and further nuances his theoretical explanation. It also provides a concrete illustrative example that throws some further light on the meaning of the previous theoretical section. Indeed, whereas Theocritus previously suggested in quite general terms that Socrates' sign helps him to decide in difficult matters «inscrutable to human φρόνησις», his concrete example now shows that we should not merely think of matters of equipollence in complex philosophical discussions. The sign's direction here concerns an ordinary event such as the choice between several roads. Even in such seemingly insignificant details, Socrates' δαίμονιον is at work. This directly entails the concluding moral of Theocritus' story, that is: «the divine never abandoned or neglected the man in any circumstances» (580F; translation D.A. Russell). To a certain extent, Theocritus' account thus even radicalises his theoretical perspective, or in any case underlines the undeniable importance of the phenomenon. And as such, it considerably adds to the challenge which Galaxidorus has to face.

5. The philosophical value of Theocritus' contribution.

The last question to be raised in this paper concerns the overall value of Theocritus' view. Does he offer a convincing interpretation of Socrates' divine sign, and what is the importance of his intervention?

First of all, Theocritus' reply to Galaxidorus has an extremely important function in the general story of *De genio Socratis*, as it introduces the central topic of the discussion. His brief protest indeed prepares the ground for the more extensive arguments of Galaxidorus, Simmias and Theanor. This, by the way, is not the only time that he plays such a role in the dialogue³⁵: he obviously has a talent for raising interesting topics. Does he also have the talent for giving interesting answers?

It cannot be denied that his view of Socrates' divine sign is philosophically problematic and that it is especially remarkable for its vagueness. It

³³ Cf. Slings 1994, 154.

³⁴ In this respect, Theocritus' account differs from his theoretical explanation, which seems to suggest that the sign also gave more positive advice (cf. συνεφέγγετο and ἐπιθειάζων ταῖς αὐτοῦ προαιρέσεσι).

³⁵ See Corlu 1970, 16.

actually raises more questions than it solves. What, for instance, should be understood by the phrase γεγόνεναι τὸ δαμόνιον? Should we think of the apparition of a kind of (anthropomorphic?) φάσμα or rather of a change in Socrates' perception? And how does Socrates perceive his sign? What makes Socrates so exceptional that he is able to perceive it, and what implications does the occurrence of the sign have for Socrates' free will and for our understanding of divine providence? Whereas most of these questions will later be dealt with by other participants in the discussion, Theocritus hardly pays attention to them. Finally, it is difficult to reconcile Theocritus' ὄψιν τινά with Plato's φώνην τινά (*Phdr.* 242c and *Ap.* 31d; cf. *Thg.* 128d-e; Xenophon, *Ap.* 12). Simmias will later in the discussion recall Socrates' conviction that men who claimed to have encountered some divine being in a vision (τοὺς ... δι' ὄψεως ἐντυχεῖν θεῖῳ τινὶ λέγοντας) were impostors (588C). Whether or not this passing remark is intended as an indirect criticism of Theocritus' position, it in any case suggests that the plausibility of his view is rather low³⁶, and it is probably no coincidence that Plutarch places this interpretation at the very beginning of the list. For the whole discussion about Socrates' divine sign in this dialogue indeed shows the typical structure of a ζήτημα, and in Plutarch's works, such ζητήματα are frequently characterized by an ascending order of plausibility³⁷. To the extent that this holds true in this particular case as well, Theocritus' view is obviously not the most convincing answer to the question at hand. It may even be regarded as pre-philosophical, given that it rests on Homer rather than Plato and seems to reflect a fairly unsophisticated and even naive understanding of the phenomenon³⁸.

Yet it would be rash to conclude that Plutarch entirely rejects Theocritus' interpretation. Theocritus is not as superstitious as Galaxidorus thinks, and his intervention is important for several reasons (even apart from the above mentioned dramatic ones). First of all, Theocritus himself is clearly *pe-paideuemenos*. In *De genio Socratis*, he is a respected friend and partner in the discussion, and his objection against Galaxidorus is far from pointless or silly. Moreover, he shows a thorough familiarity with Homer, being able to select from both *Iliad* and *Odyssey* the relevant lines. His view, then, is definitely not that of the average, uncultivated Greek. We may add in this context that Theocritus' apparent interest in divine epiphanies is not that strange, for several sources from a slightly later period in fact illustrate how distin-

³⁶ Cf. Timotin 2012, 283.

³⁷ See Roskam 2011, 429-430.

³⁸ Cf. Roskam 2010, 102.

guished members of the aristocratic class (such as Aelius Aristides) showed precisely the same attitude³⁹.

Secondly, Theocritus' lively account of the historical anecdote contains interesting information. It is quite remarkable how detailed it actually is: many elements (such as the precise topography or the reference to Charillus the flute-player «who had also come to Athens with Theocritus to visit Cebes») are not directly relevant for the discussion of Socrates' divine sign, but they considerably enhance Theocritus' credibility as an eyewitness gifted with a particularly good memory.

Thirdly, even if Theocritus' visual interpretation of Socrates' δαίμωνιον is in the end fairly problematic, that does not imply that the apparition of *daimones* in general is unthinkable. Plutarch more than once points to such apparitions in his *Parallel Lives*. Especially interesting here is a passage from the *Life of Brutus*, where he tells how Brutus saw in his tent «a strange and dreadful apparition (δεινὴν καὶ ἀλλόκοτον ὄψιν), a monstrous and fearful shape standing silently by his side» (36.6). The phantom (φάσμα) identified itself as Brutus' evil *daimon* (36.7). Additional information about such encounters between heroes and *daimones* can be found in the parallel *Life of Dion* (55.1-2) and in the *Life of Numa* (4.2 and 4.11). It is true that Plutarch in such contexts often does not conceal his scepticism and ventures an attempt at more rationalistic explanations (see esp. *Num.* 4.3-12 and *De fort. Rom.* 321B), yet his repeated discussions seem to betray a certain interest in such phenomena and a willingness to consider them relevant topics for a philosophical discussion.

Finally, Theocritus' idea to make use of Homer's poetry as an interpretative key proves particularly fruitful, as it both yields a valuable interpretation of Homer and an interesting philosophical understanding of Socrates' δαίμωνιον. For even if Theocritus' general visual interpretation of the sign is not without problem, his choice of the relevant Homeric lines, esp. the latter about Athena's light (φάος), is absolutely brilliant. In Homer, the phrase τίθει φάος should probably be understood in a metaphorical sense⁴⁰, but in the context of the communication between Socrates and his divine sign, the metaphor of light is of paramount importance. It will return in Simmias' explanation (589B) and will after Iamblichus be prominent in later Neoplatonic thinking about the phenomenon⁴¹. Precisely this crucial element, which is ignored by Galaxidorus and Theanor, is part and parcel of Theocritus' view.

³⁹ Cf. Nock 1934; Lane Fox 1986, 102-167; Harrison 2000, 165; Timotin 2012, 207 and 285-286.

⁴⁰ Cf. *supra*, note 15.

⁴¹ See Timotin 2012, 144 on Iamblichus; for later Neoplatonic thinking, see Proclus, *in Alc.* 80.9-22 and Olympiodorus, *in Alc.* 21.9-14.

All this shows that Theocritus' contribution to the discussion is important for more than one reason. Although several aspects of his interpretation will be corrected or rejected by other speakers, and although Plutarch himself would probably in the end rather endorse the view of later speakers, it would be wrong to ignore Theocritus' intervention altogether. Even his view contains several interesting elements of the truth which later speakers will take over and appropriate to their own perspective. Theocritus may or may not have been a Boeotian swine, but even if he was, he had at least a limited insight into the Athenian gaffly.

Geert Roskam
KU Leuven

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- D. Babut, *Le dialogue de Plutarque "Sur le démon de Socrate"*. *Essai d'interprétation*, «BAGB» 1984, 51-76
- A. Barigazzi, *Una nuova interpretazione del De genio Socratis*, «ICS» 13, 1988, 409-425
- G. Bona, *Citazioni omeriche in Plutarco*, in D'Ippolito - Gallo 1991, 151-162
- F. Brenk, 'A Most Strange Doctrine.' *Daimon in Plutarch*, «CJ» 69, 1973, 1-11
- F. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, in «ANRW» II 36.1, 1987, 248-349
- F. Brenk, *Time as Structure in Plutarch's The Daimonion of Sokrates*, in L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Lovanii 1996, 29-51
- F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1973
- M. Cannatà Fera, *Il Pindaro di Plutarco. Nuove tessere*, in Gallo 2004, 55-69
- L. Castagna, *Pindaro in Plutarco*, in D'Ippolito - Gallo 1991, 163-185
- A. Corlu, *Plutarque. Le démon de Socrate. Texte et traduction avec une introduction et des notes*, Paris 1970
- F. de Luise - G. Farinetti, *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim-Zürich-New York 1997
- J.M. Díaz Lavado, *Las citas de Homero en Plutarco*, Málaga 2010
- J. Dillon, *Pythagoreanism in Plutarch*, in H.-G. Nesselrath (ed.), *Plutarch. On the Daimonion of Socrates. Human Liberation, Divine Guidance and Philosophy. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays*, Tübingen 2010, 139-144
- G. D'Ippolito - I. Gallo (eds.), *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco. Atti del III Convegno plutarqueo. Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli 1991
- K. Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden 1979
- P. Donini, *Socrate 'pitagorico' e medioplatonico*, «Elenchos» 24, 2003, 333-359
- M.W. Edwards, *The Iliad: A Commentary, V: books 17-20*, Cambridge 1991
- I. Gallo - B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Napoli 1995
- I. Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarqueo. Pavia, 13-15 giugno 2002*, Napoli 2004
- A. Georgiadou, *Vita activa and vita contemplativa. Plutarch's De genio Socratis and Euripides' Antiope*, in Gallo - Scardigli 1995, 187-200

- J. Hani, *Plutarque. Œuvres morales*, VIII (*Du destin, Le démon de Socrate, De l'exil, Consolation à sa femme*), Paris 1980
- S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000
- W.C. Helmbold - E.N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore 1959
- J.P. Hershbell, *Plutarch's Portrait of Socrates*, «ICS» 13, 1988, 365-381
- R. Hunter - D. Russell, *Plutarch. How to Study Poetry (De audiendis poetis)*, Cambridge 2011
- C. Kahle, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, diss. Gottingae 1912
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986
- J. Mossman, *Is the Pen Mightier than the Sword? The Failure of Rhetoric in Plutarch's Demosthenes*, «Histos» 3, 1999, 77-101
- A.D. Nock, *A Vision of Mandulis Aion*, «HThR» 27, 1934, 67-74
- J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel 1998
- C.B.R. Pelling, *Plutarch's Socrates*, «Hermathena» 179, 2005, 105-139
- A. Pérez Jiménez, *El Hesíodo de Plutarco*, in Gallo 2004, 37-46.
- A.J. Podlecki, *Plutarch and Athens*, «ICS» 13, 1988, 231-243
- W. Rhys Roberts, *The Ancient Boeotians: their Character and Culture, and their Reputation*, Cambridge 1895
- M.T. Riley, *The Purpose and Unity of Plutarch's De genio Socratis*, «GRBS» 18, 1977, 257-273
- G. Roskam, *From Stick to Reasoning. Plutarch on the Communication between Teacher and Pupil*, «WS» 117, 2004, 98-101
- G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven 2005
- G. Roskam, *Socrates' δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius, and Plutarch*, in F. Frazier - D. Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra 2010, 93-108
- G. Roskam, *Two Quaestiones Socraticae in Plutarch*, in J.M. Candau Morón - F.J. González Ponce - A.L. Chávez Reino (eds.), *Plutarco Transmisor. Actas del X Simposio internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Sevilla, 12-14 de Noviembre de 2009*, Sevilla 2011, 419-431
- G. Roskam, *Voice or vision? Socrates' divine sign and Homeric epiphany in late Platonism and beyond*, «AJPh» 135, 2014
- R.W. Sharples, *Threefold Providence: The History and Background of a Doctrine*, in R.W. Sharples - A.D.R. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003, 107-127
- S.R. Slings, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Edited and Completed from the Papers of the Late E. de Strycker, S.J., Leiden-New York-Köln 1994
- G. Soury, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris 1942
- A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012
- L. Van der Stockt, *Twinkling and Twilight. Plutarch's Reflections on Literature*, Brussel 1992
- A.V. Zadorojnyi, *Plutarch and the Forbidden City: Demosthenes 1-2*, in A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Utah 2005, 493-512

OPENING UP THE HEAVENS OVER ATHENS:
PLUTARCH AND LAETUS DISCUSSING PHYSICAL CAUSES*

1. Setting the scene.

In Plutarch's days Athens no longer enjoyed the political power it had in the golden age, but it nevertheless retained the allure of an intellectual hot-spot with an aura of a rich history. A great multitude of voices could be heard on the Athenian agora, on the areopagus or elsewhere. After all, Athens was a city with an outstanding international reputation, a hospitable halting place for travelling speakers of many kinds: philosophers, rhetoricians, doctors, quacksalvers, politicians, actors, theologians, false prophets, and so on. Quite a lively city to stay in for for Plutarch who once was a student there.

Even though the Academy and Lyceum had ceased to exist in 86 B.C., with the sack of Athens by Sulla, the ideas of Plato and Aristotle did not die with it. Plutarch himself studied at a little, unofficial Academy in Athens, which was a private initiative under the tutorship of Ammonius¹. And it was thanks to Andronicus of Rhodes' edition of Aristotle and Theophrastus that the Lyceum revived in the first century B.C. (*Sulla* 26). Even though Plutarch was a Platonist himself, he had several friends with Peripatetic interests. Favorinus is called an enthusiastic Aristotle-adept (*Quaest. conv.* 734F: δαίμονιότατος Ἀριστοτέλους ἐραστής), and Florus had obtained a copy of Ps.-Aristotle's *Problemata physika*, which inspired many discussions with his friends, including Plutarch (*Quaest. conv.* 734CE). This kind of questions were considered «light and enticing» (*De tuenda* 133E: ἐλαφρὰ καὶ πιθανά), and were thus an appropriate «second repast» (*Quaest. conv.* 672E: δεύτερα τράπεζα) at the symposium, indeed.

The symposium itself was a suitable occasion for national and international networking, where key-note-speakers and lesser gods shared in the σπουδογέλοιον of leisurely, though at the same time serious conversation. Plutarch repeatedly emphasizes the friend-making (φιλοποιόν)² character of the dinner table – his advice would be not to leave a symposium unless one has made a new contact (*Quaest. conv.* 660A) –, and that Plutarch was an 'amiable' figure on such symposia one may infer from his *Quaestiones con-*

* Thanks are due to Prof. Dr. L. Van der Stockt and Prof. Dr. G. Roskam for their valuable remarks. Translations from Plutarch's text are taken from or inspired by the Loeb.

¹ On the Academy in Plutarch's days, see Opsomer 1998, 21-26 (*pace* Glucker 1978, 257-280).

² See., e.g., Van der Stockt 2000, 94.

vivales (several of which, including the very first, take place in Athens)³. If it is true that Plutarch intended to bring some kind of literary and intellectual tribute to his friends by labeling the explanations to the questions with their proper name⁴, then he must have made many. The reader comes across a profusion of proper names, all of which were real life persons of flesh and blood for Plutarch, personal acquaintances, some of them perhaps «BFF's» (like Senecio, Favorinus, Florus, etc.). Many of these names are little more to us than the dim echoes of long-died personalities: a name and a number in Plutarch's vast contact-list. With a little luck we can connect a given name to a family-tree, a nationality, an occupation, a basic interest or title. Several names in Plutarch's oeuvre remain murky and uncertain (for instance the unknown Agemachus mentioned in *Quaest. conv.* 664B). Then again, even if fame is ephemeral, anonymous obscurity and oblivion is eternal. There are names that occur only once in Plutarch's works, suggesting perhaps that Plutarch met those persons not on a frequent basis, possibly even only one time in his entire life – a practical disadvantage inherently connected with the format of international symposia. In the present study I will focus on the enigmatic figure of Laetus, whom Plutarch quotes twice in his collection of *Quaestiones Naturales* (viz. in *Q.N.* 2, 911F and 6, 913E), and who can be connected directly to the metropolis of Athens. Who was this man, and why is he quoted in the *Quaestiones Naturales*?

2. Unknown, unloved?

The name Λαῖτος is problematic. It does not occur very frequently in ancient literature, and only three times in Plutarch, in the two quotations just mentioned. Seeing that he is quoted precisely in the *Quaestiones Naturales*, viz. in a collection of in-depth researches into the physical causes (the αἰτίαι φυσικαί) of problematic natural phenomena, one might presume that this man was a φυσικός of some sort himself, or that he at least had a certain knowledge and authority in the broad field of physics. Another enigmatic authority in the *Quaestiones Naturales* is Dionysius, who is quoted indirectly in *Q.N.* 9, 914B, where he is called «the designer of aqueducts» or «hydraulic engineer» (ὁ ὑδραγωγός). Considering that Laetus, unlike Dionysius, receives no such technical epithet, one can imagine that he was no total stranger for Plutarch, but at this point there is no better reason for asserting than for denying a close acquaintance between Plutarch and Laetus⁵. It should

³ *Quaest. conv.* 1.1, 612E; 1.10, 628A; 3.1, 645D; 3.7, 655E?; 5.1, 673C; 8.3, 720C. For further reading on Plutarch and Athens, see, e.g., Podlecki 1988 and Hubert 2009.

⁴ Cf. Roskam 2010, 47 (with n. 11 for further references).

⁵ Sandbach 1965, 135. One could object, however, that Dionysius was no stranger for Plutarch either, but that he is mentioned with the epithet of ὑδραγωγός simply to distinguish

be remarked that Dionysius is not quoted directly, in *oratio recta*, but indirectly, in *oratio obliqua* (τοῦτο γάρ φασι καὶ Διονύσιον ἱστορεῖν τὸν ὑδραγωγόν), which suggests that Plutarch did *not* obtain his information from Dionysius personally. This cannot be said of Laetus, who is twice quoted directly with the verb ἔλεγε, which *may* perhaps suggest a personal encounter⁶ – perhaps on a symposium? What then can we say about the precise relationship between Plutarch and Laetus? From the fact that older authorities like Homer, Empedocles, Plato, Aristotle, and Theophrastus are also quoted directly, the question is legitimate as to whether there is any reason to assume that they actually were contemporaries. Scholars have provided interesting external, epigraphical, evidence that would suggest so, but let us first take a closer look at the two quotations in *Quaestiones Naturales*.

2.1. Λαῖτος in *Quaestiones Naturales*

2.1.1. The first quotation concerns the problematic natural phenomenon according to which trees and seeds naturally receive more nourishment from rainwater than from irrigational water⁷. Laetus' explanation is the first in a row of five, and it is of a mechanical kind⁸; it runs as follows (*Q.N.* 2, 911F):

Πότερον, ὡς Λαῖτος ἔλεγε, τῇ πληγῇ τὰ ὄμβρια διυστάντα τὴν γῆν πόρους ποιεῖ καὶ διαδύεται μᾶλλον εἰς τὴν ρίζαν;

«Is it, as Laetus said, that rain parts the earth by its impact and makes passages in it and so penetrates more to the roots?»

In the second *causa* Plutarch at first sight does not really seem to be very satisfied with this explanation, as he suggests it to be short-coming and therefore οὐκ ἀληθές. It remains unnoticed (ἔλαθε) to Laetus, so Plutarch argues, that marsh plants (like reed-mace and wool-tufted reed and rushes) also remain without growth or shoot if no rains occur at the right season. He then verifies Aristotle's explanation (fr. 215 Rose: τὸ δὲ τοῦ Ἀριστοτέλους

him from other Dionysii Plutarch (or his reader) may have known: take, for instance, Dionysius of Melitè, the farmer (*Quaest. conv.* 744F), or Dionysius of Delphi (*De soll. an.* 965C). Cf. Senzasono 2006, 179 n. 64: «Doveva essere persona abbastanza nota, come Leto [...], anche se Plutarco lo cita in forma indiretta [...]». The epithet ὑδραγωγός can also refer to Dionysius' local (?) nickname, 'the waterdrinker', 'the sufferer of dropsy' (cf. LSJ s.v.). In any case, this would not be absurd in the context of the question at issue in *Q.N.* 9 (Διὰ τί τοῦ χειμῶνος ἦττον πικρὰ γίνεται γευομένοις ἢ θάλαττα;).

⁶ Cf. Opsomer 2008, 586. Dionysius ὁ ὑδραγωγός is not recorded in *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*.

⁷ This paradoxical phenomenon is contradicted by Theophrastus (*CP* 3.8.3).

⁸ On physical aetiology encompassing both material and mechanical (instrumental) causes, see *Quaest. conv.* 720E: τοῦτο τοῦ φυσικοῦ ἰδιὸν ἐστίν, ἡ περὶ τὰς ὑλικὰς καὶ ὀργανικὰς ἀρχὰς πραγματεία. For a detailed study of Plutarch's view on causality, see Donini 1992.

ἀληθές;), but comes to the conclusion that this alternative is *also* probable rather than true (ἢ καὶ τοῦτο πιθανόν μᾶλλον ἢ ἀληθές ἐστι;). There is no need to go into the details of the aetiology, but what matters for us is the subtlety of the copulative καί here.

1) Even though Laetus' opinion is considered οὐκ ἀληθές, it nevertheless remains πιθανόν. After all, bearing the 'sceptical' conclusion in *De prim. frig.* 955C in the back of our mind⁹, physical αἰτίαι cannot transgress the realm of unreliable δόξαι:

Ταῦτ', ὃ Φαβωρίνε, τοῖς εἰρημένοις ὑφ' ἐτέρων παράβαλλε· κἄν μήτε λείπηται τῇ πιθανότητι μήθ' ὑπερέχη πολύ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας, τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδήλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος.

«Compare these statements, Favorinus, with the pronouncements of others; and if these notions of mine are neither less probable nor much more plausible than those of others, say farewell to opinion, being convinced as you are that it is more philosophic to suspend judgement when the truth is obscure than to take sides.»

One explanation can be more probable than another, as is the case with Aristotle's δόξα *vis-à-vis* the one from Laetus here, but in the end this does not really matter, because true and philosophical ἐπιστήμη remains beyond reach for physical aetiology. Nature is immanently obscure (ἄδηλον). Therefore, Plutarch's Αἰτίαι φυσικαί are primarily concerned with what is relatively probable (πιθανόν), not with what is ultimately true.

2) At the same time, the copulative καί implies a certain aspect of complementarity between the physical causes, suggesting that Laetus' opinion, like those that follow, *also* contains a certain element of the truth¹⁰. Even if Laetus provides only a 'first small step towards the truth', this is nevertheless a notable one for Plutarch, who would otherwise simply have ignored it. That this first step is not unimportant can, indeed, be deduced from the last *causa*, where the same image and mechanism reoccurs of raindrops falling from the sky as if 'planted' like seeds (ὥσπερ... σπέρμα) in the surface of pools¹¹.

⁹ *De prim. frig.* 955C is a *locus classicus* in the debate on Plutarch's epistemology. See Opsomer 1998, 213-221, and most recently Donini 2011, 31-35, esp. p. 32 (with further references).

¹⁰ On the accumulative logic and value of the separate explanations in Plutarch's collections of problems, see (for *Quaestiones Romanae*) Boulogne 1992, 4697 with n. 100 and Boulogne 1994, 129; (for *Quaestiones convivales*) Klotz - Oikonomopoulou 2011, introduction, 26; (for *Quaestiones Platonicae, Naturales, Romanae, De E, De Iside and Osiride*) Roskam 2011, 424f.

¹¹ See M. Meeusen, *A Note on Croaking Frogs: Plu. Q.N. 2.912C* (accepted for publication in «Mnemosyne»).

2.1.2. In *Q.N.* 6, 913E Laetus is briefly quoted again in the opening *causa* of the problem. Plutarch wonders why persons who frequently walk through bushes wet with dew contract λέπρα (i.e. some kind of scabbiness, a rash) on those body parts that come into contact with the brushwood.

Πότερον, ὡς Λαίτος ἔλεγε, τῇ λεπτότητι τὸ δροσῶδες ὑγρὸν ἀποξυεῖ τοῦ χρωτός;

«Is it, as Laetus said, that the moisture of dew abrades the skin by reason of its fineness?»

Plutarch does not explicitly evaluate Laetus' explanation as he did in *Q.N.* 2, but the first rank in the aetiology that is ascribed to it is not unimportant of course. We are again dealing here with a meteorological phenomenon. Laetus' quotations are both related to the effects of precipitation (viz. rain and dew) on plants¹². The concept of πόροι applies to both quotations, although it is mentioned explicitly only in the first¹³.

From these two quotations we learn that Plutarch considered Laetus' meteorological accounts worthy of being recorded as notable attempts at a proper explanation, both indicating a first step towards the truth. Plutarch's criticism is relatively friendly, suggesting that Laetus' view can be considered a slightly inferior, though not unimportant switch in the development of the aetiologies. When it comes to the relation between Plutarch and Laetus, one may notice an aspect of friendly rivalry (*amicus Laetus, sed magis amica veritas*), but at the same time the fact that Laetus is mentioned by name also affirms his authority in the field of meteorology. There is reason to assume that Laetus answered directly to the questions at issue, as is suggested by the introductory ἔλεγε (see above), but also because the two solutions he provides are so well adjoined to the *quaestiones*¹⁴. Perhaps Plutarch and Laetus once joined in a discussion on meteorological topics (for instance, during a symposium). As we shall see from the epigraphical testimonies, there is a clear connection between Laetus and Athens, so that it is possible that Plutarch met him there, if not as a student, then later on in his life.

2.2. The μετάρσιος ὕμνος of Ofellius Laetus: *Plato redivivus*.

Several theories have been proposed to take away the obscurity that clouds the enigmatic figure of Laetus, but not all of them have been equally

¹² Cf. also Senzasono 2006, 176 n. 54, who believes that «[p]uò darsi che a Leto stesse particolarmente a cuore questo problema e che questo colpisse Plutarco piú di altri aspetti del suo pensiero».

¹³ Dew can penetrate the skin through the πόροι (c.q. the pores) because of its fineness (τῇ λεπτότητι). Rainwater is also λεπτός as it is mixed with πνεῦμα (*Q.N.* 2, 912B). Both dew and rain have putrefactive qualities (*Q.N.* 6, 913E; 2, 912B).

¹⁴ The parallel phraseology of Laetus' explanations (Πότερον, ὡς Λαίτος ἔλεγε + dative etc.) may also be due to a reformulation of his words by Plutarch of course.

convincing. Recently, Harrison has tried to emend the text: where it reads Λαῖτος, he would suggest to read λήϊτος or λαός, by which Plutarch would *not* refer to an actual person, but to an anonymous group of people, like οἱ ἐνίοι, οἱ πολλοί, οἱ πλεῖστοι¹⁵. Personally, I find this clever but not convincing. The most disturbing aspect of Harrison's emendation is the fact that it is biased by his attempt to exemplify the theory according to which the opening *πότερον causa* is often reserved for 'introductory' popular and general opinion. Although this theory is in a certain way correct, indeed,¹⁶ this is no *carte blanche* to bend the text to one's will.

¹⁵ Harrison 2000, 239. He (*ibid.*, n. 8) argues that «Plutarch wrote λήϊτος or λαός, which was changed to the name of a known Platonic philosopher [viz. Ofellius Laetus; see further] by the time of U, the earliest preserved manuscript, whose copyist realised that ὡς in Plutarch is normally followed by personal names but did not recognise λήϊτος/λαός as a collective equivalent to πολλοί». If Harrison thus suggests that Plutarch did not know any contemporary Laetus, one may find it disturbing that the 10th century copyist of ms. U did, implying that the copyist knew more about Plutarch's intellectual world than Plutarch did himself. In addition, if Harrison were correct, the copyist must have whisked away a definite article between ὡς and λήϊτος/λαός: cf. Hdt. 7.197 (ὃς ἂν ἦ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ λήϊτου αὐτοῖ φυλακὰς ἔχουσι (λήϊτον δὲ καλέουσι τὸ πρυτανήμιον οἱ Ἀχαιοί)) and Ps.-Zonaras, *Lex.* 1301 Tittmann (παρὰ τὸ λήϊτον, ὃ ἐστι τὸ δημόσιον). In the *Corpus Plutarcheum* λήϊτον is attested only twice, viz. in *Rom.* 26.4 (Λήϊτον γὰρ τὸ δημόσιον ἔτι νῦν Ἕλληνες καὶ λαὸν τὸ πλῆθος ὀνομάζουσιν) and *Quaest. Rom.* 280AB (λήϊτον ἄχρι νῦν τὸ δημόσιον ἐν πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων νόμων γέγραπται); in both cases it is considered obsolete as opposed to the more current δημόσιον. This meaning obviously does not apply to the context in *Q.N.* 2 and 6. Nor does λαός, which has a Homeric pedigree and was used in the formulaic beginning of proclamations referring to men gathered in assembly (cf. LSJ s.v.). Note, on the other hand, that Λήϊτος does occur as a proper name already in the *Iliad*, where he is the king of Boeotia, son of Ἀλεκτρυών, and was wounded by Hector in battle (2.494; 6.35; 13.91; 17.601-605).

¹⁶ It should be noted, however, that the opinions of οἱ πολλοί and ἐνίοι (Plutarch does not use an article before ἐνίοι, cf. *Q.N.* 20, 917A (ἐνίοι δὲ φασιν); 29, 919A (ὡς ἐνίοι νομίζουσιν); and οἱ πλεῖστοι is not attested in *Quaestiones Naturales*) are *de facto* only exceptionally located in the opening *causa* (cf. *Q.N.* 3, 912D; 29, 919A). In addition, it appears that ἐνίοι does not simply refer to 'the common people': in *Q.N.* 20 Empedocles is included among ἐνίοι, and in *Q.N.* 29 ἐνίοι refers to the Peripatetics (Aristotle and Theophrastus). We read οἱ πολλοί only three times with regard to 'the people', viz. in *Q.N.* 3, 912D (πότερον, ὡς οἱ πολλοί νομίζουσι), *Q.N.* 5, 913C (πολλοὶ δὲ καὶ... ἀναλαμβάνουσιν), and *Q.N.* 29, 919B (<οὐ μέντοι θαυμάζουσιν> οἱ πολλοί). In the first case the sub-argument contains a quotation of Apollonius Mys. In the second, Plutarch records an experiment according to which many people (πολλοί) draw up sweet filtered water from the sea in vessels made of wax, but with this Plutarch rather points at the repeatability and, by implication, plausibility of the experiment (Sandbach 1965, 165 translates with «frequently too, they draw up [etc.]»). In the third case, Plutarch is not writing down the 'popular' solution for a natural phenomenon but rather a little invective *against* the common plebs that is unfamiliar with the finesses of physical aetiology.

There is no reason, in my opinion, to doubt about the correctness of the text, but the modern editors of *Quaestiones Naturales* (viz. Hubert, Sandbach, Sensazono) could not identify Laetus with any known person of that name. Ziegler¹⁷ also remained undecided but refused to identify him with the author of *Φοινικικά* and biographies of philosophers, as mentioned by Bernardakis. The latter would identify Laetus with the translator of the theology and physics of Mochus the Phoenician¹⁸. This theory was rejected by Diels already in 1905¹⁹, but almost a century later (in 2008) it revived in a lemma by Opsomer in *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*²⁰. If Laetus is correctly considered the translator of Mochus (this remains uncertain, though), this would not only testify to his historical but also his natural philosophical and theological interests, both of which we should bear in the back of our mind²¹.

An important contribution to the ‘demystification’ of Laetus was provided by Bowersock (1982). He suggested that Laetus was a Platonic philosopher in «the intellectual world of emperor Domitian [81-96], and that was precisely the world of Plutarch and his friends»²². Bowersock’s theory relies on two Greek inscriptions from the first century A.D.²³, one from Athens, the other

¹⁷ Ziegler 1951, 858.

¹⁸ Cf. *FHG* IV p. 438 (~ *FGrHist* 784): «Λάϊτος, physicus, bis memoratur a Plutarcho [...]. Is fortasse idem qui Moschi [*sic*] theologica et physica transtulit».

¹⁹ Diels 1905, 315 n. 2.

²⁰ Opsomer 2008, 587: «He is possibly also identical with Laetus the author of lives of philosophers, and the translator of historiographies of Phoenicia by Theodotos, Hupsikrates and Mokhos (Tatianos *ad Graec.* 37 [= Euseb. *Praep. Ev.* 10.11.10-12]; *FGrHist* 784)». According to Opsomer he may also be identified with the physician Ofilius or Ofillius consulted by Pliny (*NH* 1, *ind.* 28; 28.38). Similarly, Diels 1905, 315 n. 2 (on dubious grounds) mentions Laetus as «eine, wahrscheinlich medicinische, vermittelnde Quelle» in *Q.N.* 5, 913C (and *Q.N.* 1, 911D) and places him next to Apollonius Mys and Mnesitheus of Athens, quoted in *Q.N.* 3, 912DE and 26, 918DE respectively.

²¹ Three fragments survive that are related to Mochos’ theology and physiology. (1) Damascius (*Prim. princ.* 3, p. 166.11-20 W.-C.) provides a synopsis of Mochos’ cosmogony. (2) Iamblichus relates that Pythagoras in Sidon met the descendants of Mochos, who is called a φυσιόλογος προφήτης (*VP* 3.13). (3) Strabon says that if Posidonius (87 F 67) is correct, the atomic theory (τὸ περὶ τῶν ἀτόμων δόγμα) is old and should be ascribed to Mochos of Sidon, who lived before the Trojan age (16.2, 24.12-15; cf. Sext. Emp. *Adv. math.* 9.363). If Posidonius used Laetus’ Greek translation of Mochos, this Laetus cannot (*pace* Opsomer) be placed in Plutarch’s times. For the Posidonian *terminus ad quem*, see also *FGrHist* 784, Diels 1905, 315 n. 2, and Laqueur 1924, 518. Plutarch probably quotes another, c.q. more contemporary, Laetus (see further). The dates Opsomer suggests for his birth and dead (ca. 50-95 A.D.) remain unmotivated but may very well be correct by approximation.

²² Bowersock 1982, 278. Cf. already Reinach 1895, 214 (second century A.D.).

²³ On the early date of the inscriptions in the early empire, see Nollé 1981, 204-205, who persuasively refutes the theory of previous scholars, situating the Ephesian (and by implica-

from Ephesus, where Λαῖτος is identified with Ofellius Laetus, a Πλατωνικὸς φιλόσοφος²⁴.

tion also the Athenian) inscription in the third century A.D. Cf. J. & L. Robert, «REG» Bull. ép. (1981), n. 481, 447-449; SEG 31, 168 and 951.

²⁴ Harrison 2000, 239 n. 8 formulates four objections against Bowersock's theory. He states that «Bowersock's identification [...] remains problematic on the basis of (1) lingering questions concerning chronology, (2) Plutarch's lack of citation of near contemporaries, (3) his preference for the continuous imperfect (ἔλεγε in both *quaestiones* 2 and 6) over the iterative imperfect, and (4) the citation of peripatetic views within the same sentence in which λήϊτος occurs». (1) The question concerning chronology is not that «lingering» anymore, as the inscriptions have already been securely dated as originating from the first century A.D. by Nollé 1981, 204-205, on the basis of the external form of the letters of the Ephesian inscription. (2) If Nollé's chronology is correct, the problem of Plutarch's lack of citation of near contemporaries starts to crumble, and becomes an argument in favour of Bowersock's theory. I am not that sure either whether Plutarch *a priori* refrains from quoting (near) contemporaries. In *Quaestiones convivales*, for instance, Plutarch continuously cites his contemporaries (though perhaps not their *verba ipsissima*). (3) Bowersock 1982, 277 observes that «[a]lthough Plutarch regularly cites the great authorities from the past, such as Heraclitus and Parmenides, with verbs in the present tense (φησί, ἱστορεῖ, μαρτυρεῖ), he writes ἔλεγεν [*sic*] of Laetus both times». With regard to *Quaestiones Naturales* in specific, however (where Parmenides does not appear), it should be noted that Theophrastus, for instance, is quoted with the present tense of the verb (*Q.N.* 7, 914A: ἱστορεῖ; 13, 915B: οἶεται) as well as with the imperfect (*Q.N.* 19, 916B: ᾤετο), so that on the basis of the tense of the verb it can neither be asserted, nor dismissed, «that Laetus was some kind of contemporary witness» (*ibid.*). From the fact that no steadfast rules can be distinguished regarding Plutarch's use of tenses in the verbs that introduce quotations, I am not so sure whether the distinction between the continuous and the iterative aspect of the imperfect tense really matters either. In any case, the imperfect tense may refer to a lecture, communication, or discussion heard by Plutarch, or can perhaps indicate that he is quoting a text (or several texts?) he once read (cf. Sensazono 2006, 147 n. 12). In other Plutarchan works the verb ἔλεγε is not only used of past authorities, like, for instance, Plato (*Cor.* 15.4; *Non posse* 1091D), Euripides (*Alc.* 1.5), and Cleanthes (*Alc.* 6.2), but also of contemporaries. The most appropriate example is perhaps provided in *Quaest. conv.* 728E, where ἔλεγε is used to introduce the opinion of another contemporary Platonic philosopher, the Lacedaemonian Tyndares (who also appears in 717E and 718C, where his words are introduced with ἔφη and εἶπεν respectively). (4) Both quotations from Laetus may evoke a certain Peripatetic atmosphere, indeed, but this should not be exaggerated, as it does not necessarily make a full-blown Peripatetic out of Laetus. The use of a Peripatetic «explanatory schema» (I borrow the term from Kechagia 2011, 97-99, who uses it with regard to *Quaestiones convivales*) does not, in any case, oblige us towards a strict philosophical 'stigmatization' of the person who uses it. So Laetus should not necessarily be categorized among the Peripatetics. In fact, the same logic counts for Plutarch himself, a devoted Platonist, who employs the same Peripatetic schema throughout the *Quaestiones Naturales* as a whole, as well as in the *Quaestiones convivales*, where, as Kechagia observes, also Stoic symposiasts (among others) use it in the physiological discussions. Kechagia is right, therefore, that the Peripatetic aspect of the explanatory schema should be considered free from any specific sect allegiance in Plutarch, and, by implication, also in Laetus. In addition, it should be remarked that in the second *causa*

I.Eph. VII 2, 3901

Ὁφέλλιον Λαίτον Πλατωνικόν φιλόσοφον
 ἐπιδειξάμενον λόγων καὶ ἠθῶν πᾶ[σαν] ἀρετὴν·
 εἰ κατὰ Πυθαγόραν ψυχὴ μεταβαίνει εἰς ἄλλον,
 ἐν σοί, Λαίτε, Πλάτων ζῆ πάλι σωζόμενος.

Ofellius Laetus, Platonic philosopher, who was
 an example in words and deeds of all virtue:
 If Pythagoras was right that the soul migrates in
 another body,
 Plato is rescued and revives in you, Laetus.

IG II² 3816

θειολόγου Λαίτιο μετάρσιον ὕμνον ἀκούσας
 οὐρανὸν ἀνθρώποις εἶδον ἀνοιγόμενον.
 εἰ κατὰ Πυθαγόραν ψυχὴ μεταβαίνει εἰς ἄλλον,
 ἐν σοί, Λαίτε, Πλάτων ζῆ πάλι φαινόμενος.

I heard the sublime hymn of Laetus, divinely speaking,
 and saw the heavens being opened up for men.
 If Pythagoras was right that the soul migrates in
 another body,
 Plato reappears and revives in you, Laetus.

The *nomen gentilicium* Ofellius is found only in the Ephesian inscription, but from the closing elegiac distich, which is nearly identical except for the last word²⁵, there can be no doubt that both inscriptions were dedicated to one and the same Ofellius Laetus. It is not so surprising that Plutarch quotes him only with his Greek name Laetus, because this is a rather common practice in ancient literature (as opposed to more official inscriptions)²⁶. The inscriptions provide interesting information about Laetus' main interests and occupations. He is praised as the reincarnation of Plato²⁷, and is considered θειολόγος²⁸. He was a travelling philosopher honoured both in Athens and

in *Q.N.* 2 (succeeding the opening *causa* of Laetus) a quotation from Aristotle follows, and in the second *causa* in *Q.N.* 6 there is a (weak) parallel with Theophrastus, so that a philosophical affiliation between Laetus and the Peripatetics is rather complicated.

²⁵ Either a case of *variatio* or a *lapsus memoriae* (cf. *Editor's notes*, «Phronesis» 32, 1987, 141).

²⁶ Cf. Jones 1978, 230-231: «[Greek] Men of letters who were also Roman citizens, such as Plutarch or the sophist Polemo, are usually known only by their Greek names in literature. In inscriptions, where the inscription commemorates them as men of letters, or when it is set up by themselves for private purposes, they may similarly appear merely as "Plutarch" or "Polemo": elsewhere, especially when the inscription is of a formal or official nature, they may be mentioned more correctly with the Roman *gentilicium* or full nomenclature».

²⁷ For the same *Plato redivivus* topos, see, e.g., Ael. Arist. *Or.* 51.58; August. *Contra Acad.* 3.18.41 (cf. *Editor's notes*, «Phronesis» 32, 1987, 141). See also Antip. (Sid.?) *AP* 7.75 = *GPh* 483ff. (cf. Nollé 1981, 202-203).

²⁸ The epithet θειολόγος (either as an adjective or a noun) was certainly meant as a compliment to the Platonic philosopher. It reminds the reader of theologians like Orpheus, Musaeus, Hesiod and the like, who opened the heavens for the Greek people with their theogonic poetry. Cf. also *De Is. et Os.* 360E: Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρῦσιππος ἐπόμεινοι τοῖς πάλαι θεολόγοις. As Nollé 1981, 199 points out, the word φιλόσοφος could not be used in the Athenian inscription *metri causa*. Cf. Tod 1957, 141 n. 127: «The rarity of the word φιλόσοφος in Greek epigrams is due to the fact that it is inadmissible in elegiac and hexameter verse, the favourite metres of epigrammatists».

Ephesus, but there remains some uncertainty about his actual nationality. Nollé writes:

«Ungewiß bleibt, ob Ofellius Laetus Athener ist und einen Gastvortrag in Ephesos gehalten hat, oder ob er aus Kleinasien, vielleicht aus Ephesos, stammt und Athen, die Stadt seines Schulhauptes, besucht hat. Vielleicht hat er dort während der Dionysien, für die zu späterer Zeit θεολογίαι bezeugt sind, oder während eines anderen Festes seinen μετάρσιος ὕμνος vorgetragen»²⁹.

It is not improbable that Laetus established his fame in Athens and was honoured for his literary/intellectual activity there. It is not unimaginable either that Plutarch and Laetus met each other on a symposium, where – according to sympotic decorum – ‘lighter’ natural philosophical problems were discussed³⁰. In any case, Plutarch’s participation in a sympotic celebration after the victory of another friend in a literary contest is attested in *Quaestiones convivales* (see further), and Laetus recited a μετάρσιος ὕμνος before the Athenian public and was probably rewarded for it (with this inscription). So perhaps a similar historical context lies behind the quotations in *Quaestiones Naturales*. But what kind of hymn is this prize winning μετάρσιος ὕμνος?

With regard to the form of the hymn it is unsure whether it was either in prose or in verse³¹. If the quotations in *Q.N.* 2 and 6 are taken from the hymn (this is not certain, though), then it was a prose hymn, but Plutarch may also be paraphrasing certain parts from it; perhaps the quotations simply originate from the private sympotic discussion after the public recitation of the hymn. According to Bowersock, «[t]he hymn was an eloquent kind of μεταρσιολογία (sometimes called μεταρσιολεσχία, more often simply μετεωρολογία)»³². He connects Laetus with the Athenian Stoic philosopher and poet Serapion (Sarapion?) of Chollidae³³, whose victory with a chorus is celebrated in *Quaest. conv.* 628A. Plutarch addresses his *De E apud Delphos* to

²⁹ Nollé 1981, 205 (with notes). In the middle of the second century A.D. a person named Ofillius Ingenuus lived in Athens, whose *nomen* has been connected with A. Ofellius Maior Macedo, a *procurator a voluptatibus Augusti* (ἐπιτρόπος ἀπὸ τῶν ἀπολαύσεων Σεβαστοῦ) honoured in Epirus (*ILS* 8849). Cf. Bowersock 1982, 277 (with further references). In later days a family of Ofellii lived in Ephesus. According to Puech 1992, 4856 (with n. 87) there can be no doubt that Ofellius Laetus was an Ephesian who belonged to that family.

³⁰ Cf. *De tuenda* 133E: πολλὰ μὲν ἐστὶ τῶν φυσικῶν προβλημάτων ἐλαφρὰ καὶ πιθανά.

³¹ Cf. Nollé 1981, 200 n. 9; Bowersock 1982, 275-276 and 278-279.

³² Bowersock 1982, 276 (with n. 7).

³³ Bowersock 1982, 278-279 (see already Oliver 1949, 243-246; Jones 1978, 228-231; Nollé 1981, 200 n. 9; J. & L. Robert 1981, 448). Serapion was of Syrian origin, and Plutarch became member of the same Athenian tribe (Leontis) as his (*Quaest. conv.* 628A). For further detail on Serapion, see Chenevière 1886, 73-74; Flacelière 1951; Ziegler 1951, 683-684; Puech 1992, 4874-4878.

this Serapion (384D), who also participates in the discussion in *De Pythiae oraculis*. From the latter work, we learn that Serapion participated in the revival of versified philosophy³⁴. Bowersock places Laetus in the context of Plutarch's friends, and argues that his «sublime hymn [also] reflected this new fashion of philosophy in verse»³⁵. The word «sublime» is appropriate, indeed, since μετάρσιος has the connotation of «puffed up, elated»³⁶. With regard to the rhetorical and ethopoetic tenets of such 'meteorological' discourse, a relevant passage is found in *Per.* 5.1:

Τούτον [Ἀναξαγόραν] ὑπερφυῶς τὸν ἄνδρα θαυμάσας ὁ Περικλῆς καὶ τῆς λεγομένης μετεωρολογίας καὶ μεταρσιολεσχίας ὑποπιμπλάμενος, οὐ μόνον ὡς ἔοικε τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν εἶχε καὶ καθαρὸν ὀχλικῆς καὶ πανούργου βωμολοχίας, ἀλλὰ καὶ προσώπου σύστασις ἄθρυπτος εἰς γέλωτα καὶ πρᾶτης πορείας καὶ καταστολὴ περιβολῆς πρὸς οὐδὲν ἔκταραττομένη πάθος ἐν τῷ λέγειν καὶ πλάσμα φωνῆς ἀθόρυβον καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντας θαυμαστώσ ἐξέπληττε.

«This man [sc. Anaxagoras] Pericles extravagantly admired, and being gradually filled full of the so-called higher philosophy and elevated speculation, he not only had, as it seems, a spirit that was solemn and a discourse that was lofty and free from plebeian and reckless effrontery, but also a composure of countenance that never relaxed into laughter, a gentleness of carriage and cast of attire that suffered no emotion to disturb it while he was speaking, a modulation of voice that was far from boisterous, and many similar characteristics which struck all his hearers with wondering amazement.»

Even though it is not certain whether Laetus' hymn was in prose or verse, it was definitely philosophic in substance. As regards the content of the hymn, especially the fact that it «opened up the heavens» (as mentioned in the Athenian inscription) is important. Bowersock convincingly argues that Laetus' μετάρσιος ὕμνος combined aspects of theology with natural philosophy (c.q. meteorology). He connects Laetus' treatment of the Platonic god

³⁴ A tradition which Menander Rhetor traces back to Parmenides, Empedocles, and even Plato. Cf. *Men. Rh.* 1.333.12-15; 337.5-7 R.-W.

³⁵ Bowersock 1982, 278-279 (cf. also Nollé 1981, 200 n. 9). Cf. *De Pyth. or.* 396F (ποιήματα γὰρ γράφεις τοῖς μὲν πράγμασι φιλοσόφως καὶ αὐστηρῶς) and 402F (ὑστερον δ' ἐπαύσαντο καὶ πέπαιναντο χρώμενοι μέτροις πλὴν σοῦ). On the other hand, according to Oliver 1949, 257 n. 20 (who falsely ascribed the Athenian inscription to the Platonic philosopher, rhetorician and poet T. Flavius Glaucus, *floruit* 235-265 A.D.): «The word ὕμνον may be taken as referring to a hymn composed in prose. This is a common usage among the late rhetoricians». Doubt remains, cf. Wilamowitz (*apud* G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878, 364): «μετάρσιον ὕμνον nescio *carmina* interpreter an *philosophiam*, an *denique declamationes*». Cf. also Nollé 1981, 200 n. 9.

³⁶ Cf. LSJ s.v. μετάρσιος (where reference is made to the μετάρσιος ὕμνος in *IG* 3, 770 for this «bad» connotation). Cf. also *Men. Rh.* 1.336.27-29 R.-W.: ἐλάχιστα μὲν τοῖς ἀφελεστέροις τὸ εἶδος ἀρμόττει, μάλιστα δὲ τοῖς ἐμψυχοτέροις καὶ μεγαλονουστέροις κτλ. With regard to the style of the physical hymn, cf. 337.30-23 R.-W.: Ἐρμηνεῖαν δὲ καὶ πρὸς τὸν διθύραμβον ἀνελεθεῖν μικρὸν διαφέρει· οὐ γὰρ ἐστὶν ὑπὲρ ὧν σεμνοτέρων <ἀν> ἄνθρωπος φθέγγεται.

to «the category of φυσικὸς ὕμνος, which Menander Rhetor (1.336f [Περὶ τῶν φυσικῶν]) was later to elaborate for prose authors who undertook to extol the divine by vivid descriptions of physical phenomena»³⁷. The Platonic god is, in a certain sense, ὑπερουράνιος, he is situated «above the heavens»³⁸, so that speaking about that god (θεολογέω) quite literally implies the opening up of the heavens, indeed³⁹. The combination of physics and meta-physics was of particular interest for Plutarch, who himself entertained a dualistic view on causality, according to which the lower, natural causes are subordinated to a higher, divine principle⁴⁰. Plutarch's own natural philosophy looks back to metaphysical principles, as was probably also the case in Laetus' Platonic hymn.

3. Conclusion

I conclude that it would not be inappropriate to include Ofellius Laetus in an overview of the Middle Platonists in the early empire⁴¹, more particularly as one of Plutarch's Platonic colleagues. According to Runia, Ofellius Laetus is actually the earliest philosopher we know as a Πλατωνικός (φιλόσοφος)⁴². As van Tilborg observes, this title is linked in *I.Eph.* VII 2, 4340 with the title διδασκαλός⁴³, so that we are probably dealing here with a

³⁷ Bowersock 1982, 276. Menander Rhetor's conclusion is not very positive (1.337.26-29 R.-W.): ἐπιτηρεῖν δὲ χρῆ καὶ μὴ εἰς τὸν πολὺν ὄχλον καὶ δῆμον ἐκφέρειν τοὺς τοιοῦτους ὕμνους: ἀπιθανώτεροι γὰρ καὶ καταγελαστικώτεροι τοῖς πολλοῖς φαίνονται.

³⁸ The Platonic god can behold the things outside of the heavens (i.e. the truly existing essence); this region above the heavens was never worthily sung by any earthly poet, nor will it ever be (Pl. *Phdr.* 247c: Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἀξίαν). Quoted by Apuleius, *Apol.* 64. Cf. also Albinus, *Didask.* 28.3.8.

³⁹ This is the interpretation of Bowersock 1982, 276: «It was a hymn about the high realm of the world, heaven and what lay beyond: a ὕμνος περὶ μεταρσίων». With regard to Laetus' θεολογία, see also Nollé 1981, 200 (cf. also J. & L. Robert 1981, 448-449): «Der Theologos, derjenige, der von Gott redet, ermöglicht in einer "Apokalypse" die Gotesschau. Zugrunde liegt die uralte Vorstellung vom Götter verbergenden Himmel». Cf. also *Editor's notes*, «Phronesis» 32, 1987, 141: «The ὕμνος μετάρσιος was a work [...] on the sublimities of Platonic metaphysics». According to Opsomer 2008, 587 the «opening of heaven» could be an allusion to Mochos' cosmogony mentioned above (but this is uncertain).

⁴⁰ The formulation of higher causality remains implicit in Plutarch's collection of Αἰτίαι φυσικάι, though. See M. Meeusen, *How to Treat a Bee-sting? On the Higher Cause in Plutarch's Causes of Natural Phenomena: the Case of Q.N. 35-36* (accepted for publication in «QUCC»).

⁴¹ As drawn up, for instance, by Dillon 1977.

⁴² Runia 1988, 243 (*pace* Glucker 1978, 206 and 209: «in the genuine writings of Plutarch, no Πλατωνικός or Πλατωνικοί make their appearance»).

⁴³ van Tilborg 1996, 125. Cf. also Puech 1992, 4856: «Il avait séjourné à Athènes, et pas seulement le temps d'une cérémonie officielle où il avait ébloui le public athénien. Il y avait

travelling Platonic teacher.

First century Athens was an intellectual hub for teachers of many kinds and of many faiths. The biblical *Acts* mention that the city was filled with «Idols». It was on the agora, moreover, that the apostle Paul held discussions with the Athenian philosophers, but he was not very successful, since certain Epicureans and Stoics called him a babblers (*Acts* 17, 18: σπερμολόγος). Paul preached the ἄγνωστος θεός on the Areopagus, but failed to gain approval «because all the Athenians and the foreigners who were there spent their time in nothing else but either to tell or to hear some new things» (*Acts* 17.21: Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠυκαίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον). In the capacity of a θεολόγος himself, Paul also intended to open up the heavens for the people, but the Athenians did not listen to his god⁴⁴. In this agonistic atmosphere hanging over Athens, a multitude of worldviews passed in review. Theology did not remain undiscussed, but this type of discourse was also subject to critical evaluation, sometimes even painful rejection. A speaker could quite literally pack up and skip town if he failed to convince the Athenian audience, but if he gained applause, he was rewarded with an everlasting *monumentum* of success.

Michiel Meeusen
KU Leuven

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- J. Boulogne, *Les 'Questions Romaines' de Plutarque*, «ANRW» II 33.6, 1992, 4682-4708
 J. Boulogne, *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille 1994
 G.W. Bowersock, *Plutarch and the Sublime Hymn of Ofellius Laetus*, «GRBS» 23, 1982, 275-279
 A. Chenevière, *De Plutarchi familiaribus*, Paris 1886
 H. Diels, *Aristotelica*, «Hermes» 40, 1905, 301-316
 J.M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977

donné au moins une tournée de conférences, s'il ne s'y était pas établi définitivement. Plutarque avait été de ses auditeurs et l'imparfait ἔλεγε, employé dans les deux citations, implique qu'il l'avait entendu plus d'une fois: selon toute vraisemblance, le séjour athénien de Laetus avait coïncidé avec la période des études de Plutarque à Athènes, vers la fin du règne de Néron».

⁴⁴ As Nollé 1981, 205-206 observes: «Die Menschen in der Stadt der Philosophen waren eher an die Redeweise und die Inhalte gewöhnt, die Ofellius Laetus vortrug». On the image of the heavens opening up in the Judaeo-Christian tradition and in the *Corpus Hermeticum*, see *ibid.* 201 n. 11.

- P. Donini, *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova 1992, 99-120
- P. Donini, *Plutarco. Il volto della luna*, Napoli 2011
- R. Flacelière, *Le poète stoïcien Sarapion d'Athènes, ami de Plutarque*, «REG» 64, 1951, 325-327
- J. Glocker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978
- G.W.M. Harrison, *Tipping his Hand: Plutarch's Preferences in the Quaestiones Naturales*, in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International congress of the International Plutarch society, Leuven, July 3-6, 1996*, Louvain 2000, 237-249
- M. Hubert, *Plutarch and Athens*, London 2009
- C.P. Jones, *Three Foreigners in Attica*, «Phoenix» 32, 1978, 222-234
- E. Kechagia, *Philosophy in Plutarch's Table Talk. In Jest or in Earnest?*, in Klotz - Oikonomopoulou 2011, 77-104
- F. Klotz - K. Oikonomopoulou (eds.), *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford 2011
- R. Laqueur, *Laïtos*, *RE* XII 1, 1924, 517-518
- J. Nollé, *Ofellius Laetus, platonischer Philosoph*, «ZPE» 41, 1981, 197-206
- J.H. Oliver, *Two Athenian Poets*, in various authors (eds.), *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear* («Hesperia» Suppl. 8), Athens 1949, 243-258
- J. Opsomer, *In Search of the Truth, Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel 1998
- J. Opsomer, *Ofellius Laetus (ca 50-95CE)*, in K.P. Turquand - G.L. Irby-Massie (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: the Greek Tradition and its Many Heirs*, New York 2008, 586-587
- A. Podlecki, *Plutarch and Athens*, «ICS» 13, 1988, 231-243
- B. Puech, *Prosopographie des amis de Plutarque*, «ANRW» II 33.6, 1992, 4831-4893
- T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme: réunis, traduits et annotés*, Paris 1895
- G. Roskam, *Plutarch's 'Socratic Symposia'. The Symposia of Plato and Xenophon as Literary Models in the Quaestiones convivales*, «Athenaeum» 98, 2010, 45-70
- G. Roskam, *Two Quaestiones Socraticae in Plutarch*, in J. Candau Morón - F. González Ponce - A. Chávez Reino (eds.), *Plutarco transmisor. Actas del X simposio internacional de la sociedad española de Plutarquistas (Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009)*, Sevilla 2011, 419-431
- D.T. Runia, *Philosophical Heresiography: Evidence in Two Ephesian Inscriptions*, «ZPE» 72, 1988, 241-243
- F.H. Sandbach (- L. Pearson), *Plutarch's Moralia*, XI, Cambridge Mass.-London 1965
- L. Sensazono, *Plutarco. Cause dei fenomeni naturali*, Napoli 2006
- M.N. Tod, *Sidelights on Greek Philosophers*, «JHS» 77, 1957, 132-141
- L. Van der Stockt, *Aspects of the Ethics and Poetics of the Dialogue in the Corpus Plutarcheum*, in I. Gallo - C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco. Convegno plutarco, Pisa, 2-4 giugno 1999*, Naples 2000, 93-116
- S. van Tilborg, *Reading John in Ephesus*, Leiden 1996
- K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, *RE* XXI 1, 1951, 636-962

XVII

«TO BE A LAWGIVER, A MORE SUBLIMATED FORM OF TYRANNY»¹: SOLON AND PEISISTRATUS' EXPRESSION OF POWER*

1. Preliminary notes.

The exceptional nature of Solon's political position has always intrigued scholars. While, for Jacoby, his archonship was unique, for Wade-Gery, he was an autocrat². The essence of annual archonship consisted in collegiality, i.e., in the division of powers, but once holding that position the archon was allowed to interfere in the sphere of other magistrates' power. It is thus clear that Solon's was an extraordinary archonship and that it amounted to a form of monarchical rule³, similar to the Roman republic's constitutionally domesticated political figure of the dictator: Solon became the Κύριος... τῶν πραγμάτων (*Ath. Pol.* 6.1), a title that confirms the exceptional and autocratic character of his charge⁴. The duration of Solon's work of reform is impossible to ascertain, but we may assume that his tenure was not long-lasting⁵. In fact, what was unusual, as far as lawgivers were concerned, was the appointment of an individual with exceptional powers charged to promulgate laws when normal lawmaking procedures were already established⁶.

In what concerns sources, while Herodotus (1.29-33, cf. 86) refers to Solon as Athenian lawgiver, rather than as political reformer, Thucydides does not even mention him. Plato, on the contrary, has many meaningful references to Solon as a reformer, a sage and even a lawgiver, while the orators provide us with the most important references (*Aristot. Pol.* 2.1273b3-1274a21), as well as current judgments on him⁷, Aristotle being, alongside with Plutarch, one of the main sources for Solon's poetry. Literary testimonies and Solonian poetry reveal similar perceptions of the nature of power held by the Athenian lawgiver: according to *Aristot. Ath. Pol.* 5.2, Solon, μέσος πολίτης, was elected διαλλακτής and ἄρχων (594/3 BC), and

* I wish to thank to Professor C. Pelling for reading an earlier version of this text and for offering many valuable remarks as well as for having improved the English text. I am also grateful to Professor D. Leão for his useful suggestions.

¹ F. Nietzsche, *Human, All Human* (transl. G. Handwerk), Stanford 1995, 177.

² See this discussion apud Levi 1968, 90-95.

³ Levi 1968, 90.

⁴ Plutarch uses a similar expression in relation to Peisistratus (*Sol.* 31.2): ὁ Πεισίστρατος ἐγκρατὴς γενόμενος τῶν πραγμάτων (...): cf. Levi 1968, 95.

⁵ Rhodes 1981, 122.

⁶ Papakonstantinou 2008, 67.

⁷ Rhodes 1981, 118.

Plutarch (*Solon* 14.2) adds to all this the title of νομοθέτης⁸. From the testimonies of Aristot. *Ath. Pol.* 7 and Plutarch *Solon* 15.4 accounts, two of these appointments may be plausibly identified⁹: during the first (594/3), he acted as διαλλακτής in a *stasis*, which primarily involved economical issues, in connection with which the *Seisachtheia* was enacted¹⁰; the second (592/1), during which the bulk of *Nomothesia* was passed, coincided with the time when Solon exercised his full powers to carry sweeping reforms in the constitution. However, though this charge seems to have been extraordinary, Solon's reform activity did not bring about the solution at all¹¹. The Solonian "middle position" is usually related to impartiality but also to a non-negotiable kind of authority since; those who have chosen him had to accept his resolutions.

In our approach, we intend to begin by some brief considerations on the lawgiver's and the tyrant's historical emergence as well as on lawgiver's literary representation by the orators, Plato, and Aristotle. Then, we will focus on Plutarch's account of Solon: why this elected lawgiver, unlike others, was not able to establish the promised mythical legislative *eunomia* and, consequently, why did the promised political peace turn out to be assured by a non-elected tyrant, Peisistratus. It will be argued that, just as in Plato, the lawgiver corresponds to the ideal of the good politician who must act demiurgically, i.e., in an autocratic and absolute way, just like the good Platonic tyrant (*Leg.* 473c, 487e), as Roskam 2005, 135 states: «Power is far too important to be neglected by the philosopher». All the «manières grecques de commencer»¹², «all activities of making, fabricating, and producing»¹³, such as is the case of a political reform, inevitably contain an element of violence. As Arendt points out, Plato's analogy with the craftsman has implications: «an element of violence is inevitably inherent in all activities of making, fabricating, and producing»; and in a few instances Plato shows preference for the monarchic, tyrannical form of government, especially when he speaks of those whose task is to found new communities.

Finally, we will argue that important legislative reforms are usually carried out in moments of constitutional *anomia*, i.e., when statesmen are holding exceptional and absolute political powers and when they use their political power in a non-moderate way. This can actually lead us to the

⁸ On the legitimacy of Solon's power see Hammond 1940; Hermon 1982, 36.

⁹ Hammond 1940.

¹⁰ According to Rhodes 1984, 129, there are grounds for suspecting that this story is a later invention.

¹¹ Rhodes 1984, 120.

¹² Detienne 1994; cf. id. 1990. See also Dougherty 1998.

¹³ Arendt 1968, 111 and Ead. 1998², 192-199. For a similar reflection, see Detienne 1990.

question: is that autocracy and exceptionality a *sine qua non* political way to *save* political stability?

2. The lawgiver and the tyrant as figures above the law¹⁴.

Hawke 2011, 197 pointed out recently that «the greatest *unintended*¹⁵ consequence of early Greek legislative activity was the eventual association, in Athens and elsewhere, with written law as the guarantor of the power of the *demos* and rule of law». The lawgivers were connected with this glorious historical moment and allowed it to bestow a symbolic force on the community's autonomy and self-definition, even if the only evidence that remained was nothing but a precarious name.

However, even though, from an historical point of view, there are different levels of uncertainty in the appraisal of these figures, literary sources are unanimous with regard to description of their political power: extraordinary, absolute and temporary. The time of the lawgiver is thus a time of suspension, a time of “power-making” and double *anomia*: first, there is the pre-*anomia* that impels the lawgiver to play his role and, secondly, the *anomia* during the application of his reforms, in which he will not take part, and, for this reason, will somehow disappear at the end. At that extent, the lawgiver was necessarily an “out-of-law” figure. In this connection we can also find the very interesting topos of the ‘death of the legislator’, on which we cannot dwell here.

As with the Homeric *histor*, «the one who knows», it is expected that the lawgiver will play the role of a mediator who offers a holistic and definitive solution which should be accepted by everyone. The political vagueness of this exceptional position often results in an undefined conception of the nature of this power: his political role can be described as something «in between» a foundation and a reform, i.e. something in between the exercise of a legitimate power and a tyrannical one.

The distinction (or lack thereof) between the limits of both political functions has actually led to a debate about the nature of the lawgiver's autocratic power and the history of its representation¹⁶. Therefore, despite the difference of these *beginnings*, these figures have left similar literary traces due to the similarity in the political role they once played: both were «charismatic leaders»¹⁷ who ruled during exceptional times.

¹⁴ Aristotle on tyrants, *Pol.* 3.1285a18-19; 4.1292a7-20; 1292b5-10; 1295a1-24.

¹⁵ Emphasis added.

¹⁶ See the recent study by Ruzé 2011.

¹⁷ Wallace 2009.

The closeness of these figures gave rise to a scholarly trend stressing the proximity and quasi-identification between the lawgiver and the tyrant, on the part of McGlew 1993, Salmon 2005, Lewis 2006 (and 2009) and Parker 2007. This approach, however, had already been suggested in previous studies specifically devoted to some lawgivers: Kunstler 1991 and Koiv 2003, with regard to Lycurgus, and Lewis 2006 and in particular Irwin 2005 (and 2006), concerning Solon. Solon's refusal to be confused with a tyrant is quite understandable, if we remember Cylon's attempt at tyranny and its contentious aftermath as well as the contemporary Corinthian experience of tyranny¹⁸. Thus, this contemporary link between tyranny and violence may explain Solon's refusal to be taken as a tyrant¹⁹.

However, as Irwin 2005 has shown, Solon's poetry must be located within a wider archaic phenomenon, not limited to Athens, involving other political figures – such as tyrants – , who also employed poetry for political purposes in the attempt to legitimize their own political decisions²⁰. If it is difficult to identify the nature of the power held by the lawgiver, the same can be said of the tyrant who, despite the meticulous typology developed by Aristotle²¹, corresponds to a type of political performance rather than to a constitutional form.

With regard to the lawgiver, given that archaeological data shed no light on this archaic phenomenon, the idealization of this figure carried out by Plato and Aristotle contributed a great deal to the stabilization of its imagery; this was later appropriated by Plutarch and adapted to his ethical agenda. These were indeed the main factors responsible for the literary and political canonization of the figure of the legislator: this figure was regarded not merely as the most ancient but also as the best origin of law, a humanized model which Plato actually seeks to emulate²².

¹⁸ Salmon 1997. For a different approach, see Rihll's argument (1989) that the fragments 9-11 West were incorrectly associated with Peisistratos during the formation of the Solonian tradition, and that their proper reference is to Drakon.

¹⁹ Fr. 37 West; *Ath. Pol.* 12.5. For an overview of the most durable and stable tyrannical institutions, see Lewis 2006.

²⁰ Irwin 2005, 280.

²¹ *Pol.* 1295a1-25. On the institution of *aisymneteia* as a problem in Aristotle's historic method, see Romer 1982. Andrewes (apud Romer 1982, 28) states that, as far as Pittacus is concerned, «Pittacus may perhaps have had the title *aisymnetes*, but no other authority says he had it, and there was no normal magistrate with this name at Mytilene, as there was at Miletus».

²² *Rep.* 599d-e. See Lane 2013. I am grateful to Melissa Lane who provided this paper before its publication.

Besides the mythical *topoi* attached to the biographical tradition of the lawgiver²³, this figure comes to life in Plato's works, in Aristotle's *Politics* and in the speeches of the Athenian orators. This political centaur – or it would be a Janus? –, of the lawgiver/tyrant reappears in the figure of the Platonic lawgiver, not only in that of the philosopher-king, but also in the lawgivers that legislate in the course of a dialogue of the *Republic*, in the figure of the monarch in the *Statesman* and, very explicitly, in the *Laws*, when the Athenian (710c-d) remarks that the best and quickest way to found a solid regime is to join a good tyrant and a lawgiver, just because the law does not survive without being reinforced by political power or/and the controlled system of education.

The orators also gave a crucial contribution to the conception of the lawgiver. Using the label νομοθέτης to describe political arbitrators of the past, they converted this figure into a kind of extra-legal argument²⁴. The search for the original intent of the primitive lawgiver becomes a rhetorical argument in favour of democracy in the speeches of Athenian litigants: the speaker identifies what he contends is the lawgiver's intent in a particular statute and uses that intent to imply that voting is essential for democracy²⁵. There is thus a clear intention to establish this convenient fiction, to restore a certain memory of Solon, invoking its antiquity²⁶ and his image as father of democracy²⁷, in order to legitimate certain laws, even when the laws in question were clearly recent²⁸. Thus the present influenced the perception and construction of the past²⁹. The ἀγαθός (*Resp.* 599e, 564c), the φίλος (*Leg.* 663a) or the ἀληθής *nomothetes* (*Leg.* 710e) is the most important political figure in Plato³⁰: he is the οἰκιστής figure in the political projects presented in the *Republic* and specially in the *Laws*, where the figure of the legislator is far more elaborate than in any other work, while in the *Statesman* law-giving corresponds to just one of the functions of the good ruler. Indeed, the Platonic image of the philosopher-king or the «tyrant of a courageous and noble nature» (*Leg.* 710c-d) has its roots in the need to grant sufficient power to an individual to bring about radical change in the state³¹.

²³ See the well-known study by Szegedy-Maszak 1978.

²⁴ Thomas 1994 and Johnstone 1999, 27ff.

²⁵ Yunis 2005, 201.

²⁶ See Flower 2002, 193: «Indeed it is a characteristic of invented traditions that they are responses to novel situations that take the forms of references to old situations».

²⁷ E.g. Aesch. 3.38; Stehle 2006.

²⁸ E.g. Andoc. 1.96; Dem. 20.92.

²⁹ Hobsbawm 1992; Vansina 1985. On the Spartan case, see Flower 2002.

³⁰ Neschke-Hentschke 1995, 8.

³¹ Lewis 2006, 3.

The great project of the establishment of a political is envisaged in terms of the establishing of a *politeia* or the *kosmos* of the *polis* by one of these *nomothetai* and, for this reason, the legislator is the founder of the city and the guarantor of its preservation, being the first and the best educator of all. Thus, both Plato and Aristotle ascribed to the ancient lawgivers and to the future legislators extraordinary abilities, namely the exact knowledge of the nature of both man and the *polis*, and a special expertise to attain knowledge of true legislation as well as of its immutable principles³².

The archaic exceptional power of the lawgiver becomes the *nomos empsychos* embodied in a sole ruler: the legislative ability is identified with the ability to rule³³.

3. Solon and Pisistratus: on the lawgiver's *στάσις* and the tyrant's *εὐνομία*.

Solon's refusal of tyranny becomes an important issue in Plutarch's account, much more so than in the account of Aristotle, who does not stress nearly so strongly Solon's opposition to tyranny. However, Solon's efforts to preserve at all cost a «middle position» were not successful: in spite of his exceptional position, he was not able to solve Athens' inner conflicts and, consequently, he could not establish a long-lasting *eunomia*. In contrast to Numa, he was not able to change people's minds:

«By such training and schooling in religious matters the city became so tractable, and stood in such awe of Numa's power, that they accepted his stories, though fabulously strange, and thought nothing incredible or impossible which he wished them to believe or do.» (15.1)

In contrast to Lycurgus, he left before his constitution had become self-sufficient: this departure resulted in a tyrannical mark attached to his figure, in that it entailed a non-negotiable political reform. There followed some years of *anarchia*, namely 590/89 and 586/5 BC. The departure *topos* is also a demiurgic feature, usually included in the biographical tradition of lawgivers and interpreted as a guarantee of the irreversibility of the law which applies to the lawgiver itself; secondly, it is a way to protect the integrity of that law for the sake of the people, who will get used to it, as Aristotle (*Pol.* 1269a13) states: «The law has no power to secure obedience save the power of habit, and that takes a long time to become effective. Hence easy change from established laws to new laws means weakening the power of the law». Thus, the separation of the creator and its creature will also contribute to the latter's consolidation, because the reforms will have to survive without the force of its personality: the departure is also a way of *depersonalization*, in that the laws' creator can no longer change them. In this sense, it can also

³² Hölkeskamp 1999, 34-35.

³³ Plut. *Ad principem ineruditum* 780E. See Van der Stockt 2005 and Tirelli 2007.

function as an extreme measure to protect the new constitution from change, which corresponds to a common feature found within the tradition of Greek law.

In the cases of both Lycurgus and Solon, even though they left at different times, Lycurgus before and after the enforcement of his reforms and Solon after, the departure *topos* emphasises their refusal of tyranny and the fact that they both represent a dramatic decision for the sake of the people: while the Spartan said that they should abide by the established laws and not change them until his return, which never happened, the Athenian «claimed that as ship-owner he had business to attend to and used this as an excuse to set off on his travels».

However, despite the presence of this *topos* connected with lawgivers in Plutarch's account of Solon, by acting this way he failed to stand up to two important Plutarcean "tests" of the good politician: Lycurgus' or Fabius' *pronoia* and Alexander's or Caesar's *kairos*³⁴. In addition to this, Solon also chose to resort to written law. However, in regard to use written laws as a political instrument³⁵, Plutarch shared Plato's skepticism: only a political emphasis on people's education would guarantee the preservation of the lawgiver's reform³⁶. In the case of Solon, although he had *instrumentalized* poetry for political purposes, as had other contemporary tyrants, education was not his priority, at least on Plutarch's account, and, just like in the case of Numa, he left written laws without a defensor (*Publ.* 3.4-5). While the so-called peace of Numa lasted until his death, in the case of Solon he was not able to establish peace during his own existence. Recently, Zadorojnyi 2011 has persuasively demonstrated that, in Plutarch, writing is actually a symptom of tyranny³⁷ and a reminiscence of Plato's critique of writing as an inadequate medium for teaching philosophy, once it is compared to orality. Thus, unlike the Roman and Athenian lawgivers, Lycurgus (13.3; 31.2) and Alexander (326E) prefer spoken *logos* to written laws, and one must remember that one political order lasted for 500 years (29.5) and the other, in a way, down to Plutarch's own time (328E)³⁸.

³⁴ Machiavelli (*Prince*, chap. 6) would express it by the political qualities of *virtù* and *fortuna*, which are very close to the Plutarcean concepts.

³⁵ Ruzé 2011, 23.

³⁶ See the very interesting analysis of Naddaf 1998, xxi-xxvi, which explores Plato's attitude to writing.

³⁷ In the study titled *The tyrant's writ* (1994), Steiner shows how, from Herodotus onwards, writing is regularly envisaged as the medium of despotic transgression. Graeco-Roman material on this issue is investigated in Zadorojnyi 2011.

³⁸ Koulakiotis 2008, 411 and 418. See Plato, *Phdr.* 276a5-6; 278a2-5.

In fact, he should have taken seriously Anacharsis' premonitory laugh: written laws do not guarantee anything by themselves (*Sol.* 5.2), because they simply cannot «check the injustice and rapacity of the citizens». Besides this lack of *pronoia*, i.e. the lack of educational strategy to guarantee obedience to the laws, there was no political force able to deal with and ratify Solon's reforms, and therefore two years of *anarchy* followed his departure. In the fourth book of Plato's *Laws* (710c-d), the Cretan Kleinias recognizes that some situations require the intervention of a good tyrant (τυραννὶς ἀριστος, 710d), whose action should be supported by a distinguished lawgiver (νομοθέτης ἄκρος, 710d), and that there is «no quicker or easier way for a state to change its laws» (711c), i.e. that the law should be represented and enforced by political power:

[Athenian] Let none, my friends, persuade us that a State could ever change its laws more quickly or more easily by any other way than by the personal guidance of the rulers: no such thing could ever occur, either now or hereafter. Indeed, that is not the result which we find it difficult or impossible [711d] to bring about; what is difficult to bring about is rather that result which has taken place but rarely throughout long ages, and which, whenever it does take place in a State, produces in that State countless blessings of every kind.

This very Platonic assumption underscores Solon's failure: written laws do not guarantee anything by themselves, but they require a community capable of enforcing them, i.e., a political power that should be strongly enough to make the law compulsory and to *generate* consensus. At the most dramatic moment of his legislative work, Solon departs. Had he stayed, his mediating and harmless political position would be in danger and he might have extended his tenure and ended up becoming a tyrant. Lycurgus also departed but only after his own laws had become independent and self-supporting (αὐτάρκης, 29.1), i.e., they were finally capable of seeing to their own preservation³⁹.

Here we have one of the *loci communes* of Plutarch's lives: even by «combining both force and justice together» (15.2), Solon didn't succeed in changing for the better people's minds», a standard Plutarchean and Platonic criterion for judging politicians' action⁴⁰. He should have taken seriously his friends' advice about seizing power, because a political judgment of monarchical/autocratic government can only be passed *a posteriori*, «as if the virtues of him who seized it would not at once make it a lawful sovereignty», stressing the idea that the frontier between monarchic and tyrannical rule is moral rather than political. He should have taken seriously the premonitory laugh of Anacharsis and added another kind of strength to his own written

³⁹ That is the principle of αὐτάρκεια, as presented in Platonic cosmogony (*Ti.* 33d). Cf. Democritus DK 68B176.

⁴⁰ De Blois 2006, 435.

laws, just because written laws were not enough to guarantee the exercise of justice. Plutarch's parenthetical commentary on Anacharsis' utterance reveals, from our point of view, his mistrust of Solon's Solonian political behaviour: «But the results justified the conjecture of Anacharsis rather than the hopes of Solon».

In fact, when Plutarch is seeking the causes for Solon's unsuccessful reforms, he invokes Lycurgus' example, since the Spartan, besides enjoying high prestige, also «relied on force (βία) rather than persuasion (πειθῶ) to achieve the goal of enormously enhancing the stability and unity of the state» (16.2). Thus, the use of βία is in direct proportion to the authority of his office and to the force of his personal charisma, i.e. «prestige, supporters and power» (ἀξίωμα μέγα, φίλοι, δύναμις, 16.2). Solon's «prestige, supporters and power» increased greatly once he received the νομοθέτης office, which included «the power to reform the constitution» (τῆς πολιτείας διορθωτήν)⁴¹ on every political issue. However, even in that exceptional position, he did not resort to the force “allowed” by his new appointment.

The ideal lawgiver knows how to combine force (βία) and persuasion (Πειθῶ), and the good use of both have a decisive effect on people's behaviour, such as in the case of Lycurgus that I have already mentioned (5.4, 8.3), but also of Publicola (21.2) and Numa (15), if we regard the continuous use of superstition as a form of force. This *modus operandi* in ruling is indeed a Platonic *locus* in relation to the conception of the lawgiver and the ideal politician in the *Republic* (519e; 500e), in the *Statesman* (304d) and in the *Laws* (e.g. 663e-664a)⁴².

Solon failed to display Lycurgus' *pronoia* or Caesar's sense of *kairos*, and his *praotes* turned out to be a vice instead of a virtue. In other words, Solon should have seized power as Anacharsis' laugh enjoined and as his φίλοι urged him to. The Solonian «tyranny of reason» created a *stasis* among the Athenians that could only be solved by a tyrant. He acted and behaved as he did for the sake of his own work, of his lawgiving activity, rather than for the Athenians' good. However, though from a political point of view Solon is a second-rank politician⁴³, his lawgiving legacy produced practical effects during a tyrannical government.

⁴¹ All translations are taken from the Loeb Classical collection, except when a different reference is mentioned.

⁴² As Lane 2010, n. 10 stated: «Les *Lois* distinguent et clarifient les deux sens de la contrainte que la République a tendance à fondre, en argumentant de manière caractéristique que c'est la contrainte de la nécessité (ἀνάγκη) qui rend nécessaire la contrainte de (la menace de) la force violente ou βία, tout à la fois dans l'action individuelle et dans la formulation de la loi».

⁴³ De Blois 2006 and Raalte 2005, 112.

4. «While the act accuses him, the result excuses him»⁴⁴.

Plutarch is well aware of the easily shifting evaluation of constitutional forms and of the fact that it is the statesman's behaviour that defines the type of ruling, as shown when, in the *Life of Solon* (14.4), he portrays Solon friends' urging him to seize power, him refusing for a simple matter of political labelling:

«His friends and supporters remonstrated with him particularly vehemently for turning his back on absolute power merely because it had a bad name, as if the calibre of the person with the power would not immediately make it become lawful sovereignty».

In fact, if we look at the ways the two lawgivers sought success, they both behaved *tyrannically* at same point: Lycurgus «ordered thirty of the chief men to go armed into the market-place at break of day, to strike consternation and terror into those of the opposite party» (5.4); Numa held a royal power and the instrument of rule that he most used consisted in the use of religious phenomena, which provoked fear and obedience, and he legitimized his reforms through superstition.

In regard to Publicola, the context in which he enacted these laws and other decrees is *anomic*: just before the installation of his colleague in the consulate and fearing «an opposition» (ἀντίπραξις), «he used (ἐχρήσατο) his sole authority (μοναρχία) for the enactment of his best and most important measures» (τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα τῶν πολιτευμάτων, 11.1).

Thus, only Solon consistently sought to avoid any accusation of tyranny and the result turned out to be the most ephemeral social peace of all those brought about by these lawgivers' reforms. All these lawgivers resorted in different moments to deception or lies: Lycurgus said that he would never return and that his political constitution would last for five hundred years. Numa too resorted to superstition in order to legitimize his political options.

As in the Platonic *Republic* and *Laws*, the founder-legislator's or the statesman's *modus operandi* consists in the use of persuasion/force to ensure the acceptance of imposed rules. The persuasive option manifests itself in the use of the non-rational kind of persuasion, i.e., mainly through myth and religion, in order to provoke a charming effect on citizens.

In the *Life of Numa*, Plutarch actually tries to legitimize the political divine expedients of great ancient legislators such as Zaleucus, Minos and Zoroaster⁴⁵. In this case, Plutarch takes divine inspiration as something that

⁴⁴ «Convienne bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi» (Machiavelli, *Discorsi*, chap. 9).

⁴⁵ See Parker 2005, who shows that there was no fundamental separation between religion and politics in the *polis*. In this study, he treats sacred laws and oaths, based on inscriptional

was probably an invention, yet necessary in order to carry through the planned political reform (*Num.* 4.7-8):

«Indeed there is no absurdity in the other account which is given of Lycurgus and Numa and their like, namely, that since they were managing headstrong and captious multitudes, and introducing great innovations in modes of government, *they pretended to get a sanction from the god, which sanction was the salvation of the very ones against whom it was contrived*⁴⁶.» [emphasis added]

In his *On the Daimon of Socrates* (580A), Plutarch reveals the very same pragmatic view, maintaining that it can be desirable to exploit people's superstitiousness in dealing with them, when he states: «For men engaged in public affairs and compelled to live at the caprice of a self-willed and licentious mob this may have its use — to treat the superstition of the populace as a bridle, and thereby pull them back to the profitable course and set them right»⁴⁷. But, at the same time, he recognizes that «for Philosophy such outward seeming appears not only unseemly but in open conflict with her claims».

However, these kind of devices may be used only by an expert, i.e. by those who are able to use them properly. Just as only a doctor can prescribe medicines, so only the good politician can freely monopolize all kind of medicines, because he *knows* what has to be done. Thus, while Solon, even if he held a “monarchical” form of power, refused to extend its tenure and preferred a more *sublimated form of tyranny*, other lawgivers are presented acting as autocratic leaders that brought about benefits to their communities. It is well known what kind of model inspired Plutarch to conceive this kind of political expert: the Platonic philosopher-king⁴⁸. The idea that the philosopher should give his advice or even be himself the ruler was popular in Plutarch's times: e.g. Dion of Prusa (2.26; 31.8-9; 49.3-14), Musonius Rufus (ap. Stob. 4.7.67) and Philo of Alexandria (*Decal.* 101, 132). With some differences, both Lycurgus and Numa correspond to pragmatic examples of this Platonic model.

evidence ranging from the fifth to the second century B.C., as well as on Athenian forensic oratory.

⁴⁶ οὐδὲ γὰρ ἄτερος λόγος ἔχει τι φαῦλον, ὃν περὶ Λυκούργου καὶ Νομᾶ καὶ τοιούτων ἄλλων ἀνδρῶν λέγουσιν, ὡς δυσκᾶθεκτα καὶ δυσάρεστα πλήθη χειρούμενοι καὶ μεγάλας ἐπιφέροντες ταῖς πολιτείαις καινοτομίας, προσεποιήσαντο τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ δόξαν, αὐτοῖς ἐκείνοις πρὸς οὓς ἐσχηματίζοντο σωτήριον οὖσαν.

⁴⁷ Aalders 1992, 50.

⁴⁸ Hershbell 1995. Boulet 2005 points out important differences between Numa's and Lycurgus' political course and Plato's ideal of the *Republic*. For the pragmatic application of this teaching, see Pelling 2004: esp. *Dion-Brutus* 91-97.

Does this mean that Plutarch had any preference for tyranny? Plutarch's notion of tyranny was Platonic, that is to say unfavourable⁴⁹, because it is the ethical attitude that distinguishes the king from the tyrant, who resorts to force in the first place (276d-e). Moreover, while the exercise of pure despotic, coercive force may be effective in changing behaviour, but doesn't make people more virtuous, persuasion, on the contrary, has a "psychagogical" character, as it acts directly on the soul.

And, in these two aspects, the *Republic*, the *Statesman* and the *Laws* agree: first, it is always better to rule subjects who obey voluntarily or who become more obedient through the use of persuasion rather than force: the ruler should aim to induce voluntary obedience⁵⁰. According to the *Laws*, the error of former legislators⁵¹ consists precisely in the absence of balance between the two methods, *πειθὸ καὶ βία*, which they had at their disposal: they chose force, when the ideal would have been a mixture of both (722C)⁵². However, this basis for non-violent agreement is not totally guaranteed: as the king is also the first expert in political science (*ἔχων δὲ ὀρθῶς τὴν τέχνην*, 296b-c), he can impose his ruling by force and against written norms⁵³. However, the author of the *Laws* does not seem to repeat the dangerous political *adynaton* of the *Republic*, which concentrated philosophical wisdom and power in the same figure (711b-d); the very figure of the philosopher-king might be expected to disappear. In fact, not only does Plato avoid repeating this *adynaton*; he ironically restores the pair in the *Laws* through the orderly couple of the tyrant and the great lawgiver (710d-e). As Schofield 1999, 43-50 pointed out, this passage in the *Laws* estab-

⁴⁹ Aalders 1982, 35-36; Frazier 1993, 58 and also Pelling 2004, 92.

⁵⁰ Lane 2010, 4.

⁵¹ Although Plato presents this *ad usum legislatoris* ethics as something new (*πρὸς τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἔοικε διανοηθῆναι πώποτε τῶν νομοθετῶν*, 722b), Democritus had already anticipated the idea that the law should be accompanied by a supplement. There are indeed examples of codes before Plato, such as Ur-Namma (2100 BC), the Code of Eshnunna (1900-1800 BC), the oldest known law collection Akkadian language, prior to the code of Hammurabi (c. 1930 BC), the most famous of Mesopotamia, which present the same structure. Sanmartín 1999, 57 and Yofee 2005, 103-109.

⁵² Some examples of these two terms as a pair: *Pl.*, *Resp.* 411d, 519e, 548b; *Pol.* 304d; *Leg.* 660a, 661c, 718b, 722c, 753a; *Soph.* 222c, *Phlb* 58a. Cf. also *Arist.*, *Pol.* 324b 30; *Eth. Eud.* 224a 15, b 39.

⁵³ In fact, the alliance of the legislator and the despot is simply dropped abruptly and with no explanation by Plato, which seems to fit with the argument of the unlikelyhood of this political pair, as the Sicilian experience had already proven. This example naturally evokes Plato's plans for Syracuse. Schofield 1999, 203. The main sources for this are Plato, 7th and 8th *Epistles*; the *Life of Dion* of Plutarch and Diodorus (15, 74, 5-16, 36, 4). See Klosko 2006, 259-260.

lishes an ironic dialogue with the *Republic*'s⁵⁴ idea that political redemption can be secured only by the union of absolute power and philosophy. Since no young absolute monarch can avoid turning into a tyrant (691c-d), the Stranger's fiction of an «orderly tyrant» is an irony, warning us of the extreme unlikelihood of realizing political hopes by entrusting them to absolute rulers such as the *Republic*'s philosopher-king. Besides, according to Schofield (1999, 47), the figure who displaces the philosopher in the Stranger's account is the lawgiver, and this seems to be a sort of projection of Plato's own authorship of this legislative project⁵⁵. From our point of view, the disappearance of the philosopher-king in the *Laws* (although its absence is already apparent in the *Timaeus*)⁵⁶ results from the *Laws*' anthropological conversion⁵⁷ of the *Republic*'s political project⁵⁸.

Plutarch, on the contrary, fully restores this figure, either in the portrayal of Numa, or through the pairing of ruler and philosopher-advisor. Once power is rationalized, the power of the ruler is confirmed, and thus a tyrant can become a lawful king: such is the advice that Solon's friends addressed to him (14.4)⁵⁹. As in Plato, Plutarch's political vision of the people is clearly derogatory; he presents it as a multitude that must be controlled and deceived in order to be saved⁶⁰. In his *On the delays of divine vengeance* (553A), Plutarch compares the «gall of the hyena» and «the rennet of the

⁵⁴ In other *Laws* passage (708e-712a) we find allusions to Book VI of the *Republic*. See Schofield 1999, 43.

⁵⁵ However, from our point of view, the interpretation of the episode can go even further: not only does it prove the un-existence of a *kosmos* young tyrant and the *human* impossibility of this model, but also proposes the lawgiver's surgical removal from the tyrant's *Realpolitik*, thus entailing the isolation of legislative episteme in an ivory tower, far removed from the «executive» power.

⁵⁶ Schofield 1999, 31.

⁵⁷ *Contra* Schofield 1999, 33 and 50: «The development of Plato's thinking about political salvation has often been told as a story of optimism giving way to pessimism» and «Plato appears to have abandoned in the *Laws* the trust in the union of philosophy and power he had signaled in the *Republic* when discussing the condition necessary for bringing the good city into being».

⁵⁸ Laks 1990; 1991.

⁵⁹ *Dion* 10.2.

⁶⁰ This much is very clearly stated in *Prae. ger. reip.* 799B: «For any attempt on the part of the statesman to produce by himself at the very outset a change of character and nature in the people will not easily succeed, nor is it safe, but it is a matter that requires a long space of time and great power». Said 2005 also identified a notable consistency in the treatment of the *demos* in Plutarch's work, conditioned not merely by his Platonism (*Rep.* 493a-e): «As a rule, these members of the elite refrain from awarding the common people any significant place in their writings and, when they did bother to mention them, it was mostly with disdain. Plutarch, who gave the pride of place to individuals and chose to write biographies of famous statesmen, is no exception» (p. 7).

seal» to God's necessary punishment, which may be revealed through «the bitter application of a tyrant's unyielding harshness» and a «ruler's cruel anger», and will not cease causing pain and distress until the disorder is expelled and purged away.

Like Lycurgus and Publicola, Pericles too seems to have been an example of such a necessary bitter medicine, as Plutarch remarks at the end of his biography:

«That objectionable power of his, which they had used to call monarchy and tyranny, seemed to them now to have been a saving bulwark of the constitution, so greatly was the state afflicted by the corruption and manifold baseness which he had kept weak and groveling, thereby covering it out of sight and preventing it from becoming incurably powerful.»

We are by now able to return to the question proposed at the beginning: is autocracy and exceptionality a *sine qua non* political mean to *save* political stability? With respect to the figure of the legislator this aspect has been clearly illustrated and, if the ideal lawgiver is to be identified with the ideal ruler, we may give a positive answer to this question. The *extraordinary* nature of the lawgiver's power is stressed in the Platonic founder-legislator in two ways: by the specific position occupied by him in the *Republic* and in the *Laws*' constitutional project, and by the king-legislator in the *Statesman*⁶¹, and by the nature of the «power-making» work of the lawgiver which ascribes to him a position similar to that of a tyrant, due to the effect of his reforms: «if you don't know what it means to be a legislator without dictatorial powers» (739A) and «if a legislator were a dictator [τύραννος] too, he'd be able to purge the state drastically, which is the best way. (...) Like drastic medicines, the best purge is a painful business (735D)». Not only is the extra-constitutional *tyrannical* position apparent in the figure of lawgiver in Plutarch: it also seems to constitute a decisive trait for successful political reforms. However, it is worth to stress that it is because the lawgiver's position is so extraordinary and non-regular that we get caught up in this paradox, when tyranny is normally treated by Plutarch so negatively.

5. Some conclusions.

We began this analysis by developing an historical approach on the emergence of the phenomenon of tyranny and lawgiving and by showing how intimately connected they may have been with exceptional charismatic leaders: that is, both represent a political answer to an internal crisis, both share some kind of constitutional exceptionality, and in spite of their differences both figures seem to be instrumental to the so-called «*manière de*

⁶¹ See Lane 2013 and Schofield 1999, 2000.

commencer grecque»⁶² usually linked to the *oikistes*. Given that archaeological documents shed no light on this archaic phenomenon, the idealization of the lawgiver carried out by the orators, by Plato and by Aristotle contributed a great deal to the stabilization of the imagery of the lawgiver, and this was later appropriated by Plutarch and adapted to his political and philosophical agenda.

Against the background of this ideal, Solon, on the contrary, chose a sublimated way of tyranny, when in that context of constitutional *anomia* autocracy might have been a better response. There is always some excess, some transgression, some violence in this way of conceiving political power, just as in every foundation myth. Solon failed the Plutarcean test of *kairos*; he should have stayed at Athens, assumed an autocratic power, and taken the risk of being regarded as tyrant, just like Publicola and Pericles. At the end, the result would excuse such a political expert, even if the use of superstition for political purposes and other expedients might have been «in open conflict with philosophical claims» (*De gen.* 580A).

The enduring success of Plutarch's representation of lawgivers constitutes the most important evidence that his biographies of lawgivers did crystallize the model of ancient lawgiver and the traditional traits already attached to it as well as those traditions peculiarly connected with each figure. The wide diffusion of this Plutarcean model did become clear in its impact on the works of authors such as Machiavelli, Rousseau or A. Hamilton. In fact, one of the most productive political myths in modern thought had already crystallized during the Antiquity: the double model of lawgiving as exemplified by Lycurgus and Solon.

Ália Rodrigues
University of Coimbra

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- G.J.D. Aalders H. Wzn., *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam 1982
 H. Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future*, New York 1968, 91-142
 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago-London 1998²
 S. Benoist, *Le prince, Magister Legum: réflexions sur la figure du législateur dans la Rome Impériale*, in P. Sineux (ed.), *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé, Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003*, Caen 2005, 29-36
 B. Boulet, *Is Numa the genuine philosopher king?*, in De Blois et alii (eds.) 2005, 245-256
 L. De Blois, J. Bons, T. Kessels, D.M. Schenkeveld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works, Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch society*, I. Leiden-Boston 2005

⁶² Detienne 1994. See also Dougherty 1998.

- L. De Blois, *Plutarch's Solon: A tissue of commonplaces or a historical account?*, in J. Blok, & A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden 2006, 429-440
- M. Detienne, *Apollon Archegete. Un modèle politique de territorisation*, in *Traces de fondation*, Louvain 1990, 301-311
- M. Detienne, *Manières grecques de commencer*, in *Transcrire mythologies*, Paris 1994, 159-168
- C. Dougherty, *It's Murder to Found a Colony*, in C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, New York-Oxford 1998, 178-198.
- T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 2005
- N.G.L. Hammond, *The seisachtheia and the nomothesia of Solon*, «JHS» 60, 1940, 71-83
- E. Hermon, *La légitimité du pouvoir de Solon*, in *Mélanges offerts en hommage au Révérend père Etienne Gareau*, Ottawa 1982, 35-38
- J. Hawke, *Writing authority: elite competition and written law in early Greece*, DeKalb Ill. 2011
- J. P. Hershbell, *Paideia and Politeia in Plutarch: the influence of Plato's Republic and Laws*, in I. Gallo, B. Scardigli (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarqueo*, Napoli 1995, 209-219
- E. J. Hobsbawm, T. O Ranger, *The invention of tradition*. Cambridge 1992
- K. J. Hölkesskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1999
- M. Flower, *The invention of tradition in classical and Hellenistic Sparta*, in A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *Sparta. Beyond the Mirage*, Swansea 2002, 191-217
- A. Fouchard, *Légiférer en Grèce ancienne*, in P. Sineux (ed.), *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé. Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003*, Caen 2005, 13-26
- E. Irwin, *Solon and early Greek poetry: the politics of exhortation*, Cambridge 2005
- E. Irwin, *The transgressive elegy of Solon?*, in J. Blok, A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden 2006, 36-78
- S. Johnstone, *Disputes and Democracy. The Consequences of Litigation in Ancient Athens*, Austin 1999
- M. Koiv, *Ancient Tradition and Early Greek History: The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallinn 2003
- B. Kunstler, *The Werewolf Figure and Its Adoption into the Greek Political Vocabulary*, «CW» 84.3, 1991, 189-205
- G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford 2006
- E. Koulakiotis, *Greek lawgivers in Plutarch: A comparison between the biographical Lycurgus and the Rhetorical Alexander*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008, 237-253
- A. Laks, *Raison et plaisir: pour une caractérisation des Lois de Platon*, in J.-F. Mattéi (ed.), *La naissance de la Raison en Grèce: Actes du Congrès de Nice. Mai 1987*, Paris 1990, 291-303
- A. Laks, *L'utopie législative de Platon*, «Revue philosophique» 3, 1991, 417-28
- M. Lane, *Persuasion et force dans la politique platonicienne*, in A. Brancacci, D. El Murr, D.P. Taormina (eds.), *Aglaïa: autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris 2010, 133-66

- M. Lane, *Founding as legislating: the figure of the lawgiver in Plato's Republic*, in L. Brisson, N. Notomi (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic): Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, 104-114
- M. A. Levi, *Commento storico alla Respublica Atheniensium di Aristotele*, I, Milano 1968
- S. Lewis, *Ancient tyranny*, Edinburgh 2006
- S. Lewis, *Greek Tyranny*, Bristol 2009
- J. F. McGlew, *Tyranny and political culture in ancient Greece*, Ithaca-London 1993
- A. Neschke-Hentschke, *Platonisme Politique et théorie du droit naturel*, Louvain-Paris 1995
- Z. Papakonstantinou, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*, London 2008
- R. Parker, *Law and religion*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 61-81
- V. Parker, *Tyrants and lawgivers*, in H. A. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge 2007, 13-37
- C. Pelling, *Do Plutarch's politicians never learn?*, in De Blois et alii (eds.) 2005, 87-103
- T. E. Rihll, *Lawgivers and Tyrants (Solon, fr. 9-11West)*, «CQ» 39, 1989, 277-86
- P.J. Rhodes, *A commentary on the Athenaiion Politeia*, Oxford 1981
- F.E. Romer, *The Aisymnetia: a problem in Aristotle's historic method*, «AJP» 103, 1982, 25-46
- G. Roskam, *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum: an interpretation with commentary*, Leuven 2009
- F. Ruzé, *La décision du législateur en Grèce archaïque*, in J.M. Werlings, F. Schulz (eds.), *Débats antiques*, Caen 2011, 13-45
- J. Salmon, *Lopping off the heads? Tyrants, politics and the polis*, in L.G. Mitchell, P.J. Rhodes (eds.), *The development of the polis in archaic Greece*, London-New York 2005², 32-38
- S. Saïd, *Plutarch and the people in the Parallel Lives*, in De Blois et alii (eds.) 2005, 7-25
- J. Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica*, Barcelona 1991
- T. J. Saunders, *Plato. The Laws*, London 2004
- M. Schofield, *Saving the city: philosopher-kings and other classical paradigms*, London 1999
- M. Schofield, *Approaching the Republic*, in C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, 190-232
- D. Steiner, *The tyrant's writ. Myths and images of writing in Ancient Greece*, Princeton 1994
- A. Szegedy-Maszak, *Legends of the Greek Lawgivers*, «GRBS» 19, 1978, 199-209
- A. Tirelli, *Dal nomos empsychos al logos empsychos: potere e responsabilità nel Pensiero politico di Plutarco*, in P. Volpe Cacciatore, F. Ferrari (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, 311-336
- R. Thomas, *Law and the lawgiver in the Athenian Democracy*, in R. Osborne, S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance and Politics. Accounts presented to D. Lewis*, Oxford 1994, 119-133
- L. Van der Stockt, *With followeth justice always (Plato, Laws 716A). Plutarch on the 'divinity' of rulers and laws*, in De Blois et alii (eds.) 2005, 19-31
- M. Van Raalte, *More philosophico: political virtue and philosophy in Plutarch's Lives*, in De Blois et alii (eds.) 2005, 75-112
- J. Vansina, *Oral tradition as history*, Madison Wisc. 1985
- R.W. Wallace, *Charismatic leaders*, in K.A. Raaflaub, H. van Hees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester 2009, 411-426.
- R. Waterfield, *Plato. Timaeus and Critias*. Oxford 2008.
- N. Yoffee, *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations*, Cambridge 2005.

- H. Yunis, *The rhetoric of the Law in the fourth-century Athens*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 192-210.
- A.V. Zadorojnyi, *The Ethico-politics of writing in Plutarch's Life of Dion*, «JHS» 131, 2011, 147-163.

XVIII

CÍMON SEGUNDO PLUTARCO

A *Vida de Címon* (que tem como correspondente latina a de Luculo) é a mais breve das que chegaram até nós: tem apenas dezanove capítulos, três dos quais são dedicados ao prefácio onde o Queroneu justifica a sua opção pelos membros que compõem o par por ela integrado. Podemos, pois, afirmar que constitui uma exceção quanto ao tamanho¹, sobretudo no âmbito das outras vidas de atenienses do século V (que oscilam entre os vinte e sete e os trinta e nove capítulos), mas que se enquadra perfeitamente no conjunto das biografias que abrem com um prefácio² (ainda que a elas sobressaia pela riqueza do texto inicial).

Efetivamente, além de ser doutrinário – na medida em que nele se explicam alguns dos fundamentos que presidem à composição das *Vitae*³ (*Cim.* 2.2-5) – este prefácio é também dos mais pormenorizados quanto aos ensejos que levaram à escolha dos protagonistas por Plutarco. Neste caso, a opção do biógrafo é motivada pela personalidade e ações do romano e não do grego, algo que, de início, pode causar alguma estranheza. Contudo, se revisitarmos, ainda que “en passant”, os outros vinte e um pares conhecidos, tal estranheza de imediato se esvaece, pois verificamos o seguinte: em nove deles (a saber *Licurgo-Numa*, *Aristides-Catão Maior*, *Agésilau-Pompeio*, *Temístocles-Camilo*, *Alcibíades-Coriolano*, *Lisandro-Sula*, *Alexandre-César*, *Pirro-Mário*, *Filopémen-Flaminino*) não se faz referência a quem irá ser o segundo termo da comparação; em seis deles, não se apresenta um pretexto especial nem se diz se o elemento central do par é o grego ou o romano (*Péricles-Fábio Máximo*, *Pelópidas-Marcelo*, *Díon-Bruto*, *Paulo Emílio-Timoleonte*, *Demóstenes-Cícero*, *Demétrio-António*); em um deles (*Sólón-Publícola*), ainda que a justificação ocorra no texto dedicado ao romano (*Pub.* 1.1), o protagonista do par é grego; nos seis restantes afirma-se claramente que o elemento que motivou o paralelo foi o romano (*Teseu-Rómulo*, *Címon-Luculo*; *Nícias-Crasso*, *Fócion-Catão-o-Moço*, *Sertório-Êumenes* e a téttrade

¹ Blamire 1989, 3-4 procura justificar a brevidade do texto, apresentando, entre outros motivos, a hipotética escassez de elementos para preenchê-lo, nomeadamente no que respeita à formação deste estadista ou à origem da sua riqueza.

² Nem todas as vidas que ocupam a primeira posição no par começam assim. O início das biografias de Alcibíades, Temístocles e Aristides, por exemplo, remete de imediato para as origens do respetivo protagonista.

³ Neste passo, Plutarco insiste na necessidade de não escamotear os pequenos defeitos dos seus heróis por ter consciência da imperfeição da natureza humana e compara o texto biográfico ao trabalho de um pintor.

Ágis e Cleómenes-Tibério e Caio Graco). Assim, perante estes dados, talvez possamos inferir que a ausência de indicação do elemento do par que funciona como móbil da comparação constitui uma responsabilização tácita do indivíduo de origem grega.

No que concerne à estrutura interna desta vida, consideramos que obedece àquela que, por norma, as demais seguem. Após um prefácio de três capítulos (*Cim.* 1-3), que, como já vimos, não ocorre em todos os pares, o biógrafo fala-nos da origem, da formação e do caráter de Címon, bem como da relação deste com Elpinice (*Cim.* 4).

Esta parte merece-nos uma atenção particular, principalmente se a compararmos com as correspondentes das vidas dos homens de Estado atenienses do século V redigidas por Plutarco. Com efeito, destas, apenas a de Péricles sobressai pela abundância de informação veiculada sobre a *paideia* do biografado (*Per.* 4-6). Seguem-se-lhe as de Temístocles (*Them.* 2.1-7), a de Alcibíades (*Alc.* 2.5-7) e a de Címon (*Cim.* 4.5), com informação bastante mais ligeira; nas biografias de Aristides e Nícias a informação é nula. Se tivermos em conta que, desde os Poemas Homéricos, se entendia que a formação do futuro governante deveria ser alvo do maior rigor e cuidado⁴, não podemos deixar de nos questionar sobre as razões que levaram o moralista a proceder assim na composição destas vidas. À primeira vista, a abundância de elementos relativos a Péricles decorre não só do facto de Plutarco ter tido acesso a eles, mas sobretudo da sua intenção de sugerir que o êxito daquele enquanto estadista é diretamente proporcional à formação de excelência que recebeu. Do mesmo modo, a quase ausência de dados sobre Alcibíades insinua que o seu comportamento desregrado decorre de uma educação deficiente. Se nos cingirmos a uma reflexão mais profunda sobre os dois Alcmeónidas, isto é, duas pessoas que pertencem à mesma família, somos levados a concluir que a formação tem um papel tão ou mais fulcral no desenvolvimento do caráter dos indivíduos do que os fatores consanguinidade e características inatas. No que respeita a Címon (vamos ater-nos a este para não nos alongarmos demasiado sobre um tema que não é objeto do presente estudo), não era pertinente aprofundar a questão, já que ele terá sido educado na Trácia em moldes distintos daqueles que são habituais entre os Gregos.

Ao capítulo consagrado às origens, segue-se outro dedicado ao ingresso na vida política ativa (*Cim.* 5), que será depois esmiuçada nos capítulos seguintes com a descrição das grandes empresas em que Címon esteve envolvido (*Cim.* 6-8 – 12-15). Pelo meio, em especial nos capítulos 9 a 12,

⁴ Sobre a importância da formação do homem de Estado de excelência, vd. Ferreira 2012, 135-157.

podemos considerar que o biógrafo se desvia um pouco da temática político-militar para ilustrar melhor alguns aspetos do caráter do filho de Milcíades que contribuíram para o seu importante papel na condução do destino da pólis (a saber perspicácia, doçura (πράως), generosidade (ἀφθονία, φιλιανθρωπία), incorruptibilidade (ἀδέκαστος, ἄθικτος) e capacidade de inovação e empreendedorismo – sugeridos, de resto, ao longo do texto).

A partir do capítulo 15, começa a desenhar-se o declínio do poder deste estadista (para o qual foi decisivo o ostracismo mencionado no capítulo 17), que culmina com a alusão às circunstâncias da sua morte nos capítulos 18 e 19. Neste último, à semelhança do que acontece em diversas vidas, o biógrafo não só refere os monumentos fúnebres e outras homenagens póstumas ao herói, como também reflete sobre a evolução da vida social e política de Atenas após o seu desaparecimento.

No entanto, mais do que analisar a estrutura externa e interna deste texto, importa-nos atentar nos traços de caráter que despertaram o interesse de Plutarco por Címon para tentarmos compreender como influenciaram a sua atuação política e a sua relação com aliados e adversários.

Se considerarmos o capítulo 4, a preferência do Queroneu por este filho de mãe trácia poderá parecer pouco lógica, na medida em que nele o biógrafo começa por relevar os principais defeitos de Címon desde a mais tenra idade, considerados herança do seu avô paterno:

τὸν πρῶτον ἠδόξει χρόνον ἐν τῇ πόλει καὶ κακῶς ἤκουεν ὡς ἄτακτος καὶ πολυπότης καὶ τῷ πάππῳ Κίμωνι προσεικῶς τὴν φύσιν, ὃν δι' εὐθήθειάν φασι Κοάλεμον προσαγορευθῆναι. (*Cim.* 4.4)

«de início tinha má fama na cidade e passava por libertino e bebedor⁵, semelhante pela sua natureza ao avô Címon, que, diz-se, recebeu a alcunha de *Simplório* por causa da sua candura».

Mas a verdade é que Címon nunca deixou que as suas prevaricações influenciassem a conduta do homem de Estado. Quando muito, acredita Plutarco (*Cim.* 14.5), se não tivesse essas falhas, poderia ter sido muito mais bem sucedido à frente do destino da pólis.

Esta capacidade de impedir a interferência da vida privada na pública contraria uma tradição que remonta a Teseu e que caracterizou a atuação de diversos políticos depois dele. O filho de Egeu abandonou Atenas à própria sorte e às mãos do demagogo Menesteu por causa da sua maior fraqueza, as mulheres; Alcibíades aliou-se aos inimigos lacedemónio e persa contra os próprios concidadãos, porque reagia sempre a quente e não era capaz de aceitar que alguém o contrariasse. O próprio Péricles foi acusado de ter cedido aos interesses de Aspásia por causa da irredutibilidade com que tratou a

⁵ Este vício de Címon também é assinalado em Plut. *Praec. ger. reip.* 800D.

questão de Mégara (*Per.* 30.4). Não nos surpreende, por isso, que Plutarco louve o comportamento de Címon na *synkrisis* (*Comp. Cim.-Luc.* 1.7-8), onde avança, como justificação para este feito, a atividade frenética do estadista⁶ (que, segundo *Cim.* 13.2-3, chegou a vencer duas batalhas no mesmo dia).

Ainda assim, no momento em que os adversários quiseram afastá-lo, serviram de argumento de acusação e arma de ataque, entre outras, estas falhas de caráter que nunca interferiram com a sua atuação política, (*Cim.* 15.4-5), como testemunham os versos de Êupolis (fr. 221 K.-A.) que o Queroneu recorda:

Κακὸς μὲν οὐκ ἦν, φιλοπότις δὲ κάμελής·
κάνιότ' ἄν' ἀπεκοιμάτ' ἄν' ἐν Λακεδαίμονι
κᾶν Ἐλπινίκην τῆδε καταλιπὼν μόνην.

«Não era mau tipo, apesar de borracho e desleixado,
Às vezes dormia na Lacedemónia
E deixava Elpinice aqui sozinha».

Estes versos de Êupolis remetem para os outros defeitos de Címon, que sustentaram os ataques políticos que lhe foram feitos: o seu entusiasmo excessivo por mulheres (τοῖς περὶ ταῖς γυναικάς ἐρωτικοῖς, *Cim.* 4.9)⁷ e o filolaconismo (*Cim.* 15.3; 16).

Ora, o primeiro, ainda que possa constituir uma falha de comportamento, não deixa de ser típico do homem ateniense. Como já vimos, remonta a Teseu e foi também partilhado por Alcibíades. Até Péricles, que ficou conhecido pela sua moderação, foi acusado de ter amantes (*Per.* 13.15), o que nos faz pensar que, apesar de um eventual fundo de verdade, tais imputações resultariam sobretudo de ataques normais entre adversários políticos. Por isso, o que mais incomoda o biógrafo em relação a Címon não é a possibilidade de este se ter relacionado com várias mulheres, mas o facto de ter sido acusado de manter uma relação incestuosa com a irmã, cuja fama não

⁶ Esta atividade está relacionada com o tradicional empreendedorismo ateniense de que nos dá testemunho Thuc. 1.70.1-4 (passim), que remonta a Teseu. Vd. Ferreira 2012, 120 sqq. Note-se, no entanto, que em *Praec. ger. reip.* 800D, passo no qual o biógrafo afirma que o político também responde pelos seus atos privados, Alcibíades surge como exemplo de alguém a quem nem o excesso de atividade político-militar salvou de uma vida desregrada.

⁷ Este interesse é em parte comprovado através da notícia de uma elegia de Melânio, na qual se faz referência a duas mulheres cortejadas pelo filho de Milcíades, e reforçado, em *Cim.* 16.1-2, onde se indica o nome de uma mulher espartana que, segundo Estesímbroto, terá dado à luz os filhos dele. a este propósito, o biógrafo apresenta ainda uma versão distinta, com origem em Diodoro Periegeta, de acordo com o qual a mãe dos filhos de Címon é Isodice, a sua legítima esposa.

era das melhores⁸. Embora relate diferentes versões a este respeito (*Cim.* 4.6-8), Plutarco dá a entender que não aceita tais boatos, do mesmo modo que, não obstante os rumores, acredita na afeição de Péricles por Aspásia (*Per.* 24.8-9, 32.5). Para ele, a única informação verdadeiramente plausível é a do amor sincero e profundo que o filho de Milcíades nutriu pela esposa Isodice (*Cim.* 4.10).

Já o filolaconismo constitui uma questão mais delicada. Não sendo uma imperfeição ético-moral, daquelas para as quais Plutarco procura colocar de sobreaviso governantes e futuros governantes, é sem dúvida uma grande falta para um político ateniense – ou pelo menos algo estranho. Com efeito, sendo a rivalidade que opunha Atenas a Esparta quase imemorial⁹, não é fácil compreender como é que um estadista assumidamente pró-espartano se mantém tanto tempo no poder com o apoio do povo, por mais que ambas as póleis atravessassem um período de paz na sequência do tratado celebrado por ocasião das Guerras Médicas.

Esta identificação com os valores e a maneira de ser dos Lacedemónios é sugerida, pela primeira vez no texto (*Cim.* 4), entre a notícia da má reputação que os vícios lhe granjeavam e a exposição sobre o incesto, mas associada às qualidades da sua alma – a nobreza (γενναῖον) e a sinceridade (ἀληθές). Plutarco considera que Címon tem um perfil próprio dos naturais da Lacedemónia mais do que de um ateniense e ilustra-o com um verso lapidar do *Héacles* de Eurípides:

Φαῦλον, ἄκομψον, τὰ μέγιστ' ἀγαθόν
«simples, rude e extremamente bom»¹⁰.

Se no passo que acabamos de referir é Plutarco quem sugere o filolaconismo do estadista, no capítulo 14 é o próprio Címon quem, para se defender dos que o acusavam de ter aceitado um suborno de Alexandre, se assume como próximo dos Lacedemónios – dos quais admirava e imitava a temperança (εὐτελεία) e a prudência (σωφροσύνη).

O filolaconismo do biografado, contudo, não se limita à emulação da espartana virtude. Em *Cim.* 16.1, através do testemunho de Estesímbroto, somos informados de que teve filhos de uma mulher lacedemónia, aos quais também deu nomes estrangeiros, facto que motivou constantes investidas de Péricles contra os jovens¹¹ (cf. *Per.* 29.1-2). Em *Cim.* 16.2, também de acor-

⁸ Em *Per.* 10.5-6, os testemunhos que Plutarco evoca a propósito de Elpinice têm forte conotação sexual que decorre da má fama da conduta desta mulher.

⁹ A este propósito, vd. Ferreira 2012, 87.

¹⁰ A simplicidade de Címon que aqui se apregoa volta a ser referida em *Cim.* 5.5, mas com recurso a outro vocábulo (ἀφέλεια).

¹¹ Uma delas poderá ter sido uma lei que Péricles fez aprovar entre 451-450 a. C. (período do arcontado de Antídoto – cf. Arist. *Ath.* 26.4), segundo a qual, apenas poderiam ser consi-

do com Estesímbroto, ficamos a saber que Címon não perdia a oportunidade de exaltar as qualidades do povo que tanto admirava e de contrapor a maneira de ser dos Espartanos à dos Atenienses, o que, como é óbvio, não deixava os concidadãos satisfeitos e acabou por estimular uma grande má vontade para com este líder político¹².

Ora, a forma como Plutarco aborda este tema no corpo da biografia parece sugerir o modo como os Atenienses lidaram com essa peculiaridade de Címon, que, não sendo segredo para ninguém (além de ser anunciada logo no início do texto, é assumida sem medo pelo próprio filho de Milcíades), só começou a dar mostras de incomodar verdadeiramente já na fase final da carreira do estadista (no texto, a partir do capítulo 15), num momento em que os adversários políticos insistiam no ataque contra o estrategista e em que, mais confiantes no seu poder, os concidadãos já não sentiam necessidade dos benefícios que advinham da relação privilegiada que Címon mantinha com os Espartanos para assegurar a paz.

Não se pense, contudo, que os Atenienses foram os únicos interesseiros. O conhecimento da estima que Címon lhes tinha fez com que os Espartanos, cuja relação com Temístocles se tornava cada vez mais difícil, apoiassem o ingresso do filho de Milcíades na vida política ativa¹³ (*Cim* 16.2; *Them.* 20.4).

Podemos, assim, considerar que o filolaconismo foi para Címon uma faca de dois gumes: se de início lhe valeu o apoio de Atenienses e Lacedemónios, acabou por ser também o motivo da sua desgraça. Com efeito, apesar da oposição ao envio de ajuda aos Espartanos, Címon conseguiu chegar a Messénia com o auxílio solicitado. No entanto, a sua insistência no socorro aos Lacedemónios em 462 a. C. ocasionou, em Atenas, o descontentamento da oposição (encabeçada por Efialtes) e a fúria dos Espartanos, porque, ao

derados atenienses aqueles cujos pais fossem ambos atenienses. Os estudiosos modernos têm apresentado justificações várias para a promulgação desta lei, de entre as quais destacamos a de Jacoby (*FGrHist* 3B suppl., 1, pp. 477-481), que acredita que Péricles tinha motivações políticas, que pretendia atacar os inimigos, em particular Címon (cuja mãe não era ateniense). Tendo em conta que a lei não era retroativa, tal hipótese só pode ser considerada minimamente plausível se entendermos que o objetivo de Péricles seria o de atingir Címon através dos filhos, cuja mãe era lacedemónia. A verdade é que Aristóteles, a única fonte antiga a avançar com uma explicação, defende que o que conduziu à aprovação desta lei foi a dimensão excessiva do corpo de cidadãos (*Ath.* 26.4; cf. *Pol.* 1278a). Vd. Lewis 1992, 101-102, 167-168.

¹² A relação dos Atenienses com os seus governantes era volátil, pouco pacífica, mesmo perigosa. Sobre este assunto vd. Ferreira 2012, 232 sqq.

¹³ Címon subiu ao poder apoiado pelos Espartanos, por Aristides (*Cim.* 5.6, *An seni resp. ger.* 795C), que também se opunha à atuação de Temístocles (*Cim.* 5.5, 10.8), e pelo povo, igualmente cansado do filho de Néocles (*Cim.* 5.5).

que parece, as tropas sob o seu comando não tiveram o desempenho que aqueles esperavam. Por isso, como começavam a temer o poderio de Atenas, os Lacedemónios pensaram que essa «falta de êxito» era propositada e dispensaram as forças atenienses (*Cim.* 16.4-10 e 17.3). A autoridade de Címon ficou desacreditada e, quando ele tentou opor-se à reforma do Areópago, não foi difícil acusá-lo de laconismo e votá-lo ao ostracismo¹⁴ (*Cim.* 15.3).

Se bem que os defeitos enunciados nas últimas páginas sejam razão de sobra para estranhar a opção de Plutarco por um tal protagonista, a verdade é que o biógrafo ainda acrescenta mais dois ao rol: a educação atípica de um aristocrata e político ateniense (de que já falámos) e, quiçá o mais grave para um homem de Estado, o facto de Címon não ter o dom da palavra que este povo considerava ser-lhe inato. Nisso difere, obviamente, de um Péricles, cuja fama, entre outros motivos, decorre da sua extraordinária habilidade enquanto orador, uma habilidade que tem tanto de inato quanto de estudo laborioso (*Per.* 8).

A verdade é que, apesar desta revelação de Plutarco, ficamos com a ideia de que o desempenho de Címon no domínio da oratória, não tendo sido brilhante, não poderá ter sido assim tão mau... Se Címon, um incapaz em termos retóricos, consegue, entre outras coisas¹⁵, vencer a forte oposição de Efilates e convencer os concidadãos a ajudar Esparta, talvez a afirmação de Plutarco seja um pouco excessiva ou talvez haja outra justificação para o sucesso de um «político malfalante». Eu inclino-me mais para esta segunda hipótese. Se não, vejamos: de entre os heróis de Plutarco, Címon não é o único com problemas no campo da oratória. Alcibíades, por exemplo, era bleso (*Alc.* 1.6-8) e isso também não o impediu de atingir os seus objetivos, porque, justifica Plutarco, os concidadãos achavam graça à imperfeição da sua pronúncia.

Assim sendo, podemos concluir que a eloquência é uma mais valia para um político superior mas não uma qualidade cuja ausência impeça qualquer estadista de exercer convenientemente as suas funções, desde que tenha outro tipo de virtudes que levem o povo a aderir à sua causa. Foram, pois, os outros atributos de Címon que conseguiram esvaecer os defeitos revelados no início da biografia e fazer dele um protagonista digno da eleição do Queroneu.

¹⁴ Vd. Lewis 1992, 68-72.

¹⁵ Címon opôs-se aos ataques que o povo dirigiu contra a aristocracia na tentativa obter mais privilégios (*Cim.* 15.1). Só na sua ausência, por intercessão de Efilates, é que o povo retirou o poder ao Areópago e se fez dono dos tribunais, precipitando a cidade numa democracia sem restrições (*Cim.* 15.2, *Per.* 8.8, *Pl. R.* 582c-d).

De resto, o quinto capítulo, que marca o ponto de mudança na descrição deste herói, abre com uma frase lapidar sobre o caráter do filho de Milcíades:

τὰ δ' ἄλλα πάντα τοῦ ἥθους ἀγαστὰ καὶ γενναῖα τοῦ Κίμωνος.

todos os outros traços do caráter de Címon eram nobres¹⁶ e admiráveis.

Um dos primeiros traços que Plutarco sugere (e digo sugere, pois não usa nenhum vocábulo nesse sentido) é próprio dos Atenienses (Thuc. 1.70.1-4) e valeu a Címon o apoio popular. Refiro-me à abertura de espírito para a novidade, para a inovação e para o empreendedorismo. Efetivamente, em *Cim.* 5.2-3, o biógrafo conta-nos que o filho de Milcíades não hesitou em consagrar à deusa Atena as rédeas de um cavalo para sugerir a necessidade de substituir a cavalaria por uma armada e que de imediato embarcou para combater em Salamina. Já em *Cim.* 12.2, o biógrafo dá-nos a conhecer a faceta de engenheiro náutico do estrategista, que, à boa maneira ateniense, aproveitou a experiência adquirida para aperfeiçoar a construção e a utilização das trirremes¹⁷.

Outra das virtudes pela qual o filho de Milcíades se distinguiu foi a doçura¹⁸ (πρότης *Cim.* 5.5; πρώως *Cim.* 6.2, 16.3) e a humanidade (φιλανθρώπως *Cim.* 6.2) no trato com as pessoas, independentemente das suas origens. Esta é uma qualidade importantíssima para quem quer conduzir o povo pelo caminho que considera correto sem provocar situações desagradáveis de atrito. Tal doçura foi, segundo o Queroneu, um dos motivos que levou o povo ateniense a se aproximar do jovem estadista (*Cim.* 5.5). E é também com ela que Plutarco justifica a transferência da hegemonia de Esparta para Atenas, pois Címon

πρώως μὲν τοῖς συμμάχοις, κεχαρισμένως δὲ τοῖς Λακεδαιμόνιοις ὀμιλοῦντος (*Cim.* 16.3).

«tratava os aliados com doçura e os Lacedemónios com complacência».

Com efeito, apesar do papel primordial de Atenas na vitória de batalhas como as de Maratona e Salamina, era Esparta quem presidia à coligação dos

¹⁶ Note-se a insistência na nobreza do caráter, à qual o biógrafo já fizera alusão em *Cim.* 4.5.

¹⁷ Ainda que não haja qualquer testemunho que atribua a Péricles uma invenção do género, a verdade é que o Queroneu menciona o apreço do filho de Xantipo por todo o tipo de engenhos que constituíssem novidade, sobretudo os bélicos. Isso fez com que, por exemplo, tivesse escolhido para assessor o engenheiro Ártemon (*Per.* 27.3-4).

¹⁸ Esta característica também é mencionada em *Arist.* 23.1, onde se fala em τὴν Κίμωνος ἐπιείκειαν. Não deixa de ser interessante notar que, em *Them.* 24.6, Plutarco narra uma atitude cruel de Címon para com um amigo de Temístocles, à qual não faz qualquer alusão na *Vida de Címon*. Tal omissão deve decorrer de um esquecimento, pois o biógrafo alude com frequência a ações menos dignas dos seus heróis, quer acredite ou não nelas.

Gregos que se opunham ao inimigo persa. Contudo, quer os Espartanos quer os aliados andavam insatisfeitos: os primeiros tinham cada vez mais dificuldades em conviver com a liderança de Aristides (do lado ateniense); os segundos, com o modo prepotente como Pausânias os tratava. Por isso, os Espartanos incentivaram a ascensão política de Címon, sem imaginar que os aliados acabariam por vir a entregar aos Atenienses o governo da coligação¹⁹. Ou, se preferirmos a perspectiva de Plutarco, não foi com recurso às armas, mas por ação das suas palavras e do carácter moderado de Címon que, aos poucos, Atenas se apoderou da hegemonia na Grécia (*Cim.* 6.2).

A afabilidade, a *πρότης*, a diplomacia e o tato com que este estadista orientava os próprios atos quer na política²⁰ quer na guerra não o impediam de levar a cabo ações enérgicas. De resto, Plutarco justifica a escolha de Címon para protagonista de um dos seus textos (ainda que motivada por Luculo) com as extraordinárias capacidades bélicas do estadista²¹ (*Cim.* 3.1), cuja coragem (*ἀνδρώδης*, *Cim.* 5.2) – manifestada desde logo na batalha de Salamina – constitui um dos motivos da afeição que o povo lhe votava²² (*Cim.* 5.2-3).

Plutarco parece nutrir especial admiração pelos inúmeros sucessos militares do filho de Milcíades. Numa primeira leitura de *Cim.* 3.1, passo que alude à natureza bárbara do inimigo e às inúmeras e importantíssimas vitórias obtidas por Címon no estrangeiro (narradas, por exemplo em *Cim.* 12, 14), este pendor laudatório pode não ser apreendido em toda a sua dimensão e pode mesmo ser entendido como uma mera descrição dos factos. Mas a verdade é que a alusão concreta à vitória sobre o inimigo não grego nos remete para *Per.* 28.6, trecho no qual Elpinice contrapõe as opções de Péricles no domínio da política externa às do seu irmão. Segundo ela, Címon singularizou-se por direcionar a inesgotável energia dos Atenienses para combates que não opusessem os povos helénicos entre si (como os que

¹⁹ Podemos, mais uma vez, constatar que Plutarco apresenta perspectivas diversas de um mesmo acontecimento em função do protagonista da biografia em causa. Se nesta responsabiliza Címon pela sedução dos aliados, em *Arist.* 23.1-2 considera que é este quem, ao se aperceber da excessiva dureza de Pausânias para com aqueles, começa a tratá-los *πρώως καὶ φιλανθρώπως* e incita o filho de Milcíades a fazer o mesmo nas expedições.

²⁰ Cf. *Cim.* 3.1, onde se faz referência à sua conduta política moderada, que evitou desencontros mais sérios entre as diferentes fações políticas. Cf. *Cim.* 15.2.

²¹ Plutarco enaltece as capacidades militares de Címon e de Luculo, afirmando os únicos que lhes eram superiores eram figuras lendárias – Hércules, Dionísio, Perseu e Jasão (*Cim.* 3.2).

²² Em *Cim.* 8.7, o biógrafo aponta como principal motivo do apreço popular a recuperação da ossada de Teseu (cf. *Thes.* 36), feito que se relaciona igualmente com a coragem e com habilidade bélica do estadista, pois só foi possível depois que Címon conquistou a ilha de Esciro. Sobre este assunto vide Podlecki 1971.

travou contra Fenícios e Medos), enquanto o filho de Xantipo parecia determinado em defrontar os povos irmãos. Podemos, por isso, inferir destes dois excertos, que, embora não o admita abertamente, Plutarco partilha da opinião de Elpinice²³.

Esta nossa suspeita é corroborada por *Cim.* 8.2, passo no qual a posição do Queroneu a este respeito parece ser mais contundente. Por sua livre iniciativa, com recurso a uma interrogação retórica (para a qual obviamente não indica resposta), o biógrafo leva o leitor a refletir na razão pela qual os Atenenses admirariam mais os feitos de Címon do que os de outros estrategos, apontando como possível justificação o facto de estes se terem limitado a repelir o inimigo da Grécia, enquanto o filho de Milcíades os atacara no seu próprio território.

A aposta no direcionamento da *πολυγραμοσύνη* e das capacidades militares dos Atenenses contra os Bárbaros tinha como objetivo, para além da componente patriótica que Plutarco volta a enaltecer em *Cim.* 11.2 (a propósito da boa relação que Atenas manteve com os aliados depois de assumir a hegemonia) e em *Cim.* 18.1 (sobre a expedição ao Egito e Chipre para evitar ataques aos Gregos), beneficiar a Grécia – e Atenas em particular – com os recursos tirados àqueles que eram os seus inimigos por natureza (*Cim.* 10, 18.2).

Mas o produto dos saques não é a única fonte de rendimentos de que Atenas passa a dispor sob o comando de Címon. Não nos podemos esquecer de que, quando Esparta perde a hegemonia sobre a coligação grega que combatia o inimigo persa, os aliados deixam de contribuir com soldados ou navios e passam a fazê-lo em numerário. Este enriquecimento súbito possibilita a Címon – cujo carácter era magnânimo por natureza – partilhar roupas, alimentos e até dinheiro com todos os que disso necessitavam (quer fossem Atenenses quer fossem estrangeiros²⁴), o que lhes permitia dedicarem-se à causa pública (*Cim.* 10.1; cf. *Per.* 9.2).

A generosidade e hospitalidade de Címon – que de resto são uma espécie de traço genético partilhado pelos Atenenses em geral (*Cim.* 10.6-7) – são de tal modo exaltadas em *Cim.* 10 que Plutarco chega a dizer que se vivia

²³ Apesar de recorrentes na *Vida de Péricles*, as intervenções de Elpinice são quase ignoradas na biografia de Címon, exceto a sua intercessão junto do filho de Xantipo por altura do processo em que o irmão foi acusado de ter aceitado suborno de Alexandre (*Cim.* 14.5, *Per.* 10.6). Tal parece ir ao encontro da estratégia narrativa de Plutarco, que acrescenta ou omite episódios em função do herói em causa: se na biografia de Péricles as intervenções de Elpinice reforçavam as virtudes e capacidades do filho de Xantipo, por se tratar de uma mulher cuja reputação era duvidosa, na de Címon teriam o efeito contrário, logo são omitidos.

²⁴ Segundo Arist. *Ath.* 27.3, tais benesses só seriam concedidas aos membros do demo de Alcibíades.

um ambiente de partilha semelhante à mítica comunidade de bens que reinava no tempo de Cronos.

Esta abundância de recursos financeiros também permitiu que fossem realizadas obras que contribuíram quer para a proteção (muralhas) quer para o embelezamento da cidade (*Cim.* 13.5-7), ainda que tenham sido mais modestas do que as realizadas sob o governo de Péricles (*Per.* 13.1-14).

Ora, a generosidade de Címon motivou calúnias diversas²⁵. Há quem o tenha acusado de se deixar corromper²⁶ e de usar a riqueza pública em proveito próprio. Plutarco, contudo, discorda e coloca-o no mesmo patamar de um Efiltes²⁷ e de um Aristides (*Cim.* 10.8), que simbolizam aqueles políticos que não se deixaram seduzir pelo dinheiro²⁸. Há igualmente quem o tenha acusado de adular o povo e de ser demagogo²⁹. Plutarco, no entanto, diverge desta posição com o argumento de que Címon sempre agiu de modo aristocrático e sempre foi próxeno dos Lacedemónios, na certeza de que, quem assim age, não pode manter com o povo uma relação demasiado estreita. Neste âmbito, o estadista tem um comportamento próximo do de Aristides, mas totalmente diverso do de Efiltes (que pertencia ao partido popular e, por isso, tentava, através das suas ações, agradar às massas) e do de Péricles³⁰ na fase de ascensão ao poder (isto é, aquela em que tinha como principal adversário o próprio Címon – cf. *Per.* 7.3, 9.2).

Do que acabamos de dizer e da leitura desta biografia, fica evidente que o Queroneu compara com alguma frequência Címon a outros estadistas do seu tempo, em particular, Milcíades (*Cim.* 5.1, 8.1-2) e Temístocles (*Cim.* 5.1-2, 8.1-2) para valorizar determinadas qualidades do primeiro. No que a estes três políticos respeita, ainda que o biógrafo considere que são equivalentes

²⁵ Sobre essas calúnias, *Praec. ger. reip.* 802E e 821E.

²⁶ Em *Cim.* 14.3, recorda-se o processo de que Címon foi alvo, acusado de aceitar suborno de Alexandre, e a sua defesa em tribunal (vd. supra p. 288, n. 23).

²⁷ A descrição da atuação de Efiltes na *Vida de Címon* é feita, no geral, de forma negativa, ao contrário do que acontece na *Vida de Péricles*. Cf. etiam *Praec. ger. reip.* 805D.

²⁸ Ainda que neste contexto – compreensivelmente – Plutarco não lhe faça qualquer alusão, a verdade é que Péricles é outro exemplo máximo do político que não se deixa corromper (cf. *Per.* 15.3), ao contrário de Temístocles, cujo enriquecimento decorrente da atividade política é testemunhado por Teopompo e Teofrasto (*Them.* 25.3)

²⁹ Ainda que nesta biografia o Queroneu não identifique nenhum dos testemunhos negativos a que teve acesso, não é difícil recordar a posição de Platão (*Grg.* 515, 518e), que considerava a abundância de riqueza e as políticas levadas a cabo por Temístocles, Címon e Péricles nefastas para Atenas, porque fizeram com que o povo deixasse de ser prudente e trabalhador (cf. *Arist.* 25.9, *Per.* 9.2). De acordo com o filósofo, o único político contemporâneo destes com valor era Aristides.

³⁰ A comparação com Péricles. Note-se, contudo, que na biografia deste estadista a sua aproximação ao povo resulta em larga escala da necessidade que ele sentiu de competir com a liberalidade de Címon pela simpatia do povo.

em valor (Címon e Milcíades), em engenho (Címon e Temístocles) e capacidades bélicas, a verdade é que o protagonista sai sempre vencedor, porque supera os outros dois em justiça e habilidade política. No entanto, curiosamente, a mesma estratégia não é usada em relação a Péricles, que apenas é mencionado por três vezes em todo o texto³¹ (*Cim.* 14.5 – intervenção de Elpinice em defesa do irmão aquando da acusação de corrupção –, 16.1 – ataques de Péricles contra os filhos de Címon – e 17.8-9 – decreto através do qual Címon é chamado do exílio). Destas três alusões, apenas uma é menos favorável ao filho de Xantipo (*Cim.* 16.1). As outras duas revelam um Péricles que trata com alguma lealdade o seu principal adversário político, pois não é excessivo na perseguição do réu (no primeiro caso) e sabe reconhecer não só o seu valor mas também o quanto Atenas precisava do seu contributo (segundo caso).

Este último passo (*Cim.* 17.8-9) reveste-se de grande importância para a caracterização dos dois estadistas no que à sua conduta política diz respeito. Embora ambos fossem sedentos de glória (*Cim.* 8.7, em relação a Címon) e tivessem as suas disputas, tinham a noção de que o que mais importa é o Bem da pátria e não a satisfação pessoal e, por isso, norteavam as suas ações por esse princípio. Segundo Plutarco (*Praec. ger. reip.* 812D-E)³², foi também por causa dessa convicção que acordaram em distribuir as tarefas governativas e o poder de acordo com a vocação de cada um: Péricles encarregou-se pessoalmente da cidade (porque tinha mais aptidão para a política) e deixou a tarefa de equipar os navios e de lutar contra os bárbaros para Címon (que tinha mais aptidão para a guerra – *Per.* 10.4-5).

Podemos, assim, concluir que o retrato psicológico deste político que, em *Cim.* 5.3, o Queroneu descreve fisicamente como um homem de aspeto irrepreensível (ἦν δὲ καὶ τὴν ἰδέαν οὐ μεμπτός), alto (μέγας) e de cabeleira farta e encaracolada (οὐλῆ καὶ πολλῇ τριχὶ κομῶν τὴν κεφαλὴν) é sobretudo humano, pois os seus defeitos nem ofuscaram totalmente as virtudes nem o impediram de servir condignamente a pátria.

Apesar de pouco comedido no que respeita a mulheres e bebida e de não ser um ateniense da gema (no que respeita ao nascimento e ao coração), a verdade é que superou muitos dos políticos gregos em generosidade, empreendedorismo, incorruptibilidade e moderação, que valeram a Atenas a hegemonia sobre as pólis gregas e a ele um profundo reconhecimento da Hélade em geral.

³¹ O mesmo não se pode dizer das referências a Címon na *Vida de Péricles*, bem mais numerosas: *Per.* 7.3-4; 9.2, 9.5; 10.1, 10.3-6; 10.8; 11.1; 16.3; 28.6, 29.1-2.

³² Neste passo, o Queroneu defende que, num governo, cada um deve fazer aquilo que sabe para aumentar a eficácia da gestão.

Este retrato comprova aquilo que Plutarco diz no início desta obra: nenhum carácter é totalmente irrepreensível e importa não sobrevalorizar excessivamente, em detrimento das virtudes, as faltas morais. Para traçar este perfil, o biógrafo reutiliza a informação disponível, de modo a valorizar as características de homem de Estado que a pessoa de Címon lhe permite exaltar. O que importa reter é que o Címon de Plutarco se enquadra na imagem que o Queroneu parece ter daquelas que são as principais traços do governante ateniense e que se mantiveram mais ou menos constantes de geração em geração.

Ana Ferreira
Universidade do Porto/CECH

BIBLIOGRAFIA

- A. Blamire, *Plutarch Life of Kimon*, London 1989
A.M.G. Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas*, Coimbra 2012
D.M. Lewis *et alii*, *The Cambridge Ancient History*, V: *The Fifth Century B.C.*, Cambridge 1992
D. J. Mosley, *Cimon and the Spartan proxeny*, «Athenaeum» 49, 1971, 431-432
A.J. Podlecki, *Cimon, Skyros and Theseus' Bones*, «JHS» 91, 1971, 141-143

XIX

A PRESENÇA DE SÓCRATES NO *CATO MINOR* DE PLUTARCO

Em Plutarco Platão é uma presença assídua, quase se poderia dizer que é constante em toda a sua obra. Não é de estranhar que também surja na *Vida de Catão de Útica*. E é pela sua mão que entra também, e em grande medida, a figura de Sócrates. Dele vamos tratar neste pequeno trabalho.

Não é para admirar que a pessoa e exemplo de Sócrates compareçam no *Cato Minor*, atendendo aos valores que defendia, aos que balizavam a atuação de Catão de Útica e aos que Plutarco exalta nos seus biografados: frugalidade, simplicidade, honestidade, diligência, temperança, autodomínio, coragem, integridade, justiça, amor à pátria e amor à liberdade.

Se a justiça é nas *Vidas* a virtude suprema, não deixa de aparecer associada de modo geral à moderação (*sophrosyne*) e ao amor da liberdade e à luta acendrada por ela, para definir a conduta do bom e do mau governante, a que anda também estreitamente ligado o dever de servir a cidade, de se lhe dedicar, mesmo em detrimento dos interesses particulares, mesmo à custa da própria vida: dar primazia ao bem público, sobrepô-lo aos interesses pessoais¹. Esta caracterização aplica-se plenamente a Catão de Útica e nela vemos também espelhada, em grau elevado, a figura de Sócrates. Quase me atreveria a afirmar que a pessoa do Uticense parece moldar-se genericamente pelo modelo de Sócrates, mesmo sem que tal venha explicitado. São vários os indícios, se bem que pequenos pormenores, que de imediato remetem para essa figura incontornável da Atenas do século V a.C. – afirmações, comportamentos, maneiras de atuar, de sentir².

Assim a importância que Catão parece dar à memória, onde guardava e retinha o que aprendia (1.6), talvez se possa associar ao valor que Sócrates dá a tal faculdade, em detrimento da escrita. Também são motivos de aproximação a exigência de saber a razão e o porquê das coisas e do que lhe mandavam fazer (1.10); a entrega a toda a espécie de virtude, com uma dedicação que parecia inspiração divina, em especial ao bem que é a justiça (4.2); a resistência e domínio de si conseguidos através do treino do corpo na dureza, no autodomínio, no exercício físico, na submissão às intempéries e humores do tempo, no caminhar e viajar a pé (5.8). Curiosa coincidência reside ainda no seu hábito de andar descalço (6.6).

Dois passos merecem todavia ser realçados: o que refere entregar-se Catão a toda a espécie de virtude e o que compara um discípulo do Uticense

¹ Já abordei este assunto em Ribeiro Ferreira 2005, 123-125.

² Já anotaram as semelhanças Geiger 1993, 316-319 e Geiger 1999; Trapp 1999.

a outro de Sócrates. Refere o primeiro que, com dedicação semelhante a inspiração divina, se entregou Catão a toda a espécie de virtude e se apaixonou em especial pela justiça (4.2):

περὶ πᾶσαν μὲν ἀρετὴν ὥσπερ ἐπιπνοῖα τινὶ κατάσχετος γεγονώς, διαφόρως δὲ τοῦ καλοῦ τὸ περὶ τὴν δικαιοσύνην ἀτενὲς καὶ ἄκαμπτον εἰς ἐπιείκειαν ἢ χάριν ὑπερηγᾶ πηκώς.

«Sembrava posseduto da una forza che lo attirava verso tutte le virtù; ma soprattutto trovava bella giustizia quando è rígida e non si piega né alla clemenza né al favoreggiamento».

Embora não haja qualquer referência explícita a Sócrates, não será muito difícil pensar que, no passo, se encontra subjacente a atuação e pensamento do filósofo ateniense que, na virtude, colocava o seu ideal e, para racionalmente a seguir, procurava ter o domínio de si e do seu corpo.

No segundo passo (46.1), Sócrates já aparece expressamente nomeado – e pensamos nós que talvez possa constituir apoio para a ilação que se pretende retirar dos passos anteriores: de neles se encontrar de certo modo implícita a pessoa do mestre de Platão. E nele se faz, de facto, a comparação entre Marcos Favónio, discípulo ou partidário de Catão, e o seguidor de Sócrates Apolodoro de Falera³. Refere Plutarco que o primeiro sentia tanta emoção ao escutar o mestre, como acontecia com o segundo em relação ao filósofo de Atenas:

ἦν δὲ Μάρκος Φαώνιος ἑταῖρος αὐτοῦ καὶ ζηλωτής, οἷος ὁ Φαληρεὺς Ἀπολλόδορος ἱστορεῖται περὶ Σωκράτην γενέσθαι τὸν παλαιόν, ἐμπαθὴς καὶ παρακεκμηκῶς πρὸς τὸν λόγον, οὐ σχέδην οὐδὲ πρῶως, ἀλλ' ὥσπερ οἶνον ἄκρατον αὐτοῦ καθαψάμενον καὶ μανικώτερον.

«Catone aveva un amico ed emulatore, Marco Favonio, un po' come si dice che era Apollodoro Falereo nei confronti del vecchio Socrate; uomo emotivo, che a ogni ragionamento si eccitava di botto, senza una misura, come se del vino forte gli avesse dato alla testa aumentando la sua esaltazione».

Este texto torna-se elucidativo por deixar a impressão de que pretende estabelecer um paralelismo entre Catão e Sócrates, até na semelhança de atitude e de atuação dos discípulos. Posso não ter razão na dedução que faço, mas confesso ter sido impressão e ideia que se me inoculou desde a primeira leitura do *Cato Minor*. Essa impressão parece ser aliás corroborada pela afirmação que conclui a *Vida de Fócion*: que a maneira como Fócion foi julgado e condenado à morte pela cicuta recordou aos Atenienses a morte de Sócrates (38.5)⁴. É com esta presença do modelo de Sócrates e da sua morte

³ Cf. Plat. *Symp.* 172a sqq.; *Phaed.* 59a-b, 117d.

⁴ A aproximação de Fócion a Sócrates é procurada por Plutarco na *Vida de Fócion*, em diversos pormenores e anotações, em especial nos capítulos finais (36-38), como mostram Alcalde Martín 1999 e Trapp 1999, 487-489.

que passamos ao *Cato Minor*, a segunda deste par de *Vidas* e, portanto, nos induz, ou até condiciona, a leitura.

E os capítulos do *Cato Minor* que descrevem a morte de Catão (64 sqq.) não nos encaminham a mente para a idêntica conclusão de reconhecer nas referidas citações o tutelar modelo de Sócrates? Aliás a aproximação das mortes de Sócrates e Catão gera tradição ou famosa controvérsia literária que, iniciada por Cícero (*Tusc.* 1.74), um ano depois dos acontecimentos de Útica, inclui Sêneca (refere-se-lhe o filósofo variadas vezes) e os seguidores de Catão Traseas Peto e Aruleno Rústico e da qual Plutarco de certo modo dependeria⁵.

É que, com alusões várias, temos remissão evidente para o fim de Sócrates, através da explícita referência à leitura do *Fédon* de Platão, pelo Uticense, nas horas precedentes ao seu suicídio. E nessa parte final temos, sem dúvida, o ponto da *Vida de Catão de Útica* em que, embora não haja referência explícita à execução de Sócrates, se encontra mais procurada aproximação à sua figura, sobretudo na tentativa de manter a mesma serenidade perante a morte – impassibilidade ou *apátheia*, anota o *Cato Minor* (65.10) –, se bem que com desvios que não deixam de ser significativos.

A serenidade de Sócrates é sublinhada por Fédon, logo no início do diálogo (58e-59b) e depois em outros momentos (cf. 63e-64a) – uma profunda serenidade, como se aquele dia em nada fosse diferente dos anteriores, apesar de os Onze terem avisado que morreria nesse mesmo dia.

A serenidade volta e sobressair no final (115a-118a), quando, chegado o pôr do sol, decide tomar banho antes de beber a cicuta, para poupar «as mulheres ao incômodo de lavarem um cadáver» (115a); quando o servidor dos Onze anuncia que chegara a hora e lhe traz o veneno (116c-d), Sócrates pergunta-lhe como deve proceder e depois bebe a cicuta com toda a serenidade e naturalidade (117a-e); censura mesmo o choro e as lágrimas dos companheiros, pedindo-lhes que sosseguem e se dominem (117d-e).

Catão, porém, nos momentos que antecedem a morte, nem sempre consegue manter essa impassibilidade e serenidade plena. Conhecedor de que César se aproximava com todo o exército e consciente das intenções do Conselho de Útica, os Trezentos, em relação ao ditador, tenta evacuar os que até aí o acompanharam: desce com eles ao porto, dispõe todos os barcos e haveres para salvar os Senadores e todos os que o desejassem (65-66). Após isso, dá conselhos aos que o rodeiam, conversa e discute sobre várias questões filosóficas (66.3-8), em que especialmente contradiz com rudeza as dúvidas e objeções do Peripatético (talvez Demétrio) à afirmação de que só o homem bom é verdadeiramente livre (67.2-3).

⁵ Vd. Geiger 1999, 359-360. Sobre as fontes do *Cato Minor* vd. Geiger 1993, 288-304.

Ao cair da tarde, toma banho, janta com os amigos, passeia com os convivas, depois da refeição, e dá aos chefes dos guardas as respetivas instruções para a noite (68.1). E dizem os capítulos finais (68-71) que Catão se despede com afeto do filho e dos amigos — o que faz desconfiar das suas intenções — e em seguida começa a ler o *Fédon* de Platão (68.2), ou, como diz o texto de Plutarco, «o diálogo de Platão sobre a alma»:

εἰσελθὼν δὲ καὶ κατακλιθεὶς ἔλαβεν εἰς χεῖρας τῶν Πλάτωνος διαλόγων τὸν περὶ ψυχῆς, καὶ διελθὼν τοῦ βιβλίου τὸ πλεῖστον...

«Entrò in camera, si coricò e prese in mano il dialogo di Platone sull'anima; poi, quando ebbe scorso quasi tutto il libro...»

Quase feita a leitura do livro, levanta os olhos e não vê a espada no local onde a colocara — tinha sido retirada pelo filho, receoso do que pudesse intentar. Catão pergunta a um escravo quem tinha levado a espada e, perante o silêncio dele, põe-se de novo a ler (πάλιν ἦν πρὸς τῷ βιβλίῳ). Espera breves momentos e depois, como se não estivesse pressionado nem impaciente, ordena que lha tragam. Perante a desobediência dos servos, exasperado, começa a gritar que tinha sido entregue nu ao inimigo pelo próprio filho e pelos escravos (παραδίδοσθαι τῷ πολεμίῳ γυμνὸς ὑπὸ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ καὶ τῶν οἰκετῶν). Pórcio, em lágrimas, acorre então com os amigos e lança-se-lhe ao pescoço. E o pai, com ar severo, pergunta se acaso consideram que ele tinha perdido a razão sem o notar (λέληθα παρανοίας ἢ λωκῶς), já que cada um, sem procurar esclarecê-lo ou dissuadi-lo, o quer impedir de seguir a sua ideia e vontade. Diz por fim ao filho por que não lhe ata as mãos até que César chegue. O filho retira-se em lágrimas e, passados momentos, um escravo vem trazer a espada, que Catão examina. Certo de que estava em ordem, pega de novo no *Fédon* e continua a leitura antes de se suicidar. O médico, aproveitando o desfalecimento momentâneo de Catão ainda tenta tratá-lo, suturando-lhe a ferida. Mas, ao recuperar a razão, o Uticense afasta-o e reabre-a.

A notícia da morte de Catão rapidamente se espalhou e também de um momento para o outro os Trezentos e todo o povo de Útica surge à porta da casa de Catão e a uma só voz proclama-o seu benfeitor e salvador, o único homem livre, o único invencível (71.1: μιᾷ φωνῇ τὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα καὶ μόνον ἐλεύθερον καὶ μόνον ἀήττητον καλούντων). Os Trezentos preparam o corpo e fazem-lhe magnífico funeral, sepultando-o junto ao mar (71.3).

Em alguns aspetos, pormenores ou momentos a conduta de Catão parece afastar-se da moderação e autodomínio que Sócrates ensinava, o distinguíam e manteve no dia e hora da morte: é o caso dos gritos contra os familiares e a violência exercida sobre o escravo, quando vê que lhe haviam retirado a

espada com que pretendia pôr fim à vida (68.2-5); do contraste entre a calma e amabilidade de Sócrates, em relação às dúvidas e objeções de Símiás e Cebes, face à rudeza de Catão, perante as dúvidas do Peripatético. Por outro lado, o suicídio contradiz o que Sócrates defende: o recurso a ele contraria a vontade dos deuses e é por eles interdito (Platão, *Fédon* 61c-62-b). Apesar de tudo, é esse suicídio que livra Catão de intolerável humilhação.

Michael B. Trapp anota estas e outras diferenças e sugere ter sido talvez intenção de Plutarco apontar outro modelo: com um fim agitado e uma morte mais chocante e dramática do que a de Sócrates, em que a veemência, mesmo a cólera, se substitui à calma filosófica, esse modelo pode não provocar calorosa simpatia mas apresenta Catão com compensadora grandeza⁶.

Em conclusão, o protagonista do *Cato Minor* parece ter em mente a figura e atuação de Sócrates como modelo. Como ele, procura enfrentar a morte com a mesma serenidade. Como ele luta pela virtude, em especial pela justiça e pela liberdade, preferindo inclusive a morte a viver sob o governo de César, quando este, com recurso à força, se torna senhor de Roma. Como ele submete a atuação aos ditames da moderação e da humanidade, age de forma amável e cortês – doçura e moderação que nem sempre consegue manter, como acontece quando agride o servo. De qualquer modo parece evidente que Sócrates foi paradigma a que Catão procura adequar a sua conduta, em especial na serenidade perante a morte. Nem sempre consegue manter essa serenidade e a sua morte é mais dramática e mais agitada, mas apresenta Catão com trágica grandeza.

José Ribeiro Ferreira
Universidade de Coimbra

BIBLIOGRAFIA

- C. Alcalde Martín, *Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la Vida de Plutarco*, in Pérez Jiménez - García López - Aguilar 1999, 159-171
- J. Geiger, “Introdução” in C. Bearzot & al., *Plutarco. Vite parallele: Focione e Catone Uticense*, Milano 1993
- J. Geiger, *Plato, Plutarch and the death of Socrates and Cato*, in Pérez Jiménez - García López - Aguilar 1999, 357-360
- A. Pérez Jiménez - J. García López - R.M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid-Cuenca, 4-7 de Maio de 1999*, Madrid 1999
- J. Ribeiro Ferreira, *Les valeurs de Plutarque et leur actualité*, in A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall’ International Plutarch Society*, Málaga - Logan 2005, 121-131

⁶ Trapp 1999, 494-498.

M.B. Trapp, *Socrates, the Phaedo, and the Lives of Phocion and Cato the Younger*, in Pérez Jiménez - García López - Aguilar 1999, 490-498

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Abrone (ateniese): 198
Achille: 102, 125, 238-239, 241
Admeto (re dei Molossi): 185
Afrodite: 190 n. 88, 192 n. 105
Agariste: 165, 189
Agesilao: 75, 117-119, 122-124
Agide II di Sparta: 194, 195 n. 122
Agide IV di Sparta: 122, 144 n. 3
Alceo: 191
Alcibiade: 53, 56-57, 59, 64, 74-75, 97 n. 49, 147-148, 165-166, 168, 194-197, 234, 281 n. 2, 282-284, 287
Alcmeonidi: 131-133, 136, 138-139, 194, 282
Alessandria d'Egitto: 145, 222
Alessandro di Fere: 77
Alessandro I di Macedonia: 166, 186, 290 n. 23, 291 n. 26
Alessandro Magno: 24, 46-47, 57, 77, 118 n. 27, 143-147, 149, 152 n. 37, 153-154, 156, 162, 198, 269, 285
Aliarto: 148
Amicle (nutrice di Alcibiade): 194
Ammiano Marcellino: 242
Ammonio (maestro di Plutarco): 249
Amnestra (amante di Cimone): 165
Amyot, Jacques: 83-109, 111 n. 2, 209
Anacarsi: 270-271
Anacreonte: 24
Anassagora: 66, 170, 173
Andocide: 197
Androgeo: 139 n. 69
Andromaca: 77
Andronico di Rodi: 45, 249
Anticira (etera): 159
Antidoto (arconte): 285 n. 11
Antifonte: 90
Antigono II Gonata: 145-146, 161
Antigono Monoftalmo: 46, 144-147, 155-158, 160, 162
Antioco di Ascalona: 219-230
Antiope: 16
Antipatro (generale di Alessandro Magno): 144, 146-147, 153-156
Antipatro (filosofo stoico): 236
Antistene: 170, 215 n. 63
Apellicone di Teo: 45
Apollo: 12, 44 n. 89, 134, 154 n. 45, 206, 238
Apollodoro (pittore): 83 n. 6, 96
Apollodoro (personaggio platonico): 243, 296
Apollonio Mys: 254 n. 16
Appiano: 41
Apuleio: 236-237
Arato di Sicione: 144 n. 3, 146, 168
Arcesilao: 193, 219, 225, 229
Archelao (poeta): 186
Archiloco: 24, 213 n. 52
Arginuse: 172
Argo (città): 180 n. 31
Aristagora (etera): 197
Aristide: 90, 181-182, 197, 216 n. 67, 281 n. 2, 282, 286 n. 13, 289, 291
Aristione (tiranno di Atene): 43
Aristodemo: 79
Aristofane: 16, 59-61, 74, 170-171
Aristogitone: 178 n. 22, 179, 180

- n. 29, 181, 201
 Aristotele: 9 n. 3, 16, 45-46, 69-71, 75-76, 78, 80, 130-134, 139, 188 n. 76, 221, 230, 249, 251-252, 254 n. 16, 257 n. 24, 263-264, 266-268, 277, 286 n. 11
 Armodio: 178 n. 22, 179, 180 n. 29, 201
 Artabano: 51, 53
 Artaserse: 51 n. 4, 52 n. 8, 53-54, 56
 Artemide: 44 n. 89
 Artemone (ingegnere): 288 n. 17
 Aruleno Rustico: 297
 Asia (figlia di Temistocle): 184
 Aspasia: 165-174, 190-191, 201, 283, 285
 Aspasia (amante di Ciro il Giovane): 168, 173
 Assioco di Mileto: 190
 Asteria (amante di Cimone): 165, 186
 Atena: 21, 23, 44 n. 89, 238-239, 241-242, 246, 288
 Atene: 13-15, 19-21, 23, 25-28, 31-35, 39-48, 51 n. 4, 52 n. 8, 55, 66, 74, 77, 83-84, 96, 111-115, 117, 120-122, 127, 129-135, 137-140, 143, 145-149, 151-162, 165-168, 171-173, 176 n. 7, 180, 182, 187-188, 199, 222-223, 227, 233-234, 249-250, 253, 255, 257-258, 261, 265-266, 277, 283, 285-290, 291 n. 29, 295-296
 Ateneo: 75-76
 Attica: 13, 16, 19 n. 1
 Augusto: 41, 42 n. 76, 46
 Azio: 41
 Babilonia: 144 n. 7
 Bacchilide: 10
 Beozia: 148 n. 20, 254 n. 15
 Bisanzio: 152
 Blaste (ninfa): 137, 139
 Bouzyges (eroe attico): 137
 Bruto (cesaricida): 41, 246
 Budé, Guillaume: 97 n. 50, 100 n. 64, 112-121, 123, 125-127
 Bulide (spartano): 51 n. 5
 Cabria: 152 n. 35, 154 n. 45
 Calamis (scultore): 180 n. 30
 Caleo (ateniese): 198
 Callia: 165-166, 180 n. 30, 195
 Callicrate (architetto): 21
 Callimaco: 10, 13-16
 Callipide (attore): 73-76, 97 n. 49
 Callistrato (tragico): 74
 Camillo, M. Furio: 57
 Cappadocia: 144 n. 7, 146
 Caricle di Sunio: 79
 Carillo (flautista): 246
 Carneade: 38, 224, 226
 Cassandro: 46, 155-158
 Cassio (cesaricida): 41
 Catone il Censore: 38, 168, 181, 193
 Catone Uticense: 123 n. 43, 216 n. 67, 295-299
 Cebete di Tebe: 206 n. 8, 299
 Cefiso: 78
 Cefisodoto: 198
 Ceo: 165, 185 n. 61
 Cercione: 14
 Cesare: 41, 269, 271, 297-299
 Cheronea: 233
 Chersoneso: 21, 152
 Cibeles: 55 n. 13, 185
 Cicerone: 32, 40, 123 n. 43, 138, 167, 169, 222 n. 14, 223-229, 236, 297
 Cilicia: 160
 Cilone: 131, 266
 Cimone: 33 n. 23, 43, 55, 57, 165-

- 166, 185-188, 281-293
 Cinesia (poeta): 83 n. 6, 91
 Cipro: 77, 158, 160, 290
 Ciro il Giovane: 147, 168-169, 173
 Cleandro (figlio di M. Sedato): 241
 Cleaneto (ateniese): 159
 Cleante: 256 n. 24
 Clelia: 180 n. 31
 Clemente Alessandrino: 138
 Cleobulo di Rodi: 168
 Cleomedonte (ateniese): 159
 Cleomene: 123 n. 43, 144 n. 3
 Cleonide (generale di Tolemeo I):
 158
 Clidemo: 16
 Clinia: 270
 Clistene: 165, 189
 Clitomaco: 225
 Cnosso: 138-139
 Conone (generale ateniese): 51, 94
 Conopione: 200
 Corebo (architetto): 31
 Coribanti: 137
 Corinna: 96, 99
 Corinto: 14
 Corinzia: 13
 Coriolano: 168
 Cornelia: 173
 Cornelio Nepote: 51-52
 Crannone: 153, 155 n. 46
 Cratero: 144, 153
 Cratino: 96, 100 n. 63, 172
 Creso: 44 n. 91
 Creta: 130, 132 n. 19, 134 nn. 35-
 36, 137-139, 176 n. 6
 Criside (etera): 159
 Crisogono (flautista): 74, 97 n. 49
 Critobulo: 167
 Critolao: 79
 Critone: 167
 Ctesia di Cnido: 53 n. 10
 Cureti: 137-138
 Damocle (ateniese): 159 n. 63
 Dario I di Persia: 51 n. 5
 Deianira: 172-173
 Delfi: 13, 28, 62, 76, 130, 134
 Delo: 21, 135
 Demade: 79, 153, 155
 Demea (figlio di Focione): 199 n.
 145
 Demetra: 137, 158, 176 n. 7
 Demetrio Falereo: 114, 157
 Demetrio Poliorcete: 46, 53, 145-
 147, 154 n. 45, 156-162
 Demo (etera): 159
 Democrito: 274 n. 51
 Demone (attidografo): 16
 Demostene: 47, 79, 99 n. 60, 100
 n. 63, 114, 124, 127 n. 51, 143,
 146-147, 151, 152 n. 36, 153,
 155, 194 n. 116
 Dinomache: 194
 Diodoro Periegeta: 284 n. 7
 Diodoro Siculo: 53 n. 10, 60, 97
 n. 51, 274 n. 53
 Diogene Laerzio: 130-140
 Dione di Prusa: 27, 214, 273
 Dione di Siracusa: 38
 Dionisio (ingegnere): 250-251
 Dionisio di Delfi: 251 n. 5
 Dionisio di Melite: 251 n. 5
 Dionisio II di Siracusa: 38
 Dioniso: 158, 289 n. 21
 Dodona: 56
 Domiziano: 255
 Draconte: 131, 132 n. 23, 266 n.
 18
 Duride di Samo: 74, 188 n. 76, 195
 n. 122
 Ecate: 14-15
 Ecateo di Mileto: 9
 Ecuba: 77

- Efeso: 256, 258
 Efialte di Atene: 286-287, 291
 Efippo (comico): 76 n. 53
 Eforo: 26, 42 n. 79, 53, 75, 188 n. 76
 Egeo (padre di Teseo): 12-15, 283
 Egeria (ninfa): 168
 Egesipile: 165, 185
 Egina: 41, 160
 Egitto: 144, 156, 290
 Egospotami: 42, 147-148
 Eleusi: 21, 45, 137, 197, 200
 Eliano: 51 n. 5, 60-61, 79
 Elide: 179 n. 26
 Elio Aristide: 246
 Eliot, Thomas Stearns: 69
 Ellanico: 16
 Elpinice: 166, 185-188, 189 n. 82, 190 n. 92, 200-201, 282, 285 n. 8, 289-290, 292
 Emilio Paolo: 37, 216 n. 67
 Empedocle: 129, 205 n. 3, 251, 254 n. 16, 259 n. 34
 Enea: 238
 Entimo: 52
 Epaminonda: 77
 Epicuro: 145
 Epimenide: 129-140
 Epissie: 184
 Era: 172-173
 Eracle: 10 n. 7, 56, 172-173, 289 n. 21
 Eraclide di Cuma: 53 n. 10
 Eraclito (retore e allegorista): 241
 Erasmo da Rotterdam: 111, 112 n. 5, 113 n. 13, 121-127
 Eratostene: 79
 Eretteo: 11
 Eriante di Tebe: 42, 148
 Erinni: 138
 Ermippo (comico): 173
 Ermogene (ateniese): 73
 Erodoto: 51, 56, 135 n. 41, 233, 263
 Eros: 179
 Eschilo: 9 n. 3, 16, 43, 75-76, 212 n. 46
 Eschine Socratico: 169
 Esiodo: 9 n. 3, 213 n. 52, 257 n. 28
 Esopo: 122 n. 39, 205-216
 Estienne, Henri: 90, 98, 107
 Estienne, Robert: 100 n. 65
 Etra (madre di Teseo): 12-13
 Ettore: 254 n. 15
 Eubea: 152
 Eufranore (pittore e scultore): 94
 Eumene di Cardia: 144, 146
 Eumolpo (eroe attico): 43
 Eupoli: 172, 284
 Euridice (ateniese): 158
 Euripide: 10-13, 15-17, 42-43, 75 n. 45, 77, 78 n. 66, 101 n. 69, 256 n. 24, 285
 Euriptolemo: 186
 Eutidemo: 193-194
 Eutifrone: 243
 Evelpide (personaggio comico): 212 n. 51
 Fabio Massimo: 34-35, 269
 Fa(i)nia di Ereso: 51-52
 Farsalo: 41
 Favorino di Arelate: 249-250
 Fedone: 297
 Ferecide di Atene: 16
 Fidìa: 21-22, 24, 26-27, 170, 173, 189
 File (città): 158
 File (etera): 166
 File (moglie di Demetrio Poliorcete): 158
 Filemone (comico): 24

- Filippide (comico): 159
 Filippo (ateniese): 75
 Filippo II di Macedonia: 24, 143,
 149 n. 26, 151 n. 30, 152, 158
 Filocle (generale di Lisandro): 147
 Filocleone (personaggio comico):
 213 n. 51
 Filocoro: 15-16, 79
 Filodemo: 73, 221
 Filomelo di Lamprai: 156
 Filone di Alessandria: 273
 Filone di Eleusi: 44
 Filone di Larissa: 219-230
 Filostrato, Flavio: 170
 Filte (etera): 197
 Flaminio: 38-39
 Floro (amico di Plutarco): 249-250
 Focide: 165
 Focione: 124-125, 146-147, 149-
 156, 161, 168, 198-200, 216 n.
 67, 296
 Formione: 194 n. 116
 Fouquelin, Antoine: 99 n. 60, 100
 n. 61
 Francesco I (re di Francia): 113-
 114, 120-121, 125
 Frigia: 144, 196
 Ftia (regina dei Molossi): 185
 Galassidoro (personaggio plutar-
 cheo): 235-238, 244-246
 Gellio, Aulo: 79
 Giamblico: 246 n. 41
 Giasone: 289 n. 21
 Giulia Domna: 170
 Giustino: 51
 Gorgia: 101
 Goulart, Simon: 84-85
 Granico: 47
 Hamilton, Alexander: 277
 Ictino (architetto): 21
 Ida (monte): 133 n. 31
 Idaspe (fiume): 47
 Ione di Chio: 188 n. 76
 Iperide: 153, 197
 Ipparete (moglie di Alcibiade): 165,
 195-196, 200
 Ippia: 179
 Ippolito: 12, 16
 Ipponico (ateniese): 165, 189
 Ippo: 146, 160
 Iseo: 90
 Ismenia di Tebe: 51 n. 5, 52
 Isocrate: 100
 Isodice (moglie o amante di Ci-
 mone): 165, 186, 284 n. 7, 285
 Istro il Callimacheo: 15
 Italia (figlia di Temistocle): 184
 Kleitor (località): 186
 Lacare: 160
 Lamaco: 194 n. 116
 Lamia (città): 153
 Lamia (etera): 159, 166
 Lampsaco: 54, 147
 Laodice (troiana): 166, 186
 Leena (etera): 178-180, 201
 Leito (eroe omerico): 254 n. 15
 Lemno: 181
 Leonico Tomeo, Niccolò: 91
 Leotichida: 194-195
 Leto (personaggio plutarco): 249-
 255; vd. anche Ofellio Leto
 Le Tort, François: 83
 Licia: 144 n. 7
 Licone (ateniese): 75
 Licurgo (legislatore): 20, 37, 266,
 269-273, 276-277
 Licurgo (oratore): 197-198, 200
 Lidia: 144
 Lisandro: 42, 44, 147-148
 Liside (filosofo): 235
 Lisimaco: 144, 146-147, 157 n. 54,
 160-161, 181

- Livio, Tito: 23
 Lobone di Argo: 138
 Luciano: 79, 92-93, 96, 167
 Lucullo: 37, 222-229, 289
 Macedonia: 38, 144-145, 153, 156,
 157 n. 54, 161, 186
 Machiavelli, Niccolò: 269 n. 34,
 277
 Magnesia: 54-55, 185
 Mantinea: 102-103
 Maratona: 13-14, 56, 83, 92, 288
 Marcello, M. Claudio: 35, 37
 Marco Antonio: 41, 53
 Marco Favonio: 296
 Mardonio: 182
 Mario, Gaio: 37, 53
 Massimo di Tiro: 236 n. 10, 242
 Medea: 14-15
 Medici, Caterina de': 97 n. 50
 Megacle: 194
 Megara (città): 171, 284
 Megisto: 179 n. 26
 Melanzio (corego): 199
 Melanzio (poeta): 284 n. 7
 Menandro: 12 n. 11, 84, 120
 Menandro Retore: 259 n. 34, 260
 Menippo (ateniese): 190
 Merope: 77
 Messene: 160, 286
 Metagene (architetto): 21
 Metello Pio: 45
 Metone (astronomo): 59-66
 Micione (generale): 153
 Mileto: 166-167, 171-172
 Milziade: 43, 56, 158, 165-166, 185,
 283, 284 n. 7, 285-286, 288-
 292
 Minnisco (attore): 75-76
 Minosse: 16, 139 n. 69, 176 n. 6,
 272
 Minotauro: 13, 16
 Mirrina (etera): 197
 Mitridate VI Eupatore: 44 n. 89,
 223
 Miunte: 54
 Mnesicle (architetto): 21
 Mnesifilo: 54
 Mnesiptolema: 166, 184-185
 Mnestra (amante di Cimone): 186
 Moco il Fenicio: 255, 260 n. 39
 Montaigne, Michel de: 23, 27, 83-
 84, 112, 116, 121-123, 127
 Munichia: 153, 155
 Museo (mitico poeta): 139, 257 n.
 28
 Musonio Rufo: 273
 Nasso: 21, 152, 154 n. 45
 Neante di Cizico: 136
 Neleo di Scepsi: 45
 Neocle: 286 n. 13
 Nerone: 39
 Nicandro: 205 n. 3
 Nicanore (generale di Cassandro):
 154 n. 42, 155-156
 Nicia: 63, 65-66, 135, 194 n. 116,
 282
 Nicomache (figlia di Temistocle):
 184
 Nicostrato (attore): 73-74
 Numa Pompilio: 37, 168, 269, 271-
 273, 275
 Numenio di Apamea: 219
 Odisseo: 74 n. 36, 172, 238
 Ofellio Leto: 253, 256-260
 Ofellio Macedone: 258 n. 29
 Ofelte di Cirene: 158
 Ofillius Ingenuus: 258 n. 29
 Olimpia: 27, 181
 Olimpiade (moglie di Filippo II):
 158
 Oloro (re di Tracia): 165, 185
 Omero: 9, 125, 212 n. 46, 237-

- 243, 245-246, 251
 Onfale: 172-173
 Orfeo: 139, 257 n. 28
 Origene: 75 n. 45
 Paflagonia: 146
 Panacto: 158
 Panfilia: 144
 Paolo di Tarso (l'apostolo): 261
 Parmenide: 205 n. 3, 259 n. 34
 Parrasio (pittore): 94
 Pausania: 79, 137-138, 179, 180
 n. 32
 Pausania (generale spartano): 56,
 289
 Pelope: 11
 Pelopida: 51 n. 5, 56
 Peloponneso: 144 n. 7, 160
 Perdicca: 144, 146
 Periandro: 132
 Pericle: 19, 21-22, 25-26, 31, 33-
 34, 43, 66, 114, 125, 149, 165-
 173, 186-191, 200-201, 276-277,
 282-285, 286 n. 11, 287, 288
 n. 17, 289-292
 Pericle il Giovane: 172
 Perifete: 14 n. 19
 Perinto: 152
 Persefone: 137
 Perseo (eroe mitico): 289 n. 21
 Persepoli: 47
 Pindaro: 11, 12 n. 11, 33, 75 n. 43,
 94, 96, 99-101
 Pirilampo: 190
 Pirro (re d'Epiro): 146, 161
 Pisetero (personaggio comico): 212
 n. 51
 Pisistratidi: 178
 Pisistrato: 14, 135, 165, 263-264,
 266 n. 18, 268
 Pitagora: 129, 133 n. 31, 235-236
 Pite (persiano): 168
 Pitonice (etera): 166
 Pittaco: 193 n. 113, 266 n. 21
 Pitteo: 12-13
 Platone: 25, 69-72, 80, 112, 131,
 132 n. 25, 167, 170, 190, 211,
 212 nn. 44-45, 219, 222-224,
 228, 230, 234, 236, 240, 243-
 245, 249, 251, 253, 256 n. 24,
 257, 259 n. 34, 263-264, 266-
 270, 274-275, 277, 295-298
 Platone comico: 76
 Plinio il Vecchio: 89
 Plutarco di Eretria: 152
 Polemone di Atene: 229-230
 Policleto: 24
 Policrite (figlia di Lisimaco): 181
 Polieno: 74
 Polieucto di Sfetto: 151 n. 30
 Polignoto: 166, 186, 201
 Poliperconte: 144, 155
 Polo di Egina (attore): 78-79
 Pompeo: 15, 41, 46
 Porcia: 173
 Porfirio: 137
 Posidone: 13
 Potamo (località): 181
 Priene: 171
 Procuste: 14 n. 19
 Publicola: 37, 271-272, 276-277
 Quintiliano: 108
 Rabelais, François: 97 n. 48
 Ramnunte: 153
 Ridolfi, Niccolò: 97 n. 50
 Roma: 19-20, 25, 27-28, 31, 32 n.
 13, 34-40, 45-48, 222, 226-227,
 299
 Romolo: 10 n. 7, 19, 40, 168
 Rousseau, Jean-Jacques: 277
 Salamina: 42, 51, 56-57, 96, 145,
 176 n. 7, 185 n. 58, 288-289
 Sallustio: 45

- Salomone: 113
 Samo: 166-167, 171, 188, 190
 Santippe: 193, 201, 215 n. 63
 Santippo (figlio di Pericle): 189, 190 n. 92
 Santippo (padre di Pericle): 290
 Sardi: 54
 Saronico, golfo: 13
 Scaliger, Joseph Justus: 97 n. 50
 Schifac Leone (personaggio comico): 213 n. 51
 Sciro: 289 n. 22
 Scirone: 14
 Sedato, Marco: 241
 Seleuco I Nicator: 144, 146-147, 157 n. 54, 160-161
 Seneca: 297
 Seneca il Vecchio: 108
 Senocle (architetto): 21
 Senocrate: 230
 Senofonte: 42, 73, 75, 91, 101, 122, 167, 170, 215 n. 63, 240
 Serapione di Collide: 258-259
 Serse: 47, 96
 Sertorio: 168
 Sibari (città): 21
 Sibari (figlia di Temistocle): 184
 Sicilia: 59, 65
 Sidone: 160
 Silla: 42-46, 249
 Simmia di Tebe: 235, 240, 244-246, 299
 Simonide: 9 n. 3
 Sinide: 14 n. 19
 Siracusa: 35, 37, 43, 274 n. 53
 Socrate: 62-64, 70, 71 n. 11, 72-73, 167, 169-170, 173, 190, 193, 201, 205-216, 233-246, 295-297, 299
 Sofocle: 12, 15, 43, 76, 78-79, 101 n. 69, 191-192
 Solone: 44 n. 91, 131-134, 137, 139, 149, 165, 176 n. 7, 177-178, 263-264, 266-273, 275, 277
 Sosigene di Egina: 78-79
 Sossio Senecione: 250
 Sparta: 20, 37, 42, 44, 111-112, 114, 117, 119, 121-123, 148, 182, 285, 287-288, 290
 Sperchia (spartano): 51 n. 5
 Stesimbrotto di Taso: 186, 189 n. 86, 284 n. 7, 285-286
 Strabone: 45, 79
 Strattis: 74 n. 36
 Taide (etera): 166
 Taranto: 35
 Targelia (etera): 171, 173, 191
 Teano (sacerdotessa): 166
 Teanore (personaggio plutarco): 235, 237, 240, 244, 246
 Tebe: 47, 153-154, 235, 243
 Telefo: 74 n. 36
 Tello (ateniese): 37
 Temistocle: 33 nn. 19 e 23, 43, 51-57, 101, 115-116, 119, 125-127, 166, 168, 182-185, 200, 281 n. 2, 282, 286, 288 n. 18, 291-292
 Temistogene di Siracusa: 92 n. 34, 101
 Teocrito (personaggio plutarco): 233-247
 Teodoro (attore): 76-78
 Teodosio di Tripoli: 61
 Teofrasto: 45, 137, 249, 251, 254 n. 16, 256-257 n. 24, 291 n. 28
 Teognide: 205 n. 3
 Teopompo: 42 n. 79, 75, 291 n. 28
 Teramene: 194 n. 116
 Termopili: 143

- Teseo: 9-17, 19, 40, 43, 56, 94,
176 n. 6, 177 n. 7, 283-284,
289 n. 22
- Tessaglia: 143, 153
- Tessalo di Fere (attore): 77
- Timagora di Atene: 51 n. 5
- Timandra (etera): 166, 196-197
- Timea (moglie di Agide II): 194-
195
- Timossena: 173
- Tindare (filosofo): 256 n. 24
- Tiro: 160
- Tissaferne: 51 n. 4
- Titrauste: 51
- Tolemeo Cerauno: 146, 161
- Tolemeo, Claudio: 60
- Tolemeo I Soter: 46, 144-145, 147,
156, 157 n. 54, 158, 160
- Tolemeo II Filadelfo: 145
- Tory, Geoffroy: 111
- Tracia: 144, 153, 282
- Traiano: 46
- Trasea Peto: 297
- Trasibulo: 194 n. 116
- Trezene: 13
- Tucidide: 9, 11, 26, 31, 34, 41, 51-
52, 94, 95 n. 43, 135 n. 41, 138,
171, 175, 188 n. 76, 263
- Tucidide di Melesia: 21
- Utica: 297-298
- Valeria (figlia di Publicola): 180
n. 31
- Xylander, Guilielmus (W. Holtz-
man): 89 n. 26, 90-94, 100 n.
66, 207, 209, 210 n. 38
- Zaleuco: 272
- Zenone di Elea: 179
- Zeus: 56, 134 n. 36, 136, 172-173,
238
- Zoroastro: 272

INDICE DEI PASSI DISCUSSI

- Aelianus
 VH 10.7.5: 61
 13.12.1: 61
- Aelius Theon
 Progymn. 4: 206 n. 8
- Archilochus
 fr. 205 W.²: 188
- Aristophanes
 Av. 992 ss.: 59-60
- Aristoteles
 Ath. Pol. 1: 131
 Poet. 1451b-1452a: 71
 1461b-1462a: 75
 1462b: 75
 Rhet. 1403a: 71
- Cicero
 Pro Flacco 62: 32, 40
- Diodorus Siculus
 2.47.7: 60
 12.36.2: 60
- Diogenes Laertius
 1.110: 138
- Eupolis
 fr. 221 K.-A.: 284
- Inscriptiones*
 IEph. VII 2, 3901: 255-260
 IG II² 3816: 255-260
- Lobo Argivus
 fr. 8 G.: 138
- Neanthes Cyzicenus
 FGrHist 84 F 16: 136
- Pausanias
 1.37.3: 78
- Philodemus
 Rhet. I p. 197 S.: 73
- Photius
 Lex. ξ 80-81 Th.: 97 n. 50
- Plato
 Crat. 408c: 70
 Leg. 710c-d: 267
 711c-d: 270
 Phaed. 60e-61b: 205-206, 211
- Plato comicus
 fr. 175 K.-A.: 76
- Plutarchus
 Alc. 8.3-5: 195-196
 17.5-6: 63-64
 32: 74
 37.8: 56
 Alex. 11.6-7: 143
 13.1-2: 154
 29: 77
 Arist. 27.1-4: 181
 Cat. mai. 8.2-3: 183-184 n. 51
 Cat. min. 4.2: 296
 46.1: 296
 68.2: 298

- 71.1-3: 298
Cic. 4.1-3: 224
Cim. 4: 166
 4.4: 283
 8.2: 290
 10.6-7: 40
 15.4-5: 284
 16.2: 285-286
 17.8-9: 292
 18: 56
Comp. Arist. Cat. 3.5-6: 181
Comp. Per. Fab. Max. 3.5: 25
Comp. Thes. Rom. 2.1: 10 n. 7
Demetr. 8.1-4: 156
 8.7: 157
 10.2: 157
 22.1-2: 158
 22.8: 158
 24.1-2: 159
 24.6-10: 159
Flam. 5.7: 38
Luc. 42.3-4: 226-229
Lys. 9.4-5: 147
 15.1-3: 148
Marc. 21.1-7: 35
Nic. 13.3-10: 61-63
 29.1-5: 42-43
Num. 4.7-8: 273
Pel. 29.4-6: 77
Per. 1.2-5: 24
 2.1: 24
 2.2: 24, 34
 5.1: 259
 10.4-5: 187
 11-13: 21-22
 12.1: 25, 34
 13.3: 22
 13.10: 190
 13.11-12: 26
 24: 167-169, 172
 28.4-6: 188
 39.4: 276
Phoc. 9.1-8: 150-151
 11.1: 151
 18.1-3: 149
 19.1-3: 198-199
 37.3: 200
Publ. 11.1: 272
Sil. 14.8: 44
 14:13: 44
Sol. 8.4-6: 176 n. 7
 12.1-2: 131
 12.6: 133
 12.7-9: 133-137
 12.8: 132-133
 14.4: 272
 15.1: 268
 16.2: 271
 20.3: 177
 20.6: 177
 23.1: 177
Them. 1.1-2: 182
 2: 168
 2.5-6: 182
 18.5: 183
 27.6-7: 52
 29.5: 54
 31.1: 54-55
 31.5-6: 55-56
Thes. 1: 10-11
 1.5: 19-20
 2.3: 11
 3: 11-13
 5: 13
 6: 13-14
 12.2: 14
 14.2: 14-15
 15.2: 16
 23.2-3: 176 n. 6
 28: 16-17
Alex. fort. 334E: 77
An seni 784A: 133

- 785B-C: 79
Aud. poet. 14E: 214
 16B-C: 205-216
Cohib. ir. 461D: 193
Cupid. div. 525A-B: 191
Def. orac. 409E: 134
Garr. 505D-F: 178-180
Gen. Socr. 580A: 273
 580C-D: 235-242
 580D-F: 242-244
Glor. Ath. 345C: 104-105
 345E-346D: 86
 345E: 91-92
 345F: 32
 346A: 94
 346C: 91, 92
 346D: 102-104
 346E-350B: 87
 346E: 93
 346F: 90, 92, 106-107
 347B: 94-95
 347C: 92-93
 347F: 99
 348B: 92
 348D-F: 73
 348D: 105-106
 348E: 72, 89, 90, 92
 349A: 88, 89
 349B: 94
 349C: 89-90, 94
 349D: 91
 349E: 89
 349F: 92
 350A: 89
 350B: 90, 92, 93
 350B-351B: 88
 350C: 90, 94, 99
 350D: 100
 351A: 93
 351B: 91
- Laced. sent.* 208C-D: 119
 212F: 75
Praec. ger. reip. 813E-814F: 36
Prim. frig. 955C: 252
Quaest. conv. 706D: 12 n. 11
 737A-B: 78
Quaest. nat. 911F: 251
 913E: 253
Sept. sap. conv. 157D: 135
 158A: 135
Vitae X or. 842A-B: 197-198
 848B: 79
- Polyaenus
 6.10: 74
- Porphyrius
Abst. 2.21.1: 137
- Ptolemaeus
Synt. math. 3.1: 60-61
- Scholia*
Arg. Ar. Av. 2: 65
Schol. Hes. Op. 446bis: 65
- Suda*
 v 405 A.: 73-74
- Thucydides
 2.40-41: 31
- Xenophon
Mem. 2.7.13: 213
Symp. 3.11: 75
 6.3: 73

INDICE DEL VOLUME

Premessa	7
1. Angelo Casanova (Firenze) <i>La Vita di Teseo e la tradizione letteraria</i>	9
2. Paolo Desideri (Firenze) <i>La città di Pericle</i>	19
3. Carlos Alcalde Martín (Málaga) <i>Athenae captae Athenae receptae: Plutarco, Atenas y Roma</i>	31
4. Aurelio Pérez Jiménez (Málaga) <i>Temístocles: Un ateniense en la corte persa</i>	51
5. Luisa Lesage Gárriga (Málaga) <i>Metón en Plutarco: ¿astrónomo o astrólogo?</i>	59
6. Israel Muñoz Gallarte (Groningen) <i>The tragic actor in Plutarch</i>	69
7. Françoise Frazier (Paris X Nanterre) <i>Plutarque, Amyot et la 'déclamation' Si les Atheniens ont été plus excellents en armes qu'en lettres</i>	83
8. Bérengère Basset (Toulouse) <i>Les Dits des Athéniens à la Renaissance: Athènes dans les controverses sur l'éloquence au XVI^e siècle</i>	111
9. Ana Isabel Jiménez San Cristóbal (Madrid) <i>Epiménides de Creta purificador de Atenas</i>	129
10. Mónica Durán Mañas (Madrid) <i>Plutarco y la Atenas de los Diádocos</i>	143
11. Mercedes López Salvá (Madrid) <i>La sabiduría de las mujeres: Aspasia (Vit. Per. 24)</i>	165
12. Fabio Tanga (Salerno) <i>Alcuni celebri ateniesi e le donne in Plutarco</i>	175
13. Marianna Vigorito (Salerno) <i>Socrate lettore di Esopo: De aud. poet. 16B-C</i>	205
14. Franco Ferrari (Salerno) <i>Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco</i>	219
15. Geert Roskam (Leuven) <i>Theocritus' view of Socrates' Divine Sign in De genio Socratis 580C-F</i>	233

16. Michiel Meeusen (Leuven)	
<i>Opening up the Heavens over Athens. Plutarch and Laetus</i>	
<i>Discussing Physical Causes</i>	249
17. Ália Rodrigues (Coimbra)	
<i>To be a lawgiver, the more sublimated form of tyranny:</i>	
<i>Solon's expression of power</i>	263
18. Ana Ferreira (Coimbra)	
<i>Címon selon Plutarque</i>	279
19. José Ribeiro Ferreira (Coimbra)	
<i>A presença de Sócrates no Cato Minor de Plutarco</i>	293
INDICI	301
Indice dei nomi	303
Indice dei passi discussi	312
Indice del volume	315

