

**PLOUTARCHOS, n. s., 8 (2010/2011)**

I.- *ARTICLES*

- R. M<sup>a</sup> AGUILAR**, “Plutarque et Euripide. Quelques citations des tragédies perdues”.....3-12
- F. BECCHI**, “Posidonius source de Plutarque en matière d’éthique, c’est-à-dire :  
La théorie des passions psychiques chez Galien et Plutarque”.....13-24
- J. BOULOGNE**, “Plutarque interprète du mythe de Cronos”.....25-34
- CHR. BRÉCHET**, “L’exégèse chez Plutarque : textes poétiques, textes philoso-  
phiques et vérité”.....35-50
- A. CASANOVA**, “Citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque : texte  
et interprétation”.....51-66
- M. DURÁN MAÑAS**, “Hérodote et Plutarque : l’histoire d’Arion”.....67-80
- J. RIBEIRO FERREIRA**, “Homère dans les *Quaestiones convivales*”.....81-90
- M<sup>a</sup> D. C. FIALHO**, “The Interplay of Textual References in Plutarch’s *Life of Phocion*”.....91-102
- C. GROSSEL**, “La ‘suavité du langage’ : la qualité poétique de γλυκύτης et ses  
prolongements éthiques chez Plutarque”.....103-116
- I. MUÑOZ GALLARTE**, “Hérodote et Plutarque : à propos de la rencontre entre  
Solon et Crésus, roi de Lydie”.....117-132
- G. ROOSKAM**, “How to deal with the philosophical tradition? Some general  
rules in Plutarch’s anti-Epicurean treatises”.....133-146
- L. VAN HOOF**, “La ‘diet-etica’ di Plutarco. L’autopromozione d’autore nei *Pre-  
cetti igienici*”.....147-172

II.- *BOOK REVIEWS*

- A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.)**, *Plutarco renovado. Importancia de las traducciones  
modernas de Vidas y Moralia*, Málaga, 2010 (R. GONZÁLEZ DELGADO).....173-178

III.- *BIBLIOGRAPHY SECTION*

- ARTICLES. An annotated bibliography 2007** (Stefano Amendola, Françoise  
Frazier, Delfim Leão, Vicente Ramon, Fabio Tanga, Frances B. Titchener, Ana  
Vicente, Paola Volpe).....179-222



# Plutarque et Euripide: quelques citations des tragédies perdues

par

Rosa M<sup>a</sup> Aguilar

Universidad Complutense de Madrid


rmaf@filol.ucm.es

## Abstract

We know that Plutarch likes quotations to make his opinions more significant. Our paper deals with citations of tragedies, in particular with lost tragedies of Euripides.

We aim to ascertain the number of citations in Plutarch of Euripides' lost tragedies, and then whether this number is comparable to that of the quotations from existing tragedies. Finally, we'd like also to consider the way in which he uses quotations and its suitability to his texts.

**Key-Words:** Plutarch, Euripides quotations, tragedy, lost tragedies.

 Bien que nous ayons déjà fouillé dans les citations des auteurs tragiques faites par Plutarque<sup>1</sup>, le naïf visiteur des impayables *Plutarch's Quotations* de W. C. Hembold y E. N. O'Neil<sup>2</sup> ne se rend pas compte de son incapacité à en faire quoi que ce soit que lorsqu'il y

retourne pour la deuxième fois, tellement notre auteur aimait faire des citations en général et faire des citations des auteurs tragiques en particulier!<sup>3</sup> Notre intention n'est pas de dire quelque chose de nouveau ou d'original, mais tout simplement d'insister sur quelques citations de pièces de théâtre perdues

<sup>1</sup> "Plutarco y el fragmento 898 incertae fabulae de Eurípides" en *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'Internacional Plutarch Society*, AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ & FRANCES TITCHENER Editori, Málaga-Logan 2005, 21-28.

<sup>2</sup> W. C. HELMBOLD & E. N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Baltimore 1959.

<sup>3</sup> "Il predilecto" según L. DI GREGORIO, "Plutarco e la tragedia greca", *Prometheus* (1976) 151-152, "citatto molto più di Eschilo e Sofocle messi insieme".

pour y confirmer ce que Lamberto di Gregorio a déjà dit et étudié dans ses lucides travaux, dans *Prometheus* d'abord et plus tard dans *Aevum*. Ainsi, en réduisant graduellement les premiers objectifs, ambitieux et insensés, dans ce travail nous avons décidé de nous fixer comme but seulement les citations de *incertarum fabularum* que Plutarque a faites des tragédies perdues d'Euripide, et plus exactement de celles répétées en plusieurs traités, car, peut-être, et selon nous, elles constituent un document plus accord avec son côté moralisateur. Nous voudrions rechercher la source dans laquelle il a puisé et dans quelle intention elles ont été utilisées.

2. Quoique Plutarque se soit plaint du manque d'une bonne bibliothèque dans sa ville<sup>4</sup>, il ne semble pas possible qu'il ait pu extraire de ses lectures certains de ces fragments, dont plusieurs très courts, de pièce non citée par le titre – et très souvent même pas par l'auteur, seulement accompagnée d'un succinct ὀ τραγωδός, il semblerait plutôt qu'ils auraient fait partie de ces répertoires de "geflügelte Wörter"/mots ailés" utilisés par les auteurs cultivés pour souligner leurs jugements ou pour, en quelque sorte, les limiter. Dion Chrysostome, contemporain de Plutarque, quand il nous parle de son goût pour les auditions théâtrales, il nous apprend que des tragédies il ne restait que les passa-

ges les plus résistants, nous informant ainsi que déjà à cette époque une grande partie des représentations théâtrales était formée d'anthologies de fragments remarquables, fondamentalement d'iambes, tandis que les parties correspondant au chœur avaient disparu<sup>5</sup>. Quand bien même cela servirait à éclairer le problème de la perte de titres de tragédies, autrefois si célèbres et populaires au point d'en préférer des anthologies des textes les plus représentatifs pour leurs idées, mis à part autres éléments de la pièce considérés de moindre intérêt en ce qui concerne le développement de la pièce-, cela ne résoudrait pas, cependant, la formation des dits minuscules fragments. Mais il semblerait possible aussi, qu'une anthologie mène à une autre et que, en passant des anthologies pour les représentations théâtrales à d'autres anthologies thématiques, les citations aient été peu à peu limitées, comme on peut voir dans le *Florilegium* d'Estobée. Précisément l'ample représentation d'auteurs comme Ménandre et Euripide dans cette anthologie – pensons à la préférence d'époque héliénistique par ces deux auteurs comme il arriverait par la suite aussi avec Plutarque- et en outre en ce qui concerne ce travail, la coïncidence de fragments égaux de textes chez Plutarque et Estobée fait penser à l'utilisation qu'aurait fait notre auteur d'une

<sup>4</sup> Par exemple, dans la biographie de Démostènes (*Dem.* 2, 1).

<sup>5</sup> Dio Chr. *Or.* 19, 5.

anthologie antérieure dont l'anthologiste se serait aussi servi pour son travail, soit dans une même version soit dans une réélaboration postérieure. Ces derniers répertoires<sup>6</sup> comporteraient des citations plus brèves composées de quelques vers ou même seulement de phrases, faites pour souligner certaines actions ou évènements avec le ton moral adéquat dont l'auteur qui s'en servirait aurait besoin à chaque occasion. Un autre indice qui témoigne de l'utilisation des dits répertoires par Plutarque est l'apparition de ces fragments dans des citations de pièces chronologiquement différentes, comme pourrait être le cas du fragment 892K en *De aud. poet.* 36F une fois et trois dans *De stoic.rep.* 1043E.1044B et F, successivement.

3. Les citations de *Incertarum fabularum* d'Euripide chez notre auteur atteignent la somme pas négligeable de cinquante-neuf fragments – très souvent cités seulement par Plutarque – et, à notre avis représentent encore plus que d'autres citations majeures, la maintenance de vers ou de phrases,

parfois très courtes, rien que pour le caractère philosophique ou sentencieux que l'auteur leur a imposé<sup>7</sup>. En ce qui concerne la longueur des fragments nous retrouvons diverses possibilités, des quatre vers, même si on n'en cite que deux, comme c'est le cas du fragment 899K:

Εἷ μοι τὸ Νεστόρειον εὐγλωσσον μέλος  
 Ἀντήγορος τε τοῦ Φρυγὸς δοίη θεός,  
 Οὐκ ἂν δυναίμην μὴ στέγοντα πιμπλάναι,  
 σοφοῦς ἐναντῶν ἀνδρὶ μὴ σοφῶ λόγους.

où Musgrave a reconstitué les quatre trimètres cités en général séparément en groupes de deux vers<sup>8</sup>, aux treize vers du frag. 898K que Plutarque a cités dans plusieurs oeuvres, jamais avec le même nombre de vers<sup>9</sup>. Par contre, le frag. 905K ne contient qu'un seul trimètre:

Μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός  
 et le frag. 992K ne contient que trois mots:

ἀμφίπολος Ἄρεος ἀνιέρου

Ce que nous prétendons étudier ici ce sont à nouveau des fragments utilisés par Plutarque soit à plusieurs reprises

<sup>6</sup> “Non dobbiamo da ultimo dimenticare che nell'antichità è esistita, già dal primo ellenismo una ricca tradizione gnomologica tramandata per secoli fino a Stobeo,...” en L. DI GREGORIO, *Aevum*, 44 (1980), 78.

<sup>7</sup> Frag. 899 Euripides, *incertarum fabularum*, KANNICHT. Dans les notes 1-2 et 3-4 *coniunxit* Musgrave.

<sup>8</sup> Frag. 899 Euripides, *incertarum fabularum*, KANNICHT. En note 1-2 et 3-4 *coniunxit* Musgrave.

<sup>9</sup> En *De virt. mor.* 442B y *Amat.* 756D y 770E Voir ROSA M<sup>a</sup>. AGUILAR, “Plutarco y el fragmento 898 *incertae fabulae* de Eurípides”, pp.24-26.

dans plusieurs pièces soit à plusieurs reprises dans la même pièce, afin de voir comment ce mécanisme de citations a pu être originé.

3.1. Nous commencerons par les fragments qui ont été cités à quatre occasions.

Le premier, si l'on suit le numéro du fragment dans l'édition de Kannicht est le fragment 892, cité plus haut:

*De aud.poeet.* 36.F:

ἐπεὶ τί δεῖ βροτοῖσι πλὴν δυεῖν μόνον,  
Δήμητρος ἀκτῆς πώματός θ' ὕδρηχόου;

parce que, de quoi les mortels ont-ils besoin si ce n'est que de deux choses:

le blé de Déméter et la boisson d'eau pure?<sup>10</sup>

Ce fragment comporte trois vers mais Plutarque n'en a cité que les deux premiers. Et il en est ainsi car il cherche à ce que le jeune étudiant soit capable de mieux concilier les expériences contradictoires de la vie quotidienne dans son étude des philosophes une fois qu'il aura assimilé la sagesse des poètes en écoutant et en lisant des vers comme ceux-là.

Dans *De stoic. rep.* 1043E notre auteur cite à nouveau ce même fragment et également les deux premiers vers. Dans ce cas il s'agit de sa critique à

Chrisippe, qui considère que le sage doit pouvoir s'enrichir grâce à ses connaissances et il fait mention de trois domaines dont il peut tirer son profit, la royauté, les amis et l'exercice de la sophistique. Le brave Plutarque ne semble pas être spécialement scandalisé par ces sources de richesse, mais plutôt par les contradictions du stoïque, puisque fréquemment, "dans beaucoup de passages il fait un éloge exténuant de ces vers" et il les fait ainsi apparaître après<sup>11</sup>. En effet, il est quelque peu choquant la conciliation entre le gain, même si la façon dont il est obtenu est honnête, et l'éloge à outrance du pain et de l'eau comme seuls besoins de l'homme, si peu sage soit-il. En 1044B il revient à nouveau sur ces deux vers pour illustrer les contradictions de Chrisippe. Celui-ci, dans son traité Sur la République disait que les citoyens ne devaient rien se procurer par plaisir et il louait les deux célèbres vers, dont Plutarque dans cette occasion mentionne le nom de l'auteur. Mais le stoïque, en flagrante contradiction, louait aussi Diogène pour s'être masturbé publiquement et pour avoir désiré en finir avec la faim en se frottant l'estomac. Et dans ce cas, Plutarque s'indigne beaucoup plus d'une pareille effronterie de la part du cynique et de l'éloge du stoïque. Dernièrement, en

<sup>10</sup> Trad. de J. GARCÍA LÓPEZ, *Obras morales y de costumbres* I, Madrid 1985, pp. 157-158.

<sup>11</sup> Trad. de RAÚL CABALLERO, *Obras morales y de costumbres* XI, Madrid 2004, pp. 268-269.

1044F il fait réellement une adaptation du deuxième vers<sup>12</sup>.

ἐγκαλῶν δὲ τοῖς μὴ παραπέμψουσι  
ταῦτα μηδ' ἄρκουμένοις

Δήμητρος ἄκτῆς πώμασιν θ'  
ὕδρηχοῖς,

mais il dénonce ceux qui ne mépri-  
sent pas ces choses et à qui le grain  
de Déméter et la liquide boisson  
d'aqueux fluer ne suffisent pas...<sup>13</sup>

Dans cette citation la finalité est aussi celle de souligner les contradictions de Chrisippe dans ses critiques aux plaisirs qui nous sont fournis para la vue et l'ouïe, en introduisant une similitude où figure l'adaptation.

Connaissant le penchant des stoïques pour la citation de vers<sup>14</sup> il n'aurait rien d'étonnant que l'utilisation du frag. 892 dans *De aud. poet.* 36F ne vienne pas d'un répertoire mais précisément des lectures que Plutarque à coup sûr aurait faites de pas mal d'oeuvres de Chrisippe. Même si les *De stoicorum repugnantiis* sont sans doute une oeuvre postérieure à *De audiendis poetis* la chronologie relative pour cette hypothèse ne représente pas un obstacle puisque Plutarque aurait pu lire Chrisippe avant la composition de ce dernier traité et même pendant sa jeunesse. D'un autre côté, on pourrait

nous objecter qu'on parle de quatre citations alors que seulement trois appartiennent à une seule oeuvre, mais cela se justifie si l'on pense qu'il s'agit de répétitions de la même citation dans des contextes différents et avec une finalité aussi différente.

Même s'il ne cite pas l'auteur, pour ce que nous venons de dire Plutarque aurait pu le connaître à travers ses lectures de Chrisippe.

3.2. Le deuxième des fragments cités à quatre occasions par Plutarque est le 1086K:

*De adulate et amico*, 71E:

ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἔλκεσιν βρύων

Tout en étant couvert de plaies  
tu fais le médecin des autres<sup>15</sup>.

Dans ce traité bourré de citations, pour souligner sa pensée, notre auteur utilise ce trimètre opportunément et sans l'encercler par d'autres citations n'ayant pas trop de sens, comme il fait souvent. Plutarque prévient qu'un homme ne possédant pas de grandes vertus, avant de réprimander quelqu'un avec franchise doit écouter la phrase en question au cas où lui aussi serait concerné par ce dont elle prévient. Il n'y a pas d'allusion à son auteur.

<sup>12</sup> Comme dit KANNICHT en ce qui concerne cette citation: 2-3 Plut. 11p- 1044F *verbis contextui Plutarchi accommodatis*.

<sup>13</sup> Trad. de RAÚL CABALLERO, *Obras morales y de costumbres XI*, Madrid 2004, p. 273.

<sup>14</sup> "...in spezial modo presso gli Stoici, di introdurre a pieni mani nel discorso citazioni in

*De capienda ex inimicis utilitate* 88D:

Ici la citation apparaît parmi d'autres de tragédie et de poésie (Eschyle, Pindare) et de prose (Démosthène), et notre auteur conseille ensuite, de s'examiner soi-même si on va blâmer les autres, ce qui vient apostillé par ce trimètre. L'emploi est juste et la mention d'auteur est celle de τὸ τοῦ τραγωδοῦ, sans plus de précisions.

*De fraterno amore* 481A:

Dans ce passage l'utilisation de la citation est cohérent et conforme à la doctrine enseignée:

Qui a vieilli en procès, discussions et jugements contre ses frères, en conseillant après à ses fils la concorde, médecin des autres, alors qu'il est lui-même couvert de plaies, affaiblit son raisonnement avec ses œuvres<sup>16</sup>.

Par contre, cette citation appartient bien un peu au groupe des citations assemblées, parce que Plutarque ajoute ensuite deux autres des *Phoeniciennes* d'Euripide pour insister sur la condui-

te inopportune entre frères, en nous présentant Etheoclès dans des harangues contradictoires d'abord envers ses enfants, ensuite envers son frère et un peu plus loin envers Atrée de façon similaire<sup>17</sup>.

*Adversus Colotem* 1110E:

Après avoir censuré Colotes à son maître de telle façon qu'il l'enlise avec lui dans son relativisme, selon une catégorique affirmation de Plutarque à la fin du c.7, le suivant commence par la question si l'épicurien ne sera pas "médecin des autres alors qu'il est lui-même couvert de plaies"<sup>18</sup>, pour y répondre de manière également rhétorique qu'il n'en est nullement ainsi, que dans ses censures à Démocrite il enlève aussi la vie à son maître, Épicure<sup>19</sup>, en renforçant maintenant cette affirmation avec d'autres citations de Démocrite. L'emploi du vers dans ce cas nous semble en effet quelque peu forcé d'autant plus qu'il est placé en tête du texte, et qu'il est prédicat de la phrase<sup>20</sup>.

versi di ogni genere," en L. DI GREGORIO, *Aevum*, 53 (1979) 16.

<sup>15</sup> Trad. de J. GARCÍA LÓPEZ, *Obras morales y de costumbres* I, Madrid 1985, pp. 259 y 313.

<sup>16</sup> Trad. de ROSA M<sup>a</sup>. AGUILAR, *Obras morales y de costumbres* VII, Madrid 1995, p. 168.

<sup>17</sup> *Phoeniciennes* 504-506; 536-38 – mais ces derniers vers c'est Yocaste qui les dit et pas Etheoclès- et NAUCK<sup>2</sup>, *adesp.* 384.

<sup>18</sup> Trad. de FRANCISCO MARTOS MONTIEL, *Obras morales y de costumbres* XII, Madrid 2004, p.60.

<sup>19</sup> 1110E: οὐ μὲν οὖν: ἀλλ' ἔτι μᾶλλον ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν ἐπιτιμημάτων λέληθε τῷ Δημοκριτῷ τὸν Ἐπίκουρον ἐκ τοῦ ζῆν συνεξωθῶν.

<sup>20</sup> Ἄρ' οὖν ἐνταῦθα μόνον ὁ γενναῖος " ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἔλκεσιν βρῶν" ἀναπέφηεν;



Ce vers semble avoir joui d'une certaine célébrité dans l'antiquité. Il est cité par Galène et il apparaît aussi dans Grégoire de Nazianzos et dans d'autres auteurs chrétiens. Comme nous avons déjà vu, Plutarque ne mentionne pas Euripide comme étant son auteur et seulement dans *De cap.* il mentionne "l'auteur tragique". Il semblerait être la Suda où se trouve l'attribution à Euripide<sup>21</sup>.

4. Fragments utilisés à trois occasions:

4.1. Fragment 941 K

ὄραξ τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἀπειρον αἰθέρα.  
Καὶ γῆν περίξ ἔχονθ' ὑγραῖς <ἐν>  
ἀγκάλαις,

Τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἠγοῦ θεόν.

Ce fragment est composé de trois vers, mais chez notre auteur la citation n'apparaît jamais complète:

*De exilio*, 601 A ne montre que les deux premiers:

Vois-tu dans les hauteurs cet  
éther infini

Qui soutient dans son en-  
tourage la terre dans une humide  
étreinte?

Avant la citation, Plutarque rappelle que Socrate ne se considérait ni athénien ni hélène, mais cosmios, c'est à dire, habitant de l'univers et il utilise

les vers d'Euripide pour conseiller au déterré de considérer ainsi les frontières de la patrie et pas les étroites limites des pays. La citation résulte donc cohérente et il est compréhensible que le troisième trimètre ait été supprimé.

*Ad principem ineruditum* 780D:

Dans ce traité de politique, la citation ne se fait que des deux premiers vers également, mais ici elle semble un peu forcée. Plutarque utilise ces vers comme déclencheurs de son argumentation plutôt que comme soutien à sa pensée. Dans un contexte plein d'allusions à la nature et qui montre des similitudes avec d'autres passages d'Eschyle et d'Euripide lui-même<sup>22</sup>, la conclusion assez forcée est que tous ces biens offerts par la nature ne sont possibles que s'il existe la loi, la justice et un bon gouvernement. Les vers ne sont donc qu'un simple appui rhétorique.

*Aetia physica* 919B:

On y cite seulement les deux premiers vers. Dans une question qui, dans son commencement, se pose sur la température des eaux se demandant si le froid est le manque de chaleur, on introduit de façon forcée les vers pour assurer que beaucoup de gens n'admirent pas la beauté des phénomènes qu'on y décrit.

<sup>21</sup> ε 3691 ADLER: Εὐριπίδῃ εὖρος... ὅτι ἔφη " ἄλλων... βρύων".

<sup>22</sup> Eschyle, frag. 44 RADT; Euripides, frag. 898 KANNICHT. A propos de ces fragments voir ROSA M<sup>a</sup>. AGUILAR, "Plutarco y el fragmento 898 *incertae fabulae* de Euripides", pp. 21-22.

5. Le reste des citations de *incertarum fabularum* apparaissent désormais dans deux traités seulement, c'est à dire dans les frags 895, 905, 958, 961, 970, 971, 972, 973, 974, 989, 994, 996 y 980 Kannicht ou bien elles apparaissent dans une seule oeuvre. Les traiter toutes se révèle maintenant une tâche impossible. Cependant, le 980K apparaît à deux reprises, mais dans le même traité, *De sera numinis vindicta*, 556E, 562E. Nous concluons avec lui notre travail à la recherche d'une nouvelle perspective<sup>23</sup>.

Fragment 980K:

Τὰ τῶν τεκόντων σφάλματ'  
εἰς τοὺς ἐκγόνους  
οἱ θεοὶ τρέπουσιν.

*De sera numinis vindicta* 556E, 562E:

Les péchés des parents sur les enfants

Ce sont les dieux qui les envoient<sup>24</sup>.

Dans la première occasion, Plutarque mentionne Euripide qui reproche aux dieux la doctrine de la faute héréditaire: ἂ γὰρ Εὐριπίδης ἐγκαλεῖ καὶ παρρησιάζεται πρὸς τοὺς θεοὺς “τὰ

τῶν τεκόντων σφάλματ' εἰς τοὺς ἐκγόνους” τρέποντας, mais la citation est seulement du premier vers et elle est adaptée. Cependant, la deuxième fois il inclut les deux vers dans son discours et sans mentionner maintenant l'auteur tragique, il argumente que :

Οὐδὲ πάντα “Τὰ τῶν τεκόντων σφάλματ' εἰς τοὺς ἐκγόνους οἱ θεοὶ τρέπουσιν”.

Même pas tous les péchés des parents sur les enfants sont envoyés par les dieux.

De cette façon, la première citation constitue un argument de l'auteur tragique contre la doctrine traditionnelle, incluse par Timon dans son raisonnement, tandis que la négation qui précède la deuxième citation sert à dire le contraire.

Cette utilisation d'un même texte à deux fins différentes semble faire preuve de la versatilité de notre auteur dans le maniement de citations, et peut être aussi de son inconsistance.

A partir des fragments étudiés et de leur insertion dans le texte nous pouvons faire quelques considérations sur la

<sup>23</sup> Nous nous sommes occupés de préférence des citations de *incertarum fabularum* de Euripide entre autres raisons parce que L. DI GREGORIO s'était déjà occupé des citations de fragments de pièces perdues mais avec titre et aussi de celles transmises dans *Aevum*, 53 (1979) 46-79. Il y a une thèse de C. S. J. MITCHELL, *An Analysis of Plutarch's Quotations from Euripides*, Diss. Univ. of Southern California, Los Angeles 1968 (microf.), dont nous avons entendu parler par L. DI GREGORIO, *Aevum*, 53 (1979) 11, n. 2 *et passim*, mais à laquelle nous n'avons pas eu accès.

<sup>24</sup> Trad. de ROSA M<sup>a</sup>. AGUILAR, *Obras morales y de costumbres VIII*, Madrid 1996, pp. 138 y 153.

consistance de la citation et surtout de l'emploi qu'en fait Plutarque.

Des citations cohérentes avec la pensée exposée venant la renforcer, comme dans *De aud. Poet.* 36F, *De exilio* 601 A, *De adulate et amico* 71E.

Des citations cohérentes avec la pensée exposée, mais un peu forcées et bourrées parmi bien d'autres, comme *De capienda ex inimicis utilitate* 88D ou *De fraterno amore* 481 A.

Des citations excessivement forcées dans le texte, comme *Adversus Colotem* 1110E.

Des citations servant à souligner l'incohérence de la pensée d'un autre, comme *De stoicorum repugantiis* 1043E.

Des citations servant à entamer une argumentation, comme *Ad principem ineruditum* 780D, encore que nous la trouvions aussi quelque peu forcée.

Comme nous avons pu voir, la caustique est très variée. Aussi, en conclusion, continuons-nous de penser que les citations de Plutarque relèvent plus de parure et d'ornement du texte que de véritables réflexions pour mieux expliquer et argumenter ses raisonnements. En somme, elles ne représenteraient, à notre avis, qu'une

conséquence de son goût pour la poésie dans une application de la rhétorique.

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGUILAR, ROSA M<sup>a</sup>,  
- "Plutarco y el fragmento 898 *incertae fabulae de Euripides*" en A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (Eds.) 2005, pp. 21-28.
- DI GREGORIO, L.,  
- "Plutarco e la tragedia greca", *Prometheus*, 2 (1976) 151-174.  
- "Lectura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grande tragici I", *Aevum*, 53 (1979) 11-50.  
- "Lectura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grande tragici II", *Aevum*, 54 (1980) 46-79.
- HELMBOLD, W.C. & O'NEILL, E. N.,  
- *Plutarch's Quotations*, Baltimore, 1959.
- HENSE, O.,  
- "Iohannes Stobaios", *RE*, cols. 2549-2586. s.v.
- KANNICHT, R.,  
- *Tragicorum graecorum fragmenta V*, Euripides (2 vols), Göttingen, 2004.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. & TITCHENER, F. (Eds.),  
- *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall' Internazionali Plutarch Society*, Málaga-Logan, 2005.
- TAGLIASACCHI, A. M.,  
- (1960) "Plutarco e la tragedia greca", *Dioniso*, (1960) 124-142.



Posidonius source de Plutarque en matière d'éthique  
c'est-à-dire  
La théorie des passions psychiques chez Galien et Plutarque  
par  
**Francesco Becchi**  
**Università degli Studi di Firenze**  
francesco.becchi@unifi.it

**Abstract**

The great revolution made by the most scientific of the Stoics, Posidonius, is the fact that passions cease to be perversions (διαστροφαι) of reason. But the philosopher of Apamea not only recognizes the existence of passions as natural impulses that find their root in the body, but also admits the existence of psychic passions that acquire pathological character as a result of false judgments and empty opinions and that are the sign of a weakness (ἀσθένεια *vel* ἀτονία) of the soul. And it is this weakness of the soul the cause of the widespread passion that, in the early centuries of the vulgar era, authors with particular force, such as Plutarch and Galen, declare.

**Key-Words:** Psychopathology, Theory of passions, Passion and knowledge in Posidonius, Plutarch, and Galen

Dans une note, parue dans le volume «Les passions antiques et médiévales», publié sous la direction de Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault et édité par les Presses Universitaires de France dans le 2003, Jean-François Pradeau écrit : «Les anciens ne séparent pas ce qui relève de la « psychologie », entendue comme analyse de la nature de

l'âme, de ses facultés comme de ses affections, de ce qui relève par ailleurs de l'éthique, c'est-à-dire des moeurs (ἦθη) et de ses conduites: l'enquête psychologique est l'hypothèse sur la quelle la thèse éthique doit être établie»<sup>1</sup>. En effet, de la doctrine psychologique de la nature de l'âme dépend non seulement la théorie des passions qui représentent, selon les mots

<sup>1</sup> PRADEAU, p. 15.

de Froidefond, «le moteur de l'âme»<sup>2</sup>, mais aussi celle des vertus et d'autres doctrines morales telles celle du bien suprême. Posidonius lui-même le confirme, selon les témoignages que nous fournit son admirateur Galien qui dans le *De placitis Hippocratis et Platonis* écrit qu'il «n'est pas resté fidèle au radicalisme des premiers temps du stoïcisme», et qu'il «a infléchi le rigorisme intellectuel de Chrysippe vers des solutions plus modérées, plus ouvertes à l'expérience»<sup>3</sup>, en prenant ses distances du monisme psychologique et donc de la doctrine de la passion-jugement.

La critique que le plus scientifique des Stoïciens<sup>4</sup> apporta au système psychologique et éthique de Chrysippe, si nous devons croire au témoignage de Galien, n'est pas en substance différente de celle qu'on lit dans le *De virtute morali* et dans les traités antistoïciens de Plutarque. Tous deux indiquent le monisme psycho-

logique comme étant la cause de l'erreur de Chrysippe: la véritable origine des passions lui a échappé. Celles-ci ne viennent pas de l'extérieur de l'homme<sup>5</sup>, mais trouvent leur origine à l'intérieur de l'âme humaine<sup>6</sup>. En effet ce que reprochent essentiellement Posidonius et Plutarque à Chrysippe n'est pas seulement d'avoir nié l'évidence et de s'être contredit en reconnaissant en réalité ce qu'il nie dans ses écrits mais aussi et surtout de n'avoir pas su fournir une explication convaincante de l'étiologie de la passion, c'est-à-dire de n'avoir pas réussi à distinguer la cause de la *πλεονάζουσα ὀρμή*<sup>7</sup>, car si la passion dépendait de l'opinion et était la raison, celle-ci ne pourrait dépasser sa propre mesure (Gal., *PHP* IV 3. 1-3, p. 246-248 De Lacy) et l'on ne pourrait expliquer le motif pour lequel la passion avec le temps s'apaise et cesse bien que l'opinion reste inchangée<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> FROIDEFOND, p. 202.

<sup>3</sup> GLIBERT-THIRRY, p. 394.

<sup>4</sup> Gal., *Quod animi* 11 = IV 819 K.

<sup>5</sup> Voir *SVF* III 235 : ἔξωθεν ἐπισέρχεται ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν τὸ σύμπαν τῆς κακίας.

<sup>6</sup> Sur les passions qui ne viennent pas de l'extérieur mais de l'intérieur voir aussi Plut., *aud.* 38C. Toutefois pour Plutarque à la différence de Posidonius (voir Gal., *Quod animi mores* IV 819 s. = Posid., Fr. 423 Theiler), la racine (ρίζα) de la méchanceté n'est pas représentée par les passions qui constituent le principe de l'action (Plut., *an. corp. aff.* 501 C), mais par la défaillance (ἀτονία / ἀσθένεια) de l'âme, cause des jugements faux et des opinions vaines, due à l'ἀμαθία et à l'ἀπαιδευσία, qui sont en réalité le vrai mal du siècle.

<sup>7</sup> Cf. Gal., *PHP* V 1. 5-6, p. 292 DE LACY.

<sup>8</sup> GLIBERT-THIRRY, p. 425: «Pour Posidonius, toutes les difficultés que présente la théorie chrysippéenne des passions tiennent à une erreur de méthodologie. C'est pour ne pas avoir posé la question de la cause du phénomène passionnel que Chrysippe a fait échouer son projet».

C'est ainsi que la grande révolution accomplie à l'intérieur du Portique par Posidonius est celle-ci: les passions provoquées par la maladie de l'âme (διὰ τὴν νόσον τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται, πάντες ὁμολογοῦσι)<sup>9</sup>, ont cessé de représenter des perversions (διαστροφαι) de l'ὄρθος λόγος. Elles ne constituent pas un phénomène qui réside ἐν τῷ λογιστικῷ καὶ κυρίῳ, mais un mouvement passionnel (κίνησις παθητική) qui, comme l'a écrit Besnier, «n'est pas délibéré ni choisi»<sup>10</sup>, mais provient des facultés passionnelles de l'âme (ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίνεσθαι τὰ πάθη)<sup>11</sup>, autonomes par rapport à la raison (τὸ νοερόν καὶ λογιστικόν) et intimement liées au corps par une nécessité naturelle<sup>12</sup>.

Mais bien que le philosophe d'Apmée et l'intellectuel de Chéronée considèrent la passion comme un mouvement irrationnel (κίνησις ἄλογος)<sup>13</sup> ou une impulsion violente et excessive (ὄρμη σφοδρά *vel* πλεονάζουσα), pour

ceux-ci toutefois elle n'est plus irrationnelle dans l'acception stoïcienne de «contraire à la droite raison» et elle assume la valeur académico-péripatéticienne de «provenant de la faculté irrationnelle de l'âme», que témoigne aussi le péripatéticien Aspasius presque contemporain de Plutarque dans son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote<sup>14</sup>.

En prenant parti pour Pythagore, Platon et Aristote contre le monisme des Stoïciens, Posidonius et Plutarque marquent un retour à la théorie des ἀρχαῖοι et excluent d'une part que la passion représente une ὄρμη λογική, c'est-à-dire, une impulsion rationnelle, tendance qui se trouve seulement chez un animal doué de *logos*<sup>15</sup>, et d'autre part la possibilité pour l'être humain d'une vie parfaitement divine, capable d'oublier les nécessités de l'humaine condition dans l'*apathie* totale, qui représente un idéal divin ou bestial<sup>16</sup>, de toutes façons étranger à la nature humaine<sup>17</sup>.

<sup>9</sup> Gal., *PHP* IV 5. 29s., p. 264s. DE LACY.

<sup>10</sup> Voir Plut., *virt. mor.* 450A.

<sup>11</sup> Gal., *PHP* IV 3. 3, p. 248 DE LACY.

<sup>12</sup> Cf. Plut., *virt. mor.* 450E. Sur l'existence d'une irrationalité plongée dans le corps voir Sassi (1992), p. 362 s.

<sup>13</sup> Cf. Plut., *cons. ad uxor.* 609A (τὸ κίνημα τοῦ πάθους).

<sup>14</sup> Asp., *EN*, CAG XIX. 1, ed. G. HEYLBUT, Berolini 1889, p. 35. 16s.

<sup>15</sup> Gal., *PHP* V 1. 10, p. 294 DE LACY. Voir BESNIER, p. 30, 2.

<sup>16</sup> Plut., *Public.* 6, 5.

<sup>17</sup> GLIBERT-THIRRY, p. 434: «L'idéal d'apathie au sens où l'entendait Chrysippe s'avère, nous semble-t-il, irréalisable dans la théorie posidonienne».

Mais cette doctrine de la παθητικὴ κίνησις, qui représente peut-être la question la plus délicate de toute la théorie morale posidonienne, tourne autour d'un passage du V livre de *De placitis* de Galien, interprété de différentes façons. Voici le texte de ce passage que je rapporte dans la forme transmise par la tradition manuscrite avec la nécessaire intégration de Müller (γίνεσθαι):

Gal., *PHP* V 5. 21, p. 320 De Lacy = Posid., Fr. 416, p. 337. 3 Theiler

καὶ γὰρ καὶ ταῦθ' ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύει πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὀλκῆς <γίνεσθαι>, προηγῆσθαι δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζῴῳ τὴν ὀρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δ' ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ.

5 post θεωρητικῷ suppl. σκέμματα γινομένων διὰ τῆς τῶν ὄντων οὐχ ἰκανῆς ἐμπειρίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ Pohlenz et Theiler σκέμματα γινομένων διὰ τῆς ἀμαθίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ Edelstein γίνεσθαι δι' ἀμαθίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ De Lacy 6 post ὀλκῆς suppl. γίνεσθαι Müller.

Posidonius critique aussi ces théories et essaie de démontrer que les causes de tous les faux jugements résident dans le *theoretikon* par suite d'un entraînement issu du *pathetikon*, mais que les opinions erronées précèdent cet entraînement en raison de la faiblesse du *logistikon* en ce qui concerne la faculté de juger; car la tendance chez l'être vivant résulte quelquefois d'un jugement du *logistikon*, et souvent de l'impulsion du *pathetikon*.

Ce passage a été «généralement considéré comme obscur et fort corrompu»<sup>18</sup>, si bien que «la plupart des éditeurs modernes» (Müller, Edelstein-Kidd, Theiler, De Lacy) dans le sillage de Pohlenz ont pensé à une lacune plus ou moins grande<sup>19</sup>. Mais si le texte est apparu obscur dans la forme transmise par la tradition manuscrite en raison des difficultés à expliquer les conditions pour lesquelles les causes des opinions erronées résident dans la faculté rationnelle par effet de l'entraînement affectif (παθητικὴ ὀλκῆ), il ne résulte pas pour autant plus clair avec les intégrations proposées par les différents éditeurs de Galien et de Posidonius. En effet, en admettant que la faculté passionnelle quand elle est forte, détermine le rationnel de sorte que les jugements finissent par s'accorder avec les mouvements passionnels et les dirigés<sup>20</sup>, ceux-ci confirment le

<sup>18</sup> FILLION-LAHILLE, p. 156.

<sup>19</sup> GILL, p. 151.

<sup>20</sup> Voir GLIBERT-THIRRY, p. 432.



principe contraire à la conception de Posidonius<sup>21</sup> que l'inférieur puisse corrompre le supérieur<sup>22</sup>.

Enfin en 1984 ce texte, si contesté et manipulé par nombre de chercheurs éminents et remarquables pour n'aboutir malgré tout qu'à une interprétation assez confuse et embarrassée, a semblé, pour Janine Fillion-Lahille, présenter «un sens parfaitement logique» et «se suffire à lui même»<sup>23</sup>.

Mais même l'exégèse de la savante française – pour la quelle Posidonius n'est pas sorti des limites fondamentales du stoïcisme et l'impression de rupture avec le rationalisme stoïcien traditionnel «n'est due qu'à l'interprétation tendancieuse à travers laquelle sa doctrine des passions nous a été transmise par Galien »<sup>24</sup> – tombe dans les mêmes contradictions: la passion pour Posidonius resterait comme pour Chrysippe un jugement de notre raison<sup>25</sup>, accompli par un *logistikon* défaillant, frappé par un entraînement affectif, une ὀρμη λογική dont seraient exclus les enfants qui ne sont pas encore rationnels et les animaux qui ne le sont pas, non plus. Ainsi le mouvement affectif consisterait «en une conviction

qui s'est développée à tort (ψευδής υπόληψις) au niveau du *theoretikon* (ἐν τῷ θεωρητικῷ), prenant ainsi les proportions d'une force irrationnelle qui nous entraîne irrésistiblement (παθητικὴ ὀλκή).

Plus récemment, en 2003, dans ce débat est intervenu Christopher Gill qui défend le texte transmis par la tradition et dans le sillage de l'exégèse de Fillion-Lahille croit lui aussi que Galien ne transmet pas fidèlement la théorie posidonienne: en effet selon Galien, en refusant le modèle chrysippeen de l'âme unifiée et en adoptant la psychologie platonicienne, Posidonius n'accepte pas que la passion soit rationnelle quant à sa fonction. Pour Gill – qui reconnaît comme seule innovation importante sur ce sujet...l'idée des «mouvements affectifs» (*pathêtikai kinêseis*), qui ne sont pas des passions, mais des réactions naturelles – Posidonius reste en psychologie un stoïcien qui modifie et complète la théorie chrysippéenne des passions, mais ne la remplace pas. En conclusion selon Gill dans le passage important en question du *De placitis* le philosophe d'Apamée

<sup>21</sup> Cf. Gal., *PHP* V 6. 23-24, p. 330 DE LACY = Posid., Fr. 162 E.-K.

<sup>22</sup> Pour GLIBERT-THIRRY (p. 432-33) aussi, qui suit le texte corrigé par Edelstein, le comportement passionnel se manifesterait quand «la raison est faible et ne peut résister à l'inclination du pathétique».

<sup>23</sup> FILLION-LAHILLE, p. 158.

<sup>24</sup> FILLION-LAHILLE, pp. 153-154.

<sup>25</sup> FILLION-LAHILLE, p. 156.

marquerait une distinction entre les impulsions qui, dérivées d'un jugement rationnel, surviennent chez les adultes humains, en tant que êtres rationnels, et celles qui touchent les enfants et les animaux<sup>26</sup>, chez lesquels le *logistikon* est soit inexistant soit encore impropre à assumer son rôle.

Cette exégèse repose sur une interprétation arbitraire, reprise par Fillion-Lahille, selon laquelle le processus affectif est fondé sur un jugement du *logistikon* dans certains cas (ἐνίοτε), ce serait à dire, «chez l'homme adulte», mais le plus souvent (πολλάκις δέ) dérive de l'impulsion du *pathetikon* chez les êtres dénués de raison comme les enfants et les animaux.

Quoi qu'il en soit, en affirmant que «selon Posidonius nous devons aussi supposer qu'il y a des mouvements affectifs pour expliquer pourquoi nous avons des passions»<sup>27</sup>, Gill semble reconnaître en quelque manière l'impossibilité d'expliquer chez Posidonius le

phénomène passionnel seulement sur une base rationnelle avec une rupture entre les adultes humains d'un côté et les enfants et les bêtes de l'autre. En effet Posidonius encore avant Plutarque «eut honte d'adopter la théorie de toute évidence fausse des autres stoïciens» (ψευδεῖ φανερώς δόγματι τῷ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν), arrivés à un tel point de polémique qu'ils niaient les passions aux enfants, qui bien sur ne sont pas encore des êtres rationnels, et aux animaux, êtres irrationnels<sup>28</sup>.

Pour Posidonius, la démonstration de l'indépendance des passions de la raison chez l'adulte, se fonde précisément sur l'évidence que les mêmes passions existent chez des êtres non encore rationnels ou, selon les Stoïciens, dépourvus de rationalité<sup>29</sup>. Par conséquent, si la thèse qui situe le mouvement affectif dans un modèle psychologique essentiellement chrysippéen était vraie, Posidonius aurait dû soit nier l'existence de la passion chez

<sup>26</sup> GILL, p. 151.

<sup>27</sup> GILL, p. 150.

<sup>28</sup> Gal., *PHP* V 1. 10, p. 294 DE LACY = Posid., Fr. 159 E.-K.:...ὁ Ποσειδώνιος ἐποίησεν αἰδεσθεῖς συναγορεῦσαι ψευδεῖ φανερώς δόγματι τῷ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν, οἱ γε μέχρι τοσοῦτου φιλονεικίας ἤκουσιν, ὥστε ἐπειδὴ τῆς λογικῆς δυνάμεως ἔφασαν εἶναι τὰ πάθη, τοῖς ἀλόγοις ζῴοις μὴ μετέχειν συγχωρεῖν, οἱ πλείστοι δὲ οὐδὲ τοῖς παιδίοις, ὅτι δηλαδὴ καὶ ταῦτα οὐδέπω λογικά.

<sup>29</sup> Gal., *PHP* V 5. 1s., p. 316s. DE LACY. Les textes ne confirment pas la thèse avancée avec réserve par Gill (p. 150-152), selon laquelle l'innovation posidonienne consisterait en une rupture entre la passion rationnelle des adultes et celle des enfants. En ceci, toutefois Gill se détache de la thèse de FILLION-LAHILLE (p. 159), pour qui Posidonius nierait «l'existence de la passion chez les êtres non doués de raison».

les animaux et les enfants, soit admettre pour la passion comme le fait Chrysippe pour la rationalité une rupture nette, que les textes ne confirment pas, entre les enfants et les animaux d'un côté et les adultes, de l'autre<sup>30</sup>.

À l'état actuel des études, deux interprétations de la doctrine posidonienne de la passion s'affrontent: celle de Galien qui en fait un mouvement de la faculté passionnelle et celle de Fillion-Lahille et maintenant de Gill aussi qui en font un jugement de la raison. Placé devant cette alternative, Pigeaud écrivait avec ironie : «Je pense que Galien...a raison contre Mme Fillion»<sup>31</sup> et j'ajouterais même contre Gill. Je partage ce choix, même si je suis convaincu qu'il y a un fond de vérité dans chacune des deux thèses. La preuve n'en est pas seulement le fragment en question du *De placitis*, mais aussi un témoignage de Plutarque

dont l'interprétation vulgate a fini par constituer la contre-épreuve de la justesse de la thèse rationaliste et par démontrer, comme l'écrit Michel Spanneut, que «Posidonius n'écarte pas pour autant du procès passionnel l'intervention de la raison»<sup>32</sup>.

Si l'on admet que Posidonius est resté plus orthodoxe qu'il apparaît à travers Galien et qu'en définitive il n'est pas cet anti-Chrysippe que l'intellectuel de Pergame nous dépeint, les textes montrent que, au moins en ce qui concerne la κίνησις παθητική l'élève de Panetius a préféré se rendre à l'évidence des faits (ἐνάργεια) et à l'expérience plutôt qu'au rationalisme systématique de Chrysippe<sup>33</sup>.

Toutefois une exégèse correcte du fragment du *De placitis* ne peut faire abstraction du contexte dans le quel Galien fait part des critiques apportées par Posidonius à la théorie chrysippéenne

<sup>30</sup> Voir FILLION-LAHILLE (p. 159): «Bien que ce point (i.e.: la passion est un jugement) nous paraisse désormais suffisamment établi, l'on peut pourtant encore le soumettre à une contre-épreuve décisive. Posidonius admet-il l'existence de la passion chez les êtres non doués de raison ? Si la réponse était oui, notre thèse s'en trouverait incontestablement infirmée». Sur ce point voir GILL (p. 149) qui a montré que: «La seule innovation importante de Posidonius sur ce sujet est, je crois, l'idée que les adultes humains (comme les enfants humains et les bêtes) font l'expérience des «mouvements affectifs» (*pathêtikai kinêseis*) c'est-à-dire, des réponses affectives aux impressions».

<sup>31</sup> SPANNEUT, p. 4676 n. 142.

<sup>32</sup> SPANNEUT, p. 4676 n. 142 : «Plutarque dit expressément que Posidonius place “désirs, craintes et colères” “ dans les jugements et conceptions » (Fgt. EK 154, 13)».

<sup>33</sup> Cf. GLIBERT-THIRRY, p. 429: «L'expérience montre aussi que des facteurs d'ordre physiologique et physique déterminent l'irrationnel de l'âme et ses impulsions. « Les mouvements passionnels de l'âme suivent toujours la disposition du corps... ». Cf. Gal., *PHP* V 443, p. 322 DE LACY = Posid., Fr. 153 E.-K.

des ὀρμαί<sup>34</sup> et de l'origine du mal (ἢ κατὰ τὴν κακίαν γένεσις)<sup>35</sup>, selon laquelle la tendance naturelle à rechercher le plaisir et à fuir la douleur dépendrait même chez les enfants de la διαστροφή du λόγος, due au continuuel apprentissage de la part du milieu extérieur (ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων) et à la nature même des choses (ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως)<sup>36</sup>.

Contrairement à cette doctrine de Chrysippe pour laquelle l'ensemble du mal parvient à l'âme de l'extérieur<sup>37</sup> entraîné par des opinions erronées<sup>38</sup> (δι' ὑπόληψιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ)<sup>39</sup>, Posidonius essaie de démontrer que la passion a des causes intérieures et dans le passage en question il semble accomplir une nette distinction des rôles entre la faculté théorique (θεωρητικόν *vel* λογιστικόν)<sup>40</sup>, siège de fausses opinions, et la faculté

passionnelle, siège des passions. En effet, pour Posidonius, les jugements et les opinions appartiennent à la faculté rationnelle, alors que les impulsions passionnelles, qui dépendent de la constitution physique, sont le propre des facultés passionnelles de l'âme<sup>41</sup>.

Si c'est là le scénario où se place notre passage, en pensant à un saut par omoteleut je suggérerais *exempli gratia* d'intégrer après θεωρητικῶ <γίνεσθαι διὰ τῆς ἀμαθίας<sup>42</sup>, πάντων τῶν παθῶν ἐν δὲ τῷ πρακτικῶ> διὰ τῆς παθητικῆς ὀρμῆς, en remplaçant le terme transmis ὀρκῆς, inusité au moins au niveau éthique, par le terme ὀρμῆς. Voici donc le sens du passage : Posidonius essaie de démontrer que les causes de tous les jugements faux se situent dans le *theoretikon* par suite de l'ignorance mais que celles de toutes les passions se trouvent dans le *praktikon* par suite d'une impulsion passionnelle.

<sup>34</sup> Gal., *PHP* V 5. 2, , p. 316 DE LACY.

<sup>35</sup> Gal., *PHP* V 5. 9, p. 318 DE LACY.

<sup>36</sup> Gal., *PHP* V 5. 14, p. 318– 320 DE LACY. Cf. *SVF* III 229a.

<sup>37</sup> Gal., *de mor.* IV 820 K. = *SVF* III 235 : ἔξωθεν ἐπέρχεται ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν τὸ σύμπαν τῆς κακίας.

<sup>38</sup> *SVF* III 548.

<sup>39</sup> *SVF* III 386.

<sup>40</sup> Je suis d'accord avec APELT (voir POHLENZ, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1890, p. 287 s.) et GILL (p. 150) sur l'identité des deux expressions (τὸ θεωρητικόν c'est-à-dire τὸ λογιστικόν). FILLION-LAHILLE (p. 158) interprète différemment: «Le processus passionnel s'accomplit...à deux niveaux: celui du λογιστικόν (et de la δόξα) et celui du θεωρητικόν (et de l'ὑπόληψις)».

<sup>41</sup> Gal., *PHP* IV 6. 3, p. 270 De Lacy.

<sup>42</sup> On pourrait penser aussi à ἀπαιδευσίας *vel* ἀνοίας.

Dans ce cas, le philosophe d'Apamée n'opposerait pas l'erreur théorique à l'erreur pratique comme le pensait Pohlenz, ni la passion rationnelle des adultes aux mouvements affectifs des enfants et des animaux, mais l'activité rationnelle à l'activité passionnelle, admettant toutefois, en stoïcien, que parfois, quand la faculté rationnelle est faible, l'impulsion rationnelle précède l'impulsion passionnelle sans laquelle toutefois l'opinion fautive ou le faux jugement<sup>43</sup>, qui dépendent de l'ἀσθένεια et de l'ἀτονία de l'âme, ne seraient à eux seuls des phénomènes suffisants pour déterminer la genèse de la passion<sup>44</sup>.

Cette interprétation a entre autres l'avantage d'être confirmée dans le *De libidine et aegritudine* de Plutarque<sup>45</sup> qui attribue à Posidonius une subdivision des passions entre «psychiques» et «physiques» («τὰ μὲν... ψυχικά, τὰ δὲ σωματικά»), où les affections physiques se distinguent en affections uniquement physiques comme les accès de fièvre, les frissons provoqués par le froid, les

contractions et les dilatations, toutes manifestations liées à la constitution physique, et en affections physiques reliées à l'âme telles la léthargie ou la tristesse; de façon analogue les passions psychiques se divisent en passions uniquement ou absolument psychiques (ψυχικά μὲν ἀπλῶς), liées aux jugements et aux opinions (τὰ ἐν κρίσει καὶ ὑπολήψεσιν) comme les désirs, la peur, les sursauts de colère, et en passions psychosomatiques (περὶ σῶμα ψυχικά) comme le tremblement, la pâleur, les changements d'aspect dus à la peur ou à la douleur<sup>46</sup>.

Ainsi sans renier l'indissolubilité de l'âme et du corps, qui forment la nature humaine, Plutarque semble distinguer dans son système éthique les passions, impulsions affectives (αἰ παθητικαὶ ὀρμαί)<sup>47</sup> qui fleurissent du corps comme d'une racine et s'imposent avec violence (τὰ δὲ πάθη σφοδρότητες ὀρμῶν)<sup>48</sup> en raison de leur nature irrationnelle (*sc.* <ὀρμή> τῷ ἀλόγῳ <τὸ> σφοδρὸν ἔχουσα)<sup>49</sup>, des passions

<sup>43</sup> Gal., *PHP* V 5. 21, p. 320 DE LACY.

<sup>44</sup> Gal., *PHP* IV 5. 33-41, p. 266 – 268 DE LACY. Cf. Plut., *virt. mor.* 444B : (αἰ γὰρ κρίσεις) ὀρμῆς γὰρ δέονται· τὴν δ' ὀρμὴν τῷ πάθει ποιεῖ τὸ ἦθος.

<sup>45</sup> Plut., *lib. et aegr.* c. 6.

<sup>46</sup> Plutarque, pour le quel l'homme constitue une unité indissoluble formée du corps et d'âme, considère les tremblements, les pâleurs, les changements d'aspect dus à la peur ou à la douleur, comme des conséquences à niveau physique des passions. Cf. Plut., *virt. mor.* 449A.

<sup>47</sup> Plut., *virt. mor.* 451A.

<sup>48</sup> Plut., *an. corp. affect.* 501C.

<sup>49</sup> Plut., *lib. et aegr.* c. 7.

«psychiques» (πάθη ψυχικά *vel* ψυχικάί νόσοι)<sup>50</sup> qui se manifestent violemment, entraînées par un jugement faux et irrationnel (διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον) ou un vide d'opinion (διὰ κενὴν δόξαν)<sup>51</sup>. Celles-ci sont le résultat d'une συμφορὰ μεγάλη ψυχῆ<sup>52</sup> ou d'une faiblesse de l'âme (ἀσθένεια / ἀτονία)<sup>53</sup>, qui proie d'opinions erronées, laisse couler la passion comme δόξα ἐμπαθήσ<sup>54</sup>. Quand à un sentiment naturel qui est peu de chose (μικρῶ τῶ φυσικῶ πάθει), écrit Plutarque, s'ajoute la conviction liée à une opinion erronée, la passion s'enflamme (μανικόν)<sup>55</sup>, se

laissant transporter outre mesure<sup>56</sup>. Or amplifier les passions, écrit même le Pseudo-Plutarque dans la *Consolatio ad Apollonium* est contraire à la nature et dérive d'une opinion erronée (φαύλη δόξα) qui réside en nous<sup>57</sup>. Ainsi, ces passions, liées à l'ἄγνοια<sup>58</sup> et dues à une κενὴ δόξα ou à un jugement faux et irrationnel (κρίσις φαύλη καὶ ἀλόγιστος)<sup>59</sup>, qui obsèdent et humilient l'âme, représentent pour le philosophe de Chéronée les pires maladies de l'âme (ἔλκουσι καὶ ταπεινοῦσι τὴν ψυχὴν)<sup>60</sup> dont l'organe le premier compromis est celui-là même du jugement qui devrait

<sup>50</sup> Plut., *an. corp. affect.* 500E-501A.

<sup>51</sup> Plut., *superst.* 164E-165A, 165C (ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγενημένον); *cup. div.* 524DE ; *sera num. vind.* 555F; *ad princ. ind.* 782EF. Pour les passions, dues à la faiblesse de l'âme qui dérive de l'ignorance (διὰ τὴν ἐκ τῆς ἀπαιδευσίας ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς), cause de vaines opinions (κενὴ δόξα), jugements erronés (κρίσις φαύλη) et raisonnements faux (λόγος ψευδής) voir aussi Plut., [*cons. ad Apoll.*] 117A, 119D; *tranq. an.* 465D, 468CD, 475D; *gen. Socr.* 584E ; *exil.* 600E, 602B ; *cons. ad uxor.* 609EF.

<sup>52</sup> Plut., *superst.* 167B.

<sup>53</sup> Parmi les passions qui dénotent une πενία ψυχική Plutarque (*cup. div.* 524E) compte la φιλοχρηματία et la φιλαργυρία. Cf. Plut., [*cons. ad Apoll.*] 102C, 119D; *anim. corp. affect.* 500EF; *gen. Socr.* 579F.

<sup>54</sup> Plut., *superst.* 165B ; *Cor.* 15, 5. Cf. Plut., *exil.* 600E: πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κενῆς δόξης ἀναπέπλασται. Pour l'importance que Plutarque attache à la παιδεία définie οὐσία εὐδαιμονίας et envisagée comme αἰτία εὐβουλίας voir [Plut.], *mus.* 1131C.

<sup>55</sup> Plut., *cons. ad uxor.* 609EF.

<sup>56</sup> Cf. Plut., [*cons. ad Apoll.*], 114D.

<sup>57</sup> Plut., [*cons. ad Apoll.*], 102C (Τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρεκφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναι φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίνεσθαι δόξης), 117A (ἡ διὰ τὴν ἀπαιδευσίαν ἄνοια καὶ παραφροσύνη. Διὰ ταύτην γοῦν τὴν διηπατημένην καὶ ψευδῆ δόξαν...), 119D; *gen. Socr.* 584DE.

<sup>58</sup> Plut., *superst.* 167AB.

<sup>59</sup> Plut., *cup. div.* 524CD.

<sup>60</sup> Plut., *gen. Socr.* 584E.

au contraire constituer le premier soin et le premier remède de la passion (πρῶτον ἴαμα καὶ φάρμακον... τοῦ πάθους)<sup>61</sup>.

En concluant, je me demande et je vous demande s'il est possible que cette distinction entre les passions les unes psychiques ἔνεκα κενῶν δοξῶν<sup>62</sup>, les autres psycho-somatiques, arrive chez Plutarque de Posidonius. Je n'exclurai pas qu' en formulant la théorie des passion psychiques, où les jugements erronés et les opinions inconsistantes compromettent un λογιστικὸν ἀσθενὲς καὶ ἀσύνητον φύσει<sup>63</sup>, le philosophe de Chéronée en quelque manière ait eu présente à l'esprit la théorie posidonienne des passions.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BESNIER, B.,  
- "Aristote et les passions", dans BESNIER – MOREAU – RENAULT (eds.), 2003, p. 30, 2.
- BESNIER, B. - MOREAU, P. F. - RENAULT, L. (eds.),  
- *Les passions antiques et médiévales*, Paris, 2003.
- FILLION-LAHILLE, J.,  
- *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, 1984.
- FOIDEFOND, CH.,  
- "Plutarque et le platonisme", *ANRW* II 36. 1, Berlin-New York, 1987, pp. 201-211.
- GILL, CHR.,  
- "Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions ?", dans BESNIER – MOREAU – RENAULT (eds.), 2003, pp. 145-152.
- GLIBERT THIRRY, A.,  
- "La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius", *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977) 394.
- PRADEAU, J.-F.,  
- "Platon, avant l'érection de la passion", dans BESNIER – MOREAU – RENAULT (eds.), 2003, p. 15.
- SASSI, M. M.,  
- "Plutarco antifisiognomico, ovvero: del dominio della passione", dans GALLO (ed.), 1992, pp. 362s.
- SPANNEUT, M.,  
- "Apatheia ancienne, apatheia chrétienne", dans *ANRW* II 36. 7, Berlin-New York, 1994, p. 4676 n. 142.

<sup>61</sup> Plut., *garr.* 510D.

<sup>62</sup> Plut., *gen. Socr.* 584E.

<sup>63</sup> Gal., *PHP* V 5. 28-29, p. 322 DE LACY = Posid., Fr. 416, p. 337. 3 THEILER.





# Plutarque interprète du mythe de Cronos

par

Jacques Boulogne

Université Charles de Gaulle-Lille 3

Halma-Ipel, UMRS 8164 du CNRS

jboulogne@nordnet.fr

## Abstract

Plutarch synthesizes what Pindar and Plato tell about Cronus, in order to get the hesiodic myth more consistent with the requirements of his theology and metaphysics. Propped against orphism, his allegoric reading features Cronus as the maker of the cosmic unity, because, thanks to him, gods communicate with men.

**Key-Words:** Cosmos, Cronus, daemons, *De facie*, death, Hesiod, interpretation, myth, Ogygia, orphism, Pindar, Plato, Plutarch, Proclus, soul, spirit, Tartar, Zeus.

**L**e mythe conclusif du dialogue *Le visage qu'on voit apparaître dans le disque de la lune* est mis en relation par William Hamilton<sup>1</sup> avec les mythes platoniciens de l'Atlantide et d'Er le Pamphylien. Yvonne Vernière<sup>2</sup> suit ce dernier en ajoutant un autre rapprochement, non moins important, avec la mythique Panchaïe d'Évhémère. Abraham P. Bos<sup>3</sup> s'inté-

resse peu à la figure de Cronos et, comme il l'avoue lui-même dès le début, il parle plus d'Aristote que de Plutarque et voit dans le mythe une illustration du dualisme aristotélicien présent chez notre auteur. Or ce mythe, point culminant de tout le dialogue, est présenté comme une révélation dont la source première n'est autre que Cronos lui-même<sup>4</sup>, si bien qu'on serait fondé à l'appeler 'mythe de Cronos'

<sup>1</sup> HAMILTON (1934), pp. 24-30.

<sup>2</sup> VERNIÈRE (1977), pp. 284-285.

<sup>3</sup> BOS (2001), pp. 57-69.

plutôt que de continuer de lui donner le titre habituel de ‘mythe de Sylla’, et qu’il convient de l’analyser sous cet angle, c’est-à-dire de le tenir pour une réécriture du mythe traditionnel liée à une interprétation personnelle de l’histoire de ce dieu. Afin de dégager l’originalité de cette interprétation, il est nécessaire de commencer par rappeler les diverses reprises du mythe, reprises d’abord poétiques avec Hésiode et Pindare, puis philosophiques chez Platon.

#### *La tradition poétique*

Quand Héra, folle de rage, accuse son époux de provoquer la mort de nombreux Danaens en interdisant aux Olympiens de continuer d’intervenir sur le champ de bataille, Zeus l’envoie au diable, c’est-à-dire aux ultimes confins de la terre et des flots, où sont gardés Japet et Cronos dans les profondeurs de Tartare<sup>4</sup>. Puis, lorsqu’elle demande à Aphrodite de lui prêter sa ceinture afin d’être plus séduisante, elle explique que c’est pour rendre visite à ses parents adoptifs, Océan et Thétys, et de les aider à refonder leur couple qui bat de l’aile, et à cette occasion elle nous apprend qu’ils l’ont recueillie le jour

où Zeus a déposé Cronos sous la terre et la mer stérile<sup>6</sup>. À la prière ensuite d’Hypnos, qui ne consent à aider la déesse à berner son redoutable époux que si elle jure devant les dieux d’en-bas qui entourent Cronos de lui donner en échange la main de Pasithéa, l’une des Grâces, Héra n’hésite pas à prendre pour témoins de son engagement tous les Titans qui sont sous le Tartare<sup>7</sup>. Zeus lui-même évoque la guerre qui l’a opposé aux Titans et le châtiment qui en résulta pour eux, en parlant des dieux d’en-bas qui entourent Cronos<sup>8</sup>. Homère utilise donc une tradition qui fait état d’un emprisonnement de Cronos et de ses frères dans le Tartare, un espace souterrain localisé à l’extrémité des terres et des eaux qui constituent le monde.

Hésiode précise cette localisation et raconte qu’après leur défaite contre Zeus, les Titans au nombre desquels figure Cronos<sup>9</sup> ont été cachés dans les ténèbres du Tartare, situé sous terre à la distance qu’atteindrait au bout de neuf jours de chute libre une enclume lâchée de la surface de la terre. Mais surtout il associe étroitement le règne de Cronos, avant la Titanomachie, à l’Âge d’Or marqué par l’abondance, la paix univer-

<sup>4</sup> Voir *De facie quae in orbe lunae apparet*, 26, 942 B-C ; 30, 945 D.

<sup>5</sup> *Iliade*, 8, 478-481.

<sup>6</sup> *Iliade*, 14, 200-204.

<sup>7</sup> *Iliade*, 14, 271-279.

<sup>8</sup> *Iliade*, 15, 224-225.

<sup>9</sup> *Théogonie*, 850-852.

selle, la joie et la santé<sup>10</sup>. L'espèce humaine née sous ce règne disparaît avec lui, mais pas complètement : Zeus fait de ses représentants de bons démons (δαίμονες ... ἐσθλοί), dispensateurs de richesses pour les mortels qu'ils protègent sur la surface de la terre. En d'autres termes, l'avènement de Zeus sonne pour le genre humain la fin du bonheur parfait, et le contraste ainsi créé entre le père et le fils oblige à juger supérieure la royauté de Cronos du point de vue de la félicité des hommes et ne peut que remplir ceux-ci de nostalgie pour l'époque pré-olympienne.

Consciente des difficultés théologiques soulevées par l'absence de toute piété filiale chez le maître définitif de l'Olympe, la tradition imagine qu'il s'amende avec le temps. De fait, Pindare termine sa *Quatrième Pythique* (518-521) sur l'idée générale du nécessaire changement, en évoquant l'exemple de Zeus qui finit par délivrer les Titans. Et, au cours de sa *Deuxième Olympique* (123-141), il évoque un Cronos souverain des âmes dans l'Au-delà, mais pas de toutes les âmes, uniquement des plus pures, de celles que la 'route de Zeus' mène au château fort de Cronos situé dans l'Île des Bienheureux, où s'épanouit à

jamais le bonheur de l'Âge d'Or. La réconciliation du père et du fils conduit à un partage des champs de juridiction : à Zeus revient celui des vivants, tandis que Cronos prend en charge celui des âmes les plus méritantes.

Telle est la tradition poétique dont s'empare Platon pour la remanier dans le cadre de son programme de rectification<sup>11</sup> des mythes composés par les poètes dans la lecture desquels la jeunesse est éduquée, notamment par Homère, parce qu'il les juge inacceptables au regard des exigences de la théologie et de l'éthique.

#### *La correction platonicienne*

Récusant totalement la représentation impie d'un Cronos qui dévore ses enfants et d'un Zeus qui fait violence à son père pour prendre sa place<sup>12</sup>, Platon ne va pas cependant jusqu'à considérer, comme le fait Pindare, que l'ordre de Cronos est supérieur à celui de Zeus. Dans le mythe eschatologique du *Gorgias* (523 b-e), il raconte que, du temps de Cronos, la répartition des âmes entre le Tartare et les Îles des Bienheureux donnait lieu à toutes sortes d'erreurs d'aiguillage, car les jugements, effectués par des vivants sur des vivants, étaient mal rendus.

<sup>10</sup> *Les Travaux et les Jours*, 109-126.

<sup>11</sup> Voir en particulier *Politeia* (il vaut mieux utiliser le titre grec plutôt que sa traduction latine, *La République*, qui fait totalement faux sens), 2, 377 b-c et 378 c-e ; 3, 398 a-b ; 10, 606 e - 607 a.

<sup>12</sup> *Euthyphron*, 5 e - 6 C ; cf. *Politeia*, 2, 377 e - 378 b.

Il faut attendre les réformes de Zeus en la matière pour voir la situation s'améliorer dans le sens d'une meilleure justice. Certes, il continue d'associer à Cronos l'Âge d'Or, caractérisé par la profusion de la nourriture, par l'absence de toute agressivité, par le sens des limites, par de bonnes lois, la justice, la concorde et le bonheur, parce qu'en sa philanthropie Cronos confie l'espèce humaine à la protection de démons, une espèce supérieure et plus divine que la nôtre<sup>13</sup>. Mais cette humanité-là se révèle être moins évoluée que celle qui se développe sous la conduite de Zeus. Les êtres qui la composent vivent tels des troupeaux incapables d'autonomie et ils ont besoin de pasteurs exogènes ; de plus, ils ne connaissent pas encore la reproduction sexuée et naissent tous du sein de la terre, telles les plantes<sup>14</sup> ; enfin, leur existence ne se distingue en rien de celle des autres animaux entièrement conduits par l'instinct et totalement dépourvus de la forme de connaissance que constitue la conscience de soi, un état de l'humanité aussi évoqué par la *Genèse* dans la *Bible* avec les personnages d'Adam et Ève avant leur expulsion du Jardin d'Éden.

Donc, Zeus fait passer l'humanité de l'état de nature à celui de culture. Mais le mythe<sup>15</sup> qu'il nous façonne dans *Le Politique* montre que Cronos n'est pas définitivement dépassé. De fait, combinant le mythe de l'Âge d'Or avec celui des hommes nés de la terre, les *Gégéneis*<sup>16</sup>, et celui de l'inversion du cours du ciel par Zeus mécontent de la tournure du conflit qui oppose Atrée et Thyeste pour l'exercice du Pouvoir royal<sup>17</sup>, Platon explique que l'Âge d'Or gouverné par Cronos est appelé à revenir périodiquement pour régénérer le monde, sinon l'entropie que nous connaissons sous la férule de Zeus ne peut que mener notre monde à sa complète et définitive disparition. D'où nécessairement, après le règne de Zeus, une phase négentropique qui permet à toutes les âmes humaines, animales et végétales de se recycler. Cronos et Zeus sont ainsi appelés à alterner indéfiniment sous les ordres d'une puissance divine anonyme qui les transcende tous les deux et, une fois la succession des inversions commencée, il n'est plus possible d'affirmer qu'une phase l'emporte ontologiquement sur l'autre, car cette double rotation<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Voir *Lois*, 4, 713 c-e ; cf. *Le Politique*, 271 d-e.

<sup>14</sup> Voir *Le Politique*, 271 a-c ; cf. 272 a.

<sup>15</sup> Sur ce mythe, voir la remarquable analyse de CASTORIADIS (1999), pp. 116-127 et 130-141.

<sup>16</sup> Voir *Le Politique*, 269 b ; 271 a-c.

<sup>17</sup> Voir *Le Politique*, 268 e – 269 a.

<sup>18</sup> Voir *Le Politique*, 269 c – 270 a.

est constitutive de la vie même du monde : si Cronos sauve le monde en le rajeunissant, c'est Zeus qui accompagne l'essor à la lumière du jour des êtres vivants rentrés sous terre. Cronos et Zeus sont les deux pôles solidaires du cycle de la vie.

Après ces prolégomènes indispensables, il est temps d'en venir à l'interprétation de Plutarque.

#### *La réécriture plutarquienne*

Convaincu de la valeur cognitive des mythes légués par les traditions religieuses plus fiables que ceux que les poètes tirent de leur propre imagination, parce qu'il est inconcevable que tant d'hommes se transmettent de génération en génération des erreurs<sup>19</sup>, et parce que l'interprétation symbolico-philosophique<sup>20</sup>, seule pertinente pour élucider les images énigmatiques contenues dans les récits mythiques, renvoie la pensée réflexive vers des réalités purement intelligibles, à la

manière de l'arc-en-ciel qui réfléchit les rayons visuels vers le soleil<sup>21</sup>, Plutarque procède à une synthèse de ce qu'il trouve chez Pindare et chez Platon, révisant l'un par l'autre.

Que donne le croisement de ces deux révisions ? Notons d'abord qu'à la suite de Pindare il sort Cronos du sombre Tartare pour l'installer dans l'île d'Ogygie<sup>22</sup>, la résidence homérique de Calypso, un lieu de polarité structurante déjà chez Homère comme l'indiquent les quatre fleuves qui prennent naissance devant la grotte de la nymphe pour couler en direction des quatre points cardinaux<sup>23</sup>. Afin d'augmenter la vraisemblance du récit, Plutarque multiplie les effets de réel : sise à l'extrême Ouest des îles Britanniques, au milieu de la Mer dite de Cronos, que borde du côté occidental un vaste continent, à la même latitude que le Lac Méotide, l'actuelle Mer d'Azov, Ogygie fait partie d'un archipel dont la localisation est assez

<sup>19</sup> Sur la nécessité de considérer la foi ancestrale comme un des piliers de la vérité, au même titre que les lois et la philosophie, voir *Amatorius*, 13, 756 B et 18, 763 C.

<sup>20</sup> Dans la somme d'herméneutique religieuse que constitue le texte *De Iside et Osiride* Plutarque distingue plusieurs niveaux d'interprétation allégorique pour les mythes et place au sommet de sa hiérarchisation les lectures de type époptique, où la raison philosophique dans sa forme la plus élevée conduit à une illumination intuitive et mystique, grâce à laquelle sont révélés les mystères les plus secrets de la nature (68, 378 A-B et 77, 382 C-E).

<sup>21</sup> Voir *De Iside et Osiride*, 20, 358 E - 359 A ; cf. *Amatorius*, 20, 765 E-F ; *De Pythiae oraculis*, 30, 409 C-D.

<sup>22</sup> *De facie...*, 26, 941 A-C.

<sup>23</sup> *Odyssée*, 5, 70-71. Sur le caractère *omphalique* de cette île, voir BALLABRIGA (1998), pp. 177-187.

septentrionale pour connaître le spectacle d'une mer encombrée de blocs de glace de provenance diverse. Mais il serait imprudent d'assimiler ce lieu à Terre-Neuve ou à l'Islande, voire au Groenland. Nous avons en effet affaire à un espace totalement mythique, où règne la perfection en matière de douceur de vivre<sup>24</sup>, et qui, tel un Olympe terrestre, ignore les intempéries climatiques, à l'instar du pays des Hyperboréens ou de l'île de Panchaïe située par Évhémère au large de l'Arabie. C'est donc un Au-delà idéal qui, par la présence de son divin habitant, concentre toutes les merveilles constitutives du bonheur imaginé à travers le mythe de l'Âge d'or. Mais Ogygie ne devient pas pour autant le séjour des Bienheureux : outre Cronos, l'occupent des Grecs plus ou moins barbarisés et des démons.

Autre innovation de Plutarque : Cronos reste prisonnier de Zeus. Toutefois ses chaînes n'ont rien de matériel. Elles sont celles du sommeil dans lequel le maître de l'Olympe le maintient

plongé<sup>25</sup>. Frère de Thanatos, Hypnos transforme ainsi Cronos en mort-vivant et lui confère un statut ambivalent qui fait de lui un médiateur entre les deux mondes, celui des âmes incarnées et celui des âmes désincarnées. Inspiré sans doute par les théogonies orphiques<sup>26</sup>, le thème de l'endormissement situe l'affrontement entre le père et le fils au niveau de l'intellect : le commentateur du papyrus de Derveni assimile en effet Cronos au *Noûs* et Zeus à la *Mêtis*<sup>27</sup>. Tout se passe, dans le récit de Plutarque, comme si la puissance supérieure<sup>28</sup> de l'esprit de Zeus avait enivré d'ambrosie l'esprit de son père jusqu'à la narcose<sup>29</sup>, afin de le neutraliser.

D'autre part, cette domination ne se traduit nullement par une mise à l'écart du dieu déchu. À la différence de ce qui est dit dans le dialogue *La disparition des oracles*<sup>30</sup>, ici c'est Zeus lui-même qui garde son père, avec toute l'ambivalence du verbe 'garder', qui signifie à la fois 'surveiller' et 'protéger', et non plus Briarée, l'un des Hécantonchires tenus

<sup>24</sup> *De facie...*, 26, 941 F – 942 A.

<sup>25</sup> *De facie...*, 26, 941 F.

<sup>26</sup> Voir *Orphicorum Fragmenta* (O. KERN<sup>2</sup>, 1963, p. 190 et 193), fr. 149 et 154.

<sup>27</sup> *PD* col. X-XI. Voir aussi BRISSON (1996), p. 53.

<sup>28</sup> Cronos ne connaît pas totalement l'ataraxie qui qualifie la royauté divine. Voir *De facie...*, 26, 941 A : les souffrances des Titans rendent son sommeil très agité.

<sup>29</sup> Voir *De facie...*, 26, 941 F, où l'ambrosie est apportée continûment par des oiseaux. Pour l'ivresse comateuse produite par l'excès de nectar, cf. Platon, *Banquet*, 203 b (Poros s'endort ivre de nectar).

<sup>30</sup> Chapitre 18, 419 F – 420 A.

antérieurement enfermés contre toute justice par Cronos dans les entrailles de la terre. En d'autres termes, la proximité spatiale correspond à une continuité<sup>31</sup> noétique, qui relie les deux divinités et permet à Cronos de lire dans les pensées les plus secrets de Zeus grâce au rêve<sup>32</sup>. En imaginant un Cronos qui dans ses songes déchiffre clairement les intentions de son fils, nul doute que Plutarque a également en tête la première des deux étymologies proposées dans le *Cratyle* (396 b) pour le nom de ce dieu, celle qui le rapproche du substantif *koros* interprété comme signifiant "netteté d'une surface débarrassée de ses immondices" : Cronos devient ainsi la divinisation d'un *noûs* pur de toute souillure et par là même capable de visions claires et nettes.

Ce don de vision dans les desseins du dieu suprême nous amène à la fonction qu'assigne Plutarque à Cronos dans la structure cosmique. Le père continue en effet de jouer un rôle dans le cosmos. Il ne préside plus à la phase négentropique du cycle du temps. Pour expliquer la permanence de la vie, Platon postule l'existence d'un stock d'âmes constant qu'il est nécessaire de restaurer périodiquement, quand il touche à son épuisement, et à cette

fin il utilise le thème de l'inversion de la rotation du monde, qui permet de remonter le mécanisme comme un ressort et d'inverser le cours du temps pour les âmes, lesquelles du coup rajeunissent et se retrouvent disponibles pour une nouvelle série de réincarnations. Au lieu de ce système d'alternances successives peu compatible avec l'idée d'identité qu'implique la perfection divine, Plutarque conçoit une circulation permanente de la vie entre les trois pôles que forment la Terre, où les âmes s'incarnent et se désincarnent, la Lune, où les âmes, du moins pour certaines d'entre elles, prennent naissance sous l'action fécondante de la lumière solaire et reçoivent l'intellect que ne cesse d'envoyer le Soleil, tandis que d'autres se séparent de l'intellect, une séparation qui constitue une seconde mort<sup>33</sup> et libère l'intellect, lequel regagne sa source, si bien que celle-ci ne tarit jamais et que le cycle de la vie demeure perpétuel. Or le temps qui sépare les deux morts, la mort terrestre de la mort lunaire, se révèle être celui des démons, c'est-à-dire des âmes désincarnées, mais non encore séparées de l'intellect, et dont l'utilité est triple pour les humains : ils assurent le

<sup>31</sup> La conception que se fait Plutarque de la paternité veut que le père soit en quelque façon présent dans ses enfants et que, par voie de conséquence, ceux-ci le portent en eux d'une manière ou d'une autre. Voir *Platonicae quaestiones*, 2, 1000 E – 1001 C.

<sup>32</sup> *De facie...*, 26, 942 A.

<sup>33</sup> *De facie...*, 30, 944 E – 945 D. Cf. 28, 943 A-B.

fonctionnement des oracles<sup>34</sup>, veillent à l'ordre moral<sup>35</sup> et apportent le salut aux combattants ainsi qu'aux marins<sup>36</sup>. Trois pouvoirs<sup>37</sup> qu'ils doivent à la fréquentation de Cronos, surtout le premier. Cronos, lors de son règne, avait fait d'eux ses compagnons. Ils lui sont restés fidèles après son renversement et continuent de le servir<sup>38</sup>. En contre partie, ils profitent de tout son savoir, de même que tous ceux qui l'approchent et l'honorent<sup>39</sup>. À cet égard, Cronos est assimilé à une sorte de fontaine de la connaissance, à laquelle les esprits non asservis à la matière peuvent venir s'abreuver. Plutarque, semble-t-il, n'a pas oublié la seconde étymologie du *Cratyle* (402 b), par laquelle Platon tire le nom du Titan du mot *krounos*, qui veut dire 'source'. Cronos devient dès lors avec les démons l'un des artisans de la cohésion du cosmos, en particulier dans sa partie sublunaire, par la communication constante de vérités essentielles sur la vie et le salut, tout spécialement celles auxquelles initient les Mystères<sup>40</sup>.

Que faut-il conclure de cette rapide étude comparative ? Notons d'abord l'éclectisme de Plutarque. Ce dernier s'écarte de la tradition poétique classique, qui relègue Cronos au fond du Tartare, mais il se rapproche de Pindare qui assigne un rôle eschatologique au Titan, dont la souveraineté s'exerce sur les âmes des Bienheureux dans les Îles Fortunées. Cependant il ne va pas jusqu'à lui subordonner Zeus comme le fait ce poète. Il préfère sur ce point la position de Platon, qui n'établit pas entre le père et le fils une relation de type dominant-dominé. Ces deux puissances divines, pour inégales qu'elles soient, puisque l'une ramène à l'instinct naturel alors que l'autre le dépasse et libère des contraintes et des limites de la nature animale, s'avèrent être complémentaires, loin d'entretenir entre elles un rapport de force. Toutefois, là non plus, son adhésion n'est pas totale. Sans doute sous l'influence de spéculations orphiques<sup>41</sup> qui voient dans la succession Ouranos-Cronos-Zeus trois figures liées de l'intelligence suprême, plutôt que l'idée

<sup>34</sup> Cf. *De defectu oraculorum*, 13, 417 A.

<sup>35</sup> Cf. *De defectu oraculorum*, 13, 417 A.

<sup>36</sup> Cf. *De Iside et Osiride*, 26, 361 C et *De genio Socratis*, 24, 593 D – 594 A.

<sup>37</sup> Voir *De facie...*, 30, 944 C-D.

<sup>38</sup> *De facie...*, 26, 942 A.

<sup>39</sup> *De facie...*, 26, 942 B ; cf. 30, 945 D.

<sup>40</sup> *De facie...*, 30, 944 C-E.

<sup>41</sup> Voir le Papyrus de Derveni, col. X et XI, où il apparaît que la création du monde est due à un seul et unique démiurge, mais qui porte trois noms différents correspondant chacun à une phase différente de la cosmogénèse.



d'une action intermittente de Cronos dans le monde, le satisfait davantage celle d'une royauté permanente exercée sur le peuple des démons, c'est-à-dire sur ces êtres mixtes, mi-âmes mi-intellects, qui existent entre les deux morts et assurent l'indispensable communication entre les dieux et les hommes et partant contribuent à l'unité cosmique.

Relevons ensuite – ce sera notre dernière remarque – que cette réécriture de l'histoire de Cronos repose sur une interprétation philosophique, qui consiste, comme on le constate dans le traité *Isis et Osiris*<sup>42</sup>, à procéder à une lecture allégorique qui donne aux symboles une dimension métaphysique et théologique. Symétrique du Soleil, la fontaine intarissable de l'Intellect le plus pur, la grotte en or<sup>43</sup> de Cronos symbolise la fontaine de l'intellect encore prisonnier des passions auxquelles il reste plus ou moins sujet en raison de son union à une âme. Quant au sommeil, il représente la vie endormie de l'intellect qui précède et dont se nourrit la vie éveillée de ce dernier<sup>44</sup>. On peut à cet égard se demander si Plutarque n'est pas à l'origine de l'interprétation que Proclus<sup>45</sup> développe du mythe platonicien

de Cronos, quand il fait de Cronos le maître de la vie intellectuelle, dans l'ordre de l'invisible, rempli de tous les intelligibles dont l'intellect démiurgique de Zeus crée l'ordre visible en les rendant réels, de virtuels qu'ils sont.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BALLABRIGA, A.,  
- *L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssee*, Paris, 1998.
- BOS, A. P.,  
- "The distinction between 'Platonic' and 'Aristotelian' dualism, illustrated from Plutarch's myth in *De facie in orbe lunae*" dans PÉREZ JIMÉNEZ et CASADESÚS BORDOY (eds.), 2001, pp. 57-69.
- BRISSON, L.,  
- *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris, 1996.
- CASTORIADIS, C.,  
- *Sur Le Politique de Platon*, Paris, 1999.
- HAMILTON, W.,  
- "The Myth in Plutarch's *De facie* (940 F – 945 D)", *CQ*, 28 (1934) 24-30.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. et CASADESÚS BORDOY, F. (eds.),  
- *Estudios sobre Plutarco : misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga, 2001.
- VERNIÈRE, Y.,  
- *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.

<sup>42</sup> Voir Chapitres 48, 370 F - 371 A ; 77, 382 D-E ; 78, 382 F - 383 A.

<sup>43</sup> *De facie*..., 26, 941 F.

<sup>44</sup> Bos (2001), pp. 67-68, y voit une opposition entre la philosophie naturelle qui guide l'homme enchaîné à ses illusions et la philosophie première qui ouvre l'accès à la vérité transcendante.

<sup>45</sup> Voir *Théologie platonicienne*, 5, chap. 5-8.



L'exégèse chez Plutarque :  
textes poétiques, textes philosophiques et vérité

par

Christophe Bréchet

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense /


UMR7041 ArScAn (THEMAM)

christophe.brechet@u-paris10.fr

**Abstract**

Although both poetic texts and the writings of Plato require “explanation” (*exegetis*), the exegesis of Homer will necessarily produce different results from that of Plato, given the very different relationship of each type of text to the truth. Poetic texts are the domain of the *grammatikos*, but his “explanation” is not sufficient to ensure that the reader will benefit or that poetry will serve as a propaedeutic to philosophy. To arrive at the truth, it is not enough simply to explain the meaning of Homer’s words or to clarify his thought but, rather, his poetry must be constantly compared to the truth, which lies outside it. Far from being an explanation of the poets, the *De audiendis poetis* therefore teaches the reader above all to adopt a critical approach to poetry. By contrast, the truth is to be found in the writings of Plato, which allow the reader to understand the world as a whole and provide a basis for understanding the essential truths. In the case of Platonic texts, Plutarch offers his own exegesis. He writes for his sons and his friends, providing them with an ethics of exegesis, for exegesis is a means not just of approaching the content of a work and its doctrines but also of putting the exegete himself to the test. Its ultimate goal is to make the exegete, as far as possible, at one with himself, with Plato and with the truth.

**Key-Words:** Exegesis, Poetry, Philosophy, Truth, Meaning.

endant longtemps, les spécialistes de l'exégèse se sont tellement intéressés à la façon dont les Anciens dépassaient le sens littéral de leurs mythes qu'ils en ont oublié que

l'exégèse était, avant tout, l'explication d'un texte<sup>1</sup> : pour eux, l'exégèse la plus riche – l'exégèse par excellence – avait le mythe pour objet et l'allégorie comme méthode interprétative. Cette double réduction est allée de pair avec

<sup>1</sup> Voir CHANTRAINE (1999), *s. v.* ἡγέομαι, pour la forme avec préverbe ἐξ- (« être le chef, guider, expliquer ») : ἡ ἐξήγησις est un « récit », une « explication ».

l'idée qu'on pouvait regrouper sous un concept unique – le mythe – la diversité des mythes antiques, et que ce qui était valable pour le mythe en général l'était *a fortiori* pour un mythe particulier. Une telle focalisation sur le mythe conçu comme unitaire a eu pour résultat d'occulter la singularité des pratiques exégétiques, d'un auteur à l'autre, et, partant, des regards que les auteurs antiques pouvaient porter sur un même texte.

L'analyse qu'on a pu faire de l'exégèse d'Homère chez Plutarque me semble un exemple remarquable de cette tendance. Les deux ouvrages des années 1950 qui ont fait date, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* de Félix Buffière<sup>2</sup> et *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* de Jean Pépin<sup>3</sup>, ont en commun de présenter l'*Iliade* et l'*Odyssée* comme des mythes dont Plutarque ferait une exégèse sinon allégorique, du moins morale<sup>4</sup>. Or, l'auteur du *De audiendis poetis*, loin de vouloir mettre au jour le sens moral immanent des vers d'Homère – tant il est clair, pour lui, que beaucoup de vers sont en soi immoraux –, montre simplement que la poésie homérique a

une utilité dans la formation morale et intellectuelle du jeune Grec, pour peu qu'on lui apprenne à adopter une attitude critique vis-à-vis d'Homère : l'important, ce n'est pas le sens d'un vers, mais la façon dont on peut l'utiliser<sup>5</sup>. Ce n'est donc pas un traité d'exégèse qu'il écrit, mais un manuel d'utilisation des poètes.

Afin de ne pas rester dans notre vision de l'exégèse – que nous précisons volontiers par un adjectif : exégèse littéraire, historique, allégorique, etc.–, je me propose ici de repartir des occurrences des mots de la famille d'*exègèsis* chez Plutarque pour déterminer ce qui, dans son esprit, nécessite une « explication » – tel est, fondamentalement, le sens d'ἐξήγησις –, et surtout quel type d'explication. L'*exègèsis*, rappelons-le, occupait une grande place dans le cursus scolaire. Comme le rappelle H.-I. Marrou, « le travail du grammairien sur un auteur se divise en quatre opérations : la critique du texte, la lecture, l'explication, le jugement, διόρθωσις, ἀνάγνωσις, ἐξήγησις, κρίσις »<sup>6</sup>. L'*exègèsis* est la partie prépondérante du travail, notamment sur Homère. Elle est requise quand le sens n'est pas transparent, ne serait-ce que parce que le vocabulaire employé est

<sup>2</sup> BUFFIÈRE (1956).

<sup>3</sup> PÉPIN (1958).

<sup>4</sup> BUFFIÈRE (1956), p. 253sq. et PÉPIN (1958), p. 181sq.

<sup>5</sup> Voir BRÉCHET (2007).

<sup>6</sup> MARROU (1965), p. 250. Voir aussi Denys le Thrace, *Ars grammatica* 1, 1, 4-8, et Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, 1, 251 sqq.

éloigné de l'usage courant (συνήθεια) : ce n'est alors que par le biais de l'exégèse que l'absence de clarté (ἀσάφεια) qui en résulte peut laisser place à la clarté (σαφήνεια)<sup>7</sup>. Or le terme *exègèsis*, inséparable de l'explication d'Homère<sup>8</sup>, n'apparaît qu'une fois dans le *De audiendis poetis*. En revanche, son emploi est mieux établi pour les textes de Platon, à commencer par le *Timée*.

Pourquoi l'auteur des *Œuvres Morales* voit-il dans les dialogues de Platon plus que les poèmes d'Homère une matière à *exègèsis* de sa part ? Comme je voudrais le montrer, ce qui est en jeu, c'est, en même temps que le statut respectif des textes poétiques et des textes philosophiques, la façon dont Plutarque conçoit son rôle de guide ou d'*exègète*, pour son entourage. Il consacre certes un traité à l'audition des poètes, mais

les textes poétiques ne sont qu'une propédeutique à l'étude des textes philosophiques, et ce sont ces derniers qui réclament la véritable *exègèsis*.

### I. Les mots de la famille d'*exègèsis* chez Plutarque

Les mots de la famille d'*exègèsis* sont présents dans près de 35 textes, chez Plutarque<sup>9</sup>. Très souvent, il est question d'interpréter des choses sacrées. On rencontre ainsi, dans les *Vies parallèles*, toute une série d'*exègètes*, tels des pontifes ou des mages<sup>10</sup>, qui viennent rappeler que l'*exègète* a d'abord été l'interprète des rêves, des signes, des oracles, bref, de tout ce qui était obscur et réclamait la médiation d'un spécialiste. Dans la *Vie de Nicias* (23, 9), Plutarque évoque par exemple l'ouvrage qu'Autoclide avait consacré aux traditions religieuses : les *Exégétiques*.

<sup>7</sup> Un des grands principes des Alexandrins, rappelons-le, consiste à « éclairer Homère par Homère » (Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν). Dans ses *Progymnasmata*, Aelius Théon explique qu'« en ce qui concerne les mots, celui qui recherche la clarté (τῷ σαφηνίζοντι) doit éviter l'emploi des mots poétiques, forgés, métaphoriques, archaïques, étrangers et homonymes » (81, 8-10). Pour les mots poétiques, les exemples sont des mots homériques : « Sont poétiques tous ceux qui nécessitent une explication (ἐξηγήσεως) : *krègyon* (vérité), *alegizein* (ne pas s'inquiéter de), *marnasthai* (combattre) et autres semblables ». Voir aussi, sur ce lien entre *exègèsis* et *saphèneia*, Denys d'Halicarnasse, *Thucydide* 54, 24-27.

<sup>8</sup> Voir notamment l'importance des mots de la famille d'*exègèsis* dans les scholies à Homère (voir ERBSE, 1983, s. v. ἐξηγεῖσθαι et ἐξηγησις). Parmi les textes des deux premiers siècles où il est question d'« expliquer Homère » (Ὅμηρον ἐξηγεῖσθαι), on peut citer Dion de Pruse, *Orat.* 2, 79, 6 ; Aelius Théon, *Progymn.*, 129, 26 ; Alexandre d'Aphrodise, *Comment. ad Metaph.* 834.12, 16 et 27. ; Apollonios le Sophiste, *Lexicon Homericum*, s. v. συμφορητή.

<sup>9</sup> Les occurrences sont réparties à part presque égale entre les *Œuvres morales* et les *Vies parallèles*. Je laisse de côté les trois fragments (41.2, 65.3 et 90.3) où il est question de Plutarque *exègète*, car ils nous renseignent uniquement sur la réception de cet auteur.

<sup>10</sup> Ceux-ci procèdent parfois comme les *exègètes* de textes « littéraires » (voir *De Iside*, 362C).

Les faits religieux ne sont pas les seuls à nécessiter une exégèse. Dans les *Questions grecques* (4, 292B), Plutarque fait référence à une stèle au sens obscur, dont Aristote avait proposé une explication. Dans le *De Iside* (12, 355C), c'est la mythologie égyptienne qui nécessite une exégèse. Mais il ne s'agit plus, alors, de clarifier ce qui est obscur. Le sens littéral est rejeté :

Par conséquent, lorsque tu auras entendu ce que la mythologie égyptienne raconte sur les dieux : errances, démembrements et autres malheurs du même genre, tu devras te souvenir de ce qui vient d'être dit et te garder de croire que cela corresponde tel quel à un événement ou à un fait réel. Si les Egyptiens appellent Hermès « le chien », **ce n'est pas au sens propre du mot** (οὐ... κυρίως), mais parce que les qualités de cet animal, bon gardien, vigilant, philosophe, selon le mot de Platon (*Rép.* 375e), en ce qu'il distingue l'ami de l'ennemi en connaissant l'un et en traitant l'autre comme un inconnu, leur inspirent un rappro-

chement avec le plus intelligent des dieux. Ils ne croient pas davantage que le soleil sorte d'un lotus sous la forme d'un nouveau-né : ils représentent ainsi le lever de l'astre pour symboliser (αἰνιττόμενοι) sa flamme ranimée émergeant des eaux [...]. Eh bien ! c'est ainsi qu'il faut entendre ce qu'on dit des dieux. Reçois maintenant le mythe **de ceux qui en donnent une interprétation conforme à la fois à la piété et à la philosophie** (τῶν ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὁσίως καὶ φιλοσόφως) [...].

Ailleurs, ce sont des textes grecs qui sont explicitement présentés comme des objets d'exégèse<sup>11</sup>. Deux catégories se dessinent : les textes poétiques et les textes platoniciens. Dans la première catégorie, sont concernés les allusions dans la comédie ancienne<sup>12</sup>, un vers d'Alcman<sup>13</sup> et deux expressions homériques<sup>14</sup>. Dans la seconde catégorie, on trouve les théories mathématiques de Platon<sup>15</sup> et surtout le *Timée*<sup>16</sup>. Chez le Platonicien qu'est Plutarque, le premier auteur à réclamer une exégèse est, sans surprise, Platon.

<sup>11</sup> Je laisse de côté les passages qui ne mettent pas en jeu l'explication des textes, et où le verbe *exègeisthai* signifie simplement « expliquer en détail ».

<sup>12</sup> *Quaestiones convivales*, VII, 8, 712A (cité *infra*).

<sup>13</sup> *De facie*, 940A.

<sup>14</sup> *De audiendis poetis*, 31E ; *Amatorius*, 757B.

<sup>15</sup> *De defectu oraculorum*, 427A

<sup>16</sup> *Platonicae quaestiones*, 1006F ; *De animae procreatione in Timaeo*, 1012B ; 1012C ; 1014A. Je laisse de côté le *De fato* (568F), jugé inauthentique : il y est question du mythe crypté de la *République*.

Il est intéressant de regarder qui mène l'exégèse, selon le texte. Pour les textes poétiques, c'est avant tout le professeur de lettres ou *grammatikos* qui officie. Dans les *Propos de table* (VII, 8, 711F-712A), Plutarque fait remarquer que les allusions à la démocratie athénienne contemporaine sont si fréquentes dans la comédie ancienne qu'elle n'est plus directement compréhensible, pour les époques ultérieures :

En outre, de même que dans les dîners des grands, chacun à table a auprès de lui un échançon, de même il faudra à chacun son professeur de littérature (*γραμματικόν*) pour lui expliquer (*ἐξηγεῖσθαι*) chaque détail : qui est Laispodias chez Eupolis, Cinnésias chez Platon, Lampon chez Cratinos, et ainsi pour chacun des personnages brocardés, si bien que notre banquet deviendra une salle de classe ou que les traits se perdront sans pointe ni signification.

L'exégèse, ici, relève de l'érudition. Dans le *De facie* (940A), c'est le grammairien Théon qui propose une exégèse physique d'un vers d'Alcman. Dans les deux autres passages, les exégètes sont des stoïciens, et dans les deux cas, il est question d'expressions homériques. Plutarque rapproche alors ces champions de l'étymologie sophistiquée des *grammatikoi*. Dans le *De audiendis poetis* (31D-F), il écrit qu'il n'est pas convaincu par les plaisanteries des stoïciens :

S'il ne faut pas écouter négligemment les mots, il faut également refuser les plaisanteries de Cléanthe, car parfois, il se moque en feignant d'interpréter (*ἐξηγεῖσθαι*) l'expression « Zeus père qui exerces ton pouvoir sur l'Ida » comme « qui exerces ton pouvoir par l'idée », et quand il veut qu'on lise l'expression « Zeus, seigneur de Dodone » en un seul mot, la vapeur qu'il s'exhale de la terre étant selon lui « anadonéenne » puisqu'elle fait une « anadosis » (« montée »). Chrysippe aussi, dans bien des cas, donne dans les subtilités ; il ne plaisante pas, mais trouve beaucoup d'explications peu convaincantes, forçant le sens pour que « le fils de Cronos à la parole qui porte loin » signifie que Zeus est habile à discuter et surmonte tous les obstacles par la force de sa parole. Il vaut mieux laisser ces finesses aux grammairiens (*τοῖς γραμματικοῖς*), pour insister plutôt sur les vers qui contiennent des idées profitables et dignes de créance.

L'excès de subtilité est pardonnable quand on plaisante, mais répréhensible quand on se prend au sérieux. Chrysippe, ici, se voit adresser un triple reproche : d'abord, il s'attache à des détails (*γλίσχρος*) ; ensuite, il fait preuve d'une habileté excessive dans ses explications (*εὐρησιλογῶν*), lesquelles perdent toute force de conviction (*ἀπιθάνως*) ; enfin, il fait violence au texte (*παραβιαζόμενος*).

Plutarque ne veut pas que les jeunes gens pratiquent ce type d'exégèse : la bonne attitude, selon lui, consiste à réfléchir sur un passage problématique et à comprendre pourquoi il est problématique, plutôt que de chercher à le rendre moral par des moyens intellectuellement contestables. C'est là un point très important : quand le sens des vers est immoral, l'*exègèsis* doit être prolongée par une activité critique où il n'est plus question d'éclairer le sens du vers dans le contexte, ni de feindre que le vers signifie autre chose, mais de dire pourquoi, dans son rapport à la vérité, le vers est incorrect et, éventuellement, de le corriger<sup>17</sup>.

On aperçoit ici un aspect important de l'exégèse, qui n'est pas seulement explicitation d'un sens, mais qui est porteuse d'une certaine attitude d'esprit : l'exégèse ne doit pas être un fourvoiement de l'intelligence. C'est encore plus net dans l'*Erotikos* (757B), où Chrysippe se fait l'exégète du nom d'Arès :

Chrysippe, en expliquant (ἐξ-ηγούμενος) ce nom, insulte et calomnie la divinité : il prétend qu'Arès signifie « Le Tueur ». Chrysippe ouvre ainsi la voie à ceux qui pensent qu'Arès est le nom de cette tendance au com-

bat, à la dispute et au courage qui existe dans chacune de nos âmes. D'autres, à leur tour, prétendraient qu'Aphrodite, c'est le désir ; Hermès, la parole ; les Muses, les arts ; Athéna, la sagesse. Vois-tu bien l'abîme d'athéisme où nous tomberons, si nous réduisons chacun des dieux à personnifier nos passions, nos facultés et nos vertus ?

Si l'*exègèsis* de Chrysippe est rejetée, c'est parce qu'elle entraîne la disparition des dieux, identifiés aux passions humaines.

Les exégèses pratiquées sur les textes poétiques, par les Stoïciens ou les grammairiens, illustrent donc tantôt ce qu'il ne faut pas faire, tantôt ce qui est insuffisant<sup>18</sup>. On retiendra ici la réticence de Plutarque à employer les mots de la famille d'*exègèsis* quand il cherche, lui, à tirer profit des poètes, en particulier d'Homère. La raison en est simple : à partir du moment où on admet que les poètes n'ont pas vocation à dire vrai, et qu'on veut toutefois les utiliser dans la formation morale des jeunes gens, il faut recourir à d'autres procédés qu'à la stricte explication des vers<sup>19</sup>. Le projet même du traité (πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν) réclame une panoplie de méthodes qui dépasse, de très loin, le champ de l'exégèse.

<sup>17</sup> Voir *De audiendis poetis*, 33B-34B.

<sup>18</sup> Voir *De audiendis poetis*, 22C.

<sup>19</sup> La section du *De audiendis poetis* consacrée aux gloses de mots difficiles (22C-25B) est ainsi assez réduite.



Venons-en aux textes platoniciens. Si on excepte le *De defectu oraculorum* (427A), où il est question de l'exégèse que Théodore de Soles a faite des théories mathématiques de Platon, c'est Plutarque lui-même qui parle de son interprétation de Platon en termes d'*exégèsis*. C'est en ce sens que je disais qu'il est intéressant de regarder qui est le praticien de l'exégèse, dans chaque texte. Le passage le plus connu est sans doute l'ouverture du *De tranquillitate animi* (464E) :

C'est trop tard que j'ai reçue ta lettre, par laquelle tu m'invitais à t'écrire sur la tranquillité de l'âme et sur certains passages du *Timée* qui réclament **une exégèse plus approfondie** (ἐπιμελεστέρας ἐξηγήσεως).

On ne sait pas exactement à quel traité Plutarque fait allusion<sup>20</sup>, même si on a voulu parfois y reconnaître le long commentaire sur *La génération de l'âme dans le Timée de Platon*, ou les *Questions platoniciennes*. On peut d'ailleurs s'autoriser du fait que dans ces deux dernières œuvres – sur lesquelles je vais revenir –, Plutarque emploie justement les mots de la famille d'*exégèsis* (respectivement trois et une fois).

Il suffit, pour l'instant, de noter qu'il n'est guère que deux objets dont Plu-

tarque reconnaisse explicitement faire l'exégèse : la mythologie égyptienne et les textes platoniciens. Ces deux exégèses, disons-le tout de suite, diffèrent non seulement par l'importance qu'elles ont eue dans l'activité de Plutarque – le début du commentaire sur le *Timée* montre que l'exégèse platonicienne a été, pour lui, une activité beaucoup plus fréquente<sup>21</sup> –, mais aussi par leur nature – la première est nettement mystique, la seconde, plus littérale. Si d'autres auteurs, et notamment des néoplatoniciens, ont rapproché le Poète et le Philosophe et fait d'Homère un théologien, tel n'est pas le cas de Plutarque<sup>22</sup>.

Compte tenu du petit nombre d'occurrences des mots de la famille d'*exégèsis*, nos conclusions peuvent sembler contestables. On arrive cependant aux mêmes conclusions à partir d'autres études lexicales, en partant de termes qui engagent également le statut des textes. Je songe ici à deux familles : celle d'*ainigma* et celle de *théologia*. Leur étude montre sans ambiguïté que Plutarque considère Platon comme un *théologos*, de même qu'Hésiode, mais pas Homère, qui est avant tout un poète. Pareillement, Plutarque parle d'énigmes à propos de philosophes et d'Hésiode, mais il ne parle guère d'*ainigmata* homériques<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Voir PETTINE (1984), p. 91.

<sup>21</sup> Voir aussi, pour la liste des ouvrages consacrés à l'exégèse de Platon, SIRINELLI & IRIGOIN (1987), « Introduction générale », p. CXXV.

<sup>22</sup> Voir BRÉCHET (2003), p. 420-454, et BRÉCHET (2005).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 448-449.

Dès lors, chez Plutarque, les mythes d'Homère ne peuvent être interprétés comme des textes cryptés et qui requerraient, de ce fait, un dépassement du sens littéral. Comme le dit Plutarque, au chapitre 20 du *De Iside et Osiride* (358E-359A), il y a deux types de mythes : ceux qu'inventent les poètes, comme une araignée tisse sa toile – les mythes d'Homère relèvent de cette première catégorie –, et ceux qui ont un sens profond et nous renvoient à autre chose – c'est le cas de la mythologie égyptienne. Le texte mérite d'être cité :

Voilà à peu près l'essentiel du mythe, à l'exclusion des épisodes les plus choquants, comme le démembrement d'Horus et la décollation d'Isis. Si, à propos de la nature bienheureuse et incorruptible – en cela se résume la conception du divin –, les Égyptiens croient et racontent tout cela comme autant d'actions et de faits authentiques, alors inutile de te dire, avec Eschyle, qu'« il faut tout recracher et se rincer la bouche », car tu es la première à t'indigner contre ceux qui ont sur les dieux des opinions aussi anormales et barbares. Mais que, d'autre part, tout cela ne ressemble aucunement aux fables chétives, aux fictions inconsistantes que poètes et prosateurs tissent et tendent comme les araignées font leur toile, en en tirant de leur propre fonds les données arbitraires, et prend en compte des détails troublants

et des passions vécues, tu seras la première à l'admettre. Et de même que, selon les savants, l'arc-en-ciel est une image du soleil qui doit d'être diaprée à ce que le rayon visuel est réfracté et revient se fixer sur le nuage, de même le mythe est, dans le cas qui nous occupe, le reflet d'un *logos* qui réfracte notre pensée vers d'autres choses [...].

L'activité créatrice du poète, comme Plutarque l'explique dans le *De audiendis poetis*, est tout entière tendue vers le plaisir de l'auditeur ou du lecteur, et non vers la vérité : il n'y a donc pas lieu d'y rechercher ce qui ne s'y trouve pas. Pour autant, cela n'interdit pas qu'on en retire quelque profit moral, comme le montre Plutarque à partir des mythes homériques les plus critiqués.

## II. Un exemple d'interprétation de mythes homériques

Plutarque, dans la lignée de Platon (*Rép.* III 378d), condamne l'interprétation allégorique des poètes, notamment au chapitre 4 de son *De audiendis poetis* (19E-20B) :

Mais les poètes proposent d'autres enseignements à tirer des faits eux-mêmes, comme Euripide, dit-on, déclara à ceux qui blâmaient son Ixion pour son impiété et sa scélératez : « Mais je ne l'ai fait sortir de scène qu'après l'avoir cloué à la roue ». Chez Homère, ce

genre d'enseignement est implicite : il postule un examen approfondi utile à faire pour les mythes les plus critiqués, dont certains commentateurs, **avec ce qu'on appelait autrefois « sens sous-jacents » et qu'on appelle maintenant des « interprétations allégoriques »** (ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις), **torturent et faussent la signification** (παραβαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες), en prétendant que le soleil dénonce les amours adultères d'Aphrodite avec Arès (*Od.*, 8, 270 sqq.) en ce sens que la conjonction de l'astre d'Aphrodite avec celui d'Arès produit des naissances adultérines et que, lorsque le Soleil recommence sa course et les surprend, elles ne restent pas secrètes. Pour la parure que revêt Héra à l'intention de Zeus, et le pouvoir magique attaché à sa ceinture (*Od.*, 14, 170 sqq.), ils veulent que ce soit une purification de l'air s'approchant de la matière ignée, comme si le Poète ne donnait pas lui-même les solutions. En effet, dans le passage concernant Aphrodite, il veut apprendre aux lecteurs attentifs que la musique immorale, les vilaines chansons, les entretiens qui portent sur des sujets indécents, engendrent des mœurs relâchées, des existences effé-

minées, des hommes qui aiment la vie sensuelle, la mollesse, les rapports amoureux avec les femmes, « les vêtements souvent changés, les bains chauds et les plaisirs du lit » (*Od.*, 8, 249). Aussi a-t-il représenté Ulysse ordonnant à l'aède : « Allons, s'il te plaît, change de sujet et chante la construction du cheval » (*Od.*, 8, 492), faisant bien comprendre que les artistes et les poètes doivent trouver leurs sujets auprès de ceux qui sont intelligents et sensés. Et dans le passage concernant Héra, il a montré à la perfection que, si l'on doit à des drogues et à la magie, si l'on obtient par supercherie, les relations intimes avec les hommes et leur faveur, on inspire un sentiment qui non seulement dure peu, trouve vite sa satiété et manque d'assise, mais même se change en haine et en colère quand les attraits du plaisir sont fanés. Voici en effet les menaces que Zeus adresse à Héra : « Ainsi tu vas voir ce qu'ils t'auront rapporté, cet amour et ce lit où tu es venue loin des dieux t'unir à moi et me duper » (*Il.*, 15, 32-33).

Plutarque refuse ici l'allégorie physique des Stoïciens<sup>24</sup>, parce qu'elle change la signification de ce texte : le texte poétique, dans le cas d'Homère, ne signifie pas autre chose que ce qu'il exprime, le poète n'étant pas investi

<sup>24</sup> Voir BABUT (1969), p. 375.

d'un savoir sur le *kosmos*. Quelle lecture, alors, Plutarque propose-t-il ?

L'épisode des amours d'Arès et d'Aphrodite est, en soi, est immoral : Homère y a représenté la divinité de façon indigne. Plutarque déplace donc l'attention du lecteur du contenu du mythe à sa réception à l'intérieur même du poème, en montrant que tout le monde n'écoute pas l'aède Démodocos de la même façon : les Phéaciens, esclaves du plaisir, prennent plaisir à l'entendre chanter cet épisode, tandis que le très vertueux Ulysse lui demande de prendre un sujet plus décent. Certains accuseront Plutarque sinon de manipuler le texte, du moins de ne pas en respecter la linéarité<sup>25</sup>. Mais son interprétation prend en compte la façon dont Homère met en scène certains épisodes, dans l'*Odyssée*. En soi, le mythe est immoral, mais sa réception, dans l'économie du poème, est acceptable, pour peu qu'on se concentre sur le personnage d'Ulysse. On est, ici, aux antipodes des exégèses qui considèrent que ce mythe est crypté : qu'on songe aux multiples interprétations allégoriques qu'on trou-

ve dans le *De Homero* ou dans les *Allégories d'Homère*<sup>26</sup>.

Pour Héra séduisant Zeus, là encore, le mythe ne signifie pas autre chose que ce qu'il dit, pour peu qu'on le lise jusqu'au bout : quand une femme obtient les faveurs d'un homme par la tromperie, elle ne doit rien attendre de bon de la relation instaurée. Pour Plutarque, il faut exploiter les vers *Il.*, 15, 32-33<sup>27</sup>, qui montrent qu'Héra est bel et bien punie de sa trahison. Là encore, on est très loin des *Allégories d'Homère* (39), où le contenu philosophique des épopées homériques est sans cesse souligné : si Plutarque dégage un sens moral, il ne transpose jamais, lui, au plan physique ou métaphysique.

Pour conclure sur ces deux passages, Plutarque ne substitue pas une allégorie morale à une allégorie physique, comme on a pu le prétendre<sup>28</sup> : les interprétations qu'il propose sont étrangères à l'allégorie. L'idée est qu'il faut repérer les « enseignements à tirer des faits eux-mêmes » (19D), être attentif à « ce genre d'enseignement implicite » (19E). Pour le dire plus clairement,

<sup>25</sup> Plutarque se fonde ici sur un vers qui apparaît 130 vers après l'épisode des amours d'Arès et d'Aphrodite et qu'il extrait de son contexte. Juste après l'épisode, rappelons-le, Homère nous dit qu'Ulysse a pris autant de plaisir à écouter l'aède que les Phéaciens (*Od.*, 8, 367-9), et ce n'est que bien plus tard qu'il interpelle Démodocos et lui demande de poursuivre ses chants admirables par l'histoire du cheval de bois.

<sup>26</sup> Héraclite, *Allégories d'Homère*, 69 ; [Ps.-Plutarque] *De Homero*, 102.

<sup>27</sup> Plutarque ne cite bien entendu que les derniers vers de la tirade de Zeus à Héra, au début du chant 15, et se garde de faire la moindre allusion aux vers qui précèdent, tant ils sont indignes de Zeus.

<sup>28</sup> Voir par exemple PÉPIN 1958, p. 181.

l'immoralité d'un mythe est neutralisée dès lors qu'on peut trouver, dans le poème, une condamnation potentielle de ce mythe. La méthode peut sembler artificielle à un lecteur moderne, mais pour un Ancien, cette interprétation, pour habile qu'elle soit, ne fait qu'exploiter les potentialités du texte.

Ce détour par l'interprétation de deux grands mythes d'Homère, que Plutarque n'aborde pas en termes d'exégèse, éclaire, comme je voudrais le montrer, l'exégèse qu'il fait de Platon. Les parallèles sont nombreux avec le *De audiendis poetis*, ce qui tient au statut de texte de référence des deux corpus, dans le domaine poétique et dans le domaine philosophique, mais ils ne doivent pas masquer des différences essentielles.

### III. L'exégèse de Platon telle que la conçoit Plutarque

Le meilleur exemple de ce qui est explicitement présenté comme de l'exégèse par Plutarque est le *De animae procreatione in Timaeo*. Cet ouvrage est, à plusieurs titres, un manuel d'exégèse, puisque Plutarque y adopte une méthode bien précise, exposant à ses fils les principes qui fondent son interprétation.

Je laisserai aux spécialistes de l'exégèse philosophique le soin d'expliquer comment Plutarque procède concrète-

ment, dans son commentaire<sup>29</sup>, et ne m'intéresserai ici qu'aux passages où il commente son commentaire, en quelque sorte. Voici l'ouverture du traité (1012B) :

Puisque ce que j'ai dit et écrit ça et là **pour expliquer** l'opinion qu'avait Platon sur l'âme – **du moins selon notre conjecture** – (τὴν Πλάτωνος ἐξηγουμένοις δόξαν ἢν εἶχεν ὑπὲρ ψυχῆς, ὡς ὑπενοοῦμεν ἡμεῖς), doit, selon vous, être rassemblé en un seul ouvrage, et que cette explication doit recevoir un intitulé propre, parce qu'elle est tout sauf facile et qu'elle nécessite une persuasion du fait qu'elle s'oppose à la plupart de celles qu'ont apportées les successeurs de Platon, je commencerai par citer les mots mêmes du *Timée*.

Il cite alors *Timée* 35a1-b4, sur la composition de l'âme du monde, et mentionne toute une tradition exégétique (1012D) :

Commencer par passer en revue tous les désaccords que ce passage a occasionnés **chez ceux qui ont cherché à l'expliquer** (τοῖς ἐξηγουμένοις) serait un travail infini, à présent, et comme vous en avez lu la plupart, il est également superflu.

Plutarque s'en tiendra donc à deux positions significatives : celle de Xénocrate et celle de Crantor de Soles. Après les avoir brièvement exposées, il souligne leur faiblesse (1013D) :

<sup>29</sup> Voir notamment DONINI (1992) et FERRARI (2001 et 2004).

Tous les deux me semblent manquer l'opinion de Platon, **s'il faut se servir du crédibile comme d'une règle** (εἰ κανόνι τῷ πιθανῷ χρηστέον), sans chercher à parachever des théories personnelles, mais armés de la volonté de **dire quelque chose qui s'accorde avec cet auteur** (ἐκείνῳ τι βουλομένους λέγειν ὁμολογούμενον).

D'après ce passage, l'*exègèsis* réussie doit satisfaire à deux exigences. La première est la *pithanotès*, c'est-à-dire la crédibilité. On retrouve ici le reproche que Plutarque fait à Chrysippe dans le *De audiendis poetis*, en disant que ses pirouettes étymologiques n'entraînent pas l'adhésion (ἀπιθάνως)<sup>30</sup>. Or, c'est là un point crucial : à défaut de dire le vrai, il faut produire une explication qui soit crédible, autrement dit persuasive du fait de sa vraisemblance. A plusieurs reprises, notamment dans les *Propos de table*, il est question de ce critère à propos de l'interprétation de Platon<sup>31</sup>. La deuxième exigence est l'*homologia* entre l'interprétation et le texte interprété, ou plus exactement entre l'interprète et l'auteur interprété : il doit y avoir « accord », « conformité ».

S'il s'agit d'une conformité logique, on peut aussi, je crois, songer à l'exigence d'*homologia* telle qu'elle apparaît dans les dialogues de Platon, en particulier dans le *Gorgias*. L'entretien dialectique, en effet, a pour but de mettre l'interlocuteur de Socrate en accord avec lui-même, mais aussi de parvenir à un accord entre les deux interlocuteurs, qui leur permette, chaque fois qu'un point a été admis de part et d'autre, de progresser méthodiquement dans la discussion et dans la recherche de la vérité (486e-488a). Dans le *Commentaire sur le Timée*, le terme suggère, je crois, que l'interprète n'est jamais seul, face au texte : il doit faire comme si l'auteur était là, en s'assurant, pour ainsi dire, que l'interprétation qu'il propose puisse recevoir son assentiment. En son absence, c'est en procédant à des rapprochements avec d'autres passages de son œuvre qu'il établira cet accord.

On peut, à partir des reproches que Plutarque adresse aux mauvais exégètes de Platon au chapitre 4, compléter la description de l'*exègèsis* réussie. La *saphêneia* est le but de l'exercice<sup>32</sup> : le premier tort des mauvais exégètes est précisément de ne pas éclaircir un point capital (οὐ διασαφεῖται, 1013B).

<sup>30</sup> 31E, cité *supra*.

<sup>31</sup> Voir notamment *Quaestiones convivales* VII, 1, 700B ; *QC* VIII, 8, 728E ; *QC* VIII, 2, 719E ; *De defectu oraculorum* 430B ; *De animae procreatione in Timaeo*, 1014A.

<sup>32</sup> Voir *De animae procreatione in Timaeo*, 1012D et 1022A.

L'exégèse de Platon consiste ensuite à expliquer Platon par Platon<sup>33</sup>. Si certains n'ont pas compris la différence entre le Même et l'Autre (1013D), Plutarque, lui, invoque le *Sophiste* 254d4-259b7. Et tout au long de son commentaire, il multiplie les citations de Platon. C'est que Platon permet de sortir de contradictions apparentes : tout comme Homère dans le *De audiendis poetis*, il apporte lui-même la solution (*lusis*) aux problèmes que croient déceler ses lecteurs (1016A). Chez Homère comme chez Platon, il faut donc savoir dans quel sens les mots sont employés, en procédant à des rapprochements d'occurrences. Enfin, l'exégèse s'accommode mal des violences faites au texte. On retrouve le verbe παραβιάζεσθαι (1013E), que Plutarque emploie pour les violences que Chrysippe fait au texte homérique<sup>34</sup>. Le bon exégète est donc celui qui éclaire le sens d'un texte sans faire violence à ce texte.

Dans le cas présent, éclairer le sens du texte sans lui faire violence, c'est accepter la *génésis* de du *kosmos*. En effet, un des problèmes qui se posait aux commentateurs de Platon était la discordance (ἄσυμφωνία) entre le *Phèdre* (245c-246a), où l'âme est inengendrée et éternelle, et le *Timée*

(34b-35a), où elle est engendrée et fabriquée<sup>35</sup>. Au tout début de son *Commentaire sur le Timée*, Plutarque cite le texte du *Timée* (35a1-b4) puis prend le texte à la lettre : si Platon écrit, dans le *Timée*, que l'âme du monde a été engendrée, alors elle a été engendrée et le monde a bien eu une naissance<sup>36</sup>. L'interprétation de Plutarque est caractéristique d'un rationalisme philologique, qui repose sur une certaine conception du texte platonicien : ce dernier est suffisant et dit le vrai (fût-ce parfois obscurément, ce qui nécessite alors une exégèse).

Après cette doxographie, Plutarque en vient, au chapitre 5, à son opinion personnelle, redonnant les principes qui fondent son exégèse :

D'abord, donc, je vais exposer la pensée qui est la mienne en ces matières, m'en remettant au **crédible** et en écartant, autant qu'il est possible, l'étrangeté et le paradoxe des propos ; ensuite, je confronterai **mon explication** et ma démonstration aux mots, en même temps que je les accorderai les uns aux autres. C'est ainsi qu'il en va, **du moins selon moi** (1013B). (Πρῶτον οὖν ἦν ἔχω περὶ τούτων διάνοιαν ἐκθήσομαι, πιστούμενος τῷ εἰκότι καὶ

<sup>33</sup> Les Alexandrins avaient fixé cette règle d'interprétation non seulement pour Homère, mais aussi pour les autres auteurs.

<sup>34</sup> *De audiendis poetis* (31D-F), cité *supra*.

<sup>35</sup> FERRARI (2001), p. 262-266.

<sup>36</sup> Voir 1014A : βέλτιον οὖν Πλάτωνι πειθομένους τὸν... κόσμον ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι λέγειν...

παραμυθούμενος, ὡς ἔνεστι, τὸ ἄηθες τοῦ λόγου καὶ παράδοξον· ἔπειτ' αὐταῖς λέξεσιν ἐπάξω συνοικειῶν ἅμα τὴν ἐξήγησιν καὶ τὴν ἀπόδειξιν. ἔχει γὰρ οὕτω κατὰ γε τὴν ἐμὴν τὰ πράγματα δόξαν.)

On retrouve la vraisemblance, la conformité avec le texte, mais aussi l'apport nécessaire de preuves (*apodeixis*).

Sans entrer dans le détail du commentaire, je ferai une dernière remarque. On retrouve, maintes fois au long du texte, la même restriction : « **du moins selon moi** » (κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν ou expression équivalente). Il ne s'agit pas d'imposer son exégèse comme la meilleure, ni de faire preuve d'une assurance qui messied « sur des sujets où l'on voit les philosophes en proie au vertige », pour reprendre les mots du *De audiendis poetis* (17D). Plutarque montre les points faibles des autres exégètes et fonde son exposé sur les arguments les plus solides. On a là une différence essentielle avec l'interprétation des textes poétiques : sur des sujets aussi importants que ceux que traite Platon, l'exégète doit rester modeste, et ne pas oublier qu'atteindre le vrai n'est pas chose aisée, tant pour les philosophes que pour ceux qui tentent d'expliquer leurs textes. A ma connaissance, on ne trouve jamais une telle prudence pour les poètes. La raison en est simple : avec les textes poétiques, il n'est pas question de la vérité, mais seulement, serais-je tenté

de dire, de la vérité du texte – ou de ce qu'on pourra présenter comme telle.

### Conclusion

Pour conclure, par bien des aspects, Plutarque commente Homère et Platon de façon comparable. Il « explique Homère par Homère », et « Platon par Platon », sans recourir aux interprétations allégoriques, comme beaucoup d'auteurs le faisaient. L'explication menée est rigoureuse et doit beaucoup au commentaire philologique scolaire, qui repose sur l'éclaircissement du sens des mots et le rapprochement de passages. Dans les deux cas, on a l'idée qu'il y a un texte de référence et que celui-ci est suffisant. De ce point de vue, l'interprétation de Platon est plus proche de celle d'Homère que de celle de la mythologie égyptienne, où le sens littéral doit être dépassé.

Mais si on peut faire une *exègèsis* d'Homère et de Platon, il ne faut pas en attendre la même chose, parce que les deux textes n'entretiennent pas le même rapport avec la vérité. Au tout début du *De audiendis poetis* (15A), Plutarque écrit que les jeunes garçons ont besoin non pas d'une bonne *exègèsis*, quand ils écoutent les poètes, mais d'une bonne *paidagôgia*. Certes, avec *exègeisthai* et *paidagôgein*, il s'agit toujours de « guider », mais dans des perspectives différentes : si les pères (Plutarque et Marcus Sedatius, destinataire du traité), doivent se préoccuper de la façon dont



leurs fils vont écouter les poètes, c'est que l'exégèse du *grammatikos* n'est pas suffisante pour que l'audition soit profitable et que la poésie soit une propédeutique à la philosophie. Il ne suffit pas d'expliquer le sens des mots, chez Homère, ou d'explicitier sa pensée, pour trouver la vérité : il faut sans cesse confronter ses vers à la vérité, qui leur est extérieure<sup>37</sup>. Loin d'être un commentaire des poètes, le *De audiendis poetis* apprend avant tout à adopter une attitude critique vis-à-vis d'eux.

En revanche, la vérité est dans le texte platonicien, qui permet de saisir le monde dans son ensemble, et à partir duquel on peut comprendre les vérités essentielles. Si l'enseignement de la philosophie, à l'époque impériale, consiste de plus en plus à expliquer les textes des autorités, nous savons peu de chose de ce qui se passait dans les écoles. Plutarque nous offre ici un bel exemple de ce contact personnel avec le texte, en dehors des grandes écoles<sup>38</sup>. Il écrit pour ses fils, ses amis, et leur livre même, je pense, une éthique de l'exégèse. L'exégèse, en effet, permet non seulement de se confronter à un contenu doctrinal, mais aussi de s'éprouver en tant qu'exégète. Elle a pour but de mettre l'exégète, autant que faire se peut, en accord avec lui-même, avec Platon et avec la vérité, comme dans un entretien réel. Platon,

d'ailleurs, est presque là, comme le montre la deuxième question du livre VIII des *Propos de table* (QC VIII, 2, 718C) : à l'occasion de l'anniversaire de Platon, on décide de « le faire participer en personne à la conversation en examinant en quel sens il a dit que Dieu ne cessait de faire de la géométrie ».

#### BIBLIOGRAPHIE

- BABUT, D.,  
- *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- BRÉCHET, CHR.,  
- *Homère dans l'œuvre de Plutarque. La référence homérique dans les Œuvres Morales*, Thèse de doctorat, 2003.  
- « La lecture plutarquienne d'Homère : de la Seconde Sophistique à Théodore Métochite », dans *La tradition des Moralia de Plutarque de l'Antiquité au début de la Renaissance, Pallas*, 67 (2005) 175-201.  
- « Vers une philosophie de la citation poétique : écrit, oral et mémoire chez Plutarque », dans *Philosophia and Philologia : Plutarch on Oral and Written Language, Hermathena*, 182 (2007) 101-134.
- BUFFIÈRE, F.,  
- *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- CHANTRAINE, P.,  
- *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.
- DONINI, P.,  
- « Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica », dans *I Moralia di Plutarco tra Filologia e Filosofia*, I. Gallo & R. Laurenti (ed.), *Strumenti per la ricerca plutarchea 1*, M. D'Auria, Napoli, 1992, pp. 79-96.

<sup>37</sup> Tout au plus y a-t-il, sur tel ou tel point, coïncidence entre les écrits poétiques et la vérité (voir *Erotikos*, 20, 765D-E).

<sup>38</sup> Voir SIRINELLI (2000), p. 125sq.

- ERBSE, H.,  
- *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, vol. VI, Indices, Berlin, W. de Gruyter, 1983.
- FERRARI, F.,  
- « La letteratura filosofica di carattere esegetico in Plutarco », dans *Orpheus*, 22 (2001) 77-108.  
- « Platone in Plutarco », dans *La Biblioteca di Plutarco*, Gallo, I. (ed.), Napoli, M. D'Auria, 2004, pp. 225-235.
- FLACELIÈRE, R. & IRIGOIN, J.,  
- *Plutarque, Œuvres Morales*, tome I. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- MARROU, H.-I.,  
- *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1965.
- PÉPIN, J.,  
- *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier, Editions Montaigne, 1958.
- PETTINE, E.,  
- *La tranquillità dell'animo di Plutarco*, Salerno, Palladio, 1984.
- SIRINELLI, J.,  
- *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, Fayard, 2000.

# Citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque : texte et interprétation

par  
**Angelo Casanova**  
Université de Firenze  
casanova@unifi.it

## Abstract

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

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

La critique récente a déjà amplement expliqué que Plutarque aimait extraordinairement Ménandre<sup>1</sup>: il le préférerait décidément à Aristophane pour plusieurs raisons, qu'il avait exposées en détail dans l'oeuvre *Aristophanis et Menandri comparatio* (dont malheureusement nous n'avons que

des *excerpta*); de plus il le considérait tellement approprié pour le symposium qu'il adfirmait que c'était plus facile d'imaginer un banquet sans vin que sans Ménandre<sup>2</sup>.

Moi aussi je me suis occupé, maintes fois, de la familiarité que Plutarque avait avec les comédies de Ménandre et de la grande affinité idéologique entre eux<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Je me réfère en particulier aux travaux de ZANETTO (2000), p. 319-333 et de IMPERIO (2004), p. 185-196.

<sup>2</sup> Comme il dit en *Quaest. conv.* 7, 712B.

<sup>3</sup> Vd. CASANOVA (2005), p. 105-118 et CASANOVA (2007), p. 113-121.

Aujourd'hui je ne voudrais pas commenter encore une fois la fréquence des citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque, mais considérer au contraire la qualité des textes ménandriens qu'on lit chez Plutarque, parce que je crois que cela sera utile pour mieux comprendre la connaissance qu'il avait de Ménandre, "le préféré de Plutarque entre les auteurs comiques", pour emprunter les mots de K. Ziegler<sup>4</sup>.

Ziegler pensait que "les fragments d'auteurs comiques qu'on trouve seulement dans les biographies (...) devraient dériver presque sans exception de précédentes biographies de caractère scientifique": quoique cette affirmation puisse paraître au premier abord discutable, en effet l'observation résulte enfin fondée: pour Ménandre la remarque peut être même renversée. Tandis que dans les *Vitae* Ménandre est presque absent (on y trouve seulement une citation<sup>5</sup>), dans les *Moralia* il y en a abondance: il y a 52 citations (de 40 fragments en tout) et pour 20 fragments Plutarque est le seul témoin.

Pour la présentation de ma recherche j'ai préparé un tableau synoptique des

citations ménandriennes chez Plutarque, en ordre ménandrien (pas plutarquien). Pour plus de commodité, le tableau est ici proposé dans la page en regard. Au premier lieu j'ai placé les fragments des comédies les plus attestées dans les papyrus, et par conséquent insérées dans le tome VI.1 de Kassel et Austin (pas encore publié). Pour ces fragments l'édition la plus récente et disponible est celle Loeb d'Arnott<sup>6</sup>. De là l'on prend les premières 13 citations. A suivre les fragments de tradition indirecte, selon la numérotation progressive de K.-A.<sup>7</sup>, divisés en fragments de comédie connue et de comédie inconnue (en commençant du n. 23 de mon tableau, qui est le fr. 500 K.-A.).

Or, nous sommes reconnaissants à Plutarque, qui nous a sauvé jusqu'à 21 fragments de Ménandre autrement inconnus<sup>8</sup>: mais, pour les buts de ma recherche, l'intérêt va plutôt à ces fragments qui sont cités par lui et par d'autres auteurs, ou (mieux encore) retrouvés sur des papyrus. Ou mieux, à vrai dire on peut distinguer trois cas:

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

<sup>4</sup> ZIEGLER (1965), p. 336.

<sup>5</sup> ZIEGLER y comptait trois citations et ZANETTO deux: mais deux sont seulement des allusions et même douteuses.

<sup>6</sup> ARNOTT (1979), (1996), (2000).

<sup>7</sup> KASSEL et AUSTIN (1998).

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

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

b) les fragments cités par Plutarque et par d'autres auteurs;

c) les fragments cités par Plutarque et retrouvés sur des papyrus.

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

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

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

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

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

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

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

En *De amic. mult.* ce mot manque et donc il n'y pas de problème: la citation est οὐδεὶς γὰρ ἀγαπῶν αὐτὸς ἀμελεῖθ' ἠδέως<sup>10</sup>. Mais nous y trouvons la nouveauté d'un γὰρ en seconde place. La métrique dit que ça va mieux (il y a un tribraque au second pied, et puis encore au quatrième: c'est un trimètre parfait) et par conséquent on doit reconnaître ici la leçon juste pour Ménandre (choisie évidemment par K.-A.). On peut observer que γὰρ joue bien même dans le contexte plutarquien, où les vers sont cités pour confirmer l'argumentation exposée au sujet de

<sup>9</sup> Je me rapporte à l'édition française de DUMORTIER et DEFRADAS (1975), à la teubnerienne de POHLENZ et SIEVEKING (1972<sup>2</sup>) et à l'édition Loeb de HELMBOLD (1970 [1929]); mais j'ai utilisé aussi l'édition italienne commentée de POSTIGLIONE (1991).

<sup>10</sup> L'édition de référence est celle de SIRINELLI (1989); de plus la teubnerienne de PATON-WEGEHAUPT-POHLENZ-GÄRTNER (1993<sup>2</sup>) et l'édition Loeb de BABBITT (1962 [1928]).

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

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

οἷοι λαλοῦμεν ὄντες, ὦ τρισάθλιοι  
 ἅπαντες οἱ φουσῶντες ἐφ’ ἑαυτοῖς μέγα·  
 αὐτοὶ γὰρ οὐκ ἴσασιν ἀνθρώπου φύσιν  
 οὗτος μακάριος ἐν ἀγορᾷ νομίζεται,  
 5 ἐπὶ δ’ ἀνοίξει τὰς θύρας, τρισάθλιος·  
 γυνὴ κρατεῖ πάντων, ἐπιτάττει, μάχετ’ ἀεί.  
 ἀπὸ πλειόνων ὀδυνᾷτ’, ἐγὼ δ’ ἅπ’ οὐδενός

Pour la précision<sup>12</sup>, les premiers 5 vers proviennent de Orion, *anthol.*

8.9, qui les écrit tous de suite, sans interruptions, comme vers de la comédie Κυβερνήται, “Les timoniers”, sans aucune indication d’auteur; Jean Stobée (3.22.11) cite les vv. 1-3 comme un morceau des *Timoniers* de Ménandre; Plutarque en *De tranq. an.* 11, 471B cite les vv. 4-7 sans nom et sans titre, tandis que Themistios (*or.* 32, 357D) cite les vv. 4-5. Nous savons donc qu’il s’agit de vers des *Timoniers* de Ménandre par deux sources (Orion et Stobée), mais les trois premiers vers sont joints aux autres seulement par Orion et les philologues ont remarqué depuis longtemps qu’il s’agit de deux morceaux différents, séparés (Meincke). Il suffit de suivre le sens dans une simple traduction à la lettre<sup>13</sup>:

Comme nous sommes, et pourtant nous bavardons ! Oh, trois fois malheureux tous ceux qui se gonflent de soi ! Car ils ne connaissent pas la nature humaine <...> Lui, à la place il est considéré heureux, mais dès qu’il ouvre la porte de sa maison, il est trois fois malheureux: sa femme commande sur tout, donne les ordres, fait toujours une bataille. Lui, il doit souffrir pour plusieurs raisons, moi pour aucune<sup>14</sup>.

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

<sup>12</sup> Evidemment je vais utiliser les données de l’apparat critique de KASSEL et AUSTIN (1998).

<sup>13</sup> J’ai trouvée utile la traduction italienne de FERRARI (2001), p. 611.

<sup>14</sup> Pour l’interprétation du fragment cf. GOMME et SANDBACH (1973), p. 697 s.

Plutarque – je disais – en *De tranq. an.* 11, 471B<sup>15</sup> cite les vv. 4-7; en *De virt. et vit.* 2, 100E<sup>16</sup> il rapporte seulement les vv. 4-6. Eh bien, son apport est précieux parce qu’il a les deux fois ἀγορᾶ (come Themistios), tandis que Orion a ἀγορᾶς (qui peut être jugé une faute banale, due aux nombreux pluriels qu’on rencontre dans ce passage); mais au vers 5 la situation est plus difficile. En *De tranq. an.* on lit ὅταν comme chez Themistios, tandis que en *De virt. et vit.* on trouve ἐπὶ, comme chez Orion: on peut se demander: comment est-il possible que Plutarque soit en contradiction avec soi-même? Ici le philologue, s’il veut établir le texte de Ménandre, doit choisir d’après le principe de la *lectio difficilior* et donc il va choisir ἐπὶ: ὅταν devrait être seulement le fruit de deux différentes banalisations, même indépendantes l’une de l’autre. Mais personne ne doit uniformiser (ou normaliser) les deux variantes chez Plutarque: il peut citer comme il veut; il n’a pas le devoir d’être précis et exact jusqu’à l’obsession. Très probablement il faisait la citation de mémoire, et il n’était pas obligé d’aller contrôler le texte de Ménandre sur les manuscrits (ou sur l’original!).

A suivre, dans le *De tranq. an.* on trouve τὴν θύραν, comme on lit chez Themistios (qui néanmoins donne une paraphrase du vers) et comme Ménandre dit en *Dysc.* 427 et 454, mais dans le *De virt. et vit.* on trouve le pluriel τὰς θύρας, comme chez

Orion et comme en *Aspis* 303. Ici c’est vraiment difficile de faire le choix pour le texte de Ménandre: peut-être on peut favoriser le pluriel, parce qu’il est soutenu par Orion (et peut-être moins fréquent dans l’usage de la langue). Dans les deux textes de Plutarque nous avons deux variantes et nous devons les garder bien: l’écrivain peut citer de mémoire et il n’a pas de devoirs d’uniformité ou de cohérence. Nous non plus, nous n’avons aucun: si nous décidions de supprimer des variantes, nous aurions aplati le texte, limé des aspérités, mais aux prix de changer les mots de l’écrivain et de détruire sa spontanéité. Nous avons donc le devoir de garder le texte comme il sort de la tradition manuscrite de Plutarque.

La même conclusion vaut bien pour la variante du vers 6: dans le premier passage les manuscrits donnent la forme ἐπιτάσσει, dans le second la forme attique ἐπιτάττει. Le philologue ménandrien va choisir ἐπιτάττει (comme ont fait justement K.-A.), parce que c’est la forme attique; le philologue plutarquien va respecter les données de la tradition manuscrite et garder les deux variantes (l’attique en *De virt. et vit.*, la forme commune de la *koiné* dans le *De tranq. an.*). Je crois qu’aucun éditeur n’ait jamais changé les leçons des manuscrits.

La citation n. 5, c’est-à-dire le fr. 1 Arnott du *Kitharistès* (“Le joueur de cithare”) a plus d’intérêt. Attention: il ne s’agit pas du grand fragment du papyrus de Berlin, mais du premier



des fragments de tradition indirecte (c'était déjà le fr. 1 Körte et Sandbach). Aujourd'hui la situation est améliorée (et compliquée) après la découverte du papyrus d'Oxyrhynque publié comme P.Turner 5 (en 1981)<sup>17</sup>. Ce papyrus a consenti d'assembler un fragment mé-  
nandrien composé, publié comme ça par W. G. Arnott<sup>18</sup>:

ὄμην ἐγὼ τοὺς πλουσίους, ὃ Φανία,  
οἷς μὴ τὸ δανείζεσθαι πρόσεστιν, οὐ  
στένειν  
τὰς νύκτας οὐδὲ στρεφομένους ἄνω  
κάτω  
“οἴμοι” λέγειν, ἥδὸν δὲ καὶ πρῶόν τινα  
5 ὕπνον καθεύδειν, ἀλλὰ τῶν πτωχῶν  
τινα  
5A κακοπαθίαν ταύτην ἰδίαν [ἐ]λογι-  
ζό[μ]ην.  
νυνὶ δὲ καὶ τοὺς μακαρίουσ καλου-  
μένους  
ὕμᾱς ὁρῶ πονοῦντας ἡμῖν ἐμπερῆ.  
ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος;  
τρυφερῶ βίῳ σύνεστιν, ἐνδόξῳ βίῳ  
10 πάρεστιν, ἀπόρῳ συγκαταγῆρασκεῖ  
βίῳ.  
οὐδεὶς [ἀλύπως γὰρ] βεβίωκ' ἄν-  
[θρωπος ὄν'  
] κατε . . . ηπτ . [ ] ρων  
13 κατανα[

Les vv. 1-7 (sans 5A) sont cités par Stobée (*Ecl.* 4.33.13) comme vers de Ménandre; les vv. 1-5 sont cités par Plutarque en *De tranq. an.* 3, 466B avec le nom de Ménandre (sans titre) et, après un morceau de sa propre prose pour raccord, il cite encore les vv. 8-10. Le v. 8 est un vers célèbre, cité par plusieurs auteurs, parmi lesquels encore une fois Stobée (*Ecl.* 4.34.54), qui cette fois le cite comme vers du *Kitharistès* de Ménandre. D'ici on tire l'attribution de tout le fragment à cette pièce. Les vv. 11-13 sont connus seulement du P.Turner, mais – sans le support des citations indirectes – le texte n'est pas trop compréhensible.

Eh bien, si nous observons la double citation de Plutarque dans le passage du *De tranq. an.*, nous pouvons faire quelques remarques considérables.

Plutarque cite d'abord les vv. 1-5, et sa citation permet de comprendre que au v. 3 le texte est ἄνω κάτω (“se retourner dans le lit, en tout sens”, même si plusieurs manuscrits ont ἄνω καὶ κάτω) et pas ἀνύκτω comme on lit dans les manuscrits de Stobée (c'est une *vox nihili*). Ce qui suit révèle au mieux comment Plutarque travaille

<sup>15</sup> Voir le texte dans les éditions citées à la note 9.

<sup>16</sup> Voir le texte dans l'édition Belles Lettres de KLAERR (1989) et cf. les autres éditions citées à la note 10.

<sup>17</sup> Dans le volume (de plusieurs auteurs) *Papyri Greek and Egyptian edited... in honour of E.G. Turner*, London 1981, p. 25-30.

<sup>18</sup> ARNOTT (1996), pp. 134-136.

avec le texte de Ménandre. Le passage du *De tranq. an.* (3, 466A) dit<sup>19</sup>:

Τοὺς μὲν γὰρ ἀφωρισμένως ἓνα βίον ἄλλωπον νομίζοντας, ὡς ἔνιοι τὸν τῶν γεωργῶν ἢ τὸν τῶν ἡθέων ἢ τὸν τῶν βασιλέων, ἱκανῶς ὁ Μένανδρος ὑπομμνήσκει λέγων· «ᾧμην – καθεύδειν» (vv. 1-5). εἶτα προδιελθὼν, ὡς καὶ τοὺς πλουσίους ὀρᾷ ταῦτὰ πάσχοντας τοῖς πένησιν· «ἄρ' ἐστι, φησί, συγγενές – συγκαταγίρασκε βίω» (vv. 8-10).

A ceux qui croient qu'il y ait une seule forme de vie particulièrement sans soucis, comme quelqu'un croie que soit celle des paysans ou des célibataires ou des rois, Ménandre le rappelle assez<sup>20</sup> lors qu'il dit:

«Je croyais, Phaniás, que les riches, n'étant pas contraints d'emprunter de l'argent, ne pleureraient pas pendant la nuit, ni disaient hélas se retournant dans tous les sens, mais qu'ils jouissaient d'un doux sommeil, bien agréable».

Mais après, continuant, puisqu'il voit que les riches sont en proie aux mêmes soucis que les

pauvres,

«Est-ce que, il dit, le chagrin est naturellement connexe avec la vie?<sup>21</sup> Car il est compagnon de la vie de volupté, il est à côté de la noble existence, et il vieillit auprès de la vie indigente»<sup>22</sup>.

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

<sup>19</sup> Je donne le texte de DUMORTIER et DEFRADAS (1975) et je renvoie aux éditions déjà citées à la n. 9. De plus, c'est utile de consulter l'édition italienne commentée par PETTINE (1984); et cf. aussi la traduction italienne de PISANI (1989).

<sup>20</sup> C'est erronée ici la traduction de EMIDIO PETTINE (et celle de PISANI); c'est discutable celle de DUMORTIER et DEFRADAS.

<sup>21</sup> La phrase est interrogative, comme déjà indiqué dans le texte de POHLENZ et SIEVEKING (1972<sup>2</sup>), suivi par DUMORTIER et DEFRADAS (1975) et par tous les éditeurs cités (y compris K.-A.), et pas affirmative, comme le voudrait FERRARI (2001), p. 309.

<sup>22</sup> Le P.Turner permet – peut-être – d'ajouter la phrase: "Aucun être humain ne vit sans douleurs" (v. 11).

De l'ouvrage *De adulate et amico* viennent (au moins) trois citations mé-  
nandriennes<sup>23</sup>. Il s'agit des cas n. 7, 8  
et 9 dans mon tableau, qui proviennent  
du même passage (*De adul.* 13, 57A),  
où l'on trouve les trois citations dans  
l'espace de peu de lignes. L'écrivain  
parle du flatteur et donne quelques  
exemples de son procédé<sup>24</sup>:

... ἐὰν μὲν εὐπαρύφου τινὸς ἢ  
ἀγροίκου λάβηται φορίνην παχεῖαν  
φέροντος, ὅλῳ τῷ μυκτῆρι χρῆται,  
καθάπερ ὁ Στρουθίας ἐμπεριπατῶν  
τῷ Βίαντι καὶ κατορχούμενος τῆς  
ἀναισθησίας αὐτοῦ τοῖς ἐπαινοῖς  
«Ἀλεξάνδρου πλέον  
τοῦ βασιλέως πέπωκας»

καὶ

«γελῶ τὸ πρὸς τὸν Κύπριον ἐννο-  
ούμενος».

Τοὺς δὲ κομμοτέρους ὄρῶν ἐν-  
ταῦθα μάλιστα προσέχοντας αὐ-  
τῷ καὶ φυλαττομένους τὸ χωρίον  
τοῦτο καὶ τὸν τόπον οὐκ ἀπ' εὐ-  
θείας ἐπάγει τὸν ἔπαινον, ἀλλ'  
ἀπαγαγὼν πόρρω κυκλοῦται καὶ  
«πρόσεισιν, οἷον ἀσοφητὶ θρέμ-  
ματος»  
ἐπιψαύων καὶ ἀποπειρώμενος.

... s'il rencontre un homme  
hautain ou un paysan vêtu d'une  
grosse pelisse, il se sert de tout  
persiflage, comme Stroutias rail-  
lant Bias et se moquant de sa  
stupidité par des éloges:

«tu a bu plus que le roi Alexandre»  
et «Je ris en pensant au coup du  
Cypriote».

Mais s'il voit des gens plus fins,  
qui lui prêtent beaucoup d'atten-  
tion et qui observent le terrain et le  
lieu, il ne fait pas son éloge direc-  
tement, mais, en commençant de  
loin, tourne autour d'eux et

«s'approche comme si sans bruit  
un petit animal»

il voulait toucher et chercher à  
prendre<sup>25</sup>.

On peut bien comprendre que, avec  
la première citation, on a les vv. 3-4 du  
fr. 2 du *Kolax*<sup>26</sup>, car le même passage  
est cité par Athénée (10, 434BC), qui  
nous reporte cinq vers et ajoute qu'ils  
viennent du *Kolax* de Ménandre (et  
puis les vv. 1-2 sont cités de nouveau par  
Athénée en 11, 477E, où il répète qu'ils  
sont des vers du *Kolax* de Ménandre).

<sup>23</sup> Quelques autres vers de comédie, cités anonymes, pourraient en réalité procéder de la même pièce: par exemple, le fr. adesp. 712 K.-A. Cf. DI FLORIO (2005), p. 140.

<sup>24</sup> Je vais suivre le texte de l'édition française de SIRINELLI (1989) (et je renvoie aux autres éditions appelées à la note 10), mais je vais m'en écarter dans les dernières lignes, où je préfère mettre en évidence la troisième citation, comme on fait dans l'édition italienne de GALLO et PETTINE (1988).

<sup>25</sup> J'ai utilisé la traduction de SIRINELLI (1989) et celle de E. PETTINE dans GALLO et PETTINE (1988).

<sup>26</sup> J'emploi, comme toujours, la numérotation de ARNOTT (mais c'était le fr. 2 aussi dans l'édition de SANDBACH).

Nous pouvons donc faire la comparaison entre les deux citations et comprendre que Plutarque cite ces vers avec beaucoup d'assurance et de rapidité, en imaginant que tout le monde sait qu'il s'agit du *Kolax* ménandrien: pour lui la citation devrait être assez claire avec l'usage des noms Stroutias et Bias. C'est-à-dire, il considère naturel que tout le monde se souvient de cette scène et, si quelqu'un ne la connaît pas, ou ne s'en souvient pas, tant pis pour lui. C'est le principe de la littérature savante. Encore: si nous regardons mieux le texte, nous voyons que Plutarque, en vérité, cite Ménandre avec un peu de liberté: car il emploie les mots de Ménandre en ordre bouleversé. Les manuscrits de Plutarque ont tous de commun accord: Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως πλέον πέπωκας, tandis que Athénée donne Ἀλεξάνδρου πλέον / τοῦ βασιλέως πέπωκας. La métrique dit qu'Athénée cite avec soin: c'est donc Plutarque qui n'a eu pas de soin. Dans un cas de ce genre, est-ce qu'on a le droit de corriger le texte donné par tous les manuscrits de Plutarque et de rétablir la métrique et la forme de Ménandre? Même si tous les éditeurs le font, j'ai beaucoup de doutes à cet égard, et je voudrais au moins signaler le problème.

Une autre querelle s'impose avec la citation qui vient ensuite, γελῶ τὸ πρὸς τὸν Κύπριον ἐννοούμενος: le texte transmis est γέλωτι πρὸς τὸν Κύπριον ἐνηθούμενος. La double correction est de Cobet, mais elle n'est par certaine

(Dübner a tenté aussi ἐκθανούμενος, "je ris jusqu'à mourir"). Assurément le texte des manuscrits n'a pas de sens, mais de cette manière on va corriger le commencement et la fin de la phrase: on risque de la récrire.

Si la correction est juste, la traduction doit être: "je ris en songeant à l'histoire du Cypriote" et il y a là une référence à une histoire proverbiale (ou plaisanterie) du Cypriote: cf. Gomme-Sandbach, *Commentary*, 419-422 (et Ter. *Eunuchus* 419-422). Autrement dit: 'je ne ris pas de toi, mais d'autres'. Mais il est possible aussi que la référence soit au βούξ Κύπριος du proverbe (qui, notamment, est si stupide qu'il est σκατοφάγος). Et on sait que Ménandre faisait mention de ce proverbe dans son *Kolax* (fr. 6 Arnott).

La troisième citation (fr. 10 Arnott = fr. 6 Sandbach) présente un autre petit problème. Le vers qu'on a péniblement recouvert

πρόσεισιν, οἶον ἀποφητι θρέμματος

est un bon trimètre iambique complet, mais il se soutient, pour la syntaxe, sur des verbes prosaïques (ἐπιψαύων καὶ ἀποπειρώμενος), qui semblent être de Plutarque: est-ce qu'ils peuvent être la paraphrase de verbes de Ménandre? De plus, on doit observer que le vers peut être attribué au poète parce que Hesych a la glose ἀποφητι qui, avec beaucoup de probabilité, se rapporte au *Kolax* de

Ménandre<sup>27</sup>. On a l'impression que ce passage soit entièrement une paraphrase de vers ménandriens<sup>28</sup>.

Pour conclure, je voudrais donner un coup d'oeil rapide aux citations du *Misoumenos* (nn. 10-13 de mon tableau). En *QC* 3.6, 654D, on rappelle que Ménandre, un homme expert d'amour (ἐρωτικός ἀνὴρ) disait que durant la nuit c'est à Aphrodite que va la primauté même entre les dieux: καὶ τὸ κράτιστον αὐτῇ θεῶν μετεῖναι φησιν<sup>29</sup>.

C'est tout à fait facile à comprendre que Plutarque fait allusion ici au commencement du *Misoumenos*, où l'on dit:

ὦ Νύξ, σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφρο-  
δίτης μέρος  
μετέχεις θεῶν (A1-2)<sup>30</sup>.

La correspondance entre κράτιστον... θεῶν μετεῖναι chez Plutarque et πλεῖστον ... μέρος / μετέχεις θεῶν chez Ménandre est tout à fait claire et peut assurer qu'on a ici une paraphrase de ces vers: ce n'est

donc pas le cas de corriger τὸ κράτιστον des manuscrits de Plutarque en τὸ πλεῖστον, pour rendre l'expression plus semblable au vers (comme voulaient Wittenbach et Fuhrman). L'écrivain cite de mémoire et paraphrase, et τὸ κράτιστον est une variation familière, du langage commun, certainement due aussi à la connexion étymologique implicite avec κράτος, le pouvoir.

On trouve une belle allusion aux mêmes vers A1-2 du *Misoumenos* en *De fort. Rom.* 4, 318D<sup>31</sup>, où Plutarque se livre à un véritable trait d'esprit, en disant que la Fortune avait enlevé Sylla des bras de la courtisane Nicopolis et l'avait élevé sur les triomphes de Marius: donc c'est la Fortune qui lui porta le πλεῖστον Ἀφροδίτης, pas la Nuit!<sup>32</sup>. Ici donc l'adjectif de Ménandre *Mis.* A1 est rapporté exactement, mais il y a un curieux emploi figuré de l'expression du poète, pour signifier "les satisfactions les plus grandes", "les plaisirs les plus

<sup>27</sup> Cf. GOMME et SANDBACH (1973), p. 433.

<sup>28</sup> Et pas une réminiscence platonicienne, comme voudrait SIRINELLI (1989), p. 285.

<sup>29</sup> Le passage présente plusieurs problèmes de texte, mais cette expression est de toute manière sûre: voir le texte dans l'édition teubnérienne de HUBERT (1971), dans celle Loeb de CLEMENT et HOFFLEIT (1969), et dans l'édition italienne de CHIRICO (2001), p. 166. Au contraire l'édition française de FUHRMANN (1972), p. 132 accepte la correction de WYTTENBACH τὸ πλεῖστον. Pour le commentaire au passage cf. Teodorsson (1989). Je me suis déjà occupé de ce lieu dans CASANOVA 2007, p. 113 ss.

<sup>30</sup> Pour le texte du *Misoumenos*, outre qu'à l'édition d'ARNOTT (1996), je renvoie aussi au texte donné dans l'appendice de SANDBACH (1990), p. 351-355, et à l'édition déjà citée de FERRARI (2001), p. 335 ss.

<sup>31</sup> L'édition préférable est celle de FRAZIER et FROIDEFOND (1990); mais il faut voir aussi l'édition Teubner de NACHSTADT (1971 [1935]) et celle Loeb de BABBITT (1972 [1936]).

grands”, ou “les plus nombreux”. On a donc ici une nouvelle interprétation, une véritable réinterprétation du passage de Ménandre: de plus, c’est une interprétation libre et arbitraire, presque populaire, car le superlatif πλειστον n’est plus rapporté au génitif θεῶν, mais est réduit à la valeur d’une métaphore pour signifier seulement la quantité la plus grande des jouissances. Peut-être – je dirais – c’est une interprétation drôle, pas sérieuse, presque convenable au banquet.

De plus, les vers *Mis.* A4-5 sont cités en *De cup. div.* 4, 525A d’une manière qui fait disputer. Mais pour cette raison il faut éclaircir quel est le texte exact des vers de Ménandre d’après les papyrus les plus récents. Arnott (comme Sandbach et puis Ferrari) les a publiés comme ça:

ἄρ’ ἄλλον ἄνθρωπόν τιν’ ἀθλιώ-  
τερον

έόρακας; ἄρ’ ἐρῶντα δυσποτιμώ-  
τερον;

En réalité en A4 le texte doit être ἀνθρώπων τιν’: c’est la leçon donnée de commun accord par les papyrus de Ménandre et par les manuscrits de Plutarque<sup>33</sup>. Je crois qu’il s’agit d’une faute dans l’édition 1990 de Sandbach<sup>34</sup>, répétée malheureusement par Arnott et puis par Ferrari<sup>35</sup>.

Eh bien, suivant les éditeurs récents de Plutarque<sup>36</sup>, ces vers sont cités en *De cup. div.* 4, 525A dans la forme suivante:

Ἄπολλον, ἀνθρώπων τιν’ ἀθλιώ-  
τερον  
έόρακας; ἄρ’ ἐρῶντα δυσποτιμώ-  
τερον;

A vrai dire, tous les manuscrits plutarquiens ont au début de A5 έόρακας, qui est la forme usuelle dans la *koinè*, et donc on doit la considérer comme une

<sup>32</sup> C’est significatif l’usage gênant des guillemets dans les éditions modernes (même chez Frazier et Froidefond): ... καὶ εἰκότως: «πλειστον γὰρ Ἀφροδίτης» οὐ «νύξ» κατὰ Μένανδρον, ἀλλὰ τύχη μετέσχηκεν. Au contraire, on doit relever que Ménandre, en réalité, utilise exactement les quatre mots de Plutarque (y compris γάρ), mais dans un ordre divers, et donc les guillemets doivent être omis, en écrivant seulement: οὐ Νύξ, κατὰ Μένανδρον, ἀλλὰ Τύχη.

<sup>33</sup> Et comme on lit aussi chez SANDBACH (1972).

<sup>34</sup> Ce n’est pas la seule: au v. A10 au lieu de έστιν on doit lire naturellement έστιν et dans la page en regard (p. 350) les sigles O19, O20, O21 renvoient à *P.Oxy* 3532, 3533, 3534 (la même chose dans les pages de l’introduction, p. XV): les numéros corrects sont *P.Oxy.* 3368, 3369, 3370. Dans l’édition d’ARNOTT (et dans celle de FERRARI) les numéros sont justes.

<sup>35</sup> Le singulier ἄνθρωπον avait été conjecturé par S. A. NABER (*Mnemosyne*, 8 (1880) 417), mais c’est une banalisation du texte transmis. Cf. aussi J. DIGGLE, *Eikasmos*, 18 (2007) 249-250.

<sup>36</sup> Je cite le texte de l’édition teubnerienne de POHLENZ et SIEVEKING (1972<sup>2</sup>), de l’édition française de KLAERR (1974) et de celle Loeb de DE LACY et EINARSON (1984 [1959]).

banalisation du texte ménandrien (qui est métriquement correct seulement avec ἑώρακας). Et, au début de A4, Ἄπολλον n'est pas la leçon de tous les manuscrits: une branche de la tradition (exactement ΣC<sup>2</sup>) a au contraire τίνα ἄλλον. Cette leçon doit être considérée une variante précieuse: et, en effet, c'est en se servant d'elle que le grand Handley<sup>37</sup>, après la découverte du P.IFAO 89, qui contient le début de la comédie, conjectura que les premiers mots du vers A4 étaient ἄρ' ἄλλον avant que le P.Oxy. 3368 (O19) venait le confirmer pleinement.

En tout cas, néanmoins, le texte conservé par les manuscrits de Plutarque offre des variantes que doivent être considérées avec beaucoup d'attention: vraisemblablement l'auteur cite de mémoire et, dans son souvenir, il y introduit une variation involontaire. Telle doit être considérée τίν' ἄλλον pour ἄρ' ἄλλον. Au contraire le vocatif Ἄπολλον devrait être jugé un véritable *lapsus*, c'est-à-dire une petite faute de mémoire. Car la première scène de la comédie se déroule la nuit, d'hiver, sous la pluie (en italien on dit: “era una notte buia e tempestosa”, une expression presque proverbiale), et le soldat Thrasonidès

s'adresse à la Nuit personnifiée, non pas à Apollon: et Plutarque le sait bien, comme c'est attesté par le trait d'esprit sur Sylla qu'on vient de citer. C'est probable, donc, qu'il s'agit d'une faute de lecture et transcription de ἄρ' ἄλλον, qui a eu lieu dans la tradition du texte de Plutarque<sup>38</sup>. Certes, si l'on fait de ce vers une invocation à Apollon, on va en donner une interprétation plus forte et générale. Phoebus-Apollon est le dieu du Soleil: il est le dieu qui voit tout dans le cours de son voyage dans le ciel, durant la journée (lorsqu'il est beau). Donc “Apollon, a-tu vu un homme plus malheureux (que moi)?” serait une amplification forte du texte ménandrien.

Néanmoins, je ne crois pas que cette leçon de Plutarque doive être considérée une véritable variante textuelle pour Ménandre: à moins que l'on veuille penser à une variation volontaire au texte de Ménandre, pour avoir un distique plus fort, à citer isolément, séparé de son contexte (nocturne), comme il arrive souvent dans la tradition des sentences de Ménandre. Mais cela nous emmènerait trop loin.

Encore, les vv. A10-12 du *Mis.* sont cités par Plutarque dans le même ouvrage, peu de lignes auparavant (*De*

<sup>37</sup> ZPE, 6 (1970), pp. 97-98.

<sup>38</sup> Je pense que aussi les divers superlatifs (peut-être suggérés par le génitif ἀνθρώπων) au lieu des comparatifs (qui sous-entendent ἐμοῦ) sont des variations erronées dans la tradition du texte. Je pense la même chose pour la variante ἔρωτα pour ἐρῶντα dans la famille θ (qui n'est pas toujours mentionnée dans les appareils). J. DIGGLE (cité à la n. 35) est d'avis différent.

*cup. div.* 4, 524F/525A), où il cite un exemple de folie d'amour: celui qui ἐν τοῖς Θρασονίδου κακοῖς ἐστιν.

παρ' ἐμοὶ γάρ ἐστιν ἔνδον, ἔξεστιν  
δέ μοι<sup>39</sup>,  
καὶ βούλομαι τοῦθ' ὡς ἂν ἐμμα-  
νέστατα

ἐρῶν τις, οὐ ποιωῖ δέ.

c'est à dire celui qui "se trouve en proie aux maux de Thrasonidès (qui disait):

«Oui, je l'ai chez moi, là-dans; et c'est possible pour moi l'avoir<sup>40</sup>. Et je désire ça comme le plus furieux des aimants, mais je ne le fais pas»<sup>41</sup>.

Il faut d'abord remarquer que Plutarque cite les maux de Thrasonidès et les vers suivants sans dire qu'il parle de la comédie *Misoumenos* de Ménandre: c'est-à-dire, il la donne pour bien connue. Il pense que la citation soit assez claire avec le seul emploi du nom de son protagoniste. Cela est fréquent chez Ménandre: auparavant, par exemple, nous avons rappelés des fragments du *Kolax* cités avec les noms de Strouthias et Bias qui en sont les personnages. C'est, on a dit, le principe de la littérature savante: tout le monde connaît (ou devrait connaître) cette pièce et cette scène.

Pour les vers, il faut prêter beaucoup d'attention: les manuscrits de Plutarque ont seulement ἔξεστί μοι, n'ont pas δέ, qui est une conjecture de Reiske. Deux papyrus déjà cités, le P.Oxy. 3368 (O19) et le P.IFAO 89, ont donné τε, qui est assurément la leçon juste pour Ménandre. Le texte transmis par Plutarque n'est pas métriquement correct (et plusieurs manuscrits ont même ἔνδον ἔνδον, indice que quelques copistes ont remarqué la boiterie du vers ou la difficulté métrique): il faudra donc accepter qu'il y a là une ancienne chute de la conjonction (τε ou δέ). Sûrement on ne doit pas corriger le texte, en simplifiant le leçon transmise ἔξεστι en ἐστι, et puis répéter ἔνδον, comme le voulait Wilamowitz (et Pohlenz-Sieveking l'acceptaient). On ne devra non plus tenter une conjecture improbable comme ἐν δ' οὐκ ἔστι μοι, proposée par Defradas et acceptée dans l'édition Belles Lettres par Robert Klaerr et Yvonne Vernière.

Dans l'ensemble, je voudrais observer aussi que dans ce passage du *De cup. div.* Plutarque cite d'abord les vv. 10-12 et après les vv. 4-5. L'écrivain suit donc le fil de sa pensée, pas l'ordre des vers dans la comédie.

<sup>39</sup> C'est le texte donné par la Loeb, qui accepte la correction de Reiske. Au contraire le texte des éditions Belles Lettres et Teubner est à rejeter pour les raisons exposées à la page suivante.

<sup>40</sup> τὴν ἐρωμένην ἔχειν est dit au vers précédent.

<sup>41</sup> FERRARI (2001) traduit: "Sì, lei è dentro, in casa mia, e potrei averla – e quanto lo vorrei! – perché sono follemente innamorato, eppure ci rinuncio".



En conclusion, je voudrais dire seulement, pour brièveté, que les citations de Ménandre chez Plutarque sont toujours précieuses pour nous, puisqu'il a sauvé plusieurs fragments autrement inconnus, et parce qu'il est un témoin important de la fortune du poète dans les siècles de l'empire: mais on ne peut jamais jurer sur l'exactitude de son texte. Dans plusieurs passages qu'on connaît aussi grâce aux citations d'autres auteurs (ou parfois grâce à une autre citation par lui même), on a constaté qu'il cite de mémoire, avec quelques imprécisions, libertés (ou nonchalance); parfois il emploie la paraphrase aussi. Et pourtant, pour les passages de Ménandre qu'on connaît mieux par une autre source, chez Plutarque on ne doit jamais corriger le texte donné par les manuscrits. Ce serait une grave altération de la tradition plutarquienne et des données historiques et objectives de son témoignage. L'érudition de Plutarque est précieuse même pour ses petites libertés de citation.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ARNOTT, W. G.,  
 - *Menander*, I, Cambridge Mass.-London, 1979.  
 - *Menander*, II, Cambridge Mass.-London, 1996.  
 - *Menander*, III, Cambridge Mass.-London, 2000.
- BABBITT, F. C.,  
 - *Plutarch's Moralia*, II, Cambridge Mass.-London, 1962 (1928).  
 - *Plutarch's Moralia*, IV, London- Cambridge Mass., 1972 (1936).
- CASANOVA, A.,  
 - "Plutarco e Menandro", dans CASANOVA (ed.), 2005, pp. 105-118.  
 - (ed.) *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 23-24 settembre 2004*, Firenze, 2005.  
 - "Menandro maestro d'amore nell'opera di Plutarco", dans NIETO IBÁÑEZ et LÓPEZ LÓPEZ (eds.) 2007, pp. 113-121.
- CHIRICO, I.,  
 - Plutarco, *Conversazioni a tavola*, III, Napoli, 2001.
- CLEMENT, P. A. et HOFFLEIT, H. B.,  
 - *Plutarch's Moralia*, VIII, Cambridge Mass.-London, 1969.
- DE LACY, Ph. H. et EINARSON, B.,  
 - *Plutarch's Moralia*, VII, London- Cambridge Mass., 1984 (1959).
- DI FLORIO, M.,  
 - "Usi e riusi menandrei in Plutarco", dans CASANOVA (ed.), 2005, pp. 119-140.
- DUMORTIER, J. et DEFRADAS, J.,  
 - Plutarque, *Oeuvres morales*, VII.1, Paris, 1975.
- FERRARI, F.,  
 - *Menandro e la Commedia Nuova*, edizione con testo greco a fronte, Torino, 2001.
- FRAZIER, F. et FROIDEFOND, Ch.,  
 - Plutarque, *Oeuvres morales* V.1, Paris, 1990.
- FUHRMANN, F.,  
 - Plutarque, *Oeuvres morales*, IX.1, Paris, 1972.
- GALLO, I. (ed.),  
 - *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarco, Pavia 13-15 giugno 2002*, Napoli, 2004.
- GALLO, I. et MORESCHINI, C. (eds.),  
 - *I generi letterari in Plutarco, Atti dell' VIII Convegno plutarco, Pisa 2-4 giugno 1999*, Napoli, 2000.
- GALLO, I. et PETTINE, E.,  
 - Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, Napoli, 1988.

- GOMME, A. W. et SANDBACH, F. H.,  
- *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.
- HELMBOLD, W. C.,  
- *Plutarch's Moralia*, VI, Cambridge Mass.-London, 1970 (1929).
- HUBERT, C.,  
- Plutarchus, *Moralia*, IV, Stuttgart-Leipzig, 1971.
- IMPERIO, O.,  
- "I comici a simposio: le *Quaestiones Convivales* e la *Aristophanis et Menandri comparatio* di Plutarco", dans GALLO (ed.), 2004, pp. 185-196.
- KASSEL, R. et C. AUSTIN, C.,  
- *Poetae Comici Graeci*, vol. VI.2, Berlin, 1998.
- KLAERR, R.,  
- Plutarque, *Oeuvres morales* VII.2, Paris, 1974.  
- dans KLAERR- PHILIPPON- SIRINELLI, 1989.
- KLAERR, J. - PHILIPPON, A. - SIRINELLI, J.,  
- Plutarque, *Oeuvres morales*, I.2, Paris, 1989.
- NACHSTÄDT, W.,  
- dans NACHSTÄDT- SIEVEKING- TITCHENER, 1971 (1935).
- NACHSTÄDT, W. - SIEVEKING, W. - TITCHENER, J. B.,  
- Plutarchus, *Moralia*, II, Leipzig, 1971 (1935).
- NIETO IBÁÑEZ, J.-M. et LÓPEZ LÓPEZ, R. (eds.),  
- *El amor en Plutarco*, IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, León, 2007.
- PATON, W. R. - WEGEHAUPT, I. - POHLENZ, M. - GÄRTNER, H.,  
- Plutarchus, *Moralia*, I, Stuttgart-Leipzig 1993<sup>2</sup>.
- PETTINE, E.,  
- Plutarco, *La tranquillità dell'animo*, Salerno, 1984.
- PISANI, G.,  
- Plutarco, *Moralia*, I, Pordenone, 1989.
- POHLENZ, M. et SIEVEKING, W.,  
- Plutarchus, *Moralia*, III, Stuttgart-Leipzig, 1972<sup>2</sup>.
- POSTIGLIONE, A.,  
- Plutarco, *L'amore fraterno, l'amore per i figli*, Napoli, 1991.
- SANDBACH, F. H.,  
- *Menandri Reliquiae selectae*, Oxford, 1972.  
- *Menandri Reliquiae selectae*, iteratis curis nova appendice auctas recensuit, Oxford, 1990.
- J. SIRINELLI,  
- dans KLAERR, J. - PHILIPPON, A. - SIRINELLI, J., 1989.
- TEODORSSON, S.-T.,  
- *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, I (1-3), Göteborg, 1989.
- ZANETTO, G.,  
- "Plutarco e la commedia", dans GALLO et MORESCHINI (eds.) 2000, pp. 319-333.
- ZIEGLER, K.,  
- *Plutarco*, ed. ital., Brescia, 1965.

# Hérodote et Plutarque : l’histoire d’Arion\*

par

**Mónica Durán Mañas**  
**Universidad de Valladolid**  
mduran@fyl.uva.es.

## Abstract

In this paper we compare the description of the legend of Arion and the Dolphin in Herodotus and Plutarch’s works in aim to elucidate the level of dependence of the latter from the former: Plutarch presents a more fictional version with particular additions and deletions in order to adapt the legend to his own convictions and probably to remake different Delphic themes.

**Key-Words:** Arion, Apollo, Dolphin, Herodotus, Plutarch, Remake.

**A**rion (vers 628 avant J.-C.) est un personnage originaire de Méthymne de Lesbos, l’île où naquit la poésie lyrique. D’après Hérodote (I 23), il fut le meilleur citharède de son

temps et l’inventeur du dithyrambe<sup>1</sup>. Il avait mis en scène une représentation à Corinthe qu’Aristote considéra proche au genre tragique, une sorte de préhistoire de la tragédie. Il est présenté par le lexique Suda<sup>2</sup> comme un disciple

\* Je voudrais remercier Luc Pottier pour les corrections du français ainsi que le professeur I. Rodríguez Alfageme pour ses observations critiques qui ont été de grande utilité.

<sup>1</sup> Archiloque (77D) témoigne de l’existence du dithyrambe, le beau chant du divin Dionysos.

<sup>2</sup> Suda (s.v. Ἀρίων): Μηθυμαῖος, λυρικός, Κυκλέως υἱός, γέγονε κατὰ τὴν λη’ Ὀλυμπιάδα. τινὲς δὲ καὶ μαθητὴν Ἀλκμᾶνος ἱστόρησαν αὐτον. ἔγραψε δὲ ᾠσματα: ποίμια εἰς ἔπη. λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὐρετῆς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στήσαι καὶ διθύραμβον ᾄσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ἀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας. φυλάττει δὲ καὶ ἐπὶ γενικῆς.

d'Alcman de Sardes et compositeur de chants (ᾄσματα) et de *proemia*. Néanmoins, sa découverte principale serait l'emploi des satyres : λέγεται τραγικού τρόπου εὐρετῆς γενέσθαι<sup>3</sup>. Selon la *Chrestomathie* XII de Proclo, Aristote<sup>4</sup> considérait Arion comme un κύκλιος χορός et aussi comme l'initiateur de l'ode (τὸν δὲ ἀρξάμενον τῆς ᾠδῆς). De même, le lexique Suda –ainsi qu'Élien (*N.A.* XII 45)– l'appelle Κυκλέως υἱὸς pour avoir introduit les chœurs cycliques<sup>5</sup>, puis Solon (*Fr.* 30a West) le fait responsable du premier drame tragique (πρῶτον δρᾶμα τῆς τραγωδίας).

L'interprétation des témoignages et de la légende rapportée par les Anciens ne laisse pas que de présenter des difficultés. La plupart des spécialistes pensent que si Arion n'est pas l'inventeur du dithyrambe ni du chœur cyclique, au moins c'est lui qui leur donna une forme définitive et acceptée par les poètes qui suivirent. En outre, si des dithyrambes tragiques avec des dialogues entre un chœur de satyres et l'ἔξάρχων furent représentés à Corinthe, Arion aurait créé un élément dramatique pour la future tragédie. Mais, malgré toutes ces manifestations littéraires,

il n'est pas possible d'extraire des conclusions certaines autour de la figure d'Arion. Même si quelques-uns comme Ziegler<sup>6</sup> pensent qu'il faut attribuer à ce personnage l'invention du τραγικός τρόπος en considérant dignes de foi les témoignages antérieurs, on peut seulement penser à Arion comme à une personnalité non historique.

D'autre part, la question de la merveilleuse aventure du musicien sauvé par un dauphin dans son voyage sur chemin de la mort pose aussi quelques problèmes d'interprétation ainsi que des divergences selon les différentes versions conservées. Hérodote (I 23) ainsi qu'Aulu-Gelle (*N.A.* XVI-XIX) racontent l'histoire comme la transmission d'une fable de Corinthe et de Delphes qui pourrait avoir une origine plus ancienne. Selon la légende, sur le chemin du retour d'un voyage en Italie, les marins du navire affrété par Arion décident de le tuer et de le dépouiller de son argent. Ils lui permettent toutefois de faire ses adieux à la scène. Arion revêt son costume d'apparat, prend sa cithare et, debout sur le tillac, entonne son chant à la manière des cygnes avant de mourir<sup>7</sup>. Il se jette à la mer, mais la beauté de sa voix a attiré une troupe de

<sup>3</sup> Cf. *Der Kleine Pauly* (s.v. Arion).

<sup>4</sup> Cf. Arist., *Fr.* XI, 1 667.

<sup>5</sup> Le chœur cyclique est celui qui était chargé d'exécuter le dithyrambe; il a, par conséquent, la même origine et la même histoire que ce genre poétique. Cf. DAREMBERG-SAGLIO (s.v. Kuklios choros).

<sup>6</sup> Cf. *Der Kleine Pauly* (s.v. Arion).

<sup>7</sup> Cf. Pl., *Phd.* 84e.

dauphins. L'un d'entre eux le prend sur son dos et le porte jusqu'au cap Ténare situé à l'extrême sud du Péloponnèse, en Laconie. Quand disparaît l'espoir alors paraît le dauphin comme un prodige des dieux. La philanthropie de ces animaux est expliquée par le mythe étiologique des matelots tyrrhéniens transformés en dauphins à cause de leur ὄβρις contre Dionysos<sup>8</sup>. Lucien (*DMar.* VIII) reprend cette explication et fait que le dauphin lui-même raconte l'histoire suivant la version herodotienne de la légende. Pausanias (III 25) et Élien (*N.A.* XII 45) font également référence au mythe d'Arion et indiquent, comme Hérodote (I 24, 7), qu'un monument en bronze témoigne de cet événement. Élien cite l'épigramme inscrit sur la statue, ainsi qu'un *Hymne* à Poséidon –du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. selon l'opinion de Diehl<sup>9</sup> mais sans l'attribuer à Arion. Également, Bianor a deux poèmes sur le personnage du citharède recueillis dans *l'Anthologie Palatine* (*A.P.* IX 308<sup>10</sup> et XVI 276). L'un fait référence à la légende en général, l'autre affirme que la statue du cap Ténare fut érigée par le tyran Périandre.

Avec ces précédents littéraires, Plutarque raconte lui aussi l'histoire d'Arion dans l'ouvrage intitulé *Banquet des sept sages* (160e-162b). Mais, comme l'a déjà vu Vernière<sup>11</sup>, si chez Hérodote l'épisode constituait un mythe étiologique destiné à expliquer la présence du petit monument de bronze attestant que le culte de Poséidon y avait supplanté celui d'un ancien dieu dauphin crétois, Plutarque ne semble pas prêter attention aux origines historiques de l'épisode. De même Van Der Stockt<sup>12</sup> souligne que le récit du prodige apparaît à la fin du banquet, au moment où la discussion philosophique devient plus chaude, précisément à la place où Platon aurait introduit le mythe. Toutefois, de la lecture de la version plutarquienne on peut inférer quelques similitudes, au moins thématiques, avec le passage d'Hérodote (I 23-24). Il ne fait aucun doute que Plutarque connaissait de prime abord l'oeuvre de l'historien<sup>13</sup>, mais il est tout de même possible que cet auteur ait employé d'autres sources d'inspiration herodotienne ou pas. C'est pour cela que, dans les lignes suivantes, on procède à la comparaison du récit de la légende

<sup>8</sup> Cf. *hBacch.* VII 6 et ss.; Apollod., III 5, 3; Longus, *Erotici* IV 3 et Ov., *Met.* III 597 et ss.

<sup>9</sup> Diehl (1942), p. 4 et ss.

<sup>10</sup> Ce poème affirme, de plus, qu'Arion fut jeté dans la mer Tyrrhène, c'est à dire, l'endroit où les marins furent métamorphosés en dauphins.

<sup>11</sup> VERNIÈRE (1977), p. 34.

<sup>12</sup> VAN DER STOCKT (2005), p. 18.

<sup>13</sup> Cf. aussi BUSINE (2002), p. 100.

d'Arion de la part de ces deux auteurs afin d'observer le degré de dépendance existant entre eux.

Avant tout, il faut aborder le problème du narrateur car le traitement distinct de la matière aura des conséquences inévitables sur le point de vue général et la façon de raconter le mythe chez chaque auteur. D'une part, Hérodote est un narrateur omniscient qui parle toujours à la troisième personne et apporte ses sources sans aucune réticence: il présente la version des corinthiens et des lesbiens selon laquelle le prodige se produisit au temps où régnait Périandre, fils de Cypselè et tyran de Corinthe :

Hdt., I 23, 1-5: Περίανδρος δὲ ἦν Κυψέλου παῖς, οὗτος ὁ τῷ Θρασυβούλῳ τὸ χρηστήριον μὴνύσας: ἐτυράννευε δὲ ὁ Περίανδρος Κορίνθου. Τῷ δὲ λέγουσι Κορίνθιοι (ὁμολογέουσι δὲ σφι Λέσβιοι) ἐν τῷ βίῳ θῶμα μέγιστον παραστήναι

Hdt., I 24, 32-34: Ταῦτα μὲν νυν Κορίνθιοί τε καὶ Λέσβιοι λέγουσι

De son côté, Plutarque évite de révéler ses sources et fait de Gorgos, sur les instances de son frère Périandre –peut-être, en bonne part, à cause des exigences du genre–, le narrateur de l'histoire d'Arion à laquelle il prétend avoir assisté :

Plu., *Sept. sap. conviv.* 160e, 8-11: οὐκοῦν, ἔφη, λεκτέον εἰς ἅπαντας, ὃ Γόργε, μᾶλλον δ'

ἀκτέον ἐπὶ τοὺς νέους τούτους διθυράμβους ὑπερφεγγόμενον ὃν ἦκεις λόγον ἡμῖν κομίζων.

En effet, la *αὐτοψία* de Gorgos devient manifeste en *Sept. sap. conviv.* 161a où il affirme que quelques-uns, parmi lesquels il se trouve lui-même, faisant preuve de courage, s'approchent au lieu où se trouve Arion et le reconnaissent :

ὀλίγοι δὲ μετ' ἐμοῦ θαρρήσαντες προσελθεῖν ἐγνώρισαν Ἀρίονα τὸν κιθαρωδόν

Et encore en *Sept. sap. conviv.* 162a il établit un dialogue avec Arion:

ἠρόμην αὐτὸν ὅποι ...

Cette particularité aura ses effets sur le style de la narration: alors qu'Hérodote présente les événements comme des faits objectifs, en qualité de narrateur omniscient, Plutarque fait usage de la *δόξα* dérivée de l'emploi du style indirect. Ce fait devient clair à partir de la comparaison des passages suivants à propos de la route des marins après s'être défait d'Arion :

Hdt., I 24, 21-22: Καὶ τοὺς μὲν ἀποπλέειν ἐς Κόρινθον

Plu., *Sept. sap. conviv.* 162a: Ταῦθ', ὁ Γόργος ἔφη, τοῦ Ἀρίονος εἰπόντος, ἠρόμην αὐτὸν ὅποι τὴν ναῦν οἶεται κατασχέσειν. ὁ δὲ πάντως μὲν εἰς Κόρινθον, πολὺ μέντοι καθυστερεῖν

D'un point de vue stylistique, on remarque que dans les textes des deux écrivains une *Rinkomposition* encadre

le récit de l'histoire. Néanmoins, chez Hérodote le prodige est réalisé par un seul dauphin, alors que chez Plutarque ils sont plusieurs à sauver le héros. En outre, le polygraphe se réjouit d'une plus longue et minutieuse description :

Hdt., I 23, 5-6: Ἀρίονα τὸν Μηθυμναῖον ἐπὶ δελφίνος ἐξε-  
νειχθέντα ἐπὶ Ταίναρον

Hdt., I 24, 22-23: τὸν δὲ δελ-  
φῖνα λέγουσι ὑπολαβόντα ἐξε-  
νεῖκαι ἐπὶ Ταίναρον.

Plu., *Sept. sap. conviv.* 160f-  
161a: πρὶν δ' εἰκάσαι τὸ προσ-  
φερόμενον ὑπὸ τάχους, δελφῖνες  
ὄφθησαν, οἱ μὲν ἀθροοὶ πέριξ κυ-  
κλοῦντες, οἱ δ' ὑψηγόμενοι τοῦ  
αἰγιαλοῦ πρὸς τὸ λειότατον, ἄλλοι  
δ' ἐξόπισθεν, οἷον περιέποντες.  
ἐν μέσῳ δ' ἀνεῖχεν ὑπὲρ τῆς θα-  
λάττης ὄγκος ἀσαφῆς καὶ ἄση-  
μος ὄχουμένου σώματος, μέχρι  
οὗ συναγαγόντες εἰς ταῦτο καὶ  
συνεποκεῖλαντες ἐξέθηκαν ἐπὶ γῆν  
ἄνθρωπον ἔμπουν καὶ κινούμενον,  
αὐτοὶ δὲ πάλιν πρὸς τὴν ἄκραν  
ἀναφερόμενοι μᾶλλον ἢ πρότερον  
ἐξήλλοντο, παίζοντες ὑφ' ἡδονῆς  
τινος ὡς εἶοικε καὶ σκιρτῶντες.

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161d:  
πρὶν δ' ὄλον καταδύναι τὸ σῶμα  
δελφίνων ὑποδραμόντων ἀνα-  
φέροιο

À la vue de ces passages, il est possible que Plutarque ait introduit une pluralité des dauphins parce qu'il essayait d'adapter la légende à la réalité romanesque. Il n'est en effet pas si

réaliste que ce soit un seul dauphin, à la façon d'un cheval, qui ait porté le corps d'Arion. De cette manière, la légende se revêt d'une vraisemblance que le récit d'Hérodote n'avait pas.

Compte tenu de ces circonstances initiales, on procède à la confrontation de la légende chez chacun des auteurs proposés.

#### Passages coïncidents

Partant de la lecture des deux versions il n'est pas possible de parler de passages strictement coïncidents, au moins sous une perspective morphosyntaxique, puisqu'il y a un seul mot identique chez les deux auteurs. Ce mot fait référence à la profession du protagoniste et apparaît dans le cas accusatif (κιθαρωδόν). En effet, dans le portrait du personnage principal les deux auteurs affirment qu'il s'agit d'un citharède. C'est pourquoi j'appelle coïncidents les passages qui ne sont pas divergents, c'est-à-dire, ceux qui, contenant la même information du point de vue du contenu, ne se contredisent pas. Toutefois, Plutarque ne s'attarde pas à l'exaltation des qualités musicales d'Arion, à la manière d'Hérodote, mais à sa description physique :

Hdt., I 23, 7-24, 1: ἐόντα κιθα-  
ρωδὸν τῶν τότε ἐόντων οὐδενὸς  
δεύτερον, καὶ διθύραμβον πρῶ-  
τον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν  
ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα  
καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161a-  
161b: Ἀρίονα τὸν κιθαρωδόν

αὐτὸν τοῦνομα φθεγγόμενον ἑαυτοῦ, καὶ τῇ στολῇ καταφανῆ γενόμενον: τὸν γὰρ ἑναγώνιον ἐτύγγανεν ἀμπεχόμενος κόσμον, ᾧ καθαρωδῶν ἐχρήσατο.

Cependant, cette divergence n'est pas significative si on considère que l'insistance sur le vêtement se trouve déjà dans le texte d'Hérodote car en quatre occasions l'historien avertit qu'Arion se revêt de son costume d'apparat qu'il a l'habitude d'employer pour son chant :

Hdt., I 24, 14-15: Περιδεῖν αὐτὸν ἐν τῇ σκευῇ πάσῃ στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι ἀεῖσαι.

Hdt., I 24, 18: Τὸν δὲ ἐνδύντα τε πᾶσαν τὴν σκευὴν

Hdt., I 24, 20-21: τελευτῶντα δὲ τοῦ νόμου ῥῖψαί μιν ἐς τὴν θάλασσαν ἑωυτὸν ὡς εἶχε σὺν τῇ σκευῇ πάσῃ.

Hdt., I 24, 23-25: Ἀποβάντα δὲ αὐτὸν χωρέειν ἐς Κόρινθον σὺν τῇ σκευῇ καὶ ἀπικόμενον ἀπηγέεσθαι πᾶν τὸ γεγονός.

Le récit des voyages d'Arion n'est pas non plus tout à fait divergent et on doit vraisemblablement le regarder sous le prisme de la *variatio*:

Hdt., I 24, 1-6: Τοῦτον τὸν Ἀρίονα λέγουσι, τὸν πολλὸν τοῦ χρόνου διατρίβοντα παρὰ Περιάνδρῳ, ἐπιθυμῆσαι πλωσαὶ ἐς Ἰταλίην τε καὶ Σικελίην, ἐργασάμενον δὲ χρήματα μεγάλα

θελῆσαι ὀπίσω ἐς Κόρινθον ἀπικέσθαι. Ὁρμᾶσθαι μὲν νυν ἐκ Τάραντος πιστεύοντα δὲ οὐδαμοῖσι μᾶλλον ἢ Κορινθίοισι μισθώσασθαι πλοῖον ἀνδρῶν Κορινθίων

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161b: ἔλεγε γὰρ Ἀρίων ὡς πάλαι μὲν ἐγνωκῶς ἐκ τῆς Ἰταλίας ἀπαίρειν, Περιάνδρου δὲ γράψαντος αὐτῷ προθυμότερος γενόμενος ὀλκάδος Κορινθίας παραφεισίης εὐθὺς ἐπιβάς ἀναχθεῖη

Il y a, dans ces deux passages, trois données coïncidentes: les lieux où se place la légende d'Arion –Italie et Corinthe<sup>14</sup> principalement–, le tyran Périandre et le navire corinthien. Mais la variation est évidente. Chez Hérodote, Arion part en voyage après avoir passé la plupart de sa vie à la cour de Périandre, alors que chez Plutarque le tyran en personne lui écrit une lettre dans le but –on peut supposer– de l'encourager à cette entreprise. Chez l'historien, Arion a le désir de s'embarquer pour l'Italie et la Sicile mais, après avoir amassé de grandes richesses, il se résout à retourner à Corinthe et part donc de Tarente. Chez Plutarque, tout le périple est résumé en une phrase: il est décidé depuis longtemps à quitter l'Italie. Concernant les marins, Hérodote dit qu'Arion affrète un navire piloté par des matelots corinthiens car c'est en eux qu'il mettait le plus de confiance,

<sup>14</sup> Chez Plutarque ce lieu est sous-entendu comme la destination du navire.



alors que chez Plutarque le fait que ce soit des marins originaires de Corinthe semble être un produit du hasard (« il s'était sans aucun retard embarqué sur le premier bâtiment de transport corinthien qui était paru »). À la suite, l'exposé du moment où Arion découvre la conspiration des marins est aussi légèrement différent :

Hdt., I 24, 6-10: τοὺς δὲ ἐν τῷ πελάγει ἐπιβουλεύειν τὸν Ἀρίονα ἐκβαλόντας ἔχειν τὰ χρήματα: τὸν δὲ συνέντα τοῦτο λίσσεσθαι, χρήματα μὲν σφι προιέντα, ψυχὴν δὲ παραιτέμενον. Οὐκ ὄν δὴ πείθειν αὐτὸν τούτοισι

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161b-c: μετρίῳ δὲ πνεύματι χρωμένῳ ἡμέρας τρεῖς αἴσθοιτο τοὺς ναύτας ἐπιβουλεύοντας ἀνελεῖν αὐτόν, εἶτα καὶ **παρὰ τοῦ κυβερνήτου** πύθοιτο κρύφα μηνύσαντος ὡς τῇ νυκτὶ τοῦτο δρᾶν αὐτοῖς εἶη δεδογμένον.

Selon Hérodote, une fois en pleine mer, les matelots conçoivent le dessein de le jeter dans les flots et de s'emparer de ses trésors, mais Plutarque dit seulement qu'ils complotent de le tuer. Il est clair, dans le premier texte, que le mobile des marins est l'argent, puis ils ne pensent pas tuer le citharède ou, au moins, cela ne constitue pas l'objectif principal sinon une conséquence de l'action de le jeter par-dessus bord. Dans le second, le but de l'équipage est l'élimination d'Arion, mais Plutarque ne parle d'aucune richesse.

On doit probablement penser que les matelots ont d'autres raisons rattachées, peut être, à la nature divine qui entoure la personne du musicien. En tout cas, chez les deux auteurs on trouve le même verbe (ἐπιβουλεύω), chez l'historien à l'infinitive, chez le polygraphe au participe. Ce dernier introduit en outre le détail du pilote qui ne paraît pas chez l'historien. Si d'après Hérodote l'action se passe lorsque le navire est en pleine mer, Plutarque calcule que l'action se déroule le troisième jour, c'est-à-dire lorsque le navire a effectivement gagné la haute mer. Tout de même on doit probablement voir ici des traces d'un topique littéraire propre du genre narratif. Plutarque magnifie son héros et l'exempt de prières et de larmes inutiles. Quant à la façon de bien se tirer d'une telle situation critique, les versions sont également coïncidentes, encore qu'on trouve quelques nuances résultat du style personnel de chaque auteur:

Hdt., I 24, 12-15: Ἀπειλήθεντα δὲ τὸν Ἀρίονα ἐς ἀπορίην παραιτήσασθαι, ἐπειδὴ σφι οὕτω δοκέοι, περιδεῖν αὐτὸν ἐν τῇ σκευῇ πάσῃ στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι ἀεῖσαι: ἀείσας δὲ ὑπεδέκετο ἐωυτὸν κατεργάσεσθαι.

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161c: ἔρημος οὖν ὢν βοήθειας καὶ ἀπορῶν ὁρμῇ τινὶ χρήσαιτο δαίμονίῳ τὸ μὲν σῶμα κοσμηῆσαι καὶ λαβεῖν ἐντάφιον αὐτῷ τὸν ἐναγώνιον ἔτι ζῶν κόσμον, ἐπαῖσαι δὲ τῷ βίῳ τελευτῶν καὶ

μη γενέσθαι κατὰ τοῦτο τῶν  
κύκνων ἀγεννέστερος

Comme une sorte de αὔξις, au lieu d'un Arion suppliant, Plutarque présente un héros dubitatif –c'est à dire plus digne– devant son infortune et aidé par la divinité (ὄρμη̄ τινη χρήσατο δαιμονίῳ), élément tout à fait absent dans l'œuvre de l'historien. Il est intéressant de signaler que, si dans aucun des deux récits Arion sait qu'il ne va pas mourir, les paroles de Gorgos semblent contenir une sorte d'anticipation. Chez Plutarque, Arion ne demande pas la permission pour se vêtir mais il le fait en toute liberté, puis il exprime son désir de chanter. Mais à la différence de la version d'Hérodote, où il chante un hymne orthien, chez le polygraphe Arion entonne un hymne à Apollon Pythien :

Hdt., I 24, 18-20: Τὸν δὲ ἐν-  
δύντα τε πᾶσαν τὴν σκευὴν καὶ  
λαβόντα τὴν κιθάρην, στάντα ἐν  
τοῖσι ἐδωλίοισι διεξελθεῖν νόμον  
τὸν ὄρθιον

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161c:  
ἐσκευασμένος οὖν καὶ προειπὼν  
ὅτι προθυμία τις αὐτὸν ἔχει τῶν  
νόμων διελθεῖν τὸν Πυθικὸν

Il semble évident qu'ici Plutarque avait lu le texte de l'historien parce que son participe ἐσκευασμένος résume le

τὸν δὲ ἐνδύντα τε πᾶσαν τὴν σκευὴν καὶ λαβόντα τὴν κιθάρην d'Hérodote et, de plus, Plutarque emploie le même verbe que son modèle mais avec une légère variation: διεξελθεῖν face à διελθεῖν. Il se trouve, donc, que cet auteur fait attention à ne rien copier en modifiant tous les détails. Ainsi, il fait chanter à son personnage un hymne au dieu dont il était prêtre<sup>15</sup>, au lieu de la combinaison rythmique que l'on doit au poète lyrique Terpandre (VIIe siècle avant J.-C.) appelée ὄρθιος νόμος. Mais, Plutarque évite de mentionner les termes techniques propres du champ de la musicologie soit parce qu'ils sont incompréhensibles à son époque, soit parce qu'il ne sont pas ici objets de son intérêt. En effet, quand notre écrivain fait référence à la musique, il le fait par rapport à un temps passé et il ne parle jamais de l'importance sociale de cet art dans son époque<sup>16</sup>. Cependant, Plutarque utilise parfois une terminologie très spécialisée, ce qui fait de lui un πεπαιδευμένος ἄνθρωπος, c'est-à-dire, un homme avec un niveau élevé de formation musicale<sup>17</sup>. Malgré tout, dans la plupart des cas il s'agit de métaphores sur l'harmonie de l'État<sup>18</sup>. Ici le Chéronien préfère la forme Πυθικὸν qui fait référence à la divinité et pas à la musique par son lien évident

<sup>15</sup> Plutarque fut prêtre d'Apollon à Delphes de 105 à 126 après J.-C.

<sup>16</sup> Cf. DURÁN MAÑAS (2005), p. 70.

<sup>17</sup> GARCÍA LÓPEZ (2005), p. 577.

<sup>18</sup> Cf. DURÁN MAÑAS (2005), p. 74 et GARCÍA LÓPEZ (2005), p. 578.

avec le dieu de Delphes<sup>19</sup>. Un autre exemple clair de ce fait se trouve dans l'exposé de la situation physique des personnages dans le bateau :

Hdt., I 24, 16-18: Καὶ τοῖσι ἐσελθεῖν γὰρ ἡδονὴν εἰ μέλλοιεν ἀκούσεσθαι τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων ἀοιδοῦ, ἀναχωρῆσαι ἐκ τῆς πρύμνης ἐς μέσην νέα.

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161d: Καταστάς παρὰ τὸν τοῖχον ἐν πρύμνῃ καὶ τινα θεῶν πελαγίων ἀνάκλησιν προανακρουσάμενος ἄδοι τὸν νόμον.

En effet, si chez Hérodote les marins passent de la poupe au centre de l'embarcation, chez Plutarque c'est Arion qui se situe à la poupe, occupant le lieu que les matelots ont laissé libre selon le texte de l'historien. Ensuite, Plutarque introduit une modification quant au moment où le citharède saute à la mer: Arion ne se jette pas après avoir fini son chant, comme chez Hérodote, mais au milieu de son hymne lorsqu'il voit les épées nues des matelots. En général, la description plutarquienne est plus longue, émouvante et pathétique que celle de son modèle:

Hdt., I 24, 20-21: τελευτῶντα δὲ τοῦ νόμου ῥῖψαί μιν ἐς τὴν θάλασσαν ἑωυτὸν

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161d: καὶ ὅσον οὐπω μεσοῦντος αὐτοῦ καταδύοιτο μὲν ὁ ἥλιος εἰς τὴν θάλατταν, ἀναφαίνοιτο δ' ἡ Πελοπόννησος. οὐκέτ' οὖν τῶν ναυτῶν τὴν νύκτα περιμενόντων ἀλλὰ χωρούντων ἐπὶ τὸν φόνον, ἰδὼν ξίφη γεγυμνωμένα καὶ παρακαλυπτόμενον ἤδη τὸν κυβερνήτην, ἀναδραμῶν ῥίψειεν ἑαυτὸν ὡς δυνατὸν ἦν μάλιστα πόρρω τῆς ὀλκάδος.

Dans ce dernier passage, l'expression καταδύοιτο μὲν ὁ ἥλιος εἰς τὴν θάλατταν insiste sur l'ubiquité de la Providence divine puisque sous la forme ὁ ἥλιος doit se trouver sans doute la figure d'Apollon<sup>20</sup>, dieu du soleil et de la lumière. C'est ainsi que la divinité illumine la scène dans laquelle va se produire l'exploit du citharède qui devient dès lors le symbole d'une très haute réalité spirituelle<sup>21</sup>. De plus, il paraît avoir existé un culte à un dieu dauphin vénéré ultérieurement sous la forme d'Apollon Delphinus auquel Plutarque (*De soll. anim.* 984a)<sup>22</sup> fait

<sup>19</sup> Plutarque introduit des éléments propres de la religion pythienne aussi dans d'autres passages comme *De tranq. an.* 466a inspiré de Ménandre (*Fr.* 281) selon observe le professeur A. CASANOVA dans ce même volume.

<sup>20</sup> Pour la relation entre les dauphins sauveurs des naufragés et Apollon, *vid.* DEFRADAS (1972), p. 74-81 et SOMVILLE (1984), p. 3-24.

<sup>21</sup> *Vid.* VERNIÈRE (1977), p. 35.

<sup>22</sup> Ici aussi Plutarque mentionne brièvement l'histoire d'Arion comme une légende très connue.

référence en relation avec le salut de marins grâce aux dauphins envoyés par la divinité. Le soleil, donc, se couche dans la mer ainsi baignée de la puissance du dieu qui sauve le citharède par les dauphins. Puis on ne peut pas oublier l'amour de ces animaux pour la musique, art fortement attaché à Apollon. De cette manière, ils servent à la divinité comme des instruments qui rattachent le monde humain avec celui des dieux. C'est pour cela qu'Arion est θεοφιλής (*Sept. sap. conviv.* 161e) de la même façon que le dauphin à *De soll. anim.* 984c.<sup>23</sup> Cet auteur, suivant ses préférences, s'attache au portrait des procès internes et, pour cela, il décrit les impressions d'Arion pendant son voyage avec les dauphins, narration absente chez Hérodote.

Il continu ensuite avec le récit des réflexions du protagoniste (*Sept. sap. conviv.* 161e), ce que lui sert de prétexte pour introduire une pensée de genre moral:

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161f:  
 Διανοεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ὡς οὐκ  
 ἔστιν εἷς ὁ τῆς Δίκης ὀφθαλμός<sup>24</sup>,  
 ἀλλὰ πᾶσι τούτοις ἐπισκοπεῖ κύ-  
 κλω ὁ θεὸς τὰ πραττόμενα περὶ  
 γῆν τε καὶ θάλατταν.

Ainsi, la divinité se garde de voir la justice accomplie et devient son garant.

Cette idée se répète en *Sept. sap. conviv.* 162a où Plutarque souligne qu'il s'agit d'une œuvre divine : παντάπασιν αἰσθέσθαι θεοῦ κυβερνήσει γεγονέναι τὴν κομιδὴν, puis à *Sept. sap. conviv.* 162b: ὄντως οὖν εὐικέναι θεία τύχη τὸ πρῶγμα. Contrairement, chez Hérodote l'apparat divin est absent.

Dès lors, il y a des raisons suffisantes pour croire que Plutarque connaissait très bien le texte d'Hérodote (I 23-24) et il est même possible qu'il l'ait eu sous les yeux au moment de la rédaction de son opuscle. À l'appui de cette hypothèse, nous avons vu des passages coïncidents ou au moins partiellement coïncidents. Voyons maintenant les divergences les plus remarquables entre les deux auteurs.

#### Passages divergents

Jusqu'à présent les versions on été par essence les mêmes, mais enrichis d'une intentionnée *variatio* plutarquienne. Néanmoins, dans d'autres passages la variation est telle que nous nous voyons dans le besoin de parler de versions divergentes. Par exemple, selon Hérodote, Périandre ne croit rien de ce qu'Arion raconte à son retour et le met en prison jusque l'arrivée des matelots afin de confronter les deux versions. Par contre, Plutarque affirme que l'histoire était incroyable pour tous à l'exception de ceux qui avaient été témoins de sa fin:

<sup>23</sup> Comme l'a bien observé VAN DER STOCKT (2005), p. 19.

<sup>24</sup> Plutarque parle souvent de l'œil divin et transforme ainsi des éléments platoniques.

Hdt., I 24, 25-27: Περίανδρον  
δὲ ὑπὸ ἀπιστίας Ἀρίονα μὲν ἐν  
φυλακῇ ἔχειν οὐδαμῇ μετιέντα,  
ἀνακῶς δὲ ἔχειν τῶν πορθμέων

Plu., *Sept. sap. conviv.* 161b:  
Κομίσαντες οὖν ἐπὶ σκηνὴν αὐ-  
τόν, ὡς οὐδὲν εἶχε κακὸν ἀλλ' ἢ  
διὰ τάχος καὶ ῥοῖζον ἐφαίνετο  
τῆς φορᾶς ἐκλελυμένος καὶ κεκ-  
μηκῶς, ἠκούσαμεν λόγον ἄπισ-  
τον ἅπασι πλὴν ἡμῶν τῶν θεα-  
σαμένων τὸ τέλος.

D'une façon similaire, chez Hérodote, Périandre fait appeler les matelots dès qu'il les sait dans le port pour apprendre d'eux s'ils n'ont rien à dire à propos d'Arion, tandis que chez Plutarque il les fait emprisonner immédiatement:

Hdt., I 24, 27-32: ὡς δὲ ἄρα  
παρεῖναι αὐτούς, κληθέντας  
ἱστορέεσθαι εἴ τι λέγοιεν περὶ  
Ἀρίονος. Φαμένων δὲ ἐκείνων  
ὡς εἶη τε σῶος περὶ Ἰταλίην  
καὶ μιν εὖ πρήσσοντα λίποιεν  
ἐν Τάραντι, ἐπιφανῆναί σφι τὸν  
Ἀρίονα ὥσπερ ἔχων ἐξεπήδησε:  
καὶ τοὺς ἐκπλαγέντας οὐκ ἔχειν  
εἶτι ἐλεγξομένους ἀρνέεσθαι.

Plu., *Sept. sap. conviv.* 162b:  
Ὁ μὲν οὖν Περίανδρος ἐκέλευ-  
σεν εὐθὺς ἐξαναστάντα τὸν Γόρ-  
γον εἰς φυλακὴν ἀποθέσθαι τοὺς  
ἄνδρας οὗ μηδεὶς αὐτοῖς πρό-  
σεισι μηδὲ φράσει τὸν Ἀρίονα  
σεσωσμένον.

De plus, dans la première version, Arion paraît à leurs yeux avec les mêmes vêtements que lorsqu'il s'est jeté dans la mer et les marins, frappés de surprise, ne peuvent nier le crime dont il les a accusés. Dans la version plutarquienne, par contre, les matelots sont arrêtés à leur arrivée et n'apprennent même pas que le musicien est sauvé. Dans tout les cas, ces différences notables doivent avoir une raison d'être qui n'est pas due au hasard.

### Conclusions

Plutarque raconte parfois de mémoire des récits qu'il connaît pour les avoir lu chez d'autres auteurs, ou bien il en réélabore les passages ayant le texte modèle sous ses yeux. Dans ce cas là, il se préoccupe de refaire chaque détail du contenu afin de ne pas laisser les traces d'une copie mal faite. C'est pour cela que, quel qu'en soit le cas, les coïncidences entre Plutarque et ses sources sont souvent purement thématiques et il n'est pas toujours possible de parler de concomitances lexiques où syntactiques.

Le récit de la légende d'Arion chez Plutarque, inspiré en particulier de la version d'Hérodote, mais aussi de celle de Pausanias<sup>25</sup>, est le résultat conséquent d'une réélaboration personnelle. Mais le polygraphe ne se contente pas de mettre ses pas dans ceux d'Hérodote. Il en profite pour adapter la légende à ses

<sup>25</sup> Il est possible que Plutarque s'en soit inspiré aussi d'autres sources qu'on ignore relatives à l'histoire d'Arion ainsi qu'au ἦθος de Périandre.

propres convictions avec un nouveau style romanesque et la présente dénuée de son sens initial, peut-être –comme l’a essayé de montrer Busine (2002: 100-102)– à cause d’une volonté de réactualiser plusieurs thèmes delphiques. Plutarque raconte avec beaucoup plus d’emphase l’extraordinaire retour du citharède, puis il adapte l’épisode de l’historien en combinant des omissions et des ajouts. Les omissions concernent surtout les prières d’Arion (Hdt., I 24, 3), le récit de la ἀναγνώρισις des marins (Hdt., I 24, 7), ainsi que le détail de la statue en bronze érigée au cap Ténare. Les ajouts font référence à l’ἦθος du citharède et donnent à la narration un accent moraliste. Plutarque conduit le lecteur à s’introduire dans la peau de son personnage à travers la description minutieuse de ses sensations pendant le voyage et de ses pensées. Arion s’élève comme un nouvel héros protégé par la divinité à cause de sa vertu. Ainsi, d’un côté, Plutarque refait la légende sur la base du texte d’Hérodote et de l’autre, il entrelace les données de telle façon que le récit sert aussi de prétexte pour la caractérisation d’un des personnages du banquet, à savoir, Périandre. En effet, la divergence la plus grande fait référence au tyran qui a une attitude bien différente dans l’œuvre du moraliste. Si chez Hérodote il se montre un individu lointain et incrédule quant à l’exposé

d’Arion et le met en prison jusqu’à découvrir la vérité, chez le Chéronien il ne doute jamais de ses paroles, ne le retient pas et ne fait jamais aucune sorte d’investigation pour savoir si le musicien raconte la vérité. Il croit tout simplement le prodige que son frère Gorgos a témoigné et l’accepte comme le résultat d’une intervention divine. La transformation de Périandre, personnage toujours cruel et sceptique chez Hérodote (III 48-51; V 92), en la figure d’un des Sept Sages a été abordée par plusieurs auteurs mais le fait est encore un mystère<sup>26</sup>. Par rapport au texte de Plutarque on peut dire qu’il s’agit d’une prosopographie dans laquelle une sorte de αὔξησις est mise au service de la religiosité de l’auteur et de ses motivations personnelles. Ainsi, par exemple, même s’il n’est pas explicitement mentionné, on doit sous-entendre la présence du dieu Apollon. De cette façon, Arion emporté par les dauphins baigne dans le repos divin.

En définitive, Plutarque s’abreuva probablement de plusieurs sources parmi lesquelles se trouvait sans doute l’œuvre d’Hérodote, puis il amassa, au style de celui-ci, des informations directes et indirectes, orales ou écrites. À partir de là il a dû mettre en marche le mécanisme de sa créativité et laisser sa marque personnelle au service de ses tendances moralisantes.

<sup>26</sup> Le personnage fut même dédoublé: le tyran et le sage. Pour une synthèse des théories sur ce propos, *vid.* BUSINE (2002), p. 22.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADRADOS, F. R.-SHRADER, C.,  
- *Heródoto, Historia, Libros I-II*, Madrid, 1992.
- BABBITT, F. C.,  
- *Plutarch's Moralia*, II, Loeb, Londres-Cambridge Mass., 1962.
- BORIAUD, J.-Y.,  
- *Hygin, Fables*, Paris, 1997.
- BOULOGNE, J. (ed.),  
- *Les grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille, 2005.
- BUSINE, A.,  
- *Les Sept Sages de la Grèce Antique, Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, 2002.
- DAREMBERG, C.-SAGLIO, E. (Dir.),  
- *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, 1892-1899.
- DEFRADAS, J.,  
- *Les thèmes de propagande delphique*, Paris, 1972.
- DEFRADAS, J.-HANI, J.-KLAERR, R.,  
- *Plutarque, Oeuvres Morales*, Tome II, Paris, 1985.
- DIEHL, E.,  
- *Anthologia Lyrica Graeca*, II, Leipzig, 1942.
- DURÁN MAÑAS, M.,  
- "La *paideia* y la música en Plutarco" dans JUFRESA, M.-MESTRE, F.-GÓMEZ, P.-GILABERT, P. (eds.), 2005, pp. 69-76.
- GARCÍA LÓPEZ, J.,  
- "Teoría musical y régimen político en las *Vidas* (griegas) de Plutarco" dans JUFRESA, M.-MESTRE, F.-GÓMEZ, P.-GILABERT, P. (eds.), 2005, pp. 577-585.
- HUDE, C. (ed.),  
- *Herodoti Historiae*, Oxford, 1927.
- JUFRESA, M.-MESTRE, F.-GÓMEZ, P.-GILABERT, P. (eds.),  
- *Plutarc a la seva època: Paideia y Societat, Actas del VIII Simposio de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona, 6-8 de noviembre de 2003, Barcelona, 2005.*
- LEGRAND, E.,  
- *Hérodote, Histoires, Livre I, Clio*, Paris, 1946.
- MARSHALL, P. K., (ed.),  
- *Hygini, Fabulae*, Stuttgart, 1993.
- MORALES, C.-GARCÍA, J.,  
- *Plutarco, Obras morales y de costumbres*, II, Madrid, 2001.
- NAVARRO, J. L.,  
- *Luciano, Obras*, IV, Madrid, 1992.
- SOMVILLE, P.,  
- "Le dauphin dans la religion grecque", *RHR*, 201 (1984) 3-24.
- VAN DER STOCKT, L.,  
- "Plutarch and dolphins: love is all You need" dans BOULOGNE, J. (ed.), 2005, pp. 13-21.
- VERNIÈRE, Y.,  
- *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, 1997.
- VIGNOLO MUNSON, R.,  
- "The celebratory purpose of Herodotus. The story of Arion in Histories I, 23-24", *Ramus*, 15 (1986) 93-104.
- VV.AA.,  
- *Der kleine Pauly*, 5 vols, Stuttgart et München, 1964-1975.





## Homère dans les *Quaestiones convivales*

par

José Ribeiro Ferreira

Université de Coimbra

rifer@fl.uc.pt

### Abstract

Homer is frequently mentioned in the *Quaestiones Convivales*, both explicitly and implicitly. The aim of this study is to analyse these instances or allusions – not comprehensively, since they number almost one hundred – and to verify the degree of fidelity in the offered quotations and interpretations of the Homeric text; I try also to understand, if possible, the purposes to which these quotations are due. On account of the extensive corpus, I will limit myself to little more than notes and examples. But they will let us to conclude that the references to the *Iliad* and the *Odyssey*, and the quotations of lines from these poems, appear in varied contexts and situations, illustrating different types of statement and endorsing opinions, even in insignificant and pointless questions.

**Key-Words:** Homer, *Quaestiones Convivales*, Banquet, Quotations.

Homère est une présence fréquente dans les *Quaestiones Convivales*, soit explicitement cité, soit sans être nommé. L'intention de cette étude est d'analyser ces occurrences ou allusions – certainement pas dans sa totalité, une fois qu'elles parviennent à une centaine – et d'essayer de vérifier le degré de fidélité des citations du texte homérique et sa respective

interprétation; finalement, de découvrir les possibles objectifs de son utilisation. A la vue de l'extension du *corpus*, c'est évident que je n'aborderai que des annotations et ses respectifs exemples.

Homère est possiblement l'auteur plus utilisé par Plutarque, environ 1300 citations et références, si on inclut aussi celles qui apparaissent dans *De Homero*, d'auteur controversé<sup>1</sup>. En ce

<sup>1</sup> Vide G. D' IPPOLITO, "L' Omero di Plutarco", in ITALO GALLO (ed.), *La Biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarco, Pavia, 13-15 giugno 2002 (Napoli, 2004), p. 15-16. Pour les citations homériques dans les *Quaestiones Convivales* je suis, normalement, la classification et la distinction établies dans cette étude de G. D'Ippolito, avec une ou deux adaptations.

qui concerne le traitement du texte homérique par Plutarque, on les divise en compendieuses ou paraphrastiques – quand elles s'éloignent de l'original et ne présentent qu'un résumé de tout le contenu ou juste d'une partie – et en littéraires, les vraies citations, quand elles reproduisent le texte original, si bien qu'on puisse introduire des altérations et des adaptations, involontaires ou volontaires. En ce qui concerne l'objectif, la fonction primaire des citations homériques (et celles des poètes en général) en Plutarque est celle de témoignage et autorité, si bien qu'il y en ait d'autres, comme la fonction politique et paideutique (il faut se rappeler du valeur politique et paideutique qui exerce l'œuvre de Homère et du rôle de paradigmes de plusieurs de ses héros), l'esthétique ou décorative, la ludique, l'étiétique (la citation de sentences ou *gnomai* comme expression des valeurs morales) et même encore la fonction scientifique.

Les *Quaestiones Convivales* confirment la tendance générale de l'œuvre de Plutarque, dans le numéro de citations homériques, dans ses fonctions et même dans le traitement du texte. *L'Iliade* et *l'Odyssée* ne sont pas seulement à l'origine du thème de plusieurs conversations – sept dans son ensemble (nommément II. 5; V. 4, 8 et 10; VI. 9; et IX. 4 et 13) – mais elles offrent aussi des constantes citations de vers et expressions, des paraphrases des épisodes, ou même des pures allusions,

pour supporter des conversations ou pour justifier des affirmations. Par exemple, l'éloge de Platon (717E) est souligné par un passage de l'Iliade (XXIV.258-259), auquel Priam dit de Hector qu'«il ne semblait pas fils d'un mortel mais plutôt d'un dieu» (οὐδὲ ἔόκει / ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο); elles servent pour rapprocher un problème juridique (741D); elles montrent que les sirènes homériques étaient effrayantes (745D). Son témoignage est introduit comme autorité dans la discussion sur la raison par laquelle les Pythagoriques ne mangent pas du poisson, une fois que – on argumente – dans *l'Iliade* et dans *l'Odyssée*, les Achéens et les Phéaciens n'en mangent pas non plus (730C).

Je n'ai pas l'intention, et ça ne me paraît pas convenable, de continuer avec cette énumération de références et citations parce que d'abord le temps ne le permet pas mais aussi parce qu'elle deviendrait longue et ennuyante. Je me permettrais seulement de donner encore deux exemples qui me paraissent appropriés aux conversations pendant les banquets. Le premier, dans 617E, se rapporte à une citation d'un passage de *l'Iliade* (XXIII. 534 sqq.) dans laquelle Achille, en voyant Ménélas et Antiloque en disputant la deuxième place dans une course à cheval, en craignant leur rivalité, concède le prix à Eumèlos. C'est une référence qui apparaît en soutenant le besoin d'une disposition sensée entre les conviviales

au banquet, sans la lâcher au libre choix, au contraire, prenant soin de – toutes les fois qu’il y ait des invités avec des mérites semblables ou bien avec une rivalité entre eux – donner la distinction à l’autrui (le père, le grand-père, un familier proche).

Le deuxième exemple (645A), Homère, appelé seulement « le poète », d’une part, soutient que le partage de la table aide à connaître les hommes et que le vin révèle son caractère; de l’autre, avec la citation de trois vers du Chant XIV de l’*Odyssée* (vv. 464-466), il justifie la distinction entre la joie, provoquée par le boisson – qui fait chanter, rire, danser et amène au commerce sain – et l’ivresse qui cause le dérèglement et qui conduit au bavardage et à dire ce qu’il ne convenait pas (λαλεῖν καὶ λέγειν ἂ βέλτιον ἢν σιωπᾶν).

Ayant déjà été étudiées les paraphrases et les citations cachées (allusions, imitations, remissions) par Juan Manuel Díaz Lavado<sup>2</sup>, je m’occuperai des citations vraies ou littéraires qui – constituées par un seul mot, par un hémistiche, ou bien par un ou plusieurs

vers – peuvent apparaître d’une façon cachée sans aucun signal de présentation (il s’agit de ce qu’on appelle les citations anonymes) ou bien d’une façon explicite, avec un lemme ou un contexte de présentation, avec une mention, ou pas, de son auteur, signalée quelques fois par le mot ποιητής.

Si la référence explicite à Homère ou à l’*Illiade* et à l’*Odyssée* est la situation la plus commune, quelques fois, ni l’un ni les autres apparaissent nommés (environ vingt-cinq fois) en espérant – c’est évident – que le public ou bien les interlocuteurs connaissent celui qui était considéré le poète par excellence. C’est peut-être à cause de cela que, souvent, il apparaît comme un « homme habile » (615E) ou juste simplement comme “le poète” (c’est le cas de la dernière citation), soit à cause du fait que le texte et l’auteur soient connus, soit parce qu’il y a des informations supplémentaires qui permettent l’identification<sup>3</sup>. C’est ce qui arrive en 624E et 655A – pour donner seulement deux exemples parmi

<sup>2</sup> “Paráfrasis homéricas en Plutarco”, in J. A. FERNÁNDEZ DELGADO y FRANCISCA PORDOMINGO PARDO (edd.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*. Actas del IV Simposio Español sobre Plutarco, Salamanca – 26 a 28 de Mayo de 1994 (Madrid, 1996), pp. 429-445; “Discutiendo sobre Homero en torno a una copa de vino: Los *zetemata homérica* en el marco del banquete”, in J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE y R. J. GALLÉ CEJUDO (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino*. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz, 14-16 de Mayo de 1998 (Madrid, 1999), pp. 199-209; et *Las citas de Homero en Plutarco*, Zaragoza, 2010.

<sup>3</sup> Vide G. D’IPPOLITO, “L’ Omero di Plutarco”, in ITALO GALLO (ed.), *La Biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarco, Pavia, 13-15 giugno 2002 (Napoli, 2004), p. 18.

la douzaine d'occurrences. Au premier exemple – inclus dans la Question 6 du Livre I qui traite la propension d'Alexandre à boire (623D-624F) – presque trois vers de l'*Illiade* (IX. 846-848) sont cités et ils nous parlent de la cicatrisation des blessures avec des médicaments amères, passage présenté seulement avec l'éclaircissante expression « comme dit le poète » (ὡς ὁ ποιητής φησίν). En 655A, dans une conversation sur le meilleur moment pour l'amour (III. 6), on trouve une nouvelle référence à Homère – de nouveau nommé simplement par ὁ ποιητής; il s'agit de l'épisode du Chant III de l'*Illiade* où Pâris est retiré du combat (vv. 428-447) après avoir perdu le duel avec Ménélas et retourne à son logement auprès d'Hélène – un passage qui non seulement a une critique implicite envers l'attitude du prince troyen mais a aussi produit plusieurs commentaires à travers les temps, comme réfère d'ailleurs le scoliaste dans le commentaire au vers 441. Ce n'est pas donc surprenant un commentaire moral des *Quaestiones Convivales* et qu'il soit répété dans *De audiendis Poetis* (18F). Je vous transcris le texte de Plutarque :

Ἐπειτα δὲ καὶ ὁ ποιητὴς τῶν  
ἡρώων οὔτε γαμετῆ τινα μεθ'  
ἡμέραν οὔτε παλλακίδι συγ-

κατέκλινεν πλὴν ἢ τὸν Πάριν  
δραπετεύσαντα ποιήσας κατα-  
δυόμενον εἰς τοὺς κόλπους τῆς  
γυναικός, ὡς οὐκ ἄνδρός, ἀλλὰ  
μοιχοῦ λυσσῶντος οὔσαν τὴν  
μεθημερινὴν ἀκρασίαν.

Je vous citerai aussi le Poète: aucun de ses héros ne se couche durant la journée ni avec son épouse ni avec sa maîtresse; s'il a représenté Pâris se réfugiant, après avoir fui la bataille, dans les bras de sa femme, cela signifie que l'intempérance, en plein jour, est le fait, non d'un époux, mais d'un adultère enragé<sup>4</sup>.

Homère apparaît, ainsi, comme le poète par excellence, ça veut dire, le Poète. Il est, d'ailleurs, significativement nommé de σοφώτατος en *Septem Sapientium Convivium* (164D).

Ce n'est pas donc surprenant que, dans les *Quaestiones Convivales*, la fonction primaire des citations homériques (et celle des poètes en général) – si bien que d'autres puissent exister, comme l'esthétique, l'éthique, la politique, la paideutique, la scientifique – soit celle du témoignage, de l'autorité. C'est pourquoi, des termes des Poèmes Homériques appellent le sel de "divin" (θεῖον: 684F e 697D)<sup>5</sup> et un passage du Chant XI de l'*Illiade* (vv. 7-8), mentionne que les navires de Ajax étaient proches de ceux d'Achille (679B).

<sup>4</sup> Traduction de FR. FUHRMANN, *Plutarque, Oeuvres Morales*. IX, Première Partie (Paris, 1972), p. 134.

<sup>5</sup> Citation de *Il.* XI. 7-8 et IX. 214, respectivement.

Je me permets de souligner aussi trois passages qui exemplifient la garantie scientifique des citations homériques. Dans la *Question* I. 9, le rendez-vous d'Ulysse avec Nausicaa (*Od.* VI 59 e 226), où la jeune princesse fait le linge dans la rivière et pas dans la mer qui était beaucoup plus proche (627A) et où Ulysse apparaît dans un état lamentable après le naufrage (627E-F), ces deux situations soutiennent la conversation qui essaie de démontrer qu'on fait mieux le linge dans l'eau de la rivière que dans l'eau de la mer; et dans ce passage, Homère dépasse même l'autorité d'Aristote. Dans la *Question* 10 et dernière du Livre III (657F-659D), la discussion sur la détérioration plus rapide de la viande sous les effets de la lune et l'affirmation que les rayons solaires sèchent mieux que ceux de la lune, cela nous apporte (658B) au passage de l'*Iliade* où Apollon allonge une nuage sur le corps de Hector pour empêcher que les rayons de soleil le séchaient en excès (XXIII. 190-191). L'expression de l'*Iliade* λυσσητήρα κύνα 'chien enragé' (VIII. 299) est introduite, en parlant de lèpre et d'hydrophobie, pour démontrer que Homère connaissait déjà ces maladies (732A).

En quelques passages, les citations apparaissent même déviées de leur sens

propre et sont interprétées hors de leur contexte. Prenons deux exemples.

Le premier, c'est dans la *Question* 5 du Livre II – basée en entier dans l'épisode des jeux funèbres en honneur de Patrocle (*Iliade* XXIII, 262-897) – où des passages des compétitions funèbres en honneur de Patrocle (*Il.* XXIII. 620-623 e 634-636) et des jeux organisés par Alcinoos pour Ulysse (*Od.* VIII. 206 e 246-247) sont introduits pour soutenir la séquence que les épreuves athlétiques (639A-640A) doivent suivre et où on discute la raison par laquelle Homère place en premier l'épreuve de pugilat, ensuite la lutte et en dernier la course (639A-640A). La question est abordée de la manière suivante, peut-être par Timon<sup>6</sup> (639B):

Σκόπει δὲ μὴ μᾶλλον ... τὴν  
κατὰ χρόνον τάξιν Ὅμηρος ἀπο-  
δείκνυσιν· πρῶτον γὰρ αἰεὶ πυγ-  
μὴ παρ' αὐτῶι, δεύτερον πάλη,  
καὶ τελευταῖον ὁ δρόμος τῶν  
γυμνικῶν αἰεὶ τέτακται.

On peut se demander, dit-il, si l'ordre chronologique n'est pas mieux indiqué par Homère; les concours gymniques sont toujours, chez lui, ordonnés de la même façon: en premier lieu le pugilat, en second lieu la lutte, et en dernier la course<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Le texte transmis par les manuscrits n'est pas, sûrement, complet. Une partie d'une parole de Timon s'est peut-être perdue. Vide FR. FUHRMANN, *Plutarque, Oeuvres Morales*. IX, Première Partie (Paris, 1972) I-III, p. 184, nota ad locum).

<sup>7</sup> Traduction de FR. FUHRMANN, *Plutarque, Oeuvres Morales*. IX, Première Partie (Paris, 1972), p. 85.

Timon poursuit en disant que les jeux funèbres en honneur de Patrocle ont la séquence indiquée, semblant négliger que les jeux funèbres commencent avec l'épreuve plus importante et plus longuement décrite, la course de voiture à cheval (vv. 262-619), et introduisant, au contraire, des passages où les épreuves apparaîtraient nommées toujours par la séquence déjà présentée<sup>8</sup> : Achille dit à Nestor (vv. 620-623) que, à cause de sa vieillesse, il lui donnera un prix par déférence, sans avoir besoin de faire ni le pugilat, ni la lutte, ni la compétition du lancer du javelot, ni la course (639B-C). L'ancien lui répond (vv. 634-636) qu'il a déjà gagné les épreuves mentionnées, et par la même séquence (639C). Ensuite, il fait appel à des passages de la narration des jeux organisés par les Phéaciens en honneur d'Ulysse, dans le Chant VIII de l'*Odyssée*, où Céphale (v. 206) et Alcinoos (vv. 246-247) indiquent les épreuves dans la séquence citée (639C-D). C'est curieux, et surprenant au même temps, d'observer que Plutarque, dans sa première citation, non seulement il ignore la longue et déjà mentionnée course de voiture, mais il oublie aussi l'épreuve du lancer du javelot, placée entre la lutte et la course, et change

les mots de Nestor (vv. 634-636), éliminant la référence faite dans les deux vers suivants au lancer du javelot et à la course à cheval (vv. 637-638).

Le deuxième exemple, je le trouve dans la *Question 4* du Livre V (677C-678B), toute une discussion sur l'ordre de Achille à Patrocle dans le Chant IX de l'*Iliade* (vv.203-204) pour qu'il mélange du vin fort (v.203 : ζωρότερον δὲ κέραε «mélange du vin bien fort») dans un grand *kratêr*<sup>9</sup>. Et Péléide justifie ainsi son ordre : « des amis très estimés sont accueillis sous mon toit » (v. 204 : οἱ γὰρ φίλτατοι ἄνδρες ἐμῷ ὑπέασι μελάθρῳ). La citation, dans ce passage de *Quaestiones Convivales*, apparaît un peu déviée de son sens, même hors contexte, à un point qu'elle change le sens original du texte homérique, car la paraphrase interprète l'expression comparative ζωρότερον comme ἀκρατότερον. Cette comparaison motive tout de suite une discussion sur le significat de ζωρόν, sur lequel, une fois que ce n'appartient pas à mon objectif, j'en parlerai juste un peu. Tandis que Nicératos de Macédoine donne à ζωρότερον un sens de «bien mélangé», Plutarque défend le significat de « plus pur », étant en désaccord avec ceux, comme Zoile de

<sup>8</sup> SVEN-TAGE TEODORSON, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, vol. I, Books 1-3 (Göteborg, 1989), p. 241 ad 639B.

<sup>9</sup> L'habitude de mélanger de l'eau avec du vin était très ancienne chez les Grecs ; vide les volets en Linear B. Vide B. HAINSWORTH, *The Iliad A Commentary III: books 9-12* (Cambridge, 1993), p. 90 ad. ll. 202-204; J. GRIFFIN, *Home: Iliad IX*, edited with an introduction and commentary (Oxford, 1995), p. 100 ad l. 203.

Amphipolis, que donnent à ζωρότερον le sens de « plus chaud » a fin d'éviter mettre une inconvenance sur la bouche d'Achille. Il défend, en faveur du Péleïde, et comme justification de sa séquence, d'un côté, le fait que Phénix et Ulysse soient des hommes plus âgés qui préfèrent le vin avec moins d'eau et plus pur (οὐχ ὑδάρει χαίροντας ἀλλ' ἀκρατότερον)<sup>10</sup>, et d'autre côté, le fait que Achille ait appris chez Quirinus que les hommes épuisés par une journée entière de lutte demandent un traitement différent de ceux que ne font rien et à qui on doit donner un mélange plus faible.

Cette discussion sur le sens de ζωρότερον – où on avance des explications étymologiques, quelques unes fantaisistes, comme en 677C et 677D-E – utilise des citations d'autres plusieurs auteurs grecs et invoque l'éducation d'Achille chez Quirinus et les connaissances diététiques acquises qui l'ont permis de savoir que le corps humain en repos doit avoir un régime alimentaire plus léger, au contraire de ceux qui passent la journée à combattre (677F-678B). Il termine la question en affirmant que Achille n'était pas, par nature, quelqu'un qui aimait trop le vin (οὐδὲ φύσει φαίνεται φίλοινος), mais il avait un tempérament implacable (ἀπηγής). À ce propos, il cite

les vv. 467-468 du Chant XX d'*Iliade* qui ne le classifient pas comme doux et facile mais plutôt comme un homme impétueux (γλυκύθυμος ἀνὴρ ... οὐδ' ἀγανόφρων / ἀλλὰ μάλ' ἐμμεμαώς), et il cite encore une partie du v. 325 du Chant IX qui parle de ne pas fermer l'œil de la nuit (ἀόπνοους νύκτας) et rappelle l'accusation de oïvoβαρήs que le héros lance à Agamemnon (*Il.*I. 225).

En quelques passages, les citations ne suivent pas exactement le texte homérique ni transcrivent non plus une leçon qui n'est pas la plus acceptée. Si la plupart des fois elles sont précises et les coïncidences avec le texte homérique des meilleures éditions modernes se vérifient dans une proportion remarquable<sup>11</sup>, il y en a aussi des variantes, soit de flexion, soit d'omission ou d'addition, soit de transposition ou de substitution des mots – ces variations peuvent être involontaires ou bien volontaires, causées par des erreurs de mémoire ou par l'adaptation au contexte. On trouve un exemple d'une variante, à cause d'un choix d'une leçon différente, en 675A, où – après avoir fait allusion au concours entre Homère et Hésiode – il parle des jeux funèbres en honneur de Patrocle et des prix d'éloquence que Achille

<sup>10</sup> La préférence des hommes plus âgés par le vin plus fort et pur occupe toute la discussion de la Question 7 du Livre I et aussi abordée dans la *Question* 3 du Livre III (650D-E).

<sup>11</sup> G. D'IPPOLITO, «L' Omero di Plutarco», in ITALO GALLO (ed.), *La Biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarco, Pavia, 13-15 giugno 2002 (Napoli, 2004), p.31 parle en 80% de coïncidences, en citant même une thèse non publiée, défendue à Liège en 1936, par M. BOULANGER, *Les citations de L'Iliade dans la Vita Homeri attribuée à Plutarque*.

avait alors proposé (λόγων ἄθλα τοῦ Ἀχιλλέως προθέντος), préférant, pour *Il.* XXIII. 886, une leçon du texte homérique (ρήμονες ἄνδρες) qui n'est pas normalement adoptée : ῥ' ἤμονες ἄνδρες («les lanceurs de javelots») <sup>12</sup>. D'ailleurs, les *Quaestiones Convivales* elles même spécifient qu'il y a une référence à des prix pour les orateurs si on adopte la leçon ῥήμονες et pas ἤμονες :

καὶ τοὺς ἐπὶ ταῖς Πατρόκλου  
ταφαῖς ἀναγιγνωσκομένους ὑπό  
τινων οὐχ ἤμονας, ἀλλὰ ῥήμονας.

En 714A-B, la question d'être autant grecque que perse cette tradition de faire des délibérations pendant les banquets (714A-C) apparaît illustrée avec des passages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Dans le premier poème, on prend l'épisode du Chant IX où les chefs Achéens, réunis dans la tente d'Agamemnon, décident d'envoyer une ambassade à Achille et sont cités des vers de la parole de Nestor. Je transcris le passage où on trouve les citations d'*Il.* IX. 93, 70 et 74-75, respectivement :

Ἕλληνες δὲ σὺν Ἀγαμέμνονι  
Τροίαν ἐπολόρκουν, οἷς φαγοῦσι  
καὶ ποιοῦσιν ὁ γέρον πάμπρωτον  
ὕφαινειν ἤρχετο μῆτιν', ἐπ' αὐτὸ  
τοῦτο τῆς κλήσεως καὶ τῶν  
ἀρίστων εἰσηγητῆς τῶ βασιλεῖ  
γενόμενος 'δαίνυ δαῖτα γέρουσι',

ἑπολλῶν' γάρ τοι, φησίν, ἄγρο-  
μένων τῶ πείσειαι ὅς κεν ἀρίστην  
βουλὴν βουλευσῆ'.

C'est devant des Grecs qui assiégeaient Troie avec Agamemnon que, alors qu'ils avaient mangé et bu, «le vieillard commença à tisser les fils de son projet» en proposant au roi d'inviter les chefs à cette fin précisément: «donne un dîner aux anciens» et «justement, dit-il, au sein de cette nombreuse assemblée, suis celui qui donnera le meilleur avis» <sup>13</sup>.

Peu après, dans la même question (714C), les *Quaestiones Convivales* rappellent le passage du Chant VII de l'*Odyssée* où Ulysse rencontre les Phéaciens en faisant des libations à Hermès (vv. 136-138), comme ils faisaient toujours avant de se coucher (πυμάτῳ σπέδοντες ὅτε μνησαίατο κοίτου), et s'interrogent s'il n'y a pas, implicite, une association du vin à la raison. Les citations présentent, pourtant, une altération du texte original, peut-être pour l'adapter à la syntaxe de la phrase : celle du vers 93 de l'*Iliade* remplace la forme homérique πάμπρωτος par πάμπρωτον. Dans celle de l'*Odyssée* apparaît le participe σπέδοντες tandis que dans le texte homérique on trouve σπένδεσκον (v. 138). C'est convenant aussi d'observer que les libations aux divinités, faites avant que les héros s'aillent coucher

<sup>12</sup> Sur le sujet, vide N. RICHARDSON, *The Iliad: A Commentary* VI. Books 21-24 (ed. G. S. KIRK, Cambridge, 1993) 270 ad lin.

<sup>13</sup> Traduction de FRANÇOISE FRAZIER et J. SIRINELLI, *Plutarque, Oeuvres Morales*. IX, Troisième Partie (Paris, 1996), p. 55



– pratique fréquente dans les Poèmes Homériques – sont normalement faites à Zeus et aux dieux olympiques<sup>14</sup>. Ce passage est la première référence à des libations à Hermès, si bien que, vis-à-vis aux circonstances, c'est toujours approprié de les diriger à un dieu qui est en rapport avec le sommeil et les rêves (cf. *Il.* XXIV. 343-344 e 445; *Od.* V. 47-48 e XXIV. 1-4). Ce geste, ne sera t'il pas une certaine manière des Phéaciens d'obtenir un sommeil réparateur et des bonnes rêves ?

Un autre cas de variante textuelle, on la trouve dans la conversation sur la danse et ses mouvements (IX. 15, 747D-E) où on cite deux vers du Chant XXIII de l'*Iliade* (vv. 503-504), comme capacité poétique du poète de représenter, d'une manière vivante, la course de voiture à cheval. Les *Quaestiones Convivales*, toutefois, nous donnent le syntagme δ' αὐ̃ χαλκῶ, à la fois de δὲ χρυσῶ du texte homérique, peut-être parce qu'il cite de mémoire qui l'a trahit et lui a fourni l'expression plus fréquente en Homère (125 occurrences contre seulement 8)<sup>15</sup>.

En conclusion:

Les références à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*, les citations de leurs vers, apparaissent dans les plus divers contextes

et situations, illustrent des différentes affirmations, corroborent des opinions, même s'il s'agit des questions insignifiantes et futiles: par exemple, elles illustrent – *Iliade* III. 375, qui se rapporte à un boucle fait de peau d'un veau abattu – l'affirmation que la peau des animaux souffre des modifications selon la mort qu'ils ont (642E); elles supportent aussi la démonstration que les animaux sont plus exposés que les hommes aux maladies contagieuses (662E); et elles sont encore le point de départ pour la conversation qui discute quelle est la main d'Aphrodite blessée par Diomède (739B).

Si, parfois, Homère – dont on fait allusion à sa légendaire compétition poétique avec Hésiode en 675A – est référé d'une manière négative, comme par exemple l'accusation de rien connaître sur l'amour (618D) et la critique à ses banquets (643D), il apparaît, normalement, une autorité et référence crédibles.

Les divergences et les changements qu'on trouve par rapport au texte homérique peuvent advenir d'une tradition textuelle différente, une erreur de mémoire ou une adaptation à un nouveau contexte.

<sup>14</sup> Vide A. F. GARVIE, *Homer, Odyssey*. Books VI-VIII (Cambridge, 1994), p. 192 ad. ll. 136-138.

<sup>15</sup> Vide SVEN-TAGE TEODORSON, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, vol. III, Books 7-9 (Göteborg, 1996), p. 381; G. D' IPPOLITO, «L' Omero di Plutarco», in ITALO GALLO (ed.), *La Biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarco, Pavia, 13-15 giugno 2002 (Napoli, 2004), p. 20.



# The Interplay of Textual References in Plutarch's *Life of Phocion*

by

**Maria do Céu Fialho**  
**University of Coimbra**  
mcfialhofluc@gmail.com

## Abstract

The pair of *Vitae Phocion/Cato* contains a kind of anticipated *synkrisis*. This anticipation has implications on the speech strategy. Signs that Plutarch prefers Phocion are to be understood – he highlights the text with clues which organize the interpretation of the macrotext. This is to be seen in the way he resorts to comparing with models or to playing with the same hypotexts differently in the case of Phocion or of Cato, both of them close to the Socrates' model. It is already said that the ostentatiousness of the Socratic model in the reading of *Phaedo* by Cato permits the reader to glimpse a misunderstood appropriation of it. But in the *Life of Phocion*, on the contrary, the reader must find out the hypotext and its paradigmatic dimension – either Herodot (Solon before Croesus' treasure/Phocion before Alexander's treasures) or Plato (*Ap.*, *Phd.*, *Cri.*) in the placid and soft attitude of Phocion in his last moments, where some coincidences of episodes before his death and that of Socrates are to be seen, or in Phocion's behaviour throughout his life.

**Key-Words:** Plutarch, *Moralia*, Epithets.

**P**hocion is one of the great examples of longevity and *constantia* of character and behaviour that has lasted from Ancient times to the present. He lived during the turmoil of the 4<sup>th</sup> century B.C., in an Athens that was defeated and politically weakened and whose identity was badly shaken by a long civil war and by the impending loss of its freedom to

the kings of Macedonia, then builders of a new empire.

Although Phocion's political and private conduct was beyond reproach and in the interests of Athens, which both feared and respected him, he was condemned to death by ingestion of hemlock, in 318 B.C. This very same city, or rather, a crowd, manipulated by the representatives of the Macedonian

kings, condemned him to death at the age of eight-four, in an act that could not be further from the genuine democracy of the 5<sup>th</sup> century. A short time after, his death produced uncomfortable feelings of guilt and weighed heavily on the conscience of the city.

Unlike many of the heroes in Plutarch's biographies, Phocion does not represent the soul and the fate of the political community of the time, through *synecdoche*. On the contrary, he experiences the problems of his time and fights against them as much as he can by intervening and setting trends of collective behaviour regarding political ethics. His effort is consistent and energetic, but in vain, because he is surrounded by traitors, of which he is well aware.

Phocion's attitudes contrast greatly with the typical behaviour of the members of Athenian society at that time: he follows Socrates' model of conduct and is inspired by moderate

Stoicism. Therefore, Plutarch chooses another admirer of Socrates, an even greater enthusiast of stoicism, in Rome, to pair with him: Cato the Younger, from Utica. Although the link between the two is sometimes difficult to make and tenuous, which Plutarch himself acknowledges, we witness in both their lives, the Herculean struggle against the course of events and the reigning beliefs of that time<sup>1</sup>, as if it were a struggle against a particularly powerful *Tyche*<sup>2</sup>. And they almost defeated it in the echo of themselves which they left behind, after their deaths<sup>3</sup>.

This pair of lives is part of a small group of four pairs without a final *synkrisis*<sup>4</sup>. However, in the preface to the *Vitae* of Phocion and Cato there is a kind of anticipated *synkrisis* where the author presents his reasons for establishing a comparison between the two.

Plutarch's preference for Phocion is noticeable from the very beginning:

- <sup>1</sup> This struggle of man against *Tyche*, even if *Tyche* means the circumstances and the historical environment was already analysed by PÉREZ JIMÉNEZ (1973) 103 sqq.
- <sup>2</sup> SWAIN (1989) 282 asserts even that "The nations of both men were in a bad plight and it is made clear that their virtue was being rendered ineffectual by fortune". I think, specially in what concerns Phocion, his virtue has a special effect *post mortem*, when the city recognized, with bad conscience, that it judged unjustly this man.
- <sup>3</sup> This model of hero fighting against a *tyche* is very near to the concept of hero's life by C. Nepos. Plutarch searched inspiration for his Phocion in Nepos' Phocion:
- <sup>4</sup> The others are those of Themistocles/Camillus, Pyrrhus/Marius, Alexander/Caesar. See TRAPP (1999) 487-488. Trapp recognizes, in the case of Phocion/Cato how this strategy rendered the Platonizing analysis so important. 488: "A Platonizing analysis of the relationship between statesman and populace is thus established as central to understanding the resemblance between Plutarch's two subjects, and the figure of Socrates brought, if only hazily so far, into relationship with them".

Cato's *archaiotropia* appears in a period of corrupt and depraved customs and so, because it is unique, brings him *doxan... megalen kai kleos* (3.3). However, his virtue and nobility are historically out of context – the hardness and the scope of his virtue is *asymetron* and strange to the needs of the time. He lacks the sense of *kairos* that Plutarch mentions in a part of the text that is full of references to music. This inability to fit into his own historical era, which is revealed in the very way that Cato intervenes in events, distinguishes the Roman hero from the Greek one.

This type of anticipation of the *synkrisis* is much more than a mere process of *variatio* in the presentation of elements in the biographical discourse. On the contrary, it has very specific implications in the interaction between the reader and the text, not only in the way he or she interprets and understands it, but also in his or her comprehension of the profile of the two politicians.

The initial anticipated judgement comparing Phocion to Cato, as well as the general view given about each of the *Vitae*, lead the reader to examine the protagonists' lives for a kind of confirmation of their expectations. The way to that confirmation demands a global strategy which Plutarch performs. He highlights their *Vitae* with various signs through facts and different levels of discourse, like a kind

of 'Weigweiser' demanding a macrotextual level of reading.

Thus, the analysis of the text in the *Lives* of Phocion and Cato implies the acknowledgment of various weavings included in it.

The first and foremost obvious one is that of the final product: the macrotext which is open to an interpretative reading through the comparison and anticipated judgement established at the beginning between Phocion's and Cato's *Lives*.

The second level - the hypotext - is a diverse one, from which the coherence of the reading is built and shown through the indicators referred to. Moreover, it is the complex game of intertwining hypotexts which help to establish the connection and the contrast between Phocion and Cato. This effect is primarily due to the use of Platonic dialogues focused on the last moments of Socrates' life, as the *Apology*, *Phaedo*, *Crito*, and some references to *Gorgias* and *The Banquet*. Much weaker is the hypotextual use of Sophoclean tragedy or of Herodotus' *Histories*.

Therefore, the model and example of Socrates' conduct towards death underlies the comparative discourse between Phocion and Cato. Interestingly, in Plutarch's, the more conscious and deliberately acknowledged and displayed this connection is to the Socratic model by those biographed, the more artificial it becomes. Such is the case of Cato.

In both Phocion and Cato, this model is very strongly coloured by Stoicism. Nevertheless, Cato's obsessive reading of *Phaedo* to his circle of friends in his last dinner contrasts with his behaviour afterwards. His attachment to the book and to theoretical culture are dissonant with the spontaneity of his conduct in real life. Cato's outburst of rage towards the loyal slave who does not bring him the sword reaches a climax when he physically attacks him in a brutal manner. Such behaviour is contrary to the *constantia animi* defended and practised by the Stoics. Cato's first attempt to commit suicide failed due to the weakness of his hand, which he had seriously injured when he attacked the slave, but the second attempt, which proved to be successful, was described by Plutarch with impressive visual effects, so as to convey the brutality with which Cato put an end to his life. Socrates' death, the author suggests, was very different, having been dictated by judges and carried out in a sweet and serene manner. The model was therefore wrongly assimilated, and probably also a reflection of Cato's own inability to adapt to his own time (*Phoc.* 3.1.).

The importance of the Socratic-Platonic model to Cato the Younger was already acknowledged in Ancient Rome, as J. Geiger<sup>5</sup> reminds us. Trapp, and later A. Zadorojny<sup>6</sup>, pointed to and corroborated the thesis that Plutarch presented Cato as misinterpreting his Greek model. The key to this reading lies mainly in the interplay between the readings of *Phaedo* and the last night in the life of the Roman. Zadorojny explores the use of another hypotext: Sophocles' *Ajax*<sup>7</sup>. In fact, Cato shouts for his sword, and becomes angry on discovering that it had been hidden to prevent him from carrying out the fate that he had decided on for himself. When he finally held the sword in his hands and could fulfil his wishes, he identified with it saying '*num emos eimi*' (*Cato* 70.2). Such behaviour reminds us of Sophocles' protagonist when he spoke to the entities which he felt were part of his world and own fate, whether they were the darkness or his sword<sup>8</sup>.

In fact, the Sophoclean hypotext is not so perceptible in the *Life of Phocion*, since the inadequacy of the lonely Sophoclean protagonist in relation to his own world is not appropriate to

<sup>5</sup> GEIGER (1999) 359-362.

<sup>6</sup> TRAPP (1999) 493-494; ZADOROJNY's paper is about to be published in *Hermathena* 182 (2007).

<sup>7</sup> *Ibid.* This literary resource was already briefly pointed out by TRAPP (1999) 498, but ZADOROJNY analysed it further and derived more extensive conclusions from its use.

<sup>8</sup> See SCHADEWALDT (1966) 55-93 on this connection with Sophocles' hero as a lonely man with body, sword and landscape linked to his fate.

suggest the context and the conduct of the Athenian.. I believe, however, that by comparing these two lives Plutarch aimed to appeal to the theatrical culture of the reader. His purpose was to draw the memory of the reader, however weakly, to a tragic Sophoclean theme from another angle which did not focus directly on Phocion. I am referring here to the prohibition on burying Phocion in Athens in an act of demagogical tyranny, and to the courage of his second wife (this passage cannot have any other reading<sup>9</sup>). Although weakened by old age, she took the remains of Phocion's body to her home and her speech, which Plutarch places in her mouth, expresses at the same time her civic courage, the bonds of affection and conjugal devotion, as well as the respect owed to the dead and her ties to her ancestors. She predicts that in a moment of regained *sophrosyne*, perhaps caused by future political misfortune, the city will grant the dead man his right to a proper burial (37.5).

It is very likely that the reader, like us, will remember *Antigone*. The logic behind the reading allows a retrospective comparison of data, given that it is possible to go back and re-read the text once more. Thus, it seems to me that Ajax's hypotext in the *Life of Cato* strengthens the thesis of the existence of a crossed reference with the blurred hypotext of *Antigone* in the *Life*

*of Phocion*. It is of great significance that Plutarch has used the latter with regards to the strong matrimonial relationship of his wife towards him, as well as the feelings of the City towards him, after his death.

In the first case, we are led to place great importance on the relationship between spouses by the polygraph of Chaeronea and to the acknowledged role of the wife. In fact, at the very beginning of the *Life of Phocion*, Plutarch rebuts Sophocles' words, which are put into the mouth of Ismene and said to Creon, in *Antigone* (vv. 563-564): 'Sir, even innate common sense fades away in the midst of misfortune and succumbs to it'. This weakening of virtue (1.5) in times of misfortune is not recognized by Plutarch in Phocion. The latter will not side with Ismene - and his wife's conduct will prolong the implicit evocation of Antigone's side.

This strategy allowed Plutarch to emphasize the divergence between Phocion and Cato. The moments before Cato's death were hard on his friends, family and slaves because his behaviour did reveal neither sweetness nor temperance (*Cato* 68 sqq), and contrasted with the purpose of his readings during the dinner.

The great force that tested courage, virtue and the coherence of behaviour in relation to the great paradigmatic

<sup>9</sup> I agree with the analysis and reasons presented by FLACELIERE-CHAMBRY for considering *Megarikes* an interpolation (1976) 162.

master/model reference was *Tyche*. Indeed, it was an ever-present factor in the life of the protagonists, whether it was propitious or adverse, in the inglorious struggle waged against it or in the indiscriminate use of its favours. Their true character is revealed in their reaction to *Tyche*<sup>10</sup>.

*Tyche* was particularly adverse to Phocion and to Cato who ‘almost’ defeated it, but who, in a twist of fate, ended up losing to it. Their efforts and their *arete* were not duly recognized. Challenging situations and political crisis often trigger strictness and severity in honourable characters that can easily offend the masses.

There is a subtle difference between Phocion and Cato: historically, the former lived in a time of crisis with no return, and the latter in a crisis of the end of an era. The Roman Republic was close to its end, but Caesar’s tyranny would be followed by the Empire. Plutarch compares Cato to an out-of-season fruit (*Phoc.3.2 tois me kath’ horan... karpois*). This image would draw the reader’s attention to the differences that exist beyond their affinities.

Such a contrast is consolidated, as it was already mentioned, through the perception of the protagonists’ different

approach to the same paradigm, which is perceptible through the interplay of hypotexts, but it was prepared by the anticipated *synkrisis* of the initial chapters through the combination of two strategies. I am referring to the explicit use of texts, quoted or just briefly mentioned, as a source of credibility (as in the case of Cicero, for example<sup>11</sup>). There are quotations from poets<sup>12</sup> (Sophocles, Archilochos, Homer) as a more powerful means of suggestion than simple statements, and a remarkable range of imagery reinforces the intended effect.

It is meaningful that this imagery profusion is condensed, mainly, in the initial chapters of the *Life of Phocion*, which will guide our reading like a prelude where the musical theme is presented. Let us see an example: Demades’ words are quoted in 1.1 so as to allow Plutarch to distinguish between the two sympathizers of the Macedonian cause. Such words subvert the traditional image of the ship of state and refer to it as shipwreck or the wreckage of one (*ta nauagia*). In times of crisis and in times of shipwreck, Demades was himself part of the wreckage. On the other hand, Phocion faced that same shipwreck with an undeniable *arete*, although the adverse

<sup>10</sup> See PÉREZ JIMÉNEZ (1973) 101-110.

<sup>11</sup> E. g. *Phoc.* 3. 1: Cicero, *Ad Att.* 2. 1. 8.

<sup>12</sup> *Phoc.* 1.3: Sophocles, *Ant.* 563-564; *Phoc.* 7. 5: Archilochos, frg. 1 WEST; *Phoc.* 17. 1: *Od.* 9. 494 and in *Phoc.* 2.3. an indirect quotation of *Od.* 5. 165-166 is to be seen.



*Tychai* of the Hellas denied him both glory and recognition.

This misunderstood *arete* in Phocion is justified by the bitterness and impressionability of the crowd in difficult times, which cannot bear to hear harsh words from incorruptible and severe politicians who are little concerned with being liked by the people. And this theme is reinforced through a comparison taken from medical practice: that of the burning sensation that honey causes on wounds while at the same time cleaning them (2.3), and supported by a quotation from Homer (*Od.* 5. 165-166). Plutarch next focuses his attention on the phenomenon of an Athens that does not welcome the coarse, but well-intentioned, frankness of Phocion. Now, he resorts to a new comparison using the city and drawn from the area of ophthalmology (2.4) - ailing eyes find comfort in the contemplation of dark colours and avoid those that are bright and reflect light, just like a city overcome by adverse fortune can tolerate badly frankness and the pointing out of its mistakes.

The complex comparison that follows presents an initial distribution of elements similar to the previous one. It is taken from the field of astronomy and will extend, drawing near to that of music (2. 6-9). The movement of the sun does not coincide with that of the heavens, but neither is it against it nor does it contradict it. Its trajectory

is oblique and curved and its flexibility guarantees universal harmony.

This principle is the beginning of the opportune yielding that ought to govern political practice of those who face the will of the people. The systematic strictness and harshness, which never yield to anything at the right moment, and never learnt sweetness (*praiotes*) which creates bonds of reciprocity, are a dangerous path. Severity and kindness represent an alliance of rhythms similar to the divine ruling of the universe.

These words remind us of *Somnium Scipionis* and seem to be tacitly applied to Phocion, and explicitly to Cato. For the latter, Plutarch corroborates them with a passage from Cicero. Moreover, Plutarch, as previously mentioned, sees Cato an out-of-season fruit. With regards to Phocion, Plutarch will show, in the *anecdota* that testify the nature and specificity of the *ethos* and *praxis* of the Greek statesman, up to what point Phocion combined strictness and harshness with a profound *philanthropia*, which he exhibited right up to the end of his life. Philanthropia is indeed a reference word in the characterization of the Athenian.

I will now focus my attention on the relationship between the macrotext, and its anticipated *synkrisis*, and the hermeutical game between it and the hypotexts, which is strengthened by the poetical discourse of the first chapters. The reading leads us to sympathise

with Phocion who was a disciple of Plato and Xenocrates. It is never said or insinuated in an anticipated contrast with Cato that Phocion wants to impose himself like a second Platonic Socrates. His conduct incorporates the moral values and the behaviour of the chosen models, in accordance with his nature and the lessons that he took from them. And this seems to happen naturally in the eyes of his fellow citizens.

Phocion is still young and through sobriety and moderation has the power to correct the temperamental excesses of the *strategos* Chabrias. His detachment from material things was manifested in the austere lifestyle that he shared with his wife, which gave him a certain political credibility, since he was perceived as a man of integrity, disinterested in action. According to Plutarch (*Phoc.* 8.1), it was well known that his political conduct was guided by values of peace and tranquility (*eirenen kai hesychian*), concepts based upon the notion of universal harmony, mentioned in 2.9. Thus, the reader gradually realises that the criticism of intransigence and harshness in the preamble are aimed much more at Cato than at Phocion, whose *ethos* is qualified in 5.1 as *prosenestatos* e *philanthropotatos*, something that is difficult to divine from his somewhat austere and unsociable demeanour. Socrates' description of his rather uncouth appearance and satyr-like face in the

Platonic dialogues is also misleading, since his harmony of soul and strength to fight for Good are only revealed to those in his closest circle. Even the executioner acknowledges his tenderness (*praiotes*) and *arete* in *Phaedo* (116c).

Thus, we get some idea of the imposing personality of this man, who was elected *strategos* forty-five times in Athens during a time of crisis, and who was nicknamed "the Good" (*ho chrestos*) (10. 4-5). The discrepancy between his appearance, manners and nature is once again underlined with a comparison from the realm of wine: a wine that leaves a lingering aftertaste may be pleasing to the palate, while another, which perhaps seems sweet at first, may become sickly and harmful later on.

Phocion's ability to endure the hardships of winter and face them with minimal protection was proverbial in Athens. On military campaigns, he would wear light garments and fight barefoot, only donning warmer clothing when the cold became unbearable (4. 3-4). As has already been noted, this reference evokes the habits of Socrates, as mentioned by Plato (e. g. *Symp.* 220a-b)<sup>13</sup>. This natural proximity with Socrates is not made explicit by Plutarch. However, the passage also evokes the *Life of Cato* (44), who, as elected praetor, is shown going about his duties barefoot, and often

<sup>13</sup> See also Aristophanes, *Nu.* 412-428.

without a tunic. Plutarch censures this behaviour, which, he believes, displays scorn and contempt for institutions. We understand that Cato distanced himself ostentatiously, and somewhat arrogantly, from the crowd with this attitude; but we also understand that Plutarch sees this as somewhat forced and out-of-step with reality. The Socratic paradigm is far from this and poorly assimilated, which is in keeping with the conclusions that may be drawn from the dissonant connection between the final reading of *Phaedo* and the scene with the sword and the two suicide attempts.

According to Plutarch, Phocion's coarseness and inexorability had a practical purpose (10.7), just like the energetic sobriety of his speeches - which Demosthenes described as "axes" that could cut through his opponents whenever he felt that the well-being of Athens was at stake. The definition that Phocion gives of the sycophant, Aristogiton, as "limping and cowardly" (10.3), though not directly quoted from Archilochus, would seem to correspond to a game of critical defilement of the portrait of the ideal general of that poet from Paros (frg. 114 West).

The manoeuvres of Polyperchon, regent of Macedonia, finally created the conditions for the elimination of Phocion (32 sqq.). With the old democratic regime apparently reinstated through a concession from the Macedonians, the Athens Assembly

was filled with a crowd of fugitives, foreigners and people deprived of civic rights through *atimia* (33.2). It was these men, manipulated by the Macedonians, who accused old Phocion and his companions of betraying their country, and condemned them to death by hemlock. But there was no opportunity at Phocion's trial for a beautiful speech before attentive judges, of the kind that Socrates had made in Plato's *Apology*. As Plutarch said, "there was no equity" (33.10). Polyperchon, the foreign dominator, interrupted Phocion whenever he began to speak, until the latter gave up trying.

For true citizens, the staged trial denounced the farsical democracy that was being acted out, making them aware of danger and demise — the 'shipwreck' of the city, in fact. Plutarch plays with the contrasting situations surrounding the deaths of Socrates and Phocion: both trials took place during religious festivals, but while Socrates' execution was postponed, according to *Crito* (43d) or *Phaedo* (58a), until the *theoria* returned to Athens, this did not happen in the case of Phocion. The foreign master and unscrupulous crowd fixed the date of the execution for the month of Mounichion, during the festivities in honour of Zeus (37.1). Like Socrates in *Phaedo*, Phocion only reveals his true nature to those around him at the very last moment – his clarity, sweetness, serenity and *philanthropia*, and the fact that he did not even have

enough money to pay for the hemlock that he was supposed to drink.

In the *Apology*, Socrates foresees the harsh punishment that will befall those that have condemned him – the trial they will undergo, which will be far more relentless than the one they were presiding over at that moment. When the disturbing voice of Socrates was silenced, other voices, even more disturbing and implacable, would be raised against them (*Ap.* 38 d-e). What Socrates foresaw for himself in fact happened to Phocion soon after his death; the city itself was stricken by the guilty conscience that had weighed upon it for a long time. Phocion's memory was rehabilitated. For the city saw its own demise projected onto that condemnation, to some extent like Creon at the end of *Antigone* – with the realisation coming too late, after disaster had befallen him for having left the dead unburied and innocents condemned.

Although the analogy with Socrates gains a certain life in the biography of Phocion through the interplay of hypotexts, Plutarch nevertheless takes steps to ensure that Phocion does not coincide with the figure of a Socrates

*daimonios* constructed by tradition. The biography instead leaves us with a perception of Phocion as a somewhat misunderstood figure, a sensible politician and sober man, devoted to the city and rich in *philanthropia*. Phocion remains the politician that lives in accordance with Athens' genuine values and tries to impose a political harmony that he believes might allow them to survive the 'shipwreck'. His efforts were almost rewarded. At least the Athenians retained a sense of guilt with regards to him, were burdened with the weight of remorse and the image of that man of sober speech and gestures that so fitted the profile of the great uncorrupted leaders of the past (such as Solon, who "would rarely remove his hands from inside his cloak" - 4.3<sup>14</sup>), and whose values were made clear in the account of his meeting with Croesus, as told in Herodotus<sup>15</sup>. A similar difference in perspective between an Athenian and a Barbarian is repeated, on the Solon model at the hypotext level, where we identify the presence of Herodotus, in Alexander's incomprehension at Phocion's unresponsiveness to the treasures that he specially tries to offer him (17-18).

<sup>14</sup> That means: as statemen of ancient times, who used to speak with parsimony of gestures. See Aesch. *Contra Tim.* 25; Demosth. *De legat.* 251.

<sup>15</sup> 1. 30-34.

<sup>16</sup> ALCALDE MARTÍN (1999) 159-171 shows that this *Vita* is organized in very precise sections and that there it observes a strategy of progressive evidence of similarities between Phocion and Socrates. GEIGER (1988) 256: "The last sentence of the *Phocion* draws the parallel between the deaths of Phocion and Socrates".

This complex interplay of hypotextual suggestions, of initial images, which lead the comprehensive lecture of the *Vita*, of quotations of poets, that give consistency and life to the narrative or to descriptive passages, also contributes to the final impression that is specially underlined by the Platonic hypotext, as we have seen, more and more evident and natural when *Phocion's Life* goes near to its end<sup>16</sup>.

The weight on the Athenian conscience also seems to represent the very burden of conscience of an ancient identity, which, with the death of Phocion, was lost for ever.

#### BIBLIOGRAPHY

##### 1. Editions:

FLACELIÈRE, R. - CHAMBRY, E.,  
- *Plutarque. Vies*, t. X, Paris, 1976.

PERRIN, B.,  
- *Plutarch's Lives*, vol. VIII, ed., transl., Londres, 1969 (repr.).

##### 2. Essays:

ALCALDE MARTÍN, C.,  
- "Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la *Vida* de Plutarco" in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ, & R. M<sup>a</sup> AGUILAR (eds.) (1999), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la*

*I.P.S.*, Madrid, 1999, pp. 159-172.

GEIGER, J.,

- "Plato, Plutarch and the Death of Socrates and of Cato" A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ, & R. M<sup>a</sup> AGUILAR (eds.) (1999), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.*, Madrid, 1999, pp. 357-364.

- "Nepos and Plutarch: from Latin to Greek Political Biography", *ICS*, 13.2 (1988) 245-256.

HERSHBELL, J. P.,

- "Plutarch's Portrait of Socrates" *ICS* 13.2 (1988) 365-381.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- "Actitudes de l'homme frente a la *tyche* en las *Vidas Paralelas* de Plutarco" *BIEH* 7 (1973) 101-110.

SCHADEWALDT, W.,

- *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie*, Berlin, 1966, pp. 55-93.

SWAIN, S.,

- "Plutarch: Chance, Providence, and History" *AJPh* 110 (1989) 272-302.

TRAPP, M. B.,

- (1999) "Socrates, the *Phaedo* and the *Lives* of Phocion and Cato the Younger" in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ, & R. M<sup>a</sup> AGUILAR (eds.) (1999), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.*, Madrid, 1999, pp. 487-500.



# La “suavité du langage” : la qualité poétique de γλυκύτης et ses prolongements éthiques chez Plutarque

par

Cécile Grossel

Université de Lille

cecile.grossel@wanadoo.fr

## Abstract

While numerous and valuable studies have investigated the quality of *πραότης* (‘mildness’), which proved to be characteristic of the Plutarchean heroes’ ethical stance, as regards the friend, it seems that Plutarch would rather talk about his *γλυκύτης* (cf. 67B). A brief survey of the semantics of *γλυκύτης*/*γλυκός* throughout Plutarch’s *Moralia* will provide the background against which a cross-examination of *De Audiendis Poetis* and *De Adulatore et Amico*, one treatise of poetic hermeneutics and the other of parenetics, may be attempted. In *De Adulatore et Amico*, indeed, poetic quotations, from Euripides, Homer, and Hesiod, in particular, which have been subject to an acute reading by Plutarch, and woven into his own text, are of great use to illuminate what the speech of a friend to his friend should be.

**Key-Words:** Plutarch, *De Audiendis Poetis*, *De Adulatore et Amico*, Euripides’ *Ion* 732, Homer, Hesiod, Types of style, Stoic reflections on language, Poetic pleasure, Sweetness, *Parrhesia*, Friendship

L’*ἠθική* plutarquienne se caractérise par un profond sens de l’humain et la valorisation de la douceur sous toutes ses formes, ainsi que de toutes les vertus qui favorisent l’épanouissement de relations sociales harmonieuses, d’où la récurrence, bien souvent été notée par

les commentateurs, dans les textes de Plutarque, de vocables comme ceux de *πραότης* ou de *φιλανθρωπία*. Dans sa belle étude consacrée à la notion de douceur dans la pensée grecque, Jacqueline de Romilly a fort bien mis en évidence l’étendue du registre sur lequel Plutarque joue lorsqu’il veut suggérer les nuances de la *πραότης*<sup>1</sup>, la

<sup>1</sup> ROMILLY, 1979, pp. 275-307.

richesse et la variété de la terminologie dont il use, où l'on voit même resurgir des mots qui étaient cependant tombés dans une certaine désuétude, comme l'ancien adjectif homérique ἥπιος<sup>2</sup>. Cependant, il est une autre forme de douceur qui se situe quelque peu en marge de l'ouvrage de Madame de Romilly<sup>3</sup>, celle qui est signifiée par le terme de γλυκός et sa famille sémantique, et que l'on pourrait définir comme une douceur ressentie subjectivement par opposition à la πραότης, qui empreint toute la manière d'être, le caractère de l'être humain, une douceur, donc, qui entretient un rapport d'étroite synonymie avec l'ἡδονή.

Or, dans le *De Adul.*, pour dépeindre la qualité de l'ami, qui permet aux autres d'accueillir sans aigreur des reproches venus de lui, Plutarque recourt au terme de γλυκύτης, et il semble devoir être intéressant de démêler toutes les implications que recouvre ce choix lexical. En effet, si le *De Adul.* ressortit à l'ample moisson des écrits antiques sur la φιλία, il n'en représente pas moins un ouvrage un peu atypique au sein de cette production, en ce sens qu'il s'inscrit à la confluence de traditions multiples, puisqu'il revêt la forme d'un diptyque dont le premier

volet, consacré à la discrimination du flatteur d'avec l'ami, est proche des Περὶ κολακείας et le second volet correspond à un Περὶ παρρησίας. Le γλυκύ, la douceur suave de la présence amicale, dans son antinomie avec l'amertume des reproches que l'ami est contraint de formuler quand son ami se rend coupable d'une faute, du fait de la faillibilité de la nature humaine, se révèle être comme un *leitmotiv*, qui fournit en même temps une clé permettant d'interpréter la composition profondément unitaire de l'ouvrage. La parole de l'ami qui réalise une synthèse de catégories stylistiques contraires, étant tissée de sévérité (τραχύτης), de véhémence (σφοδρότης), quand l'ami use de la *parrhèsia* décrite comme une parole "piquante"<sup>4</sup>, et de la γλυκύτης inhérente à la rhétorique de l'éloge, émane d'une personne unique qualifiée éthiquement par une invariante, celle de son εὖνοια qui la pousse à chercher le bien de l'autre pour lui-même. Compte-tenu de cette focalisation remarquable sur la parole de l'ami, le *De Adul.* participe à la fois de l'éthique et de la poétique et offre un certain nombre de ressemblances avec les écrits dans lesquels Plutarque consigne les principes de son herméneutique.

Au préalable, il convient de rappeler que les emplois de l'adjectif γλυ-

<sup>2</sup> Pour une étude de cet adjectif homérique chez Plutarque, BRÉCHET, 2003, pp. 500-504.

<sup>3</sup> ROMILLY, 1979, pp. 1-3.

<sup>4</sup> Δηκτικός. Les mots exprimant l'idée de "morsure" sont récurrents dans le *De Adul.* ; cf. OPSOMER, 1998, p. 152, n. 113.



κύ dans l’oeuvre de Plutarque reflètent fidèlement la diversité de ses acceptions dans la langue grecque contemporaine, puisqu’il l’utilise pour qualifier des corps appréhendés dans leur concrétude, grâce à la perception sensorielle sous ses différentes espèces : saveur gustative, comme l’est celle de la figue, véritable concentré de douceur, qui attire à elle tous les suc du figuier condamné de ce fait à devenir le plus amer des bois, saveur de l’eau potable par contraste avec l’onde saumurée de la mer, du miel, du vin nouveau, de la moëlle du bois, de la fleur d’asphodèle, du coing que la jeune épousée ingurgite au soir de ses noces et qui parfume délicatement son haleine ; douceur de la lumière, de la chaleur, .... D’une façon générale, l’on peut distinguer, au sein de la littérature grecque, trois domaines, pour lesquels le γλυκύ a suscité un intérêt particulier auprès des auteurs : tout d’abord, chez les poètes, tels Homère, lorsqu’il évoque l’éloquence de Nestor “douce comme le miel” ou la délectation qu’éprouve celui qui s’abandonne à sa colère, en des vers voués à avoir un immense retentissement dans la tradition ultérieure<sup>5</sup>, ou Hésiode,

chantant les accents inspirés par les Muses aux rois, très souvent aussi chez Pindare<sup>6</sup>, en une auto-célébration de la voix poétique ; ensuite, dans le corpus médical et les textes philosophiques qui offrent une réélaboration des données médicales<sup>7</sup>, le γλυκύ ressortissant depuis Alcméon de Crotonne à la théorie physiologique des humeurs<sup>8</sup> ; enfin, à date plus tardive, chez les auteurs de manuels de rhétorique, Hermogène surtout, qui l’élève au rang de catégorie de style, comptant pour sous-catégorie l’ὀξύτης ou δριμύτης.

L’importance de la dette contractée par Plutarque à l’égard de ces différentes traditionstransparaîtclairementà l’examen des lieux de son oeuvre où se concentre la majeure partie des occurrences, ainsi, notamment, dans les *Aitiai Physikai*, une collection de *problemata* ayant servi comme un réservoir de matière pour les *Quaest. Conv.*, où il s’inspire de la liste des χυμοί, des saveurs, énumérés par Platon, dans le *Timée*<sup>9</sup>. D’une portée cardinale par les nombreux échos qu’elle éveille chez Plutarque, s’avère être la discussion que mène Socrate avec Théétète dans le dialogue du même

<sup>5</sup> *Iliade*, I, 249 et XVIII, 107-111 ; Platon, *Phil.* 47e ; Aristote, *Rhet.* I, 1370b11.

<sup>6</sup> LAMBERTERIE, 1990, p. 475.

<sup>7</sup> cf. l’analyse des mécanismes du goût dans le *Timée* de Platon, ainsi que dans les différents traités *De Sensibus* ; cf. aussi la description du foie, qui mobilise le doux et l’amer (*Tim.* 71b-d).

<sup>8</sup> cf. la citation d’Empédocle en *Quaest. Conv.* 663A.

<sup>9</sup> *Ait. Phys.*, V, 913B ; *Tim.*, 65c-66d ; LAMBERTERIE, 1990, pp.50-54. Le γλυκύ y est nommé et analysé, en même temps que tous ses antonymes : ἀλμυρόν, πικρόν, ὄξυν, λιπαρός, οἰνώδης, στρυφνός, αὐστηρόν, δριμύς, τραχύς.

nom, où Socrate, avec acribie, soumet à l'examen la thèse protagoréenne de l'homme mesure de toute chose : le goût d'un même vin, explique-t-il, est perçu rêche ou exquis, selon que l'on est malade ou en bonne santé<sup>10</sup>, ce qui fournit pour ainsi dire la matrice de la différenciation très fine que Plutarque formule, dans les *Préceptes de santé*, entre l'ἡδύ et le γλυκύ, l'un désignant l'impression de douceur ressentie par le sujet percevant, l'autre, une qualité substantielle de l'objet<sup>11</sup>. La disposition corporelle et psychologique de celui qui est sollicité par les stimuli du monde extérieur est donc primordiale aux yeux de Plutarque, ce qui vaut aussi pour le jeune lecteur des textes poétiques, d'une certaine manière, avec ce résultat que Plutarque va esquisser une théorie de la réceptivité des textes, bien plus qu'il ne poursuit une réflexion de poétique, dans le sillage d'Aristote.

Pour Plutarque, indéniablement, la poésie est une forme de langage parée d'un charme inexprimable, et, bien souvent, ce sont des citations de poètes, évoquant des réalités plaisantes, qui renferment chez lui le

sème de γλυκύ<sup>12</sup>. Les poètes, qui sont les chantres par excellence de l'amour, ont forgé le composé de γλυκύπικρον, dont Plutarque non seulement se sert pour l'analyse de ce sentiment, mais qu'il transpose aussi à d'autres passions<sup>13</sup>; de même, lorsqu'il formule des préceptes à propos du πολιτικὸς λόγος, il ne néglige pas de renvoyer aux passages attendus d'Homère ou Hésiode, sur les rois chéris des Muses, ou ailleurs illustre la "puissance et la grâce" de la parole, en se référant à la fraîcheur des récits d'Homère<sup>14</sup>. Plutarque connaît et utilise la distinction platonicienne de *Lois* VII, 802c-d, entre deux Muses, l'une σῶφρων καὶ τεταγμένη, l'autre, κοινή καὶ γλυκεῖα, qu'il rapporte à l'antinomie entre un art apollinien et un art dionysiaque, lesquels trouvent tous deux une place à Delphes<sup>15</sup>. Ainsi, les contextes les plus variés attestent sa sensibilité exacerbée à tous les problèmes touchant l'ἡδονή poétique, ce que confirment aussi les préceptes que, selon lui, il convient de garder en mémoire lorsqu'on se livre à l'interprétation des poèmes et qui sont rassemblés dans le *De Aud. Poet.*

<sup>10</sup> 159d-160b et 178c-d.

<sup>11</sup> 128C; *De Tranq. An.* 468F ; *de Virt. et Vit.* 101D (la κρᾶσις convenable est définie par le sang γλυκύ).

<sup>12</sup> Nombreux exemples dans l'*Amat.*, les *Quaest. Conv.* et le *De Aud. Poet.*.

<sup>13</sup> *De Cur.* 522C.

<sup>14</sup> 801E et 504D.

<sup>15</sup> *De E.* 389B ; CLAY, 2003, pp. 184-187.

L'émotion poétique y constitue, en effet, le point de départ de la réflexion de critique littéraire esquissée par Plutarque. Comme fréquemment dans les proèmes plutarquiens, la thématique centrale de l'ouvrage est d'abord énoncée sous la forme d'une image ou de plusieurs images intriquées : la première source de plaisir ainsi suggérée réside dans la création d'illusions et de faux-semblants, mais ce qui est récuse dans le domaine des arts culinaires (“des viandes qui ne sont pas des viandes”, “des poissons qui ne sont pas des poissons”) est pris en revanche au sérieux dès lors qu'il s'agit de la puissance d'envoûtement des textes. L'expression τὸ γλοκὸν τοῦ λόγου καὶ ἀγωγὸν surgit alors que Plutarque résume la problématique qui sera la sienne dans cet ouvrage :

Μηδ' ἡμεῖς οὖν τὴν ποιητικὴν ἡμερίδα τῶν Μουσῶν ἐκκόπτωμεν μηδ' ἀφανίζωμεν, ἀλλ' ὅπου μὲν ὑφ' ἡδονῆς ἀκράτου πρὸς δόξαν αὐθαδῶς θρασυόμενον ἐξυβρίζει καὶ ὑλομανεῖ τὸ μυθῶδες αὐτῆς καὶ θεατρικόν, ἐπιλαμβάνομενοι κολούωμεν καὶ πιέζωμεν· ὅπου δ' ἀπτεταί τινος μούσης τῆ χάριτι καὶ τὸ γλοκὸν τοῦ λόγου καὶ ἀγωγὸν οὐκ ἄκαρπὸν ἐστὶν οὐδὲ κενόν, ἐνταῦθα φιλοσοφίαν εἰσάγωμεν (15E)

Le deuxième élément cardinal dans la genèse de l'émotion poétique consiste dans le mythe, noyau commun à la fois aux textes des poètes et à des textes philosophiques présentant un caractère

mixte. La théorie développée dans la suite de l'ouvrage confirme l'importance du rôle dévolu au mensonge et au mythe, en tant que sources du plaisir poétique. Ainsi, le premier précepte qu'il convient d'inculquer au *neos* selon Plutarque, est que “les poètes disent beaucoup de mensonges”, le plus souvent de manière intentionnelle, et ce en vue d'accomplir la finalité propre de la poésie, orientée πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ χάριν, vers l'enchantement du lecteur. La dissemblance entre le mensonge et la vérité est appréciée à l'aune du jugement des poètes, donc *a priori* selon un critère poétique, en proportion du degré plus ou moins élevé de plaisir que l'un et l'autre distillent : ἀσπερότεραν ἡγοῦνται τὴν ἀλήθειαν τοῦ ψεύδους, où l'on note l'occurrence d'ἀσπερότεραν, terme antithétique de la γλοκότης. En cet endroit du *De Audiendis Poetis*, Plutarque a semblé aux commentateurs se référer de manière évasive à la distinction aristotélicienne entre l'ἱστορία et la ποίησις (*Poet.*, chap. 9), laquelle présenterait selon le Stagirite une plus grande vraisemblance que l'histoire, puisque chacun des événements a été intégré dans la σύστασις des faits de manière à concourir à la fin de l'intrigue, tandis que l'histoire est déchirée par l'imprévisible et l'aléatoire. Plutarque, pour sa part, accentue davantage le champ libre laissé à la créativité du poète qui peut façonner la fin de sa fable comme il l'entend. La conclusion qu'il tire immédiatement soulève

un problème d'interprétation délicat, quoique non dépourvu d'intérêt : cette malléabilité de la matière poétique rend possible l'infléchissement vers le plaisir de la composante douloureuse du texte, la transition πρὸς τὸ ἴδιον ἐκ τοῦ λυποῦντος, ce qui ne correspond pas au schéma tragique qui remporte la prédilection d'Aristote, à moins, peut-être, que l'on ne suppose que Plutarque signifie par là la qualité douce-amère du plaisir généré par le texte poétique, le plaisir naissant paradoxalement de la représentation d'une scène affligeante, comme il y reviendra. Plutarque enchaîne alors, en introduisant une différenciation entre les composantes du discours poétique, sur ce qui renferme à ses yeux le degré maximal de séduction et de charme :

οὔτε γὰρ μέτρον οὔτε λέξεως  
ὄγκος οὔτ' εὐκαιρία μεταφορᾶς  
οὔθ' ἁρμονία καὶ σύνθεσις ἔχει  
τοσοῦτον αἰμυλίας καὶ χάριτος  
ὅσον εὖ πεπλεγμένη διάθεσις  
μυθολογίας (16B).

Dans le chapitre 7 de l'ouvrage, où Plutarque opère un retour à des considérations théoriques après plusieurs chapitres d'illustration par l'exemple, une forme superlative de χάρις découle de la "diaprrure" (τῷ ποικίλῳ), de la "variété" (τῷ πολυτρόπῳ), ainsi que des renversements multiples de situation (αἱ μεταβολαί) présents dans la trame du récit mythique, lesquels s'accompagnent d'ἔκπληξις, c'est-à-

dire d'émotion, alors que la simplicité (τὸ δᾶπλοῦν) n'est guère privilégiée en général par les poètes parce que non génératrice de πάθος<sup>16</sup>. Même si Plutarque développe par ailleurs la dimension plus intellectuelle du plaisir poétique, en proposant une théorie originale de la τέχνη μιμητική, conçue comme imitation des réalités immanentes, il se montre extrêmement sensible au phénomène d'empathie, de communion émotionnelle, qui se produit entre le lecteur non immunisé contre la sorcellerie poétique et les personnages ballottés au gré des fluctuations de la fortune et soumis à leurs passions. A l'inverse d'Aristote, pour lequel primaient l'agencement en système des faits, le λόγος tragique, c'est-à-dire le versant intellectualiste de la poésie qui permet d'atteindre à l'universel, le penseur de Chéronée esquisse une poétique de l'ἦθος, puisque les actes et les paroles des personnages sont interprétés à la lumière du caractère que le poète est désireux de façonner, avec la notion notamment de convenance. Ebloui par l'ἦθος des héros qu'il admire, le jeune garçon s'identifie à eux, s'efforce de les imiter, modelant son propre ἦθος sur le leur.

Telles sont, schématisées à grands traits, les bases théoriques à partir desquelles travaille le poète pour susciter l'émotion esthétique selon Plutarque.

<sup>16</sup> BOULOGNE, 1996, p.61.

La thématique du plaisir, si prégnante tout au long de l'ouvrage, reçoit une orchestration extraordinairement riche dans le chapitre introductif, grâce au recours à un langage tissé d'images et au déploiement de toute une gamme de saveurs spirituelles, qui culmine dans le γλυκό du fruit de la “douce treille des Muses”. Le terme de γλυκό jaillit au cœur d'une concaténation de citations homériques, qui évoquent des objets enchanteurs, des contrées teintées d'onirisme<sup>17</sup>, et dispensent un avant-goût de ce voyage en poésie auquel Plutarque convie son jeune lecteur. Mais, comme notre auteur n'est jamais avare d'images, une autre constellation métaphorique se superpose à la précédente, instillant une nuance supplémentaire, dionysiaque, dans l'adjectif γλυκό : toutes les étapes de la préparation du vin sont ainsi redécrites. Il se réalise une sorte de contamination du discours philosophique par la parole poétique, ce qui rend particulièrement explicite ce que Plutarque veut dire lorsqu'il évoque une “folie de la matière” poétique (ύλομανεῖ) (au lieu d'inspiration poétique), qui est compa-

rée à une vigne exubérante. La poésie qui obéit au principe du plaisir pur (ἡδονῆς ἀκράτου), ne fonctionne plus qu'à partir des lois qu'elle se fixe à elle-même (αὐθαδῶς<sup>18</sup>), en exagérant ses caractéristiques propres, le mythe<sup>19</sup> et l'aspect visuel.

Dans le *De Adul.*, qui est une oeuvre d'un degré d'élaboration formelle très poussé, où foisonnent les images et les citations poétiques, et par rapport aux autres traités parénétiqes de notre auteur, le nombre d'occurrences du γλυκό apparaît comparativement plus élevé, un peu comme si Plutarque, pour célébrer la douceur de l'amitié, s'était appliqué à forger à son tour un verbe d'une rare suavité. Ces occurrences se produisent avec un très grande homogénéité de répartition tout au long de l'ouvrage, dans le prologue, la διάκρισις du flatteur et de l'ami et le Περὶ Παρρησίας.

La première mention du γλυκό s'inscrit à l'intérieur d'un segment phrastique qui forme le comparant de la première comparaison proprement dite de l'ouvrage<sup>20</sup>, qui surgit à la suite d'un passage à teneur métaphysique et d'une

<sup>17</sup> Le chant des Sirènes, le népenthès versé par Hélène, la ceinture d'Aphrodite, l'île de Calypso, l'histoire de Dionysos.

<sup>18</sup> Le choix du traducteur français dans la C.U.F. de faire dépendre πρὸς δόξαν de ἡδονῆς ἀκράτου ne nous paraît pas le plus judicieux (πρὸς δόξαν et αὐθαδῶς ne semblent pas contradictoires, mais plutôt complémentaires).

<sup>19</sup> BRÉCHET, 1999, p.222.

<sup>20</sup> Ὡσπερ οἱ θρῖπες ἐνδύονται μάλιστα τοῖς ἀπαλοῖς καὶ γλύκεσι ζύλοις, οὕτω τὰ φιλότιμα τῶν ἡθῶν καὶ χρηστὰ καὶ ἐπιεικῆ τὸν κόλακα δέχεται καὶ τρέφει προσφυόμενον (49B-C) (l'épithète γλυκό employée pour le bois est une réminiscence de Théophraste, *H. P.* IV, 14, 10).

extrême densité de sens, consacré par Plutarque à la mise en évidence de l'antinomie entre la *κολακεία* et la cristalline Vérité du Dieu de Delphes. La correspondance tissée entre les adjectifs éclaire l'ambivalence d'une délicatesse de l'âme, qui est tout à la fois bonté essentielle et ouverture vulnérable à autrui, ayant partie liée, on le devine, avec l'affectivité (la *φιλαυτία*).

Plus loin dans le prologue, Plutarque réintroduit la thématique de la *γλυκύτης*, cette fois explicitement mise en corrélation avec la sphère poétique, puisqu'il emprunte le terme même de *γλυκύ* à un vers d'Euripide (*εἰς ὄμματ' εὖνου φωτὸς ἐμβλέψαι γλυκύ* [*Ion*, v.732]) qu'il cite avant de le commenter, élargissant certes la portée du message du poète, de la douceur presque inexprimable du regard de l'amitié à la douceur qui nimbe toutes les choses, telles qu'elles apparaissent dans la présence de l'ami, mais, par là-même, rendant flagrante la force de l'alliance de la douceur, de la lumière et de l'amitié synthétisée par ce seul vers. Cependant, les harmoniques qu'éveille le vers 732 de l'*Ion* d'Euripide ne peuvent être pleinement perçues que si l'on étudie la totalité du contexte, dans lequel figure aussi une citation du vers 64 de la *Théogonie* d'Hésiode, légèrement retouché afin que le pronom anaphorique *αὐτῆ*, se référant à l'amitié, remplace le nom des Muses. Tout d'abord, en ce point précis de son argumentation, Plutarque

manifeste le souci de préserver la dimension plaisante de l'amitié (*ἡδὺν καὶ ποθούμενον*), à l'encontre d'adversaires qui avaient tendance à identifier le bien, qui demeure la justification ultime de la *φιλία*, avec une composante d'âpreté, de rudesse (*τῷ πικρῷ καὶ ἀσπηρῷ*), d'où l'insistance sur la plénitude de joie que confère l'amitié. Or, il apparaît que Plutarque, alors qu'il ne cite qu'un seul vers pour chacun des deux poètes, avait bien présents à la mémoire les contextes originels d'où sont extraites ses citations : la description de la *λησμοσύνη* infiniment douce que distille le chant des déesses aux mortels accablés d'angoisse, en ce qui concerne Hésiode, et chez Euripide, les paroles de Créuse qui, successivement, exalte l'assistance des amis au moment du succès comme dans les malheurs (v.730-32).

Dès lors, il semble possible d'affirmer que la répétition du même vers de l'*Ion* dans le second volet du diptyque n'est en rien accidentelle, mais qu'un rôle, au niveau de la composition de l'ouvrage, lui est au contraire alloué, Plutarque reprenant en définitive la structure alternée qui était suggérée par Euripide, sinon qu'à l'inverse du poète tragique (*οὐ δυστυχοῦντι μόνον... κατ' Εὐριπίδην*), il accentue davantage la dimension de pure merveille de la joie partagée. Plutarque ne se prive pas, par ailleurs, d'ornementer son discours avec d'autres citations d'Euripide, mais il en est une, dans notre perspective, qui mérite de retenir

plus particulièrement l’attention, dans la mesure où elle apporte un enrichissement à l’interprétation par Plutarque d’*Ion* 732, et ce, semble-t-il, grâce à la présence en creux d’une méditation sur les processus de la communication. En effet, le regard par où se dévoile l’amour n’est-il pas le médium le plus transparent, un peu à l’image de ce λόγος auquel aspiraient les Stoïciens, lorsqu’ils préconisaient l’usage d’un langage orienté πρὸς τὰ πράγματα, un λόγος dont la λέξις serait la plus dépouillée possible de façon à ne faire aucunement obstacle à la transmission de la pensée<sup>21</sup>? Et le vers euripidéen n’est-il pas déchiffrable dans le filigrane du très beau passage où Plutarque relate la rencontre silencieuse de deux amis qui, par leurs yeux, se communiquent l’un à l’autre l’εὐμένεια qui les habite, ainsi que leur être le plus personnel (προσβλέψας καὶ μειδιάσας τὸ εὐμενὲς καὶ τὸ οἰκεῖον ἔνδοθεν δοὺς ταῖς ὄψεσι καὶ δεξάμενος παρηῆλθεν). Plutarque vient, dans ce contexte, de définir la parole de l’ami par son ἀπλότης et son ἀφέλεια, à l’aide d’une citation des *Phéniciennes*<sup>22</sup> :

ὁ μὲν γὰρ τοῦ φίλου τρόπος  
ὥσπερ ὁ τῆς ἀληθείας μῦθος

ἀπλοῦς ἐστὶ κατ’Εὐριπίδην καὶ  
ἀφελῆς καὶ ἄπλαστος, ὁ δὲ τοῦ  
κόλακος ὄντως  
νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων  
δεῖται σοφῶν (62C),

de sorte que la “simplicité” (notion par laquelle Plutarque glose l’adjectif ἀπλοῦς d’Euripide) se retrouve indirectement conjuguée à la γλυκότης, comme cela sera aussi le cas dans les traités de rhétoriciens d’époque plus tardive, comme Hermogène, le Pseudo-Aélius Aristide ou Ménandre le Rhéteur. Enfin, l’image conclusive de la statue de l’ami qui irradie depuis l’intérieur, dans un très doux halo de lumière, rappelle l’expression de la *philia* : ὁ θεὸς ἅπαντα φαιδρὰ καὶ γλυκέα καὶ προσφιλῆ ... ἐποίησεν ... Cette image appartient à une très riche tradition, allant du *Phèdre* de Platon jusqu’à Plotin, en passant par l’*Ethique à Nicomaque* d’Aristote<sup>23</sup>, au côté desquels l’on peut nommer le Pseudo-Longin (le plus proche, en ce qui regarde la formulation, de Plutarque) évoquant γάνωσιν τινα (γάνωμα chez Plutarque en 50A, γανοῦντες en 74A),

je ne sais quel lustre qui s’épanouit dans les discours comme dans les plus belles statues, et

<sup>21</sup> Diogène Laërce, VII, 59 ; CHIRON, 2001, pp. 154-166.

<sup>22</sup> v.469 et 472. Cf. Stobée, II, 11, 1 et 26 (ed. HENSE) ; l’excerpteur, d’une manière remarquable, a recueilli dans son chapitre sur la vérité, deux passages qui sont également étudiés ici par Plutarque : Euripide, *Phéniciennes*, 470-73 et Platon, *Lois* V, 730B-C (prologue du *De Adul.*).

<sup>23</sup> Platon, *Phaedr.*, 252d-e ; Aristote, *Eth. Nic.*, IX, VII, 1167b34-1168a4 ; Plotin, *Enn.* I, VI, chap.9, 1, 7-15.

qui communique aux choses  
comme une âme parlante<sup>24</sup>.

Les autres apparitions du γλυκύ cristallisent la tension interne à la παρρησία, parole par laquelle l'ami cause paradoxalement du chagrin à son ami en raison de sa bienveillance à son égard. La métaphore culinaire du dosage des condiments doux et amers opère un lancinant retour tout au long de l'ouvrage. L'usage de "symboles", à l'ambivalence caractéristique, dénote aussi cette tension, tels la lance d'Achille (59B) ou le baume de miel γλυκεῖα, dont les vertus astringentes et antiseptiques étaient bien connues des Anciens (59D)<sup>25</sup>. Le miel apparaît dans le contexte comme l'homologue exact de la lance d'Achille, laquelle avait la propriété d'infliger des blessures qu'une application de rouille issue de cette même lance pouvait ensuite guérir<sup>26</sup>. Ainsi, Plutarque, au cœur même de sa réflexion sur la flatterie, cisèle un petit médaillon consacré à l'ἀληθής

καὶ φιλική παρρησία, qui s'ouvre sur l'image de la lance d'Achille et se referme sur celle du baume de miel et l'annonce d'un ἴδιος λόγος portant spécifiquement sur la παρρησία de l'ami. Pour souligner que la παρρησία constitue un attribut inaliénable de l'ami, Plutarque rappelle la scène iliadique de l'armement de Patrocle, auquel Achille prête toutes les pièces de sa panoplie, à l'exception toutefois de sa lance qu'il était seul à même de pouvoir manier<sup>27</sup>. Or, de même que pour le vers de l'*Ion* d'Euripide qui est cité comme contrepoint à la fois de la flatterie et de la παρρησία, c'est au même contexte homérique que Plutarque fait référence, lorsqu'il pose une pierre d'attente en 59D, et dans le premier temps de son exposé Περὶ παρρησίας, lorsqu'il explique la force d'impact de la παρρησία par l'oubli de soi-même qui caractérise celui qui profère la remontrance, et qui est ensuite retraduit en terme de γλυκύτης :

<sup>24</sup> *Du Sublime*, XXX, 1.

<sup>25</sup> Le miel à la fois doux, par certains aspects, et âpre, d'un autre côté, constitue un véritable *leitmotiv* des écrits sur la κολακεία ou la παρρησία (cf. Stobée, Philodème de Gadara, ...) et présente une certaine similitude avec la réflexion médicale suscitée par les vers IV, 218/ XI, 515 et XI, 830 de l'*Iliade* à propos des ἴπια φάρμακα, qui parviennent à conjuguer l'efficacité et la douceur (Jouanna (2003), p.57-61), sauf qu'il s'agit ici de thérapeutique de l'âme effectuée par la parole. ZIEGLER, 1951, col. 82, fait remonter cette image au Stoïcien Ariston de Chios.

<sup>26</sup> Voir le passage étroitement parallèle du *De Aud.*46E-F.

<sup>27</sup> A propos de ce vers XVI, 141, qui est répété en XIX, 388 et XVI, 801, et sur les athétèses proposées par les philologues alexandrins, LAMBERTERIE, 1990, pp. 546-547 ; le jeu étymologique sur le lignage d'Achille, présent déjà chez Homère (Péleïde/ lance du Pélion), affleure peut-être dans le choix opéré par Plutarque parmi les reproches de Patrocle à Achille : "Tu n'es pas le fils de Pélée...".



ἄμαχος ὁ τόνος τῆς παρρησίας  
οὐτός ἐστι καὶ τῆ γλυκύτητι  
τοῦ νουθετοῦντος ἐπιτείνων τὸ  
πικρὸν καὶ ἀσθηρὸν τῆς νου-  
θεσίας (67B).

Bouleversé par la souffrance des Achéens, Patrocle se répand en récriminations très amères, mais il consent aussi au sacrifice de sa propre vie. Une nouvelle fois, l’origine de la γλυκύτης est reconductible à un contexte poétique, et ce d’autant plus que Plutarque suggère une dérivation de cette γλυκύτης qu’il préconise, à partir de l’épithète homérique γλυκύθυμος<sup>28</sup>, antérieurement citée. La γλυκύτης, antithèse de l’ὀργή qui embrase Achille (οὐ γλυκύθυμος), est un trait de l’ἦθος du locuteur, mais, d’une certaine manière, cette “suavité” tout intérieure que Plutarque réclame du bon parrhésiaste ne rejaillit-elle pas aussi sur le deuxième exemple qui la suit, et par lequel Plutarque illustre la même idée d’une abnégation de l’ami, un dialogue entre Platon et Denys, qui répond exactement à la définition que donne du *sermo socraticus*<sup>29</sup> le Pseudo-Démétrios<sup>30</sup>? Par transparence, à travers la parole dans toute sa simplicité, se révèle la μεγαλοφροσύνη de Platon.

Le dévoilement de l’εὐμένεια par la parole, nouvelle *variatio* sur le vers 732 de l’*Ion*, fait apparaître la cohérence des emplois du γλυκύ dans la pensée plutarquienne de la *philia*.

Γλυκὸν ἢ ἀλήθεια : avec cette formule rituelle que prononcent les Egyptiens lors d’une fête en l’honneur d’Hermès, tout en mangeant des figues et du miel, la tension qui existait entre le γλυκύ et l’ἀλήθεια, au jugement des poètes, semble bien avoir été résolue. Avant de conclure, j’évoquerai brièvement, presque sous forme de sommaire, quelques autres apparitions de γλυκύ dans l’oeuvre de Plutarque, qui sont également très significatives.

Le dévoilement de la vérité s’accompagne ainsi régulièrement de l’impression subjective de γλυκύ, quel que soit le mode de connaissance emprunté pour y accéder : dans le *De Aud.* (47A), c’est en relation avec la vision époptique, lors de l’initiation aux Mystères, que resurgit l’alliance du doux et du lumineux ; dans le *De Isid.* (383E-384B), l’adjectif γλυκύ qualifie le parfum du kyphi, dont Plutarque explique l’influence sur l’âme, en se souvenant de *Timée* 71a *sqq.* (passage

<sup>28</sup> BRÉCHET, 2003, pp. 485-487.

<sup>29</sup> A propos des discussions relatives à l’ironie socratique dans la Nouvelle Académie, OPSOMER, 1998, pp. 127sqq.

<sup>30</sup> Τὸ δὲ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν... εὐημέρησαν δοί τοιοῦτοι λόγοι τότε ἐξευρεθέντες τὸ πρῶτον, μᾶλλον δὲ ἐξέπληξαν τῷ μιμητικῷ καὶ τῷ ἐναργεῖ καὶ τῷ μετὰ μεγαλοφροσύνης νουθετικῷ (Pseudo-Démétrios, *Du style* §297-298).

à propos de la structure du foie et de la divination) ; dans l'*Amat.* (764C-D), il est employé lors de la mise en évidence d'une hiérarchie de degrés ontologiques et contribue à l'impression de beauté qui se dégage de la peinture du monde d'ici-bas, tout illuminé par le Soleil. Surtout, dans le *Sept. Sap. Conv.* (157E-158B), où figurent des représentants des formes de sagesse les plus variées, l'on note un retour de la même constellation *γλυκύς/ τὴν λιτότητα καὶ τὴν ἀφέλειαν* (à propos de la fleur d'asphodèle) / *τῆς καλῆς ταύτης καὶ ποικίλης καὶ πολυγλώσσου σοφίας* (mythe de l'épervier et du rossignol chez Hésiode) / *τὴν ἀλήθειαν* (160C). Hésiode, poète de l'humble réalité quotidienne, apparaît ainsi, grâce au symbole de la fleur d'asphodèle, avoir conféré une saveur ineffable aux joies simples de l'existence humaine.

Déterminer s'il y a trace chez Plutarque d'une catégorie stylistique de la *γλυκύτης* relèverait sans doute de la gageure, étant donné d'un côté, le caractère peu technique de la terminologie dont use Plutarque en matière de rhétorique<sup>31</sup>, de l'autre, l'attribution incertaine du fragment 65 Wimmer au *Περὶ λέξεως* de Théophraste, où s'il est bien question d'une "suavité" du discours orienté *πρὸς τοὺς ἀκροωμένους* (comme l'est aussi celui du flatteur), l'expression de *γλυκύτης* est peut-être

due à une reformulation en ses propres termes par le commentateur d'Aristote, Ammonios, du texte qu'il cite<sup>32</sup>. Il nous a paru une hypothèse de travail plus féconde de mettre en évidence un certain nombre de convergences, d'associations caractéristiques, telle la trilogie douceur, simplicité, vérité, qui reflètent une pérennité de la réflexion des écoles philosophiques sur ces questions, dans la voie ouverte par Platon, puis largement empruntée par tous ceux qui, à partir de l'époque hellénistique, se préoccupèrent des problèmes délicats posés par la direction spirituelle. Par ses fonctions d'ἡγεμῶν d'une "petite université" et de prêtre de l'Apollon de Delphes, Plutarque y était doublement intéressé. La *γλυκύτης* poétique devient ainsi un point de comparaison pour retraduire la plénitude de joie vécue au sein d'une communauté de φίλοι.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BOULOGNE, J.,  
 - "De la réflexion à la pensée, ou la poésie conçue par Plutarque comme une vision irisée de la vérité morale", *Ateliers* 7 (1996) 59-68.
- BRECHET, C. (1999)  
 - "Le *De audiendis poetis* de Plutarque et le procès platonicien de la poésie", *R.Ph.* 73 (1999) 209-244.  
 - *Homère dans l'oeuvre de Plutarque. La référence homérique dans les Oeuvres Morales*, Université de Montpellier III, 2003 (3 microfilms).

<sup>31</sup> JEUCKENS, 1907, pp. 71, 84, ... ; PERNOT, 1993, pp. 506-509.

<sup>32</sup> CHIRON, 2001, pp. 146-154.

- CHIRON, P.,  
- *Un rhéteur méconnu : Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère). Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, Paris, 2001.
- CLAY, D.,  
- “Lucretius’ Honeyed Muse : the history and meaning of a simile”, dans MONET (ed.), 2003, pp. 183-196.
- JEUCKENS, R.,  
- *Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik*, Strasbourg, 1907.
- JOUANNA, J.,  
- “La douceur en médecine. Les emplois médicaux de ἥπιος”, *R.E.G.* 116 (2003) 54-72.
- LAMBERTERIE, C. DE,  
- *Les adjectifs grecs en -υς. Sémantique et comparaison*, Louvain-la-Neuve, 1990 (2 volumes).
- MONET, A.,  
- *Le Jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, Lille, 2003.
- OPSOMER, J.,  
- *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles, 1998.
- PERNOT, L.,  
- *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, 1993 (2 vol.).
- ROMILLY, J. DE,  
- *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
- VAN DER STOCKT, L.,  
- *Twinkling and twilight. Plutarch's reflections on literature*, Bruxelles, 1993.
- ZIEGLER, K.,  
- “Plutarchos von Chaironeia”, *RE* 221-1 (1951), col. 636-962.



# Hérodote et Plutarque : à propos de la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie


par

**Israel Muñoz Gallarte**  
**Université de Gröningen**  
sulpice52@gmail.com

## Abstract

At a first sight, reading Plutarch's *Life of Solon*, the confluence of three kinds of 'Solon' raises among its pages, namely, the poet, the legislator, and the imaginary. It seems that the passages of his travels, thorough which Solon met supposedly most egregious figures of Egypt, Lydia, and also Cyprus, must be ascribed to the former. In the present paper we will focus on one of those invented anecdotes, as it is the meeting of Solon and Croesus, king of Lydia. Therefore, it is our aim to analyze not only the reference inserted in the *Life of Solon* about this topic, but also those earlier conceptions of Herodotus and Diodorus Siculus, as well as those of Plutarch's contemporary authors, to wit, Favorinus of Arelata, Arrian, Lucian of Samosata, and Diogenes Laërtius. As a result, we shall obtain a panoramic view of this story, such as authors among Greek literature conceived it.

**Key-Words:** Solon, Croesus, Lydia, Plutarch, *Vita Solonis*, *Herodoti Malignitate*, Herodotus, Thucydides, Aristotle, Hermippus of Smyrna, Dionysius of Halicarnassus, Favorinus of Arelata, Diogenes Laërtius, Athenaeus, Sosicrates of Rhodes, Ephorus, Delphic tradition, Seven wise men, Religiosity, Envy of gods.

olon, l'Athénien, occupe une position privilégiée dans l'œuvre de Plutarque. Il est possible que le biographe ait vu en Solon l'exemple de sa morale. Solon était l'un des Sept Sages et un personnage historique dont il pouvait citer et commenter les poèmes et les lois, même conservés de manière fragmentaire, à l'appui de ses doctrines. Comme sources, Plutarque a pu utiliser aussi d'autres auteurs qui ont consacré une partie de leurs travaux à Solon. Ces auteurs ont cité et commenté ses poèmes comme des références dignes de foi sur

le plan historique. Ils y ont ajouté des récits inventés ou pseudo-historiques constituant un ensemble qui doit être pris en compte pour comprendre dans toute son envergure le personnage que nous étudions. Dans cette perspective, une lecture profonde du Solon de Plutarque, démontre la présence simultanée de trois Solon : «le poète», «le législateur» et «l'imaginaire». Ce dernier personnage est l'auteur des récits de ses voyages durant lesquels il est supposé avoir rencontré d'importantes figures d'Egypte, de Lydie et de Chypre. Nous analyserons un récit que nous pouvons sans doute inclure dans

le corpus des anecdotes inventées et que Plutarque utilise : celui de la rencontre de Solon et Crésus<sup>1</sup>.

Nous possédons des témoignages de deux auteurs antérieurs à la *Vie de Solon* de Plutarque, écrite entre 97 et 110 ap. J. C.<sup>2</sup>, et qui ont raconté l'entrevue entre Solon et le roi de Lydie : il s'agit d'Hérodote ( I, 29-33 ) et de Diodore de Sicile (IX, 2, 1-4 ; 27, 1-4). D'autres auteurs contemporains de Plutarque ou postérieurs à lui en parlent aussi : Dion Chrysostome (*Disc.* 10,26 et 78,32), Favorinus d'Arles (*Fort.* 5, 255), Arrien (*Anab. Alej.* 7, 16, 7), Lucien de Samosate (*Char.* 9-11) et Diogène Laërce (*De clarorum philosophorum*, I 50-51)<sup>3</sup>.

En plus de ces auteurs dont nous conservons les oeuvres, il existe d'autres

sources que Plutarque a probablement utilisées : les témoignages oraux, qui avec un récit de ce type, devraient être abondants et Hermippe de Smyrne<sup>4</sup>. Nous savons que cet auteur était un grammairien grec du troisième siècle avant J.C.<sup>5</sup> qui composa les biographies de personnages importants. Pour réaliser son travail, Hermippe s'aidera d'abord du matériel scientifique de la bibliothèque d'Alexandrie, notamment les *Pinnakes*<sup>6</sup>, et, ensuite, il combla les lacunes de la tradition en interprétant des textes importants, des sources peu sérieuses, comme les comédies, et d'autres éléments relatifs en particulier à la manière dont les personnages qu'il étudiait étaient morts. Sa réputation de grammairien alexandrin, ses nombreuses oeuvres, l'impression d'authenticité et les nombreux détails

<sup>1</sup> La chronologie de la rencontre entre Solon et Crésus est un thème très étudié. Nous constatons l'impossibilité chronologique de la rencontre de ces deux personnages, car Solon promulgua ses lois en 594 avant J-C (cf. Arist., *Const. Aten.*, 14,1) et Crésus accéda au trône en 560 ou plus tard, cf. MILLER, (1963), p. 58-94. Au sujet de la problématique relative à la chronologie de la rencontre, cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), p. 159-160 et LEÃO (2000), p. 28-30.

<sup>2</sup> Cf. JONES (1966), p. 61-74. De la même façon, cf. PICCIRILLI (1977), p. 1003-1004.

<sup>3</sup> Selon Flacelière, Plutarque utilisa aussi certainement Androtion, Aristote, Daïmaque du Pont, Démétrios de Phalère, Didyme le Grammairien, Eschine, Héraclide du Pont, Héréas de Mégare, Phaniás d'Érésos, Platon, Polyzélos de Rhodé, Théophraste, les Archives de Delphes, cf. FLACELIÈRE (2006), p. 235-247 ; cf. BLOIS (2006), p. 437. Pour une liste complète de tous les auteurs cités par Plutarque dans la *Vie de Solon*, cf. PICCIRILLI (1977), p. 1005-1007.

<sup>4</sup> ZIEGLER-SONTHEIMER (1967), s.v. Hermippos 2.

<sup>5</sup> La chronologie de sa vie est incertaine : il est censé avoir été disciple de Callimaque et avoir cité dans son œuvre la mort de Chryssippe, cf. D.L. 7,184.

<sup>6</sup> Ils paraissent remonter à des descriptions d'écrits de Théophraste et peut être aussi à ceux d'Aristote.

anecdotiques de ses *Vies*, nous ont amené à penser qu'il a influencé dans toute la littérature biographique des siècles suivants : Denys d'Halicarnasse, Favorinus d'Arles, Diogène Laerce, Athénée et Plutarque<sup>7</sup>. Concrètement, il est supposé qu'elles seraient *Περὶ νομοθετῶν* (en six livres) et *Περὶ (τῶν) ἑπτὰ σοφῶν* (au minimum quatre livres) les œuvres qui influencèrent dans la *Vita Solonis* de Plutarque<sup>8</sup>.

De cette façon, à travers la lecture des différentes références et sa comparaison avec les témoignages de Plutarque, nous essayerons de reconnaître quelles parties du récit appartiennent aux auteurs qui lui sont antérieurs et quelles parties sont nouvelles ou prises d'une source inconnue dans l'actualité. Etant donné que les narrations les plus longues sont celles utilisées par Hérodote et Plutarque, leur analyse élucidera l'influence que put exercer l'historien au sujet de la rencontre entre Solon et Crésus, selon la *Vita Solonis*. Ensuite, nous analyserons

les passages de Diodore de Sicile et Diogène Laerce, comme exemples de points intermédiaires, entre Hérodote et Plutarque, et de cristallisation de la légende.

### 1. Analyse de la structure des récits d'Hérodote et Plutarque

Qu'il s'agisse d'Hérodote ou de Thucydide, aucun n'a montré dans ses histoires un intérêt spécial pour l'athénien Solon. Comme l'a affirmé le professeur Ferrara<sup>9</sup>, concernant Hérodote, il est possible que le fait de ne pas être athénien, fit qu'il manqua d'une attention spéciale pour reconstruire le personnage historique de Solon<sup>10</sup>. Au contraire, il créa un personnage-type caractérisé par les aspects "delphique" et "de sage", dont à travers sa voix il fit paraître quelques unes de ses propres conceptions proches aux causes des événements historiques, mais aussi ses commentaires concernant les poèmes de Solon. Il est remarquable que, mê-

<sup>7</sup> Il est cité à trois reprises dans la *Vie de Solon*: 2,1 à propos de la fortune de Solon dépensée en œuvres de bienfaisance ; 6,7, à propos de la mort du fils de Solon à Athènes ; 11,2 sur le fait que Solon fut stratège durant la première Guerre Sacrée, affirmation que Plutarque met en question.

<sup>8</sup> Cf. PICCIRILLI (1977), p. 1007-1009. Selon cet auteur, Plutarque aurait connu des sources plus antiques, Androtion et Théophraste, à travers l'œuvre d'Hermippe. Cette hypothèse base la ressemblance entre certains passages de Plutarque et de Diogène Laerce, qui eut aussi à recourir aux textes d'Hermippe de Smyrna.

<sup>9</sup> Cf. FERRARA (1964), p. 29-31 ; STEHLE (2006), p. 105.

<sup>10</sup> De plus, à l'époque d'Hérodote, le centre d'intérêt était les guerres contre les perses, de sorte que les auteurs sont à peine attentifs à ce qui se passa à la fin du VI<sup>ème</sup> siècle avant J-C et, comme personnage remarqué en ce moment on aura fait appel à Pisistrato, dont la légende était déjà établie, cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), p. 158.

me si toute la tradition de Solon n'était toujours pas formé, comme son inclusion dans le groupe des Sept Savants, Hérodote connaissait bien ses lois, ses poèmes et ses légendes, qu'il interprète et cite dans ses pages<sup>11</sup>.

### 1.1 Arrivée au palais.

Hérodote et Plutarque introduisent la rencontre dans leur œuvre pour des raisons chronologiques. Ainsi, l'historien y fait référence dans son *lógos* lydien (I 28), dans l'*akmé* du règne de Crésus ; à sa court arrivèrent «tous les savants de Grèce, qui précisément vivaient en ce temps». Plutarque, suivant linéairement le développement des événements de la vie de Solon, inclut le récit de ses voyages avant de se référer à Crésus (25, 6). Les deux coïncident concernant le moment durant lequel Solon embarqua, juste après avoir dicté ses célèbres lois aux athéniens ; le voyage dura dix ans<sup>12</sup> ; et le pourquoi

de ce dernier, pour ne pas avoir à modifier les lois qu'il venait de dicter.

Cependant, ils diffèrent autant dans le style que dans la *πρόφασις* ou excuse qu'utilisa le législateur. Bien que les sources les plus antiques conservées, Hérodote et Aristote<sup>13</sup>, expliquent brièvement que la cause est de «connaître le monde» *κατὰ θεωρίας πρόφασιν*, Plutarque compose une scène vivante dans laquelle Solon, accablé de recevoir sans cesse des pétitions pour améliorer ou expliquer quelques unes de ses lois, décide de s'en aller, *πρόσχημα τῆς πλάνης τὴν ναυκληρίαν ποιησάμενος*, «prétextant pour ses voyages l'affaire de la navigation». Si la version transmise par Plutarque n'utilisa aucune source non conservée et est une création de ce dernier, nous trouvons la cause de l'introduction du récit des voyages dans cette même *Vita*, pendant les voyages commerciaux de sa jeunesse<sup>14</sup>, qui purent offrir à l'auteur un

<sup>11</sup> L'hypothèse la plus plausible concernant la création du récit de Solon et Crésus est proposée dans LEÃO (2000), p. 31. Selon le professeur Leão, le personnage de Solon montrait déjà certains indices à l'époque d'Hérodote qui l'incluent dans le groupe des Sept Savants et un des lieux de réunion les plus significatifs pour ces derniers serait le sanctuaire de Delphes. De plus, aussi bien Solon que Crésus étaient des personnages éminents pour l'histoire du sanctuaire, le premier put participer de manière active à la première guerre sacrée et le second était un bienfaiteur renommé de Delphes. Ainsi, la propagande delphique put être la cause de la création de cette rencontre.

<sup>12</sup> Cette durée put être uniquement l'opinion d'Hérodote lui-même, contredisant les cent ans que la majorité des sources transmettent, cf. PICCIRILLI (1977), p. 23-33.

<sup>13</sup> Arist., *Const. Aten.* 11,1. Postérieurement à Plutarque, cette même cause sera aussi recueillie par Himéraiios. cf. *Declamationes et orationes (Fr.)*, 34, 22.

<sup>14</sup> Les voyages juvéniles de Solon ont aussi été mis en question, de façon qu'il a défendu que, ou bien il s'agirait d'une adaptation aux intérêts moralisants de Plutarque, ou alors ils seraient le fruit de l'inspiration d'Hermippe, cf. MARTINA (1979), p. 88-91, 96-97 ; PICCIRILLI (1975), p. 117-120.



antécédent qui expliqua, de façon plus plausible, ce second voyage. Dans tous les cas, cette interprétation semble être une addition postérieure et ne suit pas le récit traditionnel des voyages de Solon<sup>15</sup>. De fait, bien que Plutarque explique qu'ils se réalisèrent pour des affaires, dans aucune de ses pages, il n'explicita pas une rencontre commerciale, au contraire, il raconta un voyage classique de recherche des connaissances.

Ensuite, les deux auteurs donnent des nouvelles de l'arrivée de Solon à Sardes, après son séjour à la cour d'Amasis en Egypte<sup>16</sup>. Nous pouvons percevoir en Hérodote comme cause plausible de son voyage en Lybie la prospérité de cette région, qui attirait les savants grecs. Selon l'historien, «en arrivant, il fut accueilli par Crésus dans son palace». Au contraire, Plutarque suit une autre version, qui apparaît aussi dans l'œuvre de Diodore de Sicile, dépendant d'Ephore<sup>17</sup>, selon laquelle Solon arrive, invité par Crésus.

De même, le temps écoulé entre l'arrivée de Solon au palais jusqu'à sa rencontre avec Crésus est décrit de manière différente. D'un côté, Hérodote raconte comment Solon, après avoir passé deux ou trois jours au palace, est conduit par quelques serviteurs jusqu'au trésor, afin de qu'une telle quantité de richesses l'éblouisse, commençant son dialogue avec Crésus<sup>18</sup>. D'un autre côté, Plutarque compose une scène vécue, non dépourvue d'une certaine ironie, dont Solon, en entrant dans le palace, surpris par les riches ornements avec lesquels sont vêtus les courtisans, les confond avec ce même Crésus, tout comme «qui ne connaît pas la mer et la confond avec les fleuves qu'il rencontre»<sup>19</sup>. Ensuite Plutarque fait une brève étude psychologique de Solon, qui n'est pas seulement impressionné devant tant de somptuosité, mais de plus, il la rejette. Finalement, il rencontre le souverain de Lydie et, après avoir contemplé les richesses du trésor, ils commencèrent la conversation.

<sup>15</sup> Il a été proposé en tant qu'hypothèse que cette version proviendrait d'Hermippe qui, quant à lui, l'aurait repris des logographes du VI<sup>ème</sup> siècle, certainement d'Hécateé d'Abdère, cf. MARTINA (1979), p. 91 ; PICCIRILLI (1975), p. 117-120.

<sup>16</sup> Hérodote offre un court passage au sujet du séjour de Solon en Egypte, puisque son récit se centre sur l'histoire en Lydie. Dans l'œuvre de Plutarque, le séjour cité est central.

<sup>17</sup> D. S., IX, 2, 1 ; 26, 1.

<sup>18</sup> Au sujet de la richesse proverbiale des souverains Lydiens, cf. Archil., frg. 19 WEST.

<sup>19</sup> Cf. Plut. *Moralia* 155B, où il témoigne aussi, à travers Anacarsis, du luxe avec lequel était décorée la maison de Crésus. Selon ce récit, variante du récit d'Hérodote et de la *Vita Solonis*, Ésope était présent durant la fameuse conversation entre Solon et Crésus, cf. GARCÍA GUAL (1994), p. 610 y 612. Néanmoins, on en retire une morale qui ressemble à celle des récits plus longs: Crésus n'a pas une vie heureuse dû à son égocentrisme et à son orgueil.

Ainsi, bien que les deux auteurs exposent chacun des narrations de façon différente, les éléments communs sont évidents : Solon arrive au palais (invité d'avance et hébergé) ; il visite le trésor, pratiquement décrit par les mêmes termes :

sous l'ordre de Crésus, ses serviteurs conduisirent Solon aux salles du trésor et lui montrèrent toutes les grandeurs et richesses (Her.)

et

ainsi ce dernier ordonna qu'ils lui ouvrirent les trésors de leurs richesses et qu'ils lui montrèrent le reste de leur mobilier et de leur somptuosité (Plu.)<sup>20</sup>.

Ensuite, Crésus et Solon entamèrent une conversation. Les deux auteurs font référence à cette scène pour opposer la sagesse et la modération de l'athénien contre la somptuosité du Lydien.

### 1.2. La conversation de Solon et Crésus

La conversation entre Solon et Crésus possède beaucoup d'éléments communs

dans les récits respectifs des deux auteurs que nous comparons. Dans les deux, on observe un schéma semblable : la question de Crésus se rapproche de qui est l'homme le plus heureux, réponse de Solon : l'athénien Tellos ; curiosité de Crésus et deuxième question, réponse de Solon : Cléobis et Biton ; colère de Crésus et conclusion de Solon<sup>21</sup>.

Bien que certaines sections du récit de Plutarque possèdent des réminiscences littérales du texte d'Hérodote, les différences entre les deux sont manifestes. Ainsi, Hérodote souligne le fait que la sagesse de Solon, qu'il a acquis pendant ses voyages, l'habilité à donner réponse à sa question : εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον<sup>22</sup>. Plutarque oublie toute l'information concernant aux voyages précédents de Solon, après les avoir étudiés à fond dans les pages précédentes et, pour autant, il n'est pas nécessaire d'en rappeler au récepteur, qui est concentré sur la personnalité de Crésus : εἴ τινα οἶδεν ἀνθρώπων ἑαυτοῦ μακαριώτερον. Les réponses que les

<sup>20</sup> κελύσαντος Κροίσου τὸν Σόλωνα θεράποντες περιῆγον κατὰ τοὺς θησαυροὺς καὶ ἐπεδείκνυσαν πάντα ἔοντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια (Her.) et ἐκέλευσεν αὐτῷ τοὺς τε θησαυροὺς ἀνοῖξαι τῶν χρημάτων καὶ τὴν ἄλλην ἄγοντα ἐπιδείξει μηδὲν δεομένῳ κατασκευῆν καὶ πολυτέλειαν (Plut.).

<sup>21</sup> Plutarque recueille la conversation de manière résumée dans *Moralia* 58E: question de Solon au sujet du bonheur, réponse de Solon qui affirme que les plus heureux sont Tellos, Cléobis et Biton. Dans ce récit, Plutarque oppose le comportement de Solon devant Crésus face à des réponses qu'ont l'habitude d'offrir les flatteurs.

<sup>22</sup> Concernant le sens de ὀλβιώτατον plus en relation avec la richesse à l'époque d'Hérodote et la confusion de Crésus, cf. LEÃO (2000), p. 32-33.

deux auteurs offrent à cette question sont semblables : Tellos. Cependant, Hérodote inclue plus de détails<sup>23</sup>, insérant un intercalaire historique dans lequel il décrit les données concrètes de sa mort à Eleusis, combattant contre les voisins d'Athènes, les mégaréens, ce pour quoi il reçut de grands honneurs<sup>24</sup>.

La première réponse de Solon produit des sentiments distincts dans le Crésus de chaque auteur ; même si, pour Hérodote, il inspire la curiosité du récepteur, Plutarque exalte la splendeur du souverain de Lydie<sup>25</sup>, qui arrive jusqu'à juger Solon en tant que ἀλλόκοτος [...] καὶ ἀγροϊκός<sup>26</sup>, pour préférer la "vie et la mort d'un homme vulgaire et particulier au lieu de tant de pouvoir et de gouvernement".

Néanmoins, Crésus continue de la même façon, avec une deuxième question, les deux auteurs utilisent pratiquement les mêmes mots : ἐπειρώτα τίνα δεύτερον μετὰ ἐκεῖνον ἴδοι (Her.) ; εἰ μετὰ Τέλλον ἄλλον ἐγνωκεν ἀνθρώ-

πων εὐδαιμονέστερον (Plut.). Tout se passe comme la réponse antérieure, ce que répond Solon n'est pas ce qu'attend Crésus : Cléobis et Biton<sup>27</sup>. Ensuite, pour les deux auteurs Solon argumente sa réponse relatant l'histoire de ces jeunes, mais pareil qu'avec Tellos, il y eut des petits détails qui remarquent les fragments d'Hérodote et Plutarque. Premièrement, cela attire l'attention que l'historien consacre plus d'espace à la narration, qu'il ajoute plusieurs données non recueillies par Plutarque : alors qu'Hérodote commence en présentant les personnages, détachant ses suffisances économiques et sa force physique, caractéristiques qui justifient ce qui est raconté par la suite, Plutarque détache uniquement ces quelques données indispensables à l'histoire : qu'ils étaient φιλαδέλφους καὶ φιλομήτορας. Deuxièmement, Hérodote décrit comment les jeunes, puisque les bœufs n'étaient pas encore rentrés de leur travail au champ, attèlent et traînent le chariot où leur mère<sup>28</sup> était montée pendant quarante

<sup>23</sup> Plutarque ajoute plus d'information dans sa comparaison entre Solon et Publicola, cf. 24(I), 1-4.

<sup>24</sup> Il s'agit d'un honneur accordé par les athéniens, par exemple à ceux tombés à Marathon, cf. Tuc., II 54,1.

<sup>25</sup> Peu de temps après, dans *Moralia* 69F, il réutilise la même anecdote pour expliquer lorsque l'on doit agir de manière sévère avec un ami, lorsque le plaisir, la colère et l'arrogance le dominant.

<sup>26</sup> Hérodote conclue le récit avec une idée semblable: κάρτα δόξας ἀμαθέα εἶναι.

<sup>27</sup> Sa seconde position est due au fait que, bien que sa mort fut autant glorieuse et reconnue que celle de Tellos, ils moururent jeunes et sans descendance, cf. LEÃO (2000), p. 34-36.

<sup>28</sup> Il s'appelait Cydippé, cf. Tz., *H.* I, 31-39. Au sujet de la parution du récit de Cléobis et Biton dans d'autres auteurs classiques, cf. PÉREZ JIMÉNEZ (1996), p. 160-161, n. 207. Elle devait y aller en charrue étant donné qu'il s'agissait du prêtre d'Héra, divinité principale d'Argos.

cinq stades<sup>29</sup>. Ensuite, Hérodote raconte la fin de l'histoire de Cléobis et Biton, dont il tire une conclusion pessimiste : ἄμεινον εἶη ἀνθρώπων τεθνάναι μάλλον ἢ ζῶειν<sup>30</sup>. Plutarque résume l'information, omettant la cause pour laquelle les animaux ne reviennent pas, la distance qu'ils parcoururent et la conclusion extraite de la version d'Hérodote<sup>31</sup>. Troisièmement, les deux auteurs décrivent l'arrivée des jeunes au sanctuaire d'Héra et, tout comme ce qui s'est passé avant, on peut observer que, face au biographe, Hérodote s'étendit dans les détails qui composent l'histoire. Ainsi, Cléobis et Biton dans la version de l'historien sont félicités par leurs concitoyens, au moment où leur mère, heureuse d'écouter les éloges faites par les femmes d'Argos, demande à Héra qu'elle les en donne : τὸ ἀνθρώπων τυχεῖν ἄριστόν ἐστι. Cette demande à la divinité sera la cause de la mort postérieure des jeunes qui, après avoir joui des sacrifices et du banquet,

se couchèrent dans le sanctuaire et ne se relevèrent pas : κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῷ τῷ ἱερῷ οἱ νεηνία οὐκέτι ἀνέστησαν<sup>32</sup>. Finalement, l'auteur ajoute que les hommes d'Argos ordonnèrent de faire des statues votives à Delphes, où elles furent consacrées. Plutarque omet la pétition à la divinité et explique simplement : εἶτα θύσαντες καὶ πιώντες οὐκέτι μεθ' ἡμέραν ἀνέστησαν.

Ensuite, aussi bien Plutarque qu'Hérodote racontent la colère de Crésus face à la seconde réponse de Solon, dont lui non plus ne le voit en tant que protagoniste : Κροῖσος δὲ σπερχθεῖς εἶπε: (Her.) ; εἶπεν ἤδη πρὸς ὀργὴν ὁ Κροῖσος (Plu.).

A partir de ce moment les deux auteurs diffèrent, en concluant le récit ils exposent l'enseignement qu'offre la conversation : le Solon d'Hérodote fini le récit avec une interprétation très religieuse, selon laquelle la divinité est envieuse, φθονερόν<sup>33</sup> (idée qui

<sup>29</sup> εὐούσης ὀρτῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργείοισι ἔδεεπάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγει κομισθῆναι ἐς τὸ ἱερόν, οἱ δὲ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὄρῃ. Le Héraeion se trouvait à cinq kilomètres sur le chemin depuis Argos à Mycènes et était situé à une hauteur supérieure à celle d'Argos, concernant le niveau de la mer, ce qui confère une plus grande difficulté à la prouesse des jeunes.

<sup>30</sup> Cette idée est très commune dans la pensée grecque, servient d'exemple: Hom., *Il.*, XXIV vss. 525-526 ; Sof., *Ed. Col.*, vss. 1225.

<sup>31</sup> οἱ τὴν μητέρα τῶν βοῶν βραδυνόντων ὑποδύντες αὐτοὶ τῷ ζυγῷ τῆς ἀμάξης ἐκόμισαν πρὸς τὸ τῆς Ἥρας ἱερόν.

<sup>32</sup> Au sujet de la gloire aristocratique qu'entraîne ce récit, cf. KURKE (1993), p. 153-155.

<sup>33</sup> Élément que put certainement extraire Hérodote des poèmes de Solon, cf. NAWRATIL (1940), p. 125-126. L'envie des dieux est attirée par Crésus, principalement par sa conquête des territoires au delà du fleuve Halys, mais aussi par d'autres faits secondaires, cf. LEÃO (2000), p. 38-40.

put être inspirée dans les fragments 3D et 4D de Solon), et la cause des troubles, *ταραχῶδες*, de manière que, pendant les soixante-dix ans de la vie humaine (d'après les calculs à Hérodote dans son long commentaire, qui paraît recueillir l'intérêt de Solon pour le calendrier)<sup>34</sup>, chaque jour peuvent se passer de bons ou de mauvais événements. Ainsi, Hérodote conclue avec une idée d'une possible philosophie de Delphes : Οὕτω ὄν, ὃ Κροῖσε, πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ. Ensuite, il aborde la différence entre le μέγα πλούσιος et le εὐτυχής, en concluant que le deuxième dépasse le premier, possédant plus de qualités positives (santé, fortune physique et familiale)<sup>35</sup>. S'il arrivait jusqu'à la fin de ses jours en jouissant de ces vertus, ainsi il εὐτυχής pourrait être appelé ὄλβιος (Solon mentionne cette félicité dans son fragment 1D)<sup>36</sup>, car Σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευταίην κῆ ἀποβήσεται, ainsi la divinité peut écarter n'importe qui de la félicité.

Plutarque omet la raison de l'envie des dieux et son argumentation est en

relation avec la science grecque ἀθαρσοῦς [...] καὶ δημοτικῆς, accordée par la divinité, qui est basé sur la modération et "empêche de présumer les biens présents", opposée cependant aux valeurs barbares que Crésus représente. Ainsi, seulement "celui auquel la divinité a préservé le succès jusqu'à la fin, nous le considérerons heureux". Finalement, Plutarque établit une similitude d'inspiration du monde athlétique : donner la "félicitation à celui qui est toujours vivant" est "comme proclamer et donner la couronne à celui qui est encore en train de se battre".

Après cet analyse, on peut observer, d'un côté, comment Plutarque compose la narration en accord avec l'esprit du récit traditionnel et continue l'histoire de manière semblable au récit d'Hérodote, omettant ces éléments non indispensables à l'argument : les jours préalables à la rencontre entre Solon et Crésus, la référence au Solon voyageur, des faits concrets des histoires de Tellos, Cléobis et Biton, le commentaire référent au temps de la vie humaine et la différence entre le riche et le chanceux. D'un autre côté,

Au sujet du sens de l'envie supposée des dieux, il faut prendre en compte le commentaire du prof. L. Roig Lanzillotta, qui conclue sur le présent passage: "Une intervention divine originaire de l'action de l'homme n'est pas appréciée. La chance humaine est une chance mélangée et l'équilibre entre la chance et la malchance assure d'avance l'impossibilité de l'homme à être totalement heureux", cf. ROIG LANZILLOTTA (1997), p. 578-592.

<sup>34</sup> Néanmoins, Solon établit la durée de vie à quatre-vingt ans, envers Mimmermo qui la fixa à soixante, cf. 22, DIEHL.

<sup>35</sup> Cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), p. 257, n. 275.

<sup>36</sup> Au sujet de la différence de sens de ces termes et comment le comprennent Solon et Crésus, cf. DUPLOY (1999), p. 3-9.

il offre une version distincte de certains détails : l'excuse de Solon aux athéniens pour ses voyages, la cause de son arrivée, la réponse psychologique de Crésus avant la première réponse de Solon et la différente conclusion après la rencontre. De plus, Plutarque offre une longue étude psychologique des personnages, qui semblent plus stéréotypés, et décrit des scènes plus vécues.

## 2. Versions intermédiaires

Les rencontres entre Solon et Crésus selon les auteurs du premier siècle apparaissent être d'autres créations, le fruit de la tradition des Sept Savants, dans laquelle s'utilisent les allusions d'Hérodote, en tant que précurseur de la tradition citée, et des Attidographes. Ainsi, ils présentent un Solon archétype, un personnage de légende, un paradigme de la justice, de l'équité et du savoir. Dans l'œuvre de Diodore de Sicile, Solon est un cliché littéraire créé à partir de ses lois et de ses poèmes, ainsi ils peuvent être connus de manière fragmentaire et hors contexte<sup>37</sup>.

Diodore<sup>38</sup> offre un récit de la rencontre entre Solon et Crésus très résumé, dans lequel il paraît suivre Hérodote jusqu'à un certain point<sup>39</sup>. D'un côté, tout comme l'historien, il argumente l'arrivée de Solon à Sardes pendant la pleine expansion de son économie et ajoute que d'autres savants étaient même arrivés avant lui. D'un autre côté, il insert des éléments différents aux deux auteurs analysés, tels que la référence aux cadeaux que donna Crésus aux savants en échange de ses enseignements moraux.

Quelques lignes en dessous, est introduite la première question de Crésus : ἠρώτησεν εἴ τις ἕτερος αὐτῷ δοκεῖ μακαριώτερος εἶναι<sup>40</sup> et ensuite, Diodore de Sicile résume les conclusions de Solon : premièrement, il recueille l'idée, uniquement présente dans l'œuvre d'Hérodote, selon laquelle «personne n'était heureux dans sa vie»<sup>41</sup> ; deuxièmement, il insert une version de la théorie de la jalousie des dieux, sans faire référence directement

<sup>37</sup> Cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), p. 177.

<sup>38</sup> D. S., IX, 2, 1-4.

<sup>39</sup> Les nouvelles offertes pourraient dériver directement d'Hermippe et d'Ephore, cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), p. 170.

<sup>40</sup> On remarque l'emploi de style direct dans la question et du terme μακαριώτερος dans l'œuvre de Plutarque, face au ὀλβιώτατον d'Hérodote. Même si dans Hérodote on dirait qu'il existe un jeu à partir de ὀλβιώτατον, dont le sens est plus en relation avec la richesse matérielle, de façon qu'avec sa réponse, Solon confond Crésus en l'utilisant dans un sens moral, dans Plutarque, l'emploi de μακαριώτερος indique déjà une seule signification possible dans un cadre moral.

<sup>41</sup> μηδένα τῶν ζώντων εἶναι μακάριον.

à ces derniers : «puisque, celui qui s'enorgueillit excessivement de sa prospérité et pense qu'il a la fortune en sa faveur, ne sait pas si elles resteront avec lui jusqu'à la fin de ses jours»<sup>42</sup> ; finalement, il ajoute, en paraphrasant quasiment le texte d'Hérodote : σκοπεῖν οὖν ἔφησε δεῖν τὴν τοῦ βίου τελευτήν.

Un second passage<sup>43</sup> originaire de la même œuvre démontre aussi une certaine proximité avec l'œuvre d'Hérodote. Il commence directement par la question de Crésus à Solon au sujet de «qui avait vu qu'il serait le plus heureux des vivants» et, ensuite sont insérées les conclusions du Solon Hérodote : Solon ne peut pas répondre à Crésus car personne ne peut être appelé μακάριος jusqu'au moment de sa mort, car ceux qui se font appelés εὐδαίμονες peuvent voir leurs vies changer empirer. Cette version n'offre pas les détails des questions et réponses de Crésus et Solon ; cependant, ils essaient de maintenir le schéma à Hérodote, de sorte que Crésus pose une deuxième question, semblable à la première, se mettant lui même en tant que protagoniste : Οὐδὲ πλουσιώτατον ἄρα με κρίνεις. Alors l'auteur affirme que Solon répondit encore la même chose qu'à la première question, en ajoutant que le plus riche n'est pas celui

qui accumule le plus de richesse, mais le plus de savoir, idée qui, absente dans l'œuvre d'Hérodote, apparaît dans le passage de Plutarque.

### 3. Versions postérieures à Plutarque

Les sources utilisées par Diogène Laerce sont, en général, les mêmes que celles de Plutarque, Plutarque, où nous pourrions même ajouter Sosiscratès de Rhodes. Diogène est le dernier ancien auteur qui offre d'informations importantes sur Solon. Cependant, dans son œuvre, un fait est patent, la perte d'historicité quasi-totale du personnage, dans lequel convergent des sources antérieures interprétées, parfois de manière traditionnelle, comme celles qui parlent sur la chronologie du récit<sup>44</sup>, aux commentaires de ses poèmes, aux références d'auteurs intermédiaires au sujet de ses lois, aux anecdotes incluses dans la tradition des Sept Savants et aux éléments inventés<sup>45</sup> Diogène Laerce résume beaucoup le récit, de sorte qu'il recueille la question de Crésus, τίς σοι δοκεῖ εὐδαίμων, dont Solon répond en réunissant les trois individus cités par Hérodote : Tellos, Cléobis et Biton, en ajoutant : καὶ τὰ θρυλούμενα, *et ce qui a été raconté par beaucoup d'auteurs, c'est ce qui se sait*. Cela explique

<sup>42</sup> τὸν γὰρ ἐπ' εὐδαιμονία πεφρονηματισμένον καὶ δοκοῦντα τὴν τύχην ἔχειν συνεργὸν μὴ γινώσκειν εἰ διαμενεῖ μετ' αὐτοῦ μέχρι τῆς ἐσχάτης. .

<sup>43</sup> Cf. D. S., IX, 27, 1-4.

<sup>44</sup> Cf. D.L. I, 50.

<sup>45</sup> Cf. DOMÍNGUEZ MONEDERO (2001), p. 207.

pourquoi les conclusions que tous les autres auteurs ont fait dire à Solon ne sont pas incluses, pourquoi c'était une histoire déjà connue par ses lecteurs. À la place, il insert une scène ironique que personne ne raconte : Crésus, très paré, demande à Solon s'il avait vu quelque chose de plus beau que lui, ce à quoi il répond «les coqs, les faisans, les paons, puisqu'ils se sont parés d'un éclat naturel et d'une immense beauté».

#### 4. Conclusions

##### 4.1 Religiosité

Après la comparaison des passages de ces auteurs, nous avons eu l'occasion d'observer les différences entre eux. Un des éléments qui surprend le plus, présent dans l'œuvre d'Hérodote et omit par le reste des sources, est l'interprétation différente de la nuance religieuse, autant dans les témoignages intermédiaires, que dans l'œuvre de Plutarque. Le commentaire sur l'histoire de Crésus à travers la théorie de la jalousie des dieux, l'instabilité de la vie humaine et son possible *métabole* remarque l'importance à l'œuvre d'Hérodote<sup>46</sup>. Plutarque, en revanche, n'utilise pas cette raison, sûrement pour les raisons qu'il explique dans son *De Herodoti malignitate*<sup>47</sup> :

Et, cependant, au sujet des Sept Savants, qu'il nomma bavards<sup>48</sup>, [...] en injuriant les dieux, il a dit cela à travers le masque de Solon : « Crésus, moi qui sait que tout ce qui se réfère aux dieux est envieux et perturbateur, tu m'interroges au sujet des affaires humaines ». Par conséquent, ce qu'il pensait au sujet des dieux il l'attribua à Solon et ajouta de la malice à son blasphème.

Le passage cité montre deux éléments essentiels pour le commentaire du récit de Crésus : d'un côté, que Plutarque connaissait, jusqu'à citer textuellement l'*Histoire* d'Hérodote et, d'un autre côté, qu'il était en désaccord total avec son concept de la jalousie divine qui est la cause du destin humain.

Ces affirmations justifient les omissions de Plutarque que nous avons spécifié antérieurement au sujet des conclusions de la rencontre entre Solon et Crésus et, de la même manière, l'interprétation différente qu'offre chaque auteur. Ainsi, Plutarque ne se diffuse pas l'écho des « blasphèmes » de l'historien, même s'il accepte que la divinité marque le destin de la nature humaine, il écrit une explication personnelle basée sur le savoir del-

<sup>46</sup> Cf. PLÁCIDO (1986), p. 20.

<sup>47</sup> Cf. Plutarco, *Moralia*, 857F.

<sup>48</sup> Le concept de *sophistés* négatif est contraire au texte d'Hérodote, dans lequel il signifie généralement *savant* ou *prudent*. Ultérieurement, lorsque le terme se chargera de sens péjoratif, il signifiera: *baratineur* ou *menteur*, LIDDELL-SCOTT (1996), s.v.



phique grec<sup>49</sup>, faisant face à la somptuosité barbare de Crésus<sup>50</sup>.

Cette même absence du divin dans l'interprétation du récit est aussi manifeste dans les témoignages intermédiaires. Les passages de Diodore de Sicile ont un intérêt spécial. Le premier analyse souligne l'interprétation de la jalousie divine à l'époque hellénistique, en tant qu'exemple clair de version intermédiaire qui, recueillant la théorie d'Hérodote, précède celle de Plutarque. Dans la version d'Ephore, il existe déjà une explication basée sur la sagesse grecque qui constitue une ligne intellectuelle dans laquelle s'introduirait aussi Plutarque.

#### 4.2 Détails pseudo-historiques

La cause pour laquelle Plutarque a oublié les détails historiques abondants présents dans l'œuvre d'Hérodote se trouve aussi dans *de Herodoti malignitate*<sup>51</sup>, où nous pouvons lire que précisément pour son style agréable et parce qu'il raconte « comment un aède relate un mythe », il faut être prêt à ses opinions absurdes et fausses sur les hommes et les villes les plus importants de Grèce. De cette manière, l'absence de détails historiques dans la « conversation » pourrait être due à un oubli conscient de Plutarque, qui ne considérerait pas Hérodote comme une source fiable,

bien qu'il l'ait utilisé comme modèle structurel en racontant l'histoire de Crésus et Solon.

Diodore de Sicile, en tant que témoin intermédiaire, malgré la brièveté de ses mots permet l'observation de l'établissement de la figure typique de Solon (qui apparaît clairement dans l'œuvre de Plutarque) et du schéma d'Hérodote, encore transformé, ainsi possiblement comme l'absence de détails historiques, parce qu'en partie, ils étaient déjà connus par les récepteurs de son œuvre. De la même façon, cet auteur constate aussi certains détails qui seront ultérieurement repris par Plutarque, comme l'importance qu'acquiert la sagesse dans l'interprétation du passage, chargeant le texte de valeurs éthico-morales, et l'opposition du grec contre le barbare.

Dans l'œuvre de Diogène Laërce, on découvre déjà au III<sup>e</sup> siècle, la rencontre paradigmatique résumée et influencée par les tendances qui sont constatées dans les œuvres de Diodore et de Plutarque. L'introduction de nouveaux éléments qui le dessinent est intéressante, à grands traits, dans le personnage de Solon.

Pour conclure, nous pouvons nous demander quelle fut l'influence que put exercer la variante textuelle pré-

<sup>49</sup> Entre les accusations de Plutarque contre Hérodote, on inclue aussi celle de discréditer le dieu de Delphes, cf. Plutarco, *Moralia*, 858C.

<sup>50</sup> Au sujet de l'opposition grecque / barbare dans le présent récit, cf. LEÃO, (2000), p. 40-51.

<sup>51</sup> Cf. Plutarco, *Moralia*, 855D y 874B ; cf. HARTOG, (1980), p. 376.

sumée d'Hermippe dans le récit de Plutarque. Précédemment, nous avons observé comment la majorité des idées que le biographe insert dans son récit apparaissent aussi dans les témoignages que nous conservons, dans les œuvres d'Hérodote et de Diodore, et que les oublis des différentes versions du récit trouvent leur cause dans les textes de ce même Plutarque. Ainsi, sans dédaigner la possibilité de faire de nouvelles découvertes qui démontreront la filiation à peine rapportée dans la *Vita Solonis* concernant Hermippe (duquel nous ne savons même pas s'il recueillit la rencontre traditionnelle que transmettent les témoignages conservés), nous pouvons affirmer que l'hypothèse, en plus d'être indémontrable, n'est pas indispensable pour comprendre l'évolution de ce récit dans la littérature grecque<sup>52</sup>.

Solon fut un personnage historique dont les traces, les lois et les poèmes ont été interprétés au fil des temps avec des fins différentes, l'influence delphique, la tradition des Sept Savants, des intérêts politiques qui défendent le passé d'Athènes et son bastion, Solon, face au spartiate Lycurgue, des intérêts moraux et philosophiques, etc. Ce sont de différentes

vagues idéologiques qui conforment le personnage avec le temps qui passe, sans jamais perdre son importance, comme exemple de conduite. Ainsi, nous voulons terminer avec la même opinion que Plutarque a concernant la rencontre de Solon et Crésus :

...une histoire avec tant de réputation et qui compte tant de partisans et (ce qui est le plus important) s'ajuste au caractère de Solon et est digne de sa grandeur d'esprit et de sa sagesse, cela ne me paraît pas bien de la laisser à l'arbitre de quelques règles temporelles....

#### BIBLIOGRAPHIE

- BLOIS, L.  
 - "Plutarch's Solon", dans BLOK et LARDINOIS (eds.), 2006, pp. 429-440.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J.,  
 - *Solón de Atenas*, Barcelona, 2001.
- DUPLOY, A.,  
 - "L'utilisation de la figure de Cresus dans l'idéologie aristocratique athénienne, Solon, Alcmeon, Miltiade et le dernier roi de Lydie", *AC*, n. s., 68 (1999) 1-22.
- FERRARA, G.  
 - *La politica di Solone*, Naples, 1964.
- FLACELIÈRE, R.,  
 - "Le bonnet de Solon", *REA* n. s., 49 (2006) 235-247.

<sup>52</sup> Néanmoins, bien qu'Hérodote fût une source basique dans la composition du récit de Plutarque, on ne doit pas oublier la méthode de travail du biographe de Chéronée. Tout comme l'a défendu le professeur Piccirilli, "la méthode de travail de Plutarque se basait non seulement sur la lecture directe des textes mais surtout sur la mémoire, suivant des notes prises de l'œuvre consultée et selon un critère prédéterminé de sélection des sources". Ce fait oppose de grandes difficultés pour trouver une source unique utilisée par Plutarque, cf. PICCIRILLI (1977), p. 1010-1011 y 1014.

- GARCÍA GUAL, C.,  
- "Esopo en Plutarco", dans MANUELA GARCÍA VALDÉS (ed.), 1994, pp. 615-624.
- HARTOG, F.,  
- *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.
- JONES, C. P.,  
- "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS* n. s., 56 (1966) 61-74.
- KURKE, L.,  
- "The economy of Kudos", dans DOUGHERTY et KURKE (eds.), 1993, pp. 131-163.
- LEÃO, D. F.,  
- (2000) «Sólon e Cresos: Fases da evolução de um paradigma», *Humanitas* n. s., 52 (2000) 27-52.
- LIDDELL, H. G. et SCOTT, R.,  
- *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- MILLER, I. M.,  
- "The Herodotean Croesus", *Klio* n. s. 61 (1963) 58-94.
- NAWRATIL, K.,  
- "THEION TARACHODES", *PhW* n. s. 60 (1940) 120-136.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,  
- Plutarco. *Vidas Paralelas II*, Madrid, 1996.
- PICCIRILLI, L.,  
- "Cronología relativa e fonte della Vita Solonis di Plutarco", *ASNP* n. s. 7 (1977) 999-1016.
- PLÁCIDO, D.,  
- "De Heródoto a Tucídides", *Gerión* n. s. 4 (1986) 20.
- ROIG LANZILLOTTA, L.,  
- *La envidia en el pensamiento griego. De la época arcaica al helenismo*, Tesis doct. (inérita) Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1997.
- STEHLE, E.,  
- "Solon's self-reflexive political persona and its audience", dans BLOK et LARDINOIS (eds.), 2006, pp. 79-113.
- SZEGEDY-MASZAK,  
- "Legends of the greeks lawgivers", *GRBS*, n. s., 19 (1978) 199-209.
- ZIEGLER, K. et SONTHEIMER, W.,  
- *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart, 1967.



# How to deal with the philosophical tradition? Some general rules in Plutarch's anti-Epicurean treatises\*

by  
**Geert Roskam**  
**K.U. Leuven**

Geert.Roskam@arts.kuleuven.be

## Abstract

In this contribution, Plutarch's rules for a good philosophical polemic, and the way in which he himself uses them in his anti-Epicurean treatises, are examined. First of all, a good philosophical discussion presupposes in Plutarch's view the fulfilment of several intellectual conditions, such as basic respect for the rules of logical reasoning and thorough knowledge of the matter under discussion. Secondly, these intellectual rules are completed by a set of moral demands: the whole discussion should be entirely free from the pernicious influence of the passions.

In his anti-Epicurean polemics, Plutarch shows how Colotes, and his master Epicurus, often break these intellectual and moral rules. The question remains, however, whether Plutarch himself observes his own rules in his attack on Epicurean philosophy. A thorough analysis shows that he often indeed faithfully observes his own intellectual and moral demands, but that, in spite of his attempt to set a good example, his polemical attacks are occasionally also at odds with his own rules.

**Key-Words:** Plutarch, *Moralia*, Colotes, Philosophical polemics.



*Plutarch's rules for a good philosophical polemic*

In the works of Plutarch of Chaeronea, especially in his anti-Epicurean treatises *Adversus Colotem* and *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (henceforward:

*Non posse*), much information about ethical rules for a good polemic can be found. Plutarch never elaborated a systematic ethics of philosophical polemics, to be sure, but adopted a fairly coherent series of clear criteria, the relevance and importance of which

\* A much more extensive version of this paper, which was read at a conference of the *Réseau thématique Plutarque* in Paris (September 13-14, 2007), has meanwhile appeared in *LEC76* (2008), 197-231.

he explains more or less in detail. In this contribution, I shall examine these criteria and analyse the way in which he uses them in the anti-Epicurean treatises. Finally, I will turn to the important question of whether Plutarch observes his own rules in his attack on Epicurean philosophy. It is clear that this can cast a new light on Plutarch's polemical writings, in that they can for the first time be evaluated on the basis of Plutarch's own criteria.

1.1. *Rem tene, verba sequuntur*: intellectual rules for a good debate

First of all, a good philosophical discussion presupposes in Plutarch's view the fulfilment of several intellectual conditions. If these intellectual demands obviously influence the course of the debate, they ultimately aim at an end that lies outside the debate, viz. the truth. Everyone should in an independent and critical way look for the truth<sup>1</sup>, and the many silences in the discussions of the *Table Talks* strikingly illustrate the intellectual efforts which this process requires<sup>2</sup>.

a) The first intellectual demand is basic respect for the rules of logical reasoning. Each speaker can freely choose his own starting points, but once he has made

and argued this fundamental choice, he should accept all of its implications (*Adv. Colot.* 1111C). It is clear that this demand works at a formal level, being concerned with the general and abstract rules of reasoning and argumentation. The ideal behind it is perfect consistency of one's doctrines (ἡ τῶν δογμάτων ὁμολογία; *De Stoic. rep.* 1033A).

However, it is important to note at this stage already that this demand of consistency also has important practical consequences. Since the speaker's theoretical starting points have direct implications for his actions, his consistency should also appear in his own life (ἡ τῶν δογμάτων ὁμολογία ἐν τοῖς βίοις; *ibid.*). The puzzling ambivalence in this phrase<sup>3</sup> illustrates the complex intertwinement of intellectual and moral demands in Plutarch's thinking<sup>4</sup>, and thus from the very beginning also shows that Plutarch's standards will be high and extremely difficult to satisfy.

b) The formal demand of respect for the rules of logical reasoning is balanced by a second demand with regard to content. Important in this respect is the demand of *knowledge of the matter under discussion* (*Non posse* 1086D). The speaker's words should

<sup>1</sup> See ROSKAM (2004a) on Plutarch's conception of the ideal student and teacher.

<sup>2</sup> See VAN DER STOCKT (2000), p. 96-97.

<sup>3</sup> On this ambivalence, see esp. BOYS-STONES (1997), p. 47-48.

<sup>4</sup> See also *De prof. in virt.* 79F-80A, with the analysis of ROSKAM (2005), p. 276.

always rest on a thorough familiarity with the relevant literature. Dilettantism or superficiality is altogether wrong. Moreover, the polemicist should give evidence of *intellectual honesty* (*ibid.*). He should not isolate words from their context (cf. also *De sera num.* 548C) nor focus on *obiter dicta*, but deal with views which his opponent really defends and which are to be found everywhere in his writings (cf. *Adv. Colot.* 1108D and 1114C). This intellectual honesty further requires to introduce the opponent's views in the way in which he himself presents them (1120E), not in a way which is biased by polemical presuppositions.

Secondly, the polemical debate should be about the matter itself rather than about mere words (cf. *Adv. Colot.* 1114D). This does not imply of course that one should lightly pass over the specific use and meaning of terms, but in most cases terminological questions are in the end of secondary importance. The final goal of the philosophical debate is not a display of sophisticated ingenuity (ἐύρησιλογία)<sup>5</sup> but looking for the truth.

These intellectual rules have important, albeit elementary, implications for the polemicist's language and style. They do *not* have direct

consequences for purity of style or degree of literary embellishment<sup>6</sup>, to be sure, but a discourse which respects the rules of logical argumentation presupposes at least a certain degree of discursive reasoning, which precludes bestial rouring (*Adv. Colot.* 1117A; cf. also 1125BC) and excessive praise (*De aud.* 45F; *Non posse* 1091C). A thorough knowledge of the matter under discussion, on the other hand, implies a serious debate devoid of scurrility and buffoonery (*Adv. Colot.* 1108B) and empty talk (*Non posse* 1088B; cf. *Adv. Colot.* 1114A). In short, the polemicist's general use of language and style should be in perfect conformity with the intellectual demands discussed above.

1.2. *Sine ira et studio*: moral rules for a good debate

Those intellectual rules are completed by a set of moral demands. If the former ultimately aim at a goal outside the debate (*viz.* the truth), the latter have their final end in the debate itself. They have to guarantee that the discussion proceeds along the lines of morally acceptable behaviour. Their goal, in short, is virtue, and more specifically virtuous conduct during the debate.

Such virtuous conduct requires that the whole discussion is entirely

<sup>5</sup> A vice for which the Stoics are often blamed; see *De aud. poet.* 31E and *De comm. not.* 1070E on Chrysippus, and 1072F on Antipater. See also *De Stoic. rep.* 1033B.

<sup>6</sup> Elsewhere, Plutarch makes clear that one may appreciate literature without regarding it as an end in itself; see e.g. *Con. praec.* 142AB; *De aud.* 42CD; VAN DER STOCKT (1992), p. 122-132.

free from the pernicious influence of the passions. There is no place for anger (*Adv. Colot.* 1108A), cowardice (1120C), self-conceit (1119BC), jealousy (*Non posse* 1086F; cf. *Adv. Colot.* 1121EF), or ambition (*Non posse* 1100AB; cf. *De lat. viv.* 1128A-C), and possible harsh opponents such as Heracleides, who may damage this ideal, are filtered away before the discussion starts<sup>7</sup>. Once again, the discussions in Plutarch's *Table Talks* may serve as paradigmatic examples. Different speakers develop their points of view in perfect tranquillity, with rational arguments, and in a relaxed atmosphere of amicable collaboration<sup>8</sup>. The anti-Epicurean writings, where moral rules for a good debate are thematised at different places (though sometimes only indirectly), and the *Table Talks*, where basically the same moral demands are illustrated by the actual *πρᾶξις* in Plutarch's circle, together provide a good picture of Plutarch's ideal.

This picture is completed by an interesting passage from *De profectibus in virtute*, where Plutarch underlines the importance of mildness in discussion

(80BC). This high moral ideal is further combined with two others that have to counterbalance one another. On the one hand, one should show respect for one's opponent (*Adv. Colot.* 1120C and 1124C); on the other hand, this respect should not preclude frankness (*παρησιία*), and one should not hesitate to refute erroneous views (*Non posse* 1086E and *Adv. Colot.* 1108BC)<sup>9</sup>.

As in the case of Plutarch's intellectual rules, his moral demands likewise make their influence felt in the domain of language and style. One should avoid excessive self-praise and boastfulness (*Non posse* 1088B and 1090A) motivated by ambition, and omit insults which run counter to the demand of respect for one's opponent and which have nothing to do with frankness (*Non posse* 1086F). A good intellectual and moral discussion, then, requires a sober and rational language and style. Or, in other terms, language should always serve virtue and truth<sup>10</sup>.

## 2. *Colotes* as exemplum e contrario

Since the above mentioned rules are closely connected to Plutarch's anti-

<sup>7</sup> *Non posse* 1086E. Elsewhere too, Plutarch takes care to remove such possible nuisances; cf. *Sept. sap. conv.* 149B; *De def. or.* 413D; *De sera num.* 548AB; FLACELIÈRE (1959), p. 210; ZACHER (1982), p. 19; Albin (1993), p. 11.

<sup>8</sup> See VAN DER STOCKT (2000), p. 94.

<sup>9</sup> For Plutarch's view on the good use of frankness, see esp. the second part of his treatise *De adulate et amico* (65F-74E). In the anti-Epicurean treatises, Plutarch merely emphasises the importance of justified frankness without going into further detail.

<sup>10</sup> Cf. VAN DER STOCKT (1990), p. 194.



Epicurean polemic, it makes sense to have a look at this broader context and examine how the rules function in Plutarch's argumentation. Such a study immediately encounters a certain ambivalence. Plutarch's general rules for a good debate often find their origin in his polemic against Colotes, but at the same time also constitute this polemic. They both generate and are generated by Plutarch's attack. This field of tension is important for a good understanding and correct evaluation of Plutarch's treatise *Adversus Colotem*. The treatise is not merely a defence of different philosophers against Colotes. Plutarch's defence rather takes the shape of a counterattack, and it is within the framework of this counterattack that the rules for a good discussion are formulated. The focus is not (primarily) on Colotes' opponents, but on his own interpretation and presentation of his philosophical predecessors. This focus by itself stimulates Plutarch's introduction and discussion of some general insights about the correct way of dealing with authors and texts, insights which are opposed to Colotes' approach. Always again indeed, Plutarch tries to show how Colotes, and his master

Epicurus, break several basic rules for a good discussion.

2.1. Colotes the idiot: failure to observe the intellectual rules

a) The general demand to observe the rules of logical reasoning is formulated in the context of Plutarch's discussion of Colotes' attack against Democritus. In Plutarch's view, the latter far surpasses Colotes and his master on this point. Democritus indeed posited indestructible atoms without quality as first principles and then drew the obvious conclusion that qualities are merely by convention<sup>11</sup>. In Plutarch's eyes, this position is problematic<sup>12</sup> yet logically consistent: Democritus' mistake is not due to wrong argumentation but to his erroneous starting point (1111AB). Epicurus, on the other hand, accepts the hypothesis of atomism but not the consequences which, according to Plutarch, it directly entails, and thus proves guilty of the greatest shamelessness (1111B). This, moreover, turns out to be a typical feature of Epicurus' thinking. Plutarch goes on to list a whole series of parallel examples (*ibid.*), in an attempt to characterise Epicurean philosophy as a set

<sup>11</sup> For a discussion of Democritus' position see, e.g., BAILEY ( 1964 ), p. 178sq.; TAYLOR (1999 ), p. 175-179.

<sup>12</sup> That Plutarch prefers the doctrine of the four elements (prominent in *De primo frigido*) to atomism appears from *De sup.* 164F; *De Is. et Os.* 369A; *Quaest. conv.* 721D and esp. *Adv. Colot.* 1110E-1112C. Plutarch's refutation of atomism is discussed at length in BOULOGNE ( 2003 ), p. 85-106.

of mutually irreconcilable tenets<sup>13</sup>.

This interesting passage shows that the general demand of respect for the rules of logical reasoning is closely connected to a traditional eristic strategy which so often occurs in Plutarch, that is, the argument from inconsistency. That the inconsistencies which Plutarch mentions are far less problematic in Epicurus' perspective need not detain us. What is important here is the function of the general rule in Plutarch's polemic. It is not Plutarch's first aim to defend Democritus' views against Colotes. He rather tries to demonstrate that Colotes and his master are even more wrong than Democritus, and to that purpose makes use of his general rule: Democritus and Epicurus both defend wrong tenets, to be sure, but in addition to this, Epicurus also proves a clumsy thinker.

b) A good polemicist should also give evidence of thorough familiarity with his opponent's doctrines. In this respect, too, Colotes falls short of the ideal. Again and again, Plutarch blames the Epicurean for his complete ignorance of the doctrines which he discusses (*Adv. Colot.* 1109A; 1113B; 1115A-C; 1119CD; 1122B). This continuous emphasis on Colotes' ignorance does not merely disqualify the Epicurean on an intellectual level but also provides further polemical opportunities. Just like

the above mentioned demand of logical coherence, the demand of familiarity with the relevant material can be directly connected with a general eristic strategy, viz. the retort which turns the speaker's own words back upon himself (ἢ ἀντεπιστρέφουσα ἀπάντησις). Plutarch explains the power of such retorts in his *Political precepts* 810EF, where he is especially thinking of short and quick-witted replies peppered with humour. After having provided several concrete examples, Plutarch concludes that such retorts are also useful in other domains of one's life (811A).

And indeed, in Plutarch's anti-Epicurean treatises can be found many beautiful illustrations. The same principle there returns in a completely different context, in which acute rhetoric has to yield to a more theoretical argumentation. This may result in a less charming and humorous approach, to be sure, but basically, the technique remains the same. Plutarch frequently confronts his opponent with his own words, showing that Colotes is guilty of the charges he formulated himself against others (1109AB; 1109E; 1110EF; 1112A; 1114A; 1116C; 1117F; 1119F-1120A; 1121AB; 1122F-1123A).

This strategy, moreover, does not merely condition Plutarch's general polemical purpose but also brings

<sup>13</sup> Cf. *Adv. Colot.* 1121E and his work Περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων (Lamprias catalogue n. 129).

about a significant increase in scale. For indeed, it is often as a result of this strategy that Plutarch's attack is not merely limited to Colotes himself but also includes his masters Epicurus and Metrodorus. More often than not, Plutarch indeed refers not to Colotes' own views but to those of Epicurus in order to turn general Epicurean views against Colotes<sup>14</sup>. This has two important implications: (1) Epicurus and Metrodorus are often attacked only indirectly, sharing the blows levelled at Colotes; and (2) Colotes himself appears as even more silly, in that he proves not only unfamiliar with the doctrines of his opponents but also with those of his own school.

Furthermore, Colotes' ignorance is aggravated by his excessive fault-finding concerning terminological issues and by his lack of intellectual honesty. That he is rather concerned with words than with content appears from his attacks on Empedocles (1112D-1113A) and Parmenides (1114D). Moreover, such a focus gives evidence of intellectual dishonesty, in that he merely argues about terms rather than about the matter itself. And even when he discusses content, he prefers to focus on isolated doctrines, omitting all of the opponents' arguments and giving their doctrines a different turn (1108D; 1114C; 1120DE).

Finally, Colotes too often acts the clown. Even his style is unbecoming and at odds with the demand of knowledge of the matter under discussion. For instead of questioning the views of his opponents through a careful and theoretical discussion, Colotes usually prefers to introduce (the implications of) their doctrines in a particularly concrete, simplistic, and unwelcome way. His style was entertaining and challenging, his objections were inspired by a down-to-earth approach that was especially interested in the concrete and practical consequences of the philosophical doctrines. His strongest weapons were common sense and humour. These weapons, however, at the same time opened up the possibilities for Plutarch's counterattack. For Colotes' polemical success was often bought at the price of considerable generalisation and simplification. This was his weakest flank, on which Plutarch launched his frontal attack. In this polemical counterattack, the rules for a good debate yield interesting opportunities because they expose the gaps in Colotes' own defence and undermine the cogency of his attack.

This implies that Plutarch's interest in the rules for a good debate is to an important extent rooted in the peculiar nature of Colotes' own work. This also

<sup>14</sup> This raises the question as to whether Colotes also thematised his own Epicurean tenets in his work. In all likelihood the emphasis was entirely on the destructive attack; cf. Westman (1955), p. 87, n. 1 and p. 89-90. *Contra*: ISNARDI PARENTE (1988), p. 70.

explains why the issue is so much emphasised in the anti-Epicurean writings and much less so in the anti-Stoic treatises: the theme is directly connected with Colotes' Achilles heel (although it should be added that these rules are also influenced by Plutarch's own philosophical perspective).

## 2.2. Colotes the villain: failure to observe the moral rules

If Colotes and his master Epicurus frequently break the intellectual rules for a good debate, they likewise disregard several important moral rules. Epicurus' writing and doctrines prove to be motivated by an intense desire for renown (*Non posse* 1099F-1100A; cf. *Adv. Colot.* 1121EF). The Epicureans in general give evidence of immoderate self-conceit and arrogance (1119BC), and Colotes himself adds cowardice to these vices (1126C). He never reaches Plutarch's ideal of mildness – being foolish rather than mild; cf. 1113C – nor shows sincere respect for his opponents (1120C; cf. also 1124C).

Moreover, the Epicureans' moral wickedness is also revealed by their language and style. At the outset of *Non posse*, Plutarch mentions a whole catalogue of terms of abuse which the Epicureans used in order to insult their distinguished philosophical opponents

(1086EF)<sup>15</sup>. In Plutarch's view, this abusive language reveals the presence of base jealousy (1086F). On the other hand, Epicurus' great ambition and love of honour becomes evident in his annoying self-praise (1100BC; 1091C; 1097CD; cf. also *Adv. Colot.* 1117DE).

All this shows that the Epicureans fail to observe moral rules in their polemical discussions. Virtuous behaviour is for them as unattainable as the truth. And yet, it is remarkable that Colotes comes off fairly well on this point. In general, Plutarch's anti-Epicurean treatises contain far less relevant material concerning this issue than with regard to intellectual rules, and moreover, when Plutarch indeed thematises moral demands, his attacks are for the greatest part directed against Epicurus rather than against Colotes. This, of course, raises the question why Plutarch focuses his attention mainly on Epicurus' moral wickedness if he actually wants to attack Colotes. Has he forgotten about his real opponent? I see two reasons which explain this problem.

First of all, Plutarch in all likelihood found only few starting points for such polemic in Colotes' own work. We may presume that he used his opportunities whenever he could, but they were meagre and required inferences on Plutarch's part<sup>16</sup>. Moreover, at the

<sup>15</sup> ZACHER (1982), p. 45-51. Cf. also Diogenes Laertius, 10,8, with SEDLEY (1976).

<sup>16</sup> For instance: the fact that Colotes does not mention the Academics and Cyrenaics, which

outset of *Non posse*, Plutarch admits that Colotes' speech was very mild (εὐφημότατος) in comparison with that of Epicurus and Metrodorus (1086E). The first reason, then, is a heuristic one.

The second reason explains why Plutarch prefers to take advantage of his limited opportunities rather than omitting the whole issue all together: it yields an important polemical advantage. Character assassination is especially interesting when its victim is a philosopher, who claims to be virtuous. If it was probably difficult to attack Colotes directly, it remained possible to do it indirectly by placing him in a whole tradition of wickedness. Whereas Epicurus in *Adversus Colotem* usually shares the blows levelled at Colotes, in this case Colotes shares the blows levelled at Epicurus. This technique even yields two additional advantages. On the one hand, it considerably mitigates the onus of proof, in that Plutarch can depict Colotes as merely one example of well-known Epicurean wickedness. On the other hand, by avoiding a direct attack *ad hominem*, Plutarch better succeeds in suggesting that his own argument is completely free from passions such as anger or indignation. He merely recalls well-known facts about the Epicurean

tradition, refraining from personal attacks. If Colotes and Epicurus are morally blameworthy, Plutarch subtly suggests that he himself is doing much better. This brings us to our last question.

### 3. *Plutarch as exemplum ad imitandum?*

Plutarch elaborates a whole series of rules for a good discussion and uses them as a means to attack Colotes. At the same time, however, he *de facto* imposes these rules on himself too. The demand of consistency obviously requires that he himself practises what he preaches. This raises the interesting question of whether Plutarch observes his own rules. *A priori* we might expect he does, since many rules are explicitly thematised and argued. Plutarch can hardly allow himself to go wrong on this point<sup>17</sup>, even more so because he emphatically presents his treatise *Non posse* as an example of a correct philosophical polemic (1086D).

3.1. It is not surprising, then, that Plutarch indeed faithfully observes many of his own rules. He frequently displays his own knowledge, showing himself thoroughly familiar both with the Epicurean literature<sup>18</sup> and with all

in Plutarch's view gives evidence of cowardice (*Adv. Colot.* 1120C), and the fact that he attacks all his predecessors together, which shows his boldness (1124C).

<sup>17</sup> Cf. HERSHBELL (1992), p. 3366.

<sup>18</sup> Cf. Aristodemus' *obiter dictum* ἔναγχος γὰρ κατὰ τύχην τὰς ἐπιστολάς διήλθον αὐτοῦ in *Non posse* 1101B. For Plutarch's knowledge of Epicureanism, see HERSHBELL (1992), p.

the philosophers attacked by Colotes. More than once, he explains to Colotes the precise meaning of the doctrines which the Epicurean has misunderstood (see, e.g., *Adv. Colot.* 1114B-F; 1115D-1116B; 1122B-D). Plutarch even goes a step further, explaining Colotes his own Epicurean doctrine, thus trying to beat his opponent on his own ground. He also avoids merely terminological questions and only discusses them when they are thematised in Colotes' attack (e.g. in 1112Asqq.; 1116E; 1120AB). Nor is his attack irrelevant: he explicitly emphasises that the doctrines which he quotes are all basic and well-known tenets of Epicurus (1108D), and he more than once repeats that his quotations can be traced back to Epicurus' own writings<sup>19</sup> and that his attacks are free from abuse (*Non posse* 1096F). One may add that recent research has shown that Plutarch's verbatim quotations from Epicurus are usually accurate and reliable<sup>20</sup>.

Plutarch no less faithfully observes his moral rules. At the outset of *Adversus Colotem*, he underlines that his reply to Colotes is not motivated by passions but by a certain sense of duty towards all the philosophers who were attacked by Colotes. In this case, silence would be shameful and the utmost frankness is necessary (1108BC). After Plutarch's

exposition, Zeuxippus adds that Plutarch should have been even more frank (*Non posse* 1086E). The suggestion is clear enough: in his counterattack, Plutarch continuously observes the most reasonable and moral standards.

3.2. This, however, is not the whole story, and it is time for a palinody. In spite of Plutarch's attempt to set a good example, his polemical attacks raise several questions with regard to his observance of his own rules.

If his familiarity with the relevant material cannot seriously be called into question, his intellectual honesty is not always obvious. Usually, he omits all Epicurean arguments and merely provides paraphrases of general tenets in all their radicalness (e.g. *Non posse* 1100D and *Adv. Colot.* 1111B; 1123A; 1124EF). Moreover, his presentation is not always unbiased. To give but one example, Epicurus' philosophy, in Plutarch's view, makes friendship less glorious and fondness for pleasure bolder, it does not value what is honourable for its own sake, and it throws our convictions about the gods into confusion (*Adv. Colot.* 1113F). Even if the doctrines concerned can easily be recognised, the way in which they are introduced is far from neutral. Plutarch's presentation already contains an evaluative component influenced by

3357-3363; BOULOGNE (2003), p. 13-17.

<sup>19</sup> See, e.g., *Non posse* 1091A; *Adv. Colot.* 1108D; cf. *Non posse* 1095CD; 1101B; and 1087A (on Metrodorus).

<sup>20</sup> See HERSHBELL (1992), p. 3365-3368; cf. also BOULOGNE (2003), p. 17.

Platonic parameters. Such catalogues, in which the different constitutive elements lend credibility to each other without taking the precise meaning of the Epicurean tenets into account, do not contribute to a penetrating and fair discussion.

Elsewhere, Plutarch's discussion is more nuanced and he often points to the details of Epicurus' position<sup>21</sup>. Even this, however, does not always guarantee the fairness of Plutarch's argumentation, as may appear from one illustrative example out of many, viz. his discussion of Epicurus' view on the heating effect of wine. A series of lengthy quotations shows that Epicurus' refused to draw general conclusions on this issue and merely contended that a given amount is heating for a given constitution in a particular condition and chilling for another one (*Adv. Colot.* 1109E-1110B). The whole passage may be regarded as a typical example of Epicurus qualifying philosophy. In Plutarch's view, on the other hand, the passage merely shows that Epicurus basically defends Democritus' view, attacked by Colotes, that no object is any more of one description than of another (1110B). This is an application of his polemical strategy of ἀντεπιστρέφουσα ἀπάντησις, which results in ascribing to Epicurus a philosophy which levels out differences rather than using them for further qualification.

Finally, Plutarch's polemical style is occasionally at odds with his demand of knowledge of the matter under discussion. More than once, he proves guilty of the same clownish presentation as Colotes. The most obvious example is Plutarch's caricature of Epicurus' philosophy of pleasure as a continuous pursuit of cake and sex (*Non posse* 1093C; 1093F; 1094A; 1097D; 1099B; *De lat. viv.* 1129B).

On the moral level, Plutarch's attacks are likewise occasionally at odds with his own rules. Twice he uses the rhetorical means of *praeteritio* in order to attack the Epicureans in passing (*Non posse* 1097D and 1100D). These two instances of *praeteritio* are morally ambivalent. If Plutarch is right that a discussion of these issues would be an indication of quarrelsomeness (1100D), the morally correct attitude is omitting them altogether rather than mentioning them in passing. One may doubt whether Plutarch's references are indeed *sine ira et studio*.

If such *praeteritio* is still ambivalent, Plutarch's sarcasm is far less so. More than once, vitriolic sarcasm drips from his pen. The convictions of both Epicurus (*Non posse* 1103E) and Colotes (*Adv. Colot.* 1117D) are praised as wise, and in this context, Plutarch's repeated reference to the diminutives

<sup>21</sup> See, e.g., *De tranq. an.* 465F-466A (discussed in ROSKAM (2007), p. 52-54); *Non posse* 1087C; 1089D; 1097A; *Adv. Colot.* 1118DE and 1125C.

Κωλωταρᾶν and Κωλωτάριον (1107E and 1112D) are relevant as well. One begins to wonder how mild Plutarch actually is and one may even begin to feel some sympathy with the offended Heracleides (*Non posse* 1086E).

Even more problematic finally is the torrent of abuse which can be found in Plutarch's polemics. If Epicurus' abusive language gives evidence of jealousy (*Non posse* 1086F), the question may be raised as to whether Plutarch himself is completely free from this vice. In any case, his insults illustrate the limited degree of respect which he has for his opponents. If he occasionally showed a certain respect for them<sup>22</sup>, he respected them as philosophers, never as *Epicurean* philosophers<sup>23</sup>.

#### 4. Conclusion

From Plutarch's anti-Epicurean treatises can be gathered a whole set of rules for a good philosophical polemic. His ideal is that of a friendly, well-ordered, and reasonable discussion characterised by competent argumentation and aiming at the truth. A philosophical debate, in short, should be a pleasant conversation rather than a boxing match.

Nevertheless, Plutarch's anti-Epicurean treatises often more closely resemble the latter than the former. Even such a boxing match, however, may sometimes present a beautiful scene, with all of the participants punching above the waist. Such spectacle can be found in Plutarch, and it would be unfair to neglect all of his criticisms without consideration. Even if none of his arguments, I think, would in the end succeed in convincing Epicurus, he sometimes raises interesting and pertinent questions which may provide other equally valuable alternatives<sup>24</sup>. His polemical attacks may have less value as a direct refutation of Epicurus but they remain important as a sensible defence of his own Platonism<sup>25</sup>.

Often, however, Plutarch's boxing match against Colotes degenerates and the rules of the game are broken. Poor Colotes finds himself not in a boxing match but in a pancratium, in which (except biting and gouging; see Philostratus, *Im.* 2,6,3) everything is permitted. Colotes was long dead and unable to reply to Plutarch's attacks, but if he would have been able to defend himself, his answer would in

<sup>22</sup> HERSHBELL ( 1992 ), p. 3364.

<sup>23</sup> ROSKAM ( 2004b ), p. 272.

<sup>24</sup> See esp. the study of BOULOGNE ( 2003 ).

<sup>25</sup> Cf. HERSHBELL ( 1992 ), p. 3373. An analogous conclusion holds true for Plutarch's anti-Stoic attack in *De virtute morali*; see INGENKAMP ( 1999 ).



all probability have been characterised by Epicurean laughter and scoffing, in short, by precisely that biting and gouging that was strictly forbidden in Plutarch's *pancratium*.

#### BIBLIOGRAPHY

- ALBINI, F.,  
- *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum. Introduzione, Traduzione, Commento*, Genova, 1993.
- BAILEY, C.,  
- *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, 1964.
- BOLLACK, J. & LAKS, A. (eds.),  
- *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille, 1976.
- BOULOGNE, J.,  
- *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve d'Ascq Cédex, 2003.
- BOYS-STONES, G.,  
- "Thyrsus-Bearer of the Academy or Enthusiast for Plato? Plutarch's *de Stoicorum repugnantibus*", in Mossman (ed.), 1997, pp. 41-58.
- FLACELIÈRE, R.,  
- "Plutarque et l'épicurisme", in *Epicurea, in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea philologica*, Genova, 1959, pp. 197-215.
- GALLO, I. (ed.),  
- *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II convegno di studi su Plutarco. Ferrara, 2-3 aprile 1987*, Ferrara, 1988.
- GALLO, I. & MORESCHINI, C. (eds.),  
- *I generi letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno plutarco. Pisa, 2-4 giugno 1999*, Napoli, 2000.
- HERSHBELL, J. P.,  
- "Plutarch and Epicureanism", in *ANRW* II, 36, 5, Berlin – New York, 1992, pp. 3353-3383.
- INGENKAMP, H. G.,  
- "*De virtute morali*. Plutarchs Scheingefecht gegen die Stoische Lehre von der Seele" in Pérez Jiménez, García López & Aguilar (eds.), 1999, pp. 79-93.
- ISNARDI PARENTE, M.,  
- "Plutarco contro Colote" in Gallo (ed.), 1988, pp. 65-88.
- MOSSMAN, J. (ed.),  
- *Plutarch and his Intellectual World. Essays on Plutarch*, London, 1997.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., GARCÍA LÓPEZ, J. & AGUILAR, R. M. (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.
- ROSKAM, G.,  
- "From Stick to Reasoning. Plutarch on the Communication between Teacher and Pupil", *WS*, 117 (2004) 93-114 (= 2004a).  
- "Plutarch on Self and Others", *AncSoc*, 34 (2004) 245-273 (= 2004b).  
- *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, 2005.  
- *Live unnoticed (λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden – Boston, 2007.
- SEDLEY, D.,  
- "Epicurus and his Professional Rivals", in Bollack & Laks (eds.), 1976, 119-159.
- SWIGGERS, P. & WOUTERS, A. (eds.),  
- *Le langage dans l'Antiquité*, Louvain, 1990.
- TAYLOR, C. C. W.,  
- *The Atomists Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Transla-*

- tion with a Commentary*, Toronto – Buffalo – London, 1999.
- VAN DER STOCKT, L.,
- “Plutarch on Language”, in Swiggers & Wouters (eds.), 1990, pp. 180-196.
  - *Twinkling and Twilight. Plutarch’s Reflections on Literature*, Brussel, 1992.
  - “Aspects of the Ethics and Poetics of the Dialogue in the *Corpus Plutarcheum*” in Gallo & Moreschini (eds.), 2000, pp. 93-116.
- WESTMAN, R.,
- *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift “Adversus Colotem” als philosophiegeschichtliche Quelle*, Helsingfors, 1955.
- ZACHER, K.-D.,
- *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum: Kap. 1-8*, Königstein, 1982.

La ‘diet-etica’ di Plutarco. L’autopromozione d’autore nei

*Precetti igienici*

da

Lieve Van Hoof


*Postdoctoral Research Fellow of the  
Research Foundation – Flanders (K.U.Leuven)*

Lieve.VanHoof@arts.kuleuven.be

#### Abstract

In Antiquity, the question of what constitutes a healthy regimen was the object of a fierce debate between doctors, athletic trainers, and philosophers. When writing his *Precepts of Healthcare (De tuenda sanitate praecepta)*, Plutarch’s authority was therefore far from self-evident. As the opening dialogue of the text makes clear, the author not only reveals himself to be acutely aware of this challenge, but also eager to take it up. This article examines the nature of Plutarch’s healthcare programme, and analyses some important strategies used in order to promote this ‘diet-ethical’ advice in dialogue with competing views on healthcare.

**Key-Words:** Plutarch, *Moralia*, *De tuenda sanitate praecepta*, Healthcare,

 Questo articolo tratta dei *Precetti igienici* di Plutarco<sup>1</sup>. Gli studiosi che se ne sono occupati in precedenza hanno dato contributi preziosi per la comprensione delle idee filosofiche e mediche esposte nel trattato, ma in generale non hanno

considerato quest’opera come una composizione letteraria da valutare nel suo insieme. Io propongo di fare per Plutarco quello che John Ferrari, Chris Gill e altri hanno fatto per i dialoghi platonici, vale a dire leggerli come composizioni unitarie<sup>2</sup>. Inoltre, io leggerò quest’opera plutarchea da una

<sup>1</sup> I passi greci dell’opera sono tratti dall’edizione curata da PATON – WEGEHAUPT – POHLENZ, 1974, le traduzioni da SENZASONO, 1992, salvo eccezioni che verranno opportunamente indicate.

<sup>2</sup> Cfr. per esempio FERRARI, 1987, spec. pp. 1-36 e 57-59 sul *Fedro*, o la conclusione di GILL, 1996, in GILL – McCABE (edd.), 1996.

prospettiva largamente neostoricistica, come la testimonianza di una lotta da parte di Plutarco per ottenere autorità intellettuale nel mondo in cui visse. Il mio approccio a quest'opera unisce quindi l'analisi puntuale del testo, tipica degli studi classici, con l'applicazione di moderni modelli teorici culturali e socioantropologici; verranno quindi affrontati temi come autorappresentazione e identità dell'autore, le dinamiche e il potere dell'attività letteraria e le conseguenze sociali e politiche della diffusione strategica di cultura e sapere.

I *Precetti igienici* sono ovviamente un testo di argomento medico, tuttavia furono scritti da Plutarco di Cheronea, un filosofo greco che visse sotto l'impero romano all'incirca dal 45 al 120 d.C. Abituati come siamo, oggi, a una netta divisione tra la medicina e la filosofia o, sotto questo punto di vista, le altre branche del sapere, può sembrarci strano che un filosofo scriva di dietetica. Tuttavia, a parte l'ovvia considerazione che nell'antichità non esisteva un 'Li-

zenzsystem' (= 'albo professionale') per i medici<sup>3</sup>, i filosofi antichi ebbero spesso uno spiccato interesse per la medicina, come risulta non solo dalle loro opere, ma anche dalla letteratura medica a partire da Ippocrate fino a Galeno e oltre. Tuttavia, sebbene alcune opere di Platone, Aristotele e Teofrasto contengano riferimenti alla dietetica<sup>4</sup>, sembra che nessun filosofo abbia scritto un'opera specificamente dedicata a questo argomento. Fino a Plutarco, s'intende, che, in linea con il suo interesse ampiamente attestato per le questioni mediche<sup>5</sup>, in una data posteriore all'81 d.C.<sup>6</sup> compose i suoi *Precetti igienici* (ὕγιεινὰ παραγγέλματα). In quanto filosofo, comunque, la sua autorità in materia, lungi dall'essere scontata, era in discussione. Come vedremo, Plutarco dimostra di essere perfettamente consapevole di questa sfida e desideroso di venirne a capo.

La forma del dialogo è importante sotto questo punto di vista. È piuttosto strano, dunque, che gli studiosi fino ad

<sup>3</sup> Cfr. WÖHRLE, 1990, p. 95, con rispettiva bibliografia in nt. 4.

<sup>4</sup> Cfr. WÖHRLE, 1990, pp. 117-157 su Platone e Aristotele, e 107, nt. 29, e 178 su alcuni frammenti di Teofrasto.

<sup>5</sup> Sull'interesse di Plutarco per la medicina, cfr. BOULOGNE, 1995, pp. 2762-2792, e anche BABBITT, 1928, p. 214, ZIEGLER, 1951, p. 791, DEFRADAS – HANI – KLAERR, 1985, p. 93, LOPEZ FERREZ, 1990, SENZASONO, 1992, pp. 7-8, TIRELLI, 1992, p. 386, nt. 11, DURLING, 1995, AGUILAR, 1996 e 2001, e GRIMAUDDO, 2004.

<sup>6</sup> Il *terminus post quem* è la morte di Tito, che avvenne nel 81 d.C. (cfr. 123D). Cfr. BABBITT, 1928, p. 215, JONES, 1966, p. 71, DEFRADAS – HANI – KLAERR, 1985, p. 98, e BELLU, 2005, p. 211. SENZASONO, 1992, pp. 9-11 propende per una datazione più tarda, ma la sua proposta non è convincente, perché fondata sull'individuazione di assai vaghe somiglianze strutturali fra i *Precetti igienici* e *Sul controllo dell'ira*.

oggi abbiano pressoché concordemente liquidato il dialogo d'apertura come una mera facciata posta davanti alle idee filosofiche e mediche che si riteneva costituissero il "vero messaggio" di Plutarco<sup>7</sup>: la scelta di presentare l'opera come un dialogo è stata banalizzata e interpretata come "un semplice espediente letterario per presentare un trattato in una forma un po' (! *LVH*) più attraente"<sup>8</sup>. Tuttavia quale potenzialità deriva, in questo testo, dal genere del dialogo, con la sua pluralità di voci? In che modo il dialogo influenza il funzionamento dell'opera? Quali erano gli intendimenti e gli obiettivi di Plutarco, come scrittore e come filosofo, nella scelta del dialogo? Perché l'autore non parla in prima persona? In effetti, il nome 'Plutarco' non ricorre in nessun passo dei *Precetti igienici*. Tradizionalmente, gli studiosi lo hanno identificato con

il compagno senza nome che appare nel testo, e le cui opinioni vengono riferite da un altro personaggio<sup>9</sup>. E certamente sono convinta che, se non con un intento chiaramente ironico, le persone non scrivono questo genere di testi promuovendo opinioni in cui non credono affatto. Le opinioni sostenute nei *Precetti igienici*, quindi, saranno in ultima istanza di Plutarco. Tuttavia, secondo il mio punto di vista, questo non risolve la questione, ma la rende solo ancora più urgente: se Plutarco voleva promuovere le sue opinioni su un modo di vivere salutare, perché ha optato per un dialogo in cui egli non compare, né come personaggio né per nome? Secondo me, il dialogo rappresentato nei *Precetti igienici* costituisce una strategia retorica con lo scopo di fornire ai lettori non solo una dieta filosofica, ma anche diversi modelli possibili di approccio al

<sup>7</sup> La *Quellenforschung* ha portato alla luce numerose fonti mediche e, in un certo modo, filosofiche dei *Precetti igienici* di Plutarco. Cfr. WENDLAND, 1886, p. 60, BABBITT, 1928, p. 214, BOEHM, 1935, ZIEGLER, 1951, p. 791, DEFRADAS – HANI – KLAERR, 1985, p. 95, MORALES OTAL – GARCIA LOPEZ, 1986, pp. 120-121, LOPEZ FERREZ, 1990, p. 220, SENZASONO, 1992, pp. 11-36, e GRIMAUDDO, 2004, che citano il corpo Ippocratico, Erasistrato, Asclepiade, Platone, e l'epicureismo.

<sup>8</sup> BABBITT, 1928, p. 215. Ma vd. anche BOEHM, 1935, pp. 4-5, SMITH, 1979, p. 42, DEFRADAS – HANI – KLAERR, 1985, p. 97, MORALES OTAL – GARCIA LOPEZ, 1986, p. 119, e GALLO, 1998, p. 3522. Nonostante le buone premesse, nella sua interpretazione del testo SENZASONO, 1992, pp. 16-17 non si sofferma realmente sulla forma dialogica del testo.

<sup>9</sup> L'identificazione suggerita da HIRZEL, 1895, p. 166 fu poi adottata da BABBITT, 1928, p. 215, BOEHM, 1935, pp. 3-4, ZIEGLER, 1951, pp. 676, 678, e 687, GLUCKER, 1978, p. 165, e DEFRADAS – HANI – KLAERR, 1985, pp. 97, 305, nt. 5, 306, nt. 1, e 311, nt. 2, e, di recente, SENZASONO, 1992, p. 145, nt. 9, TIRELLI, 1992, p. 387, AGUILAR, 2001, p. 461, e BELLU, 2005, p. 211. Non convince invece l'ipotesi fatta da SMITH, 1979, p. 33, nt. 6, secondo cui il compagno sarebbe Glaucus. Per di più egli stesso (p. 34), nel suo testo principale, afferma che "since Plutarch is the author, the teachings are those he has chosen to present".

testo, che hanno in comune il fatto di sottolineare non solo l'adozione della filosofia ma anche la sua integrazione nella vita quotidiana, e che perciò contribuiscono ad accrescere l'autorità dell'autore. Questo, dunque, è quello che spero di dimostrare nelle prossime pagine.

1. *Introduzione: definizione del contesto*

Per cominciare, diamo un'occhiata al dialogo d'apertura:

ΜΟΣΧΙΩΝ. Σὺ δὴ Γλαῦκον χθές, ὃ Ζεύξιππε, τὸν ἱατρὸν ἀπετρίψω συμφιλοσοφεῖν ὑμῖν βουλόμενον;

ΖΕΥΞΙΠΠΙΟΣ. Οὐτ' ἀπετρίψάμην, ὃ φίλε Μοσχίων, οὐτ' ἐβούλετο συμφιλοσοφεῖν ἐκεῖνος, ἀλλ' ἔφυγον καὶ ἐφοβήθη λαβὴν φιλομαχοῦντι παρασχεῖν. ἐν μὲν γὰρ ἱατρικῇ καθ' Ὅμηρον ὁ ἀνὴρ “πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων,” οὐκ εὐμενὴς δὲ πρὸς φιλοσοφίαν, ἀλλ' αἰετι τραχὺ καὶ δύσκολον ἔχων ἐν τοῖς λόγοις, καὶ νῦν ἐναντίος ἐφ' ἡμᾶς ἐχώρει, βῶν ἔτι πρόσωθεν οὐ μικρὸν οὐδ' ἐπιεικὲς ἔργον ἡμῖν σύγχυσιν ὄρων τετολμηθῆσαι διαλεχθεῖσι περὶ διαιτήης ὑγιεινῆς. [...]

ΜΟΣΧΙΩΝ. Ἀλλὰ καὶ τούτων ἔγωγε καὶ τῶν ἄλλων, ὃ Ζεύξιππε, πρόθυμος ἀκροατῆς ἠδέως ἂν γενοίμην·

ΖΕΥΞΙΠΠΙΟΣ. Φιλόσοφος γὰρ εἶ τὴν φύσιν, ὃ Μοσχίων, καὶ τῷ μὴ φιλιατροῦντι χαλεπαίνεις φιλοσόφῳ. [...]

ΜΟΣΧΙΩΝ· Ἀλλὰ Γλαῦκον μὲν ἐῶμεν, ὃ Ζεύξιππε, ὑπὸ σεμνότητος αὐτοτελεῆ βουλόμενον εἶναι καὶ ἀπροσδεῆ φιλοσοφίας. [...]

ΖΕΥΞΙΠΠΙΟΣ· Ἔφη τοίνυν ὁ ἑταῖρος ἡμῶν... (*Precetti igienici* 122B-E)

MOSCHIONE: Tu, Zeusippo, ieri hai respinto il medico Glauco quando ha manifestato l'intenzione di partecipare al vostro dialogo filosofico?

ZEUSIPPO: No, caro Moschione, non l'ho respinto; quello d'altro canto non aveva intenzione di partecipare al nostro dialogo filosofico; sono invece fuggito e ho temuto di offrire il destro di litigare a uno cui questo piace anche troppo: ché in medicina quell'uomo, come dice Omero, “vale molti altri”, ma non è benevolo verso la filosofia e manifesta sempre una certa asprezza e un certo malumore nelle sue considerazioni. E anche poco fa ci è venuto incontro, gridando quando ancora era lontano che non era compito lieve e opportuno quello che avevamo osato assumerci discutendo sul modo di vivere in buona salute, perché comporta una confusione dei limiti. [...]

MOSCHIONE: Ebbene, per quel che mi riguarda, ascolterei volentieri coll'attenzione d'un discepolo la discussione su questi e gli altri pareri.

ZEUSIPPO: Tu sei incline per tua natura alla filosofia, Moschione, e ti adiri contro il filosofo che rifugge dalla medicina. [...]

MOSCHIONE: Ebbene, Zeusippo, lasciamo stare Glauco, che, borioso com’è, pretende di essere autosufficiente e indipendente dalla filosofia. [...]

ZEUSIPPO: Ecco: il nostro compagno diceva... (*Precetti igienici* 122B-E)

In questa scena d’apertura, Moschione chiede a Zeusippo di riferirgli una conversazione sul “modo di vivere in buona salute” (cfr. *περὶ διαίτης ὑγιεινῆς*, 122C)<sup>10</sup> che egli stava tenendo il giorno prima con un altro compagno di cui non viene fatto il nome (*ὁ ἑταῖρος ἡμῶν*, 122F), quando Glauco, un medico, li ha interrotti gridando che il filosofo non dovrebbe occuparsi di medicina. Di quello che è accaduto successivamente, Moschione – così suggerisce il testo – ha già sentito parlare e la voce che corre pare sia piuttosto ostile a Zeusippo e al suo compagno. Perciò adesso egli invita Zeusippo a raccontargli la sua versione dei fatti, ma soprattutto a riferirgli che cosa il compagno ha detto. Il resto

dell’opera è la risposta di Zeusippo.

Di primo acchito, il lettore potrebbe ricevere l’impressione che il testo cominci nel mezzo di una conversazione, dal momento che le circostanze in cui il dialogo ha luogo non sono ulteriormente specificate. Tuttavia, i ripetuti appelli nominali, con cui i personaggi si introducono reciprocamente al lettore come in un’opera drammatica, tradiscono – se ci fosse qualche dubbio – la consapevole messa in scena del dialogo: i *Precetti igienici* non sono uno ‘spaccato’ della vita reale, sono una costruzione letteraria. Che sia così diventa perfino più chiaro se uno esamina il primo capitolo più da vicino: l’apertura del testo è accuratamente concepita in modo da formare una cornice interpretativa in cui leggere il resto dell’opera.

Quello di cui gli studiosi si sono di solito occupati in questa prima parte del testo è la possibilità di riconoscere individui storicamente attestati ‘dietro’ i personaggi rappresentati da Plutarco<sup>11</sup>. I riferimenti alle *Inscriptiones Graecae* e ad altri *corpora* del genere che sono emersi da questa ricerca confermano l’impressione derivante dalla lettura del testo che Plutarco

<sup>10</sup> Sull’etimologia e i significati di *δίαίτα*, vd. WÖHRLE, 1990, in part. pp. 31-36 e 111.

<sup>11</sup> Per uno studio dei tre personaggi, cfr. ZIEGLER, 1951 e PUECH, 1992. Solo per Moschione, cfr. DEICHGRÄBER, 1933, pp. 349-350, BOEHM, 1935, p. 2, FUHRMANN, 1972, p. 106, e BOULOGNE, 1995, p. 2764, nt. 18; solo per Glauco, vd. PUECH, 1992, p. 4850; infine, solo per Zeusippo, cfr. VON GEISAU, 1972, p. 379 (# 5) e GLUCKER, 1978, p. 265, nt. 35.

e i suoi personaggi appartengano alla élite colta dell'impero romano.

Per come io leggo questo testo, i personaggi rappresentati nella scena d'apertura sono per prima cosa e soprattutto dei ruoli drammatici. Questo non significa che siano necessariamente fittizi – in ogni caso, ci si aspetterebbe che debbano corrispondere in modo plausibile alla realtà – ma che la loro funzione primaria sia guidare le reazioni del lettore al testo. Dovremo tornare su questo punto in seguito, dopo aver esaminato l'opera nel suo insieme, ma due dati catturano subito la nostra attenzione. Il primo è che la caratterizzazione prende forma intorno alla tensione tra filosofia e medicina. Ora medici e filosofi sembra che abbiano sempre avuto un rapporto ambiguo nell'antichità. Riferimenti al dibattito si possono trovare già nel trattato ippocratico *Sull'antica medicina*, dove l'autore confuta l'opinione di “certi fisici e filosofi <che> asseriscono che nessuno che non sappia che cosa è

l'uomo può conoscere la medicina”<sup>12</sup>, sostenendo invece che la medicina potrà far conoscere chiaramente la scienza naturale piuttosto che il contrario. Platone, d'altra parte, si preoccupò di dimostrare che la filosofia era superiore alla medicina grazie alla maggior importanza del proprio oggetto di studio (anima vs corpo). Sulla scia di questo antico dibattito, molti medici e filosofi si preoccuparono di definire le proprie posizioni. Mentre la scuola empirica non concepiva la medicina come una scienza positiva, per esempio, Celso enfatizzava la differenza tra la conoscenza scientifica del medico e la sapienza generale del filosofo<sup>13</sup>. E mentre Massimo di Tiro affermava che la sola filosofia basta a curare l'anima e il corpo<sup>14</sup>, Galeno sosteneva il punto di vista *Che il miglior medico è anche un filosofo* presentando Ippocrate come un medico-filosofo<sup>15</sup>. Come suggeriscono questi esempi, il rapporto tra filosofia e medicina era ancora problematico quando Plutarco scrisse i suoi *Precetti igienici*<sup>16</sup>. E certo, il fatto che Glauco

<sup>12</sup> λέγουσι δέ τινες ἰητροὶ καὶ σοφισταί, ὡς οὐκ εἶη δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος (§20). Questo passo, tratto da *Sull'antica medicina*, è citato in SCHIEFSKY, 2005, 101.

<sup>13</sup> Vd., a questo proposito, il proemio del *Sulla medicina* di Celso, §§45-64 e 74-75. Cfr. anche MUDRY, 1993.

<sup>14</sup> Vd. *Discorso* 28, in part. § 4. Cfr. TRAPP, 1997, 231-236.

<sup>15</sup> δῆλον ὡς, ὅστις ἂν <ἀληθῆς> ἰατρὸς ᾗ, πάντων οὗτός ἐστι καὶ φιλόσοφος. Cfr. SINGER, 1997, p. 33. Sull'educazione e gli interessi filosofici di Galeno, vd. DONINI, 1992, AGUILAR, 1996, p. 24 e nt. 3, SWAIN, 1996, p. 357-379, e GRANT, 2000, p. 9.

<sup>16</sup> Sull'attualità di questo tema all'epoca di Plutarco, vd. anche FOUCAULT, 1984, pp. 135-136, TIRELLI, 1992, pp. 386-387, VAN DER STOCKT, 1992, p. 288, e BOULOGNE, 1995, pp. 2771-2772.



cominci a gridare contro Zeusippo e il compagno già *da lontano* (cfr. βῶν ἔτι πρόσωθεν, 122C) catalizza l’attenzione sulla vivacità del dibattito e in questo modo mette bene in evidenza i preconcetti con cui Plutarco, come filosofo, si rende conto di doversi confrontare scrivendo su come vivere in buona salute. In questo senso, la scena d’apertura accentua l’evidente carattere filosofico di questo testo sul modo di vivere in buona salute e rivendica l’autorità di Plutarco in materia.

Poiché l’autore sembra riferirsi a questa discussione nella scena d’apertura, intendo analizzare il modo in cui la introduce e quali strategie adotta per sostenere la propria autorità, in quanto filosofo, su questioni mediche. Il secondo elemento che si può immediatamente notare nell’introduzione ai *Precetti igienici* è il fatto che Plutarco presenta i personaggi non in maniera obiettiva, ma in modo da controllare l’opinione del lettore su di loro:

	Glaucus	Moschion	Zeuxippus	The ‘companion’
Medico	+	+	-	-
Filosofo	-	-	-	+
Inclini alla filosofia	-	+	+	+
Di buone maniere	-	+	+	+

Zeusippo e Moschione, che si interessano di filosofia, appaiono come gentiluomini garbati e ben educati, mentre Glauco, che è mal disposto nei confronti della filosofia, è ritratto come un individuo con serie carenze nella sua capacità di relazionarsi con gli altri. Per come Plutarco rappresenta tutto questo, la conseguenza implicita è che filosofia e comportamento sociale sono profondamente legati l’uno all’altra.

## 2. Stabilire una diet-etica

Fin dall’inizio dei *Precetti igienici*, Plutarco precisa molto chiaramente

che il modo di vivere sano che egli sta proponendo è di natura filosofica. Proprio nella prima frase dell’opera, per esempio, ricorre il termine συμ-φιλοσοφεῖν (“partecipare a una discussione filosofica”, 122B) e, prima della fine del primo capitolo, il termine φιλοσοφεῖν o i suoi derivati ricorrono non meno di sette volte. In tutto il resto dell’opera viene ribadita questa caratterizzazione iniziale. Pertanto, la terminologia adottata per descrivere la dieta proposta, “misurata ed equilibrata” (134C), ha un colorito filosofico. Ancora, l’autocontrollo, evocato per due volte nei *Precetti igienici*

(125F e 126F), è familiare dagli scritti filosofici<sup>17</sup>. Ancora, per far bere alla gente acqua al posto del vino quando necessario, a queste due bevande vengono strategicamente assegnate qualità etiche: si dice che l'acqua è "blanda" (cfr. ἤπιοι, 132D), mentre il vino risulterebbe "tutt'altro che benigno e favorevole nei confronti delle affezioni recenti" (cfr. οὐκ εὐμενῆς τοῖς προσφάτοις πάθεσι οὐδὲ φιλόανθρωπον, 132E)<sup>18</sup>. Ancora, l'argomento dell'appello alla Natura è tipico delle opere filosofiche<sup>19</sup>. Più in generale, la scelta del genere del dialogo può, almeno in parte, essere incoraggiata dalla volontà di fare un'esposizione filosofica. Infatti, mentre un trattato poteva essere sia filosofico che medico, un dialogo sembra che sia tipicamente filosofico. Più specificamente, il violento intervento di Glauco nello stile dei platonici Polo o Callicle del *Gorgia* richiama certi procedimenti narratologici tipici di Platone<sup>20</sup>. Infine, gli esempi e le autorità citati nel testo sono principalmente filosofi. Oltre ai filosofi Plutarco fa riferimento a diversi politici e scrittori famosi, così come a figure

del mito. In tutta l'opera viene citata soltanto un'autorità medica, Ippocrate. La *Quellenforschung* ha naturalmente individuato nel testo molti altri riferimenti a fonti mediche, ma quello che mi colpisce è che Plutarco, a quanto pare, non sentì l'esigenza di *fondare* la sua autorità su precedenti scrittori di medicina: egli ritiene sufficiente osservare che la filosofia, la storia e la letteratura sono dalla sua parte. Pertanto i *Precetti igienici* di Plutarco, nella misura in cui offrono un approccio filosofico alla cura della salute, possono essere definiti *diet-etici*.

In quanto tale, la diet-etica di Plutarco entrava in competizione con le diverse concezioni di dieta sana sostenute dai preparatori atletici e dai medici. Secondo Platone, la dietetica come branca del sapere ebbe origine dall'esperienza dei preparatori atletici. Come Jason König ha dimostrato in un recente studio, molti atleti e preparatori atletici erano impegnati a rivendicare il loro status nell'impero romano e un campo in cui cercavano di distinguersi era la dietetica. Galeno, da parte sua, disapprovava fermamente il parere

<sup>17</sup> Sul concetto filosofico di ἐγκράτεια si vedano CHADWICK, 1962, pp. 343-347 e HADOT, 1995, pp. 324-327.

<sup>18</sup> Su una considerazione etica del vino, cfr. DAVIDSON, 1997, p. 156, NIKOLAIDIS, 1999, TEODORSSON, 1999, e WILKINS, 2000, pp. 243-56 e 2006, p. 166. Per l'ideale Plutarco della κρᾶσις, si vedano DUFF, 1999, pp. 89-94, NIKOLAIDIS, 1999, e TEODORSSON, 1999.

<sup>19</sup> Su quest'uso della natura nell'etica, vd. ANNAS, 1993, pp. 135-220 e NADDAF, 1992 e 2005.

<sup>20</sup> Anche in altri dialoghi Plutarco introduce spesso "disturbing figures" soltanto per farli scomparire in un brevissimo lasso di tempo. Cfr. HIRZEL, 1895, pp. 190 e 214.

degli atleti sulla cura della salute<sup>21</sup>. Nei *Precetti igienici* Plutarco taglia corto con i preparatori atletici in poche brevi battute<sup>22</sup>: se i preparatori atletici invitano le persone a non riflettere mentre mangiano o bevono, egli dice, ordineremo (κελεύσομεν, 133C-D) loro di andarsene. La sentenza è drastica, specialmente riguardo al verbo greco κελεύω. Plutarco rivolge ancora una dura critica ai preparatori atletici dicendo che il ginnasio produce atleti che sono “lucidi e simili alla pietra come le erme” (133D), persone, cioè, che possono essere brillanti dall'esterno, ma che non sono realmente colte o vive. Il riferimento alla mancanza di cultura degli atleti sarà probabilmente bastato a dissuadere i colti lettori dei *Precetti igienici* dal seguire le indicazioni degli atleti sulla cura della salute. Come risultato, Plutarco può assumere un atteggiamento autoritario quando si trova a confrontarsi con i preparatori atletici.

La situazione nel caso dei medici era naturalmente molto diversa, dal momento che essi potevano essere giustamente considerati *la suprema autorità* nel campo della cura della salute. Di conseguenza, i *Precetti igienici* più e più volte contrappongono favorevolmente la diet-etica di Plutarco alla pratica medica. Pochi esempi. Nel testo, Plutarco insiste

che la diet-etica mira alla preservazione della salute attraverso abitudini relativamente semplici e piacevoli. Questo è posto in forte contrasto con la cura della salute da parte dei medici: per come Plutarco lo presenta, rivolgersi a un dottore comporta quasi automaticamente di essersi prima ammalati, con tutte le spiacevoli conseguenze del caso. I dottori sono, per giunta, presentati mentre assumono un atteggiamento autoritario sui loro pazienti, che finiscono per essere completamente dipendenti da loro:

ἐν ὑποψία καὶ προπαθεία σώματος ἀγεννῆς ἠγούμενοι μίαν ἡμέραν ἐν κλίνη διάγειν καὶ μὴ παραθέσθαι τράπεζαν, αἰσχίστα πολλὰς ἡμέρας κεῖνται καθαρόμενοι καὶ καταπλαττόμενοι καὶ θωπεύοντες ἰατροὺς καὶ θεραπεύοντες. (*Precetti igienici* 128B)

C'è chi, reputando sconveniente passare un giorno a letto senza farsi preparare la tavola, se il corpo dà segni sospetti e premonitori, ci sta poi nel modo più vergognoso molti giorni, intento a purgarsi e a sottoporsi a cataplasmi, a blandire e a servire i medici. (*Precetti igienici* 128B)

Plutarco, d'altra parte, non solo invita i suoi lettori ad assumere un at-

<sup>21</sup> Vd. KÖNIG, 2005, in part. pp. 254-300. Sulla popolarità dell'atletica greca nel mondo romano, vd. FARRINGTON, 1997, SCANLON, 2002, pp. 40-63, e NEWBY, 2005.

<sup>22</sup> Si compari questo passo alla breve ma incisiva descrizione degli effetti negativi dell'allenamento e della dieta atletica nelle *Questioni romane* 40, 274D-E.

tegiamento autonomo in questioni di carattere medico, egli di fatto si tira anche indietro, al punto di non nominarsi nemmeno nel suo testo. Se uno esamina più da vicino il tirarsi indietro di Plutarco nei *Precetti igienici*, risulta trattarsi di molto più che dell'illustrazione del *topos* della modestia<sup>23</sup>: è di fatto una sofisticata strategia espositiva per dare autorevolezza a se stesso e alla propria diet-etica. Innanzitutto, il fatto che Zeusippo divulghi le sue opinioni sulla cura della salute su richiesta di Moschione è come se sancisse ufficialmente queste opinioni: Zeusippo le trova evidentemente degne di essere diffuse e Moschione, un medico, sembra approvarle. Questo ovviamente accresce l'attendibilità e l'autorevolezza del testo: se un medico li approva, i lettori saranno più propensi a credere ai consigli filosofici sulla salute dati nel testo. In secondo luogo, rappresentando Zeusippo e Moschione, Plutarco ha fornito ai suoi lettori dei modelli: questi personaggi offrono infatti un'esemplare risposta al testo di Plutarco, poiché rappresentano quella che, come dimostrerò, è la caratteristica distintiva della diet-etica plutarchea: essi integrano un'accentuata cura di sé nella loro abituale vita quotidiana.

In terzo luogo, non nominandosi nel suo testo Plutarco evita di assumere personalmente una posizione polemica. Da una parte, questa potrebbe essere una precauzione contro i medici ostili: sebbene tutti lo sappiano, nessuno potrà provare che le opinioni presentate sono di Plutarco. Tuttavia, dall'altra parte, il fatto di non prendere personalmente una posizione polemica colloca Plutarco al di sopra della discussione: egli discute le sue opinioni con chi è interessato, le polemiche sono per gli altri. È significativo, sotto questo punto di vista, che la presentazione degli eventi del giorno prima nel dialogo iniziale tra Zeusippo e Moschione suggerisca che sia stato Zeusippo, non il compagno ovvero Plutarco, a cacciare via Glauco il giorno prima. Un quarto vantaggio nell'aver un altro che espone i propri insegnamenti può essere stato la possibilità di eliminare del tutto l'impressione di essere didascalico. Come vedremo più avanti, questo può essere di particolare interesse in considerazione di specifiche rimostranze da parte di Glauco.

### 3. *Una via di mezzo attiva tra estremi paralizzanti*

Nel corso della storia della medicina greca viene riservata una parti-

<sup>23</sup> Cfr. LAUSBERG, 1990, 275β, pp. 157-158. La modestia di Plutarco nel dialogo iniziale dei *Precetti igienici* venne discussa già dal HIRZEL, 1895 (2), p. 166. L'introduzione di un personaggio anonimo, invece, è un espediente più tradizionale che proviene dal *Sofista* o dalle *Leggi* di Platone.

colare attenzione all'osservazione del giusto bilanciamento, per esempio tra il caldo e il freddo o l'umido e l'asciutto<sup>24</sup>. Sebbene i *Precetti igienici* di Plutarco non siano un'opera di carattere prettamente tecnico<sup>25</sup>, vi si ritrova un'analogia raccomandazione. Plutarco sostiene, infatti, esplicitamente l'opportunità di "una dieta moderata e sobria" per essere sicuri di non dover vomitare. Analogamente, egli è anche favorevole ai cibi poco costosi, dal momento che "contengono l'appetito entro i limiti naturali" (τὰ γὰρ εὐτελεῖ κρατεῖ τὴν ὄρεξιν ἐπὶ τῶν φυσικῶν μέτρων, 125F)<sup>26</sup>. Inoltre, egli consiglia di non mangiare troppa carne e di allungare il vino con l'acqua. Di fatto, il primissimo consiglio che viene dato nei *Precetti igienici*, subito dopo il dialogo d'apertura, riguarda il mantenimento della giusta temperatura corporea: per avere le mani calde, bisogna fare attenzione a evitare il raffreddamento delle estremità quando ci si astiene dai lavori manuali. Un po' più avanti, nei capitoli sei e sette, Plutarco sostiene che bisognerebbe rispettare la natura per quanto riguarda i limiti nel godimento dei piaceri: quando si ha fame, bi-

sognerebbe godere dei cibi necessari o di quelli piacevoli, altrimenti non si dovrebbero eccitare altri appetiti. Quindi Plutarco è in linea con la tradizione quando sottolinea l'importanza della moderazione *riguardo il contenuto della propria dieta*.

Nei *Precetti igienici* di Plutarco ci sono, comunque, anche altri e, dal mio punto di vista, molto più importanti appelli alla moderazione, collocati al meta-livello di attribuire *alla dieta* il giusto posto nella propria vita: molta attenzione va in realtà alla quantità di tempo ed energie da dedicare *alla salvaguardia della salute*. Alcune persone, per diverse ragioni, non prestano molta attenzione al proprio modo di vivere e alle sue conseguenze sulla loro salute: si abbandonano ai piaceri senza preoccuparsi dell'effetto che hanno sui loro organismi. Altri, per ragioni altrettanto diverse, sono così preoccupati della loro salute da allenarsi eccessivamente o acquisire conoscenze mediche in modo pedante.

Per come Plutarco lo presenta, il denominatore comune a questi due estremi è che essi impediscono alle

<sup>24</sup> Si vedano nel corpo Ippocratico, *Sulla natura dell'uomo*, §§ 3-4 e *Sul Regime* §1.3-5, e Galeno, *Precetti igienici* § 1.1 e, in part. 1.6. Cfr. JOLY, 1967, p. xviii, LONIE, 1977, p.237, DEFRAZAS – HANI – KLAERR, 1985, p. 96, e LLOYD, 1991, pp. 60-64.

<sup>25</sup> E' sufficiente una rapida occhiata ai *Precetti igienici* di Galeno per rilevare la differenza tra le due opere. Si noti anche che nella discussione iniziale Zeusippo insiste sul carattere asistemático della discussione che egli ebbe il giorno precedente col compagno (οὐ μετὰ σπουδῆς, 122C, e οὐ πάνυ μετὰ σπουδῆς, 122E).

<sup>26</sup> Per loci paralleli, vd. KING, 2005, pp. 8-9.

persone di continuare a vivere normalmente. Trascurare la cura della propria salute porta ad ammalarsi, e questo costituisce un impedimento non solo per le attività consuete, come la politica<sup>27</sup> e la lettura, ma anche per le imprese, i viaggi o i passatempi, come l'autore sottolinea ripetutamente (126B-C, 137D-E); ogni piacere diventa impossibile se, come risultato della trascuratezza della propria salute, uno si ammala: il piacere, afferma Plutarco, deriva dall'interno, non dall'esterno, allo stesso modo che un cibo dolce o costoso risulta di fatto piacevole in base alla persona che se ne nutre (128C). Troppa cura della propria salute, d'altra parte, comporta che uno trascuri la propria mente a favore del proprio corpo<sup>28</sup> e perciò la rinuncia, da parte degli intellettuali, al proprio ruolo nelle istituzioni sociali. Quelli che seguono una dieta medica molto stretta, per esempio, non è verosimile che prendano parte ai simposi:

οὐ γὰρ ἀσφαλὲς οὐδὲ ῥάδιον  
οὐδὲ πολιτικὸν οὐδ' ἀνθρω-  
πικὸν ἀλλ' ὀστρέου τινὸς ζῶῃ  
προσεοικὸς ἢ στελέχους τὸ ἀμε-  
τάστατον τοῦτο καὶ κατηγα-  
κασμένον ἐν τροφαῖς καὶ ἀπο-  
χαῖς καὶ κινήσεσι καὶ ἡσυχίαις  
εἰς ἐπίσκιόν τινα βίον καὶ σχο-  
λαστήν καὶ μονότροπὸν τινα  
καὶ ἄφιλον καὶ ἄδοξον ἀπωτάτω

πολιτείας καθίσασιν ἑαυτοὺς  
καὶ συστειλάσιν, οὐ κατὰ γε τὴν  
ἐμήν ἔφη γνώμην. (*Precetti igie-  
nici* 135A-B)

Non è sicura, né facile, né appropriata a un cittadino o ad un uomo, ma simile alla vita di un'ostrica o di un tronco d'albero questa immutabilità fondata sulla costrizione nell'ambito della nutrizione e dell'astinenza, del movimento e del riposo, come è quella di persone che si impongono il limite di una vita umbratile, oziosa, solitaria, priva d'amici e di gloria, del tutto avulsa dall'impegno civile; "Questo è certo estraneo al mio punto di vista", egli diceva. (*Precetti igienici* 135A-B)

In questo passo, il compagno condanna fermamente una dieta eccessivamente rigida riguardo il cibo o l'attività come "non sicura, né facile, né appropriata a un cittadino o a un uomo" (οὐ ἀσφαλὲς οὐδὲ ῥάδιον οὐδὲ πολιτικὸν οὐδ' ἀνθρωπικὸν): a parte il fatto che non è salutare, le persone che se la impongono sono condannate a condurre una vita oscura, lontana da qualsiasi forma di vita sociale, senza amici o gloria.

Più e più volte nei *Precetti igienici* Plutarco disapprova entrambi gli estremi in fatto di salute, sostenendo,

<sup>27</sup> Sull'importanza della politica nei *Precetti igienici*, si veda SENZASONO, 1997.

<sup>28</sup> Cfr. la discussione sulla medicina nel terzo libro della *Repubblica* di Platone (403c-412b, in part. 407b-c).

per esempio, che uno non dovrebbe mettersi in mostra mentre fa il bagno né, d'altra parte, fare il bagno con trascuratezza, non preoccupandosi della propria condizione fisica. Tuttavia, per mantenere la propria salute, non suggerisce di rinunciare al bagno del tutto. Al contrario, più e più volte nei *Precetti igienici* Plutarco sottolinea che la cura della propria salute non dovrebbe comportare l'inattività<sup>29</sup>:

οὐ γὰρ ἀργίας ὄνιον ἢ ὑγίεια καὶ ἀπραξίας, ἃ γε δὴ μέγιστα κακῶν ταῖς νόσοις πρόσσεστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει τοῦ τὰ ὄμματα τῷ μὴ διαβλέπειν καὶ τὴν φωνὴν τῷ μὴ φθέγγεσθαι φυλάττοντος ὁ τὴν ὑγίειαν ἀχρηστία καὶ ἡσυχία σφύζειν οἰόμενος· πρὸς οὐδὲν γὰρ ἑαυτῷ χρήσαιτ' ἂν τις ὑγιαίνοντι κρεῖττον ἢ πρὸς πολλὰς καὶ φιλανθρώπους πράξεις. ἥκιστα δὴ τὴν ἀργίαν ὑγεινὸν ὑποληπτέον, εἰ τὸ τῆς ὑγείας τέλος ἀπόλλυσι, καὶ οὐδ' ἀληθές ἐστι τὸ μᾶλλον ὑγιαίνειν τοὺς ἡσυχίαν ἄγοντας· οὔτε γὰρ Ξενοκράτης μᾶλλον διωγίαινε Φωκίωτος οὔτε Δημητρίου Θεόφραστος, Ἐπικουρόν τε καὶ τοὺς περὶ Ἐπικουρον οὐδὲν ὤνησε πρὸς τὴν ὑμνουμένην σαρκὸς εὐστάθειαν ἢ πάσης φιλοτιμίαν ἐχούσης πράξεως ἀπόδρασις. ἀλλ' ἐτέραις ἐπιμελείαις διασωστέον ἐστὶ τῷ σώματι τὴν κατὰ φύσιν ἕξιν, ὡς

παντὸς βίου καὶ νόσον δεχομένου καὶ ὑγίειαν. (*Precetti igienici* 135B-C)

La salute non si acquista a prezzo d'ozio e d'inerzia, che certo sono i mali più grandi fra quelli inerenti alle malattie e non è affatto diverso da chi risparmia gli occhi rinunciando a vedere e la voce rinunciando a parlare chi s'illude di conservare la salute con l'inattività e il riposo. Non si potrebbe volgere la propria salute ad alcuno scopo migliore di quello costituito da un buon numero di azioni in favore degli uomini. Non si deve assolutamente credere che l'ozio giovi alla salute, se vanifica il fine cui essa tende, e non è nemmeno vero che le persone che conducono vita inattiva godano di miglior salute; Senocrate non stava meglio in salute di Focione, né Teofrasto di Demetrio, e a Epicuro e ai suoi discepoli non giovò per nulla ai fini dell'equilibrio della carne tanto esaltato la fuga da ogni attività che comporti l'ambizione. Ma anche con altre cure si dovrebbe conservare la condizione naturale del corpo, considerando che ogni vita è aperta alla possibilità della malattia come della salute. (*Precetti igienici* 135B-C)

<sup>29</sup> Cfr. *Sulla tranquillità dell'anima* 465C, dove si dice che l'inattività (ἀπραξία, 465C; cfr. *Precetti igienici* 135B) non è il prezzo da pagare per la tranquillità (ὄνιον, 465C; cfr. *Precetti igienici* 135B).

In questo passo Plutarco dimostra che l'ozio e l'inerzia (cfr. ἀργία, ἀπραξία, 135B) non sono il prezzo da pagare (ὄντιον, 135B) per la salute. Il suo primo argomento è un *argumentum e contrario*: l'inerzia è segno di malattia, non di salute. In secondo luogo, fa una *reductio ad absurdum*: rimanere inerti per mantenere la salute è come preservare la propria vista evitando di guardare o la propria voce non emettendo alcun suono. Di seguito viene osservato che il tratto distintivo della salute è l'opposto dell'inerzia, cioè “numerose azioni in favore degli uomini” (πολλὰς καὶ οὐκ ἀφιλανθρώπους πράξεις, 135C). Infine, vengono addotti esempi per dimostrare che l'inerzia non porta automaticamente alla buona salute. I personaggi presentati in questi esempi sono filosofi. Da una parte due filosofi – che, a quanto pare, si suppone abbiano condotto una vita di inerzia – sono contrapposti a due loro famosi discepoli<sup>30</sup> che si dedicarono alla politica, cioè Senocrate a Focione e Teofrasto a Demetrio. Si dice che il primo membro di ciascuna coppia non mantenne una salute migliore rispetto al secondo. D'altra parte, viene affermato che una vita senza attività ambiziose non

ha aiutato Epicuro e i suoi discepoli a mantenere una salute perfetta. Poiché<sup>31</sup>, quindi, ogni genere di vita è aperto alla possibilità della malattia e della salute, non è rinunciando alle proprie attività ma in altri modi che uno dovrebbe preservare la buona condizione naturale del proprio organismo. I lettori a cui sono rivolti i *Precetti igienici, philologoi e politikoi*, non devono dunque cambiare il proprio stile di vita per stare in buona salute.

Se l'insieme delle persone che devono lavorare per vivere rischia di distruggere il proprio organismo attraverso le notti insonni e gli sforzi continui per raggiungere tale obiettivo, non corrono questo pericolo i *philologoi* e *politikoi*. Quello che devono temere loro è di trascurare il loro corpo in favore della propria anima. Tuttavia l'importanza precipua che queste persone attribuiscono alle proprie anime dovrebbe spronarli a prendersi cura dei loro corpi. Infatti, se l'anima non concede un po' di riposo al corpo quando quest'ultimo lo richiede, il corpo cadrà ammalato e perciò costringerà l'anima a lasciare “i libri, le discussioni e gli studi” (cfr. τὰ βιβλία καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰς διατριβάς, 137D)<sup>32</sup>. La conclusione è che, in linea

<sup>30</sup> Sulla composizione delle due coppie di uomini, si veda SENZASONO, 1992, p. 127, nt. 152 (p. 194). Cfr. anche *Sulla tranquillità dell'anima* §4.

<sup>31</sup> Sull'uso di ὥς con il participio, vd. *KG*, 90.

<sup>32</sup> Sull'origine platonica di questa idea, si vedano WÖHRLE, 1990, pp. 124-140 e BOULOGNE, 1995, p. 2772, e nt. 87.



con il consiglio di Platone di conservare l'equilibrio tra anima e corpo, come quello di una pariglia di cavalli, l'anima dovrebbe prestare estrema attenzione al corpo quando più il corpo coopera con l'anima. Infatti ci si dovrebbe rendere conto, conclude Plutarco, che quanto di meglio ha da offrire la salute è che niente impedisca di acquisire e praticare la virtù nelle parole e nei fatti. La salute, quindi, è presentata come la *conditio sine qua non* per le attività intellettuali e la pratica della virtù nelle parole e nei fatti. Se così il testo sottolinea l'importanza della salute, al tempo stesso, si autopromuove. Infatti, se la salute è importante sia per gli uomini dediti alle lettere sia per quelli dediti alla vita pubblica, i *Precetti igienici*, uno scritto sulla salute rivolto sia agli uomini dediti alle lettere sia a quelli dediti alla vita pubblica, risulterà per loro una lettura utile se intendono praticare la virtù nelle parole e nei fatti. Concludendo su questa nota, i precetti per la conservazione della buona salute dati nel testo sono collocati anche in un quadro ben definito: la salute è importante perché ci rende capaci di realizzare il fine più alto della virtù, un fine cioè filosofico. Per quanto im-

portante, la medicina è, in definitiva, al servizio della filosofia.

#### 4. Fare leva sulle motivazioni del lettore

Quando le persone prestano troppa o troppo poca attenzione alla salvaguardia della salute, Plutarco osserva, il loro comportamento è spesso guidato da un desiderio di piacere o di onore. Alcuni sono eccessivamente soggetti alla gola (127E) o ai cibi speciali (125C) perché pensano che questo procuri onore; oppure si sottopongono a un digiuno stretto (123B) o studiano pedantemente il linguaggio medico (129D)<sup>33</sup> per mettersi in mostra.

Se dunque alcuni pensano di soddisfare i loro desideri di piacere e onore prestando quella che, secondo i *Precetti igienici*, è troppa o troppa poca attenzione alla salvaguardia della salute, l'opera mostra che il loro comportamento di fatto non determina altro che danni e vergogna. Prendete, ad esempio, un aneddoto su un sofista di Cheronea chiamato Nigro<sup>34</sup>:

Νίγρος δ'ὁ ἡμέτερος ἐν  
Γαλατία σοφιστεύων ἄκανθαν  
ἐτύγγανεν ἰχθύος καταπεπωκώς.  
ἐτέρου δ' ἐπιφανέντος ἔξωθεν

<sup>33</sup> Cfr. Aulo Gellio, *Notti Attiche* 16.3 dove Favorino viene rimproverato quando si mette in mostra facendo visita ad un amico ammalato. Cfr. GLEASON, 1995, pp. 140-141.

<sup>34</sup> Su Nigro, vd. ZIEGLER, 1951, p. 679, BABUT, 1969, pp. 252-254, DEFRAZAS – HANI – KLAERR, 1985, p. 120, nt. 1, PUECH, 1992, pp. 4863-4864, e SENZASONO, 1992, p.107, nt. 101 (pp. 175-176). Sull'aneddoto qui raccontato e sull'informazione sulla competizione sofistica, cfr. SCHMITZ, 1991, pp. 114-115 e GLEASON, 1995, p. 4.

σοφιστοῦ καὶ μελετῶντος, ὀρωδῶν ὑφειμένου δόξαν παρασχεῖν, ἔτι τῆς ἀκάνθης ἐνισχυομένης ἐμελέτησε· μεγάλης δὲ φλεγμονῆς καὶ σκληρᾶς γενομένης, τὸν πόνον οὐ φέρων ἀνεδέξατο τομὴν ἕξωθεν βαθεῖαν. ἡ μὲν οὖν ἄκανθα διὰ τοῦ τραύματος ἐξηρέθη, τὸ δὲ τραῦμα χαλεπὸν γενόμενον καὶ ῥευματικὸν ἀνεῖλεν αὐτόν. (*Precetti igienici* 131A-B)

Al nostro Nigro, mentre si esibiva come sofista in Galazia, era accaduto d'inghiottire una lisca di pesce. Un altro sofista comparve, giungendo da altri paesi, per tenere conferenze e Nigro, nel terrore di suscitare l'impressione d'essersi ritirato davanti a lui, tenne una conferenza quando ancora la lisca gli era confitta in gola; la conseguenza fu una grave e tenace infiammazione, per cui, non potendo sopportare il dolore, si sottopose a una profonda incisione praticata dall'esterno. Ebbene, la spina fu estratta attraverso la ferita, ma la ferita rincrudì e suppurò conducendolo così a morte. (*Precetti igienici* 131A-B)

Mentre Nigro pensava di accrescere il proprio onore tenendo una conferenza nonostante la sua cattiva condizione fisica, la storia dimostra che la sua fu una decisione sbagliata: egli infatti danneggiò il proprio corpo così gravemente da perdere la vita. E oltretutto, così facendo non sembra aver ottenuto un'eterna fama di imbattibilità: l'aneddoto non lo celebra, ma piuttosto lo compatisce e di fatto mira a cambiare il comportamento del lettore evidenziando le devastanti conseguenze di una cattiva salvaguardia della propria salute<sup>35</sup>.

Come ci si aspetterebbe in un'opera che tratta di salute e malattia, i riferimenti ai danni riguardano prima di tutto disturbi fisici. E certamente i *Precetti igienici* menzionano sofferenza e infermità generali così come malattie specifiche e un più generico malessere fisico<sup>36</sup>. Oltre a mostrare i danni provocati da una cattiva salvaguardia della salute, questi riferimenti talvolta mettono in evidenza anche la vergogna provata quando uno non riesce più a

<sup>35</sup> Gli aneddoti su Tito (123D), Alessandro e Medio (124C), Reglo e Tito (124C), e Lisimaco (126E) mirano al medesimo scopo. I riferimenti ad Eteocle (125D), Giasone (135E), ed Esiodo (127D), invece, fungono da 'Sprungbretts', sui quali vd. INGENKAMP, forthcoming.

<sup>36</sup> Sofferenza (πόνος): 128C, 128E, 129E, 129F, 131A, 132D, 135D, 136A, 136B, e 136F; infermità (νόσος): 123B, 123C, 126B, 126C, 126D, 127D, 129B, 129F, 135B, 135D, e 136D. BOEHM, 1935, DEFRAZAS – HANI – KLAERR, 1985, e LOPEZ FEREZ, 1990, pp. 221-223 spiegano i termini tecnici che occorrono nei *Precetti igienici*, il cui numero, tuttavia, è limitato, come SCARBOROUGH, 1969, p. 103 osserva e già l'autore stesso sottolineava nel capitolo 15. Cfr. anche LOPEZ FEREZ, 1990, p. 221.

nascondere questi disturbi<sup>37</sup>. La vergogna viene anche evocata per l’eccessiva salvaguardia della salute: la persona che vuole fare mostra della propria cultura medica quando va a visitare amici ammalati è tacciata di “chiacchierare con atteggiamento saccente (σοφιστικῶς, 129D) e inopportuno (περιέργως, 129D)”, e perciò assimilata alla negativa figura dell’*adoleschos* ovvero chiacchierone, come lo si incontra nel trattato plutarco *Sulla loquacità*; poi, il ricorso ai bagni freddi è, per esempio, definito “un segno di ostentazione puerile” (ἐπιδεικτικὸν καὶ νεανικόν, 131B). Così, se il lettore non vuole essere associato con persone che vengono socialmente criticate, dovrebbe imitare il comportamento che Plutarco attribuisce alle persone di buon senso. Infatti, dopo tutto chi vorrebbe essere associato al comportamento irrazionale, infantile e servile di gente priva di sensibilità, di gente volgare o della massa?<sup>38</sup> La percezione sociale negativa viene quindi usata come un argomento per distogliere le persone dalle loro consuete pratiche per salvaguardare la salute.

Per converso, Plutarco chiarisce che la sua cura filosofica della salute tiene molto conto delle aspettative e delle

ambizioni sociali. Un buon esempio si può trovare a 125C:

ὅταν οὖν τι τῶν σπανίων ἀπολαυσιμάτων ἢ ἐνδόξων παραγένηται, φιλοτιμητέον ταῖς ἀποχέσεσι μᾶλλον ἢ ταῖς ἀπολαύσεσι. (*Precetti igienici* 125C)

Ebbene, quando ci si presenta un’occasione rara o rinomata di godimento, dovremmo ambire alla rinuncia più che al godimento. (*Precetti igienici* 125C)

Il contesto di questo passo è che, secondo Plutarco, molte persone consumano rari tipi di cibo solo per potersi vantare di averli consumati. Invece di fare così, Plutarco osserva, il lettore dovrebbe piuttosto mostrare autocontrollo. L’argomento che egli usa per promuovere l’autocontrollo non è, comunque, che l’onore non c’entra niente con il cibo, ma che l’autocontrollo riguardo al cibo è il modo migliore per soddisfare il desiderio di onore. In questo modo, Plutarco fa leva sul senso dell’onore del lettore per insinuare i valori filosofici che vuole instillare nei suoi lettori.

Nella presentazione di Plutarco, quindi, è questo la caratteristica fondamentale e distintiva della sua con-

<sup>37</sup> Cfr. 124E, 125B, 128A, 134B, e 136E. Sul rapporto fra danni e vergogna, cfr. INGENKAMP, 1971, p. 76.

<sup>38</sup> Irrazionale: cfr. ἀβελτέρως, 127E; infantile: cfr. παιδαριώδης, 128A οἱ καθάπερ οἱ παῖδες, 132E; servile e volgare: cfr. ἀνελευθέρους κομιδῆ καὶ φορτικός, 124F; volgare: ἀγροίκου τινός, 124B; priva di sensibilità: cfr. νοῦν οὐς ἔχοντος οὐδὲ λόγον, 124B; la massa: οἱ πολλοί, 126E, 134A, 134E, 135D, 136A, 136B οἱ τοὺς δὲ πλείους, 127E.

cezione della cura della salute: lungi dall'impedire o anche dal dissuadere le persone dalle loro consuete attività, è tale da risultare non soltanto compatibile con la consueta vita del lettore, ma da fargli vivere questa vita con più successo e progredire la sua posizione nella società. L'esempio più elaborato riguarda i simposi e le feste. Per cominciare, Plutarco discute delle precauzioni che bisogna prendere prima dei banchetti:

μάλιστα δὲ φυλακτέον πλησμονὰς καὶ μέθας καὶ ἡδυπαθείας ἑορτὴν τινα μέλλουσαν ἢ φίλων ὑποδοχὴν ἐν χερσὶν ἔχοντας ἢ προσδοκῶντας ἐστίασιν βασιλικὴν καὶ ἡγεμονικὴν καὶ συμπεριφορὰν ἀπαραίτητον, οἷον ἐπιόντος ἀνέμου καὶ κύματος εὐσταλῆς τὸ σῶμα καὶ κοῦφον ἐν εὐδία παρασκευάζοντας. ἔργον γάρ ἐστιν ἐν συνουσίαις καὶ φιλοφροσύναις αὐτὸν ἐπὶ τῶν μετρίων καὶ τῶν συνήθων φυλάξαι μὴ πᾶσι μετ' ἀηδίας δεινῆς ἐπαχθῆ φανέντα καὶ φορτικόν. (*Precetti igienici* 123D-E)

Bisogna soprattutto guardarsi dall'intemperanza alimentare, dall'ubriachezza e dall'abbandono ai piaceri, quando ci disponiamo a partecipare a una festa

imminente o a un ricevimento d' amici o prevediamo il convito d'un re o d'un alto funzionario e gli inevitabili obblighi mondani che comporta; in tal modo, al sopraggiungere di venti e flutti, predisporremo il corpo durante la bonaccia sì da renderlo agile e leggero. Non è compito facile, quando si è in lieta compagnia, mantenersi nei limiti della propria moderazione abituale senza apparire molesto e volgare<sup>39</sup> a tutti, riuscendo terribilmente sgradevole. (*Precetti igienici* 123D-E)

Il consiglio di Plutarco in materia di feste è qui quello di mangiare meno prima di andare a un banchetto, in modo che uno possa pienamente prendere parte alla festa<sup>40</sup>. Il testo qui concettualizza implicitamente i banchetti come un'istituzione sociale, cioè un aspetto specifico della vita sociale, in cui il comportamento e le relazioni delle persone sono regolati da un complesso di regole scritte e/o non scritte<sup>41</sup>: quando uno incontra altre persone in occasione di un banchetto, *ci si aspetta* che reciti un determinato ruolo. D'altronde, come lo stesso Plutarco osserva, “non è compito facile” (ἔργον ... ἐστιν, 123E) *non* interpretare la parte che ci si aspetta

<sup>39</sup> Qui la traduzione è stata modificata, per rendere più chiara la connotazione socio-culturale di φορτικός.

<sup>40</sup> Esempio è la differenza con Epitteto, *Discorsi* 4.2.

<sup>41</sup> Cfr. PARSONS, 1952, p. 39 e VAN HOOF – VAN RUYSEVELDT – SNIJDERS, 1996, p. 23. Sull'importanza dei banchetti nelle *Vite*, vd. TITCHENER, 1999, in part. p. 481.

che uno reciti senza apparire “molesto e pesante” rifiutando un invito o mangiando con moderazione quando si partecipa a una festa. In altre parole, se uno non recita la sua parte, il controllo sociale lo sanzionerà.

Ciò che questo passo chiaramente lascia trapelare è che i *Precetti igienici* non si occupano solamente della dieta più sana per un individuo *an sich* (“in sé”), ma tengono anche conto della posizione sociale e del ruolo di un individuo nella società per determinarne la dieta: se occorre, è meglio cambiare la propria dieta piuttosto che perdere il proprio ruolo. Nel capitolo successivo, comunque, viene sostenuta una posizione un po’ diversa, trattando di eventi sociali inaspettati, per i quali non si possono prendere precauzioni:

ἢ τε γὰρ παραίτησις ἂν τὸ ἐπιδέξιον καὶ τὸ ἀστεῖον ἔχη, οὐχ ἥττον ἔσται κεχαρισμένη τῆς συμπεριφορᾶς· ἂν τέ τις παρέχων ἐστίασιν ὥσπερ θυσίαν ἄγευστον αὐτὸς ἀπέχηται, παρά τε τῆ κύλικι καὶ τῆ τραπέζῃ μετὰ προθυμίας καὶ φιλοφροσύνης ἅμα τι παίζων καὶ λέγων εἰς ἑαυτόν, ἠδίων φανεῖται τοῦ συμμεθυσκομένου καὶ συνοψοφαγοῦντος. (*Precetti igienici* 124B-C)

Ché il rifiuto, se viene opposto con tatto e finezza, riesce non

meno accetto della partecipazione mondana; e se uno, offrendo un banchetto come un sacrificio le cui carni non possono essere gustate, se ne astiene, e di fronte alla coppa e alla tavola con spontanea gaiezza dice moti scherzosi nei confronti di se stesso, riuscirà più gradito di chi si ubriaca e si ciba di leccornie in compagnia. (*Precetti igienici* 124B-C)

Piuttosto che cedere alla pressione sociale mangiando e quindi ammalandosi, al lettore viene insegnato come rifiutare cibo e bevute senza incorrere nella disapprovazione sociale. Se uno è arguto e spiritoso quando chiede di essere scusato può fare come vuole e risultare ancora più piacevole “di chi si ubriaca e si ciba di leccornie in compagnia” (124C). Così, quello che Plutarco offre al suo lettore è un consiglio filosofico che gli consentirà di reagire con flessibilità a pratiche sociali sempre diverse<sup>42</sup> e perciò rimanere in salute, promuovendo al tempo stesso la propria posizione sociale.

Dopo il consiglio sul comportamento sociale nei banchetti, Zeusippo conclude il quinto capitolo dicendo che “questi sono gli insegnamenti che Glauco rinfacciava in tono derisorio tacciandoli di essere pedagogici” (παιδαγωγικά, 124D). Rimproverando il compagno che il suo consiglio è “pe-

<sup>42</sup> Sulla nozione di pratica sociale, vd. BOURDIEU, 1972, in part. pp. 174-189, e 1980, in part. pp. 87-109.

dagogico<sup>43</sup>, quindi, Glauco al tempo stesso coglie il punto e mostra di averlo mancato: i precetti certamente hanno un intento pratico e, specialmente nel precedente consiglio sui banchetti, addirittura suggeriscono delle regole e delle attenzioni per i modi e la moralità. Tuttavia non sono niente affatto rivolti a bambini, e tanto meno infantili! Tutto il contrario: il compagno, lungi dall'imporre un insieme fisso di regole riguardo il mangiare e il banchettare, suggerisce modi per affrontare strategicamente e creativamente questi aspetti della vita di società. Così la derisione degli altri da parte di Glauco, derivante da una comprensione imperfetta e parziale delle loro opinioni, lo rende di per sé ridicolo: il suo rimprovero di pedagogia rivela che è lui ad avere bisogno di essere educato. In questo modo, quindi, l'ultima scena in cui Glauco è menzionato conferma l'immagine di lui tracciata nel dialogo iniziale, in cui, nonostante la sua affermazione di non avere bisogno della filosofia, veniva presentato come uno che ne abbia una grande necessità.

##### 5. *Conclusion: i Precetti igienici di Plutarco e oltre*

Quello che la mia analisi ha dimostrato è che i *Precetti igienici* sono non solo un'opera filosofica su ciò

che si deve mangiare o come comportarsi a un simposio: sono anche un testo altamente metariflessivo, che discute del proprio status e della autorità del suo autore. Per esplorare queste problematiche autoreferenziali, Plutarco dispiega strategicamente le possibilità del genere filosofico del dialogo. Prima di tutto, la scena iniziale attira l'attenzione sui preconcetti con cui Plutarco come filosofo sente di doversi confrontare scrivendo un'opera sulla cura della salute. L'acume con cui il problema viene sollevato offre un significativo contesto entro il quale interpretare il resto dell'opera, che, come abbiamo visto, è piena di riferimenti a contrastanti concezioni sulla cura della salute e specialmente a quelle dei medici. Ma c'è di più. Il genere del dialogo, con la pluralità delle sue voci, viene trattato ingegnosamente per *coinvolgere* il lettore, facendogli chiedere dove colloca se stesso in questa discussione fra medici e filosofi, e per manovrare sostanzialmente la sua posizione. Prima, ho già illustrato il ritratto sapientemente distorto dei diversi personaggi. Per giunta, quello che un'analisi complessiva del testo ha reso chiaro è che Zeusippo e Moschione sono di fatto costruiti per *incarnare la caratteristica fondamentale* dell'ap-

43 Seguo qui AGUILAR, 2001, p. 463, che traduce ὡς παιδαγωγικά come “proprias de un pedagogo”. Sul ruolo del παιδαγωγός, si veda MARROU, 1965, pp. 220-221, con i suoi suggerimenti bibliografici in nt. 4.

proccio di Plutarco alla cura della salute: non solo abbracciano pienamente i consigli diet-etici di Plutarco e quindi è come se sancissero la sua autorità, ma fanno questo *mentre continuano a vivere le loro vite*. Così, facendo notare che Moschione è un medico e suggerendo che Zeusippo è un uomo interessato alle lettere e forse alla politica, Plutarco chiarisce che seguire i suoi consigli diet-etici non comporta nessun cambiamento fondamentale del proprio stile di vita: i suoi lettori, che egli definisce *philologoi* e *politikoi*, non devono diventare *philosophoi*! Da una parte, questo può naturalmente essere un argomento importante perché i lettori a cui il testo si rivolge seguano i consigli sulla cura della salute di Plutarco piuttosto che quelli di un medico, che, come sostiene Plutarco, comporterebbero cambiamenti molto più radicali nelle loro vite. D'altro canto, il fatto di non trasformare i propri lettori in filosofi sarebbe anche nell'interesse *personale* di Plutarco, poiché gli consentirebbe di mantenere il ruolo di filosofo esclusivamente per se stesso.

In questo modo, la mia lettura dei *Precetti igienici* plutarchei cambia in modo radicale l'immagine prevalente di Plutarco, rappresentato tradizionalmente come un autore prettamente libresco: benché egli avesse veramente letto moltissimo e si con-

frontasse continuamente con la letteratura precedente, la mia lettura dimostra che egli era un autore sofisticato, capace di *manipolare* la tradizione letteraria e filosofica per i suoi propri fini. Perciò, può essere avvicinato agli autori più sofisticati del suo tempo molto più di quanto venga presupposto di solito. Tuttavia, quello che lo distingue è il discorso raffinato piuttosto che epidittico che egli sviluppa su se stesso e sul suo bagaglio culturale. Per cui, considerare Plutarco al di fuori dalla biblioteca e leggerlo nel suo contesto socio-culturale dà anche un quadro sfumato del suo atteggiamento elitario: socialmente egli è, com'è naturale, elitario ma, come dimostra la mia lettura dei *Precetti igienici*, non è tale in modo manifesto e diretto. Piuttosto, apre un dibattito sui diversi tipi di autorità intellettuale e culturale: il riconoscimento sociale che la diet-etica promette sottilmente di procurare al lettore viene favorevolmente contrapposto, più e più volte, allo spettacolo ostentato<sup>44</sup> offerto dai preparatori atletici con l'allenamento dei corpi o dai medici con i digiuni stretti o la manipolazione della terminologia medica. Pertanto, l'opera offre una visione particolare di quello che la cultura d'élite dovrebbe essere – una visione che qualifica Plutarco come un'autorità intellettuale e

<sup>44</sup> L' ἐπίδειξις, sia a parole sia nei fatti è rimproverata nei *Precetti igienici* 123B, 129D, 131B, e 133E.

culturale e allo stesso modo come un' agente abile nella vita sociale<sup>45</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, R. M.,

- "Un reflejo de la doctrina del *Corpus Hippocraticum* en Plutarco. La salud", *Cuadernos de Filología Clásica*, 6 (1996) 23-35.

- "La prevención de la salud en la Antigüedad. Plutarco y Galeno", in A. PÉREZ 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 2000*, Madrid – Málaga, 2001, 461-472.

ANNAS, J.,

- *The Morality of Happiness*, New-York – Oxford, 1993.

BABBITT, F. C. (ed.),

- *Plutarch. Moralia*, Volume II (*Loeb Classical Library*), Cambridge (Mass.) – London, 1928.

BABUT, D.,

- *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.

BELLU, M. A.,

- "La *chreia* en el *De tuenda sanitate praecepta* de Plutarco", in M. JUFRESA – F. MESTRE – P. GÓMEZ – P. GILABERT (edd.), *Plutarc a la seva època. Paideia i societat. Actas des VIII Simposio Español sobre Plutarco, Barcelona, 6-8 de Noviembre de 2003*, Barcelona, 2005, 209-216.

BOEHM, G.,

- *Plutarchs Dialog ὑγιεινὰ παραγγέλματα*

*analysiert und auf seine Quellen untersucht*, Diss. Giessen, 1935.

BOULOGNE, J.,

- "Plutarque et la médecine", in *ANRW* 37.3 (1995), 2762-2792.

BOURDIEU, P.,

- *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques 92)*, Genève, 1972.

- *Le sens pratique*, Paris, 1980.

CHADWICK, H.,

- "Enkrateia", *RAC*, 5 (1962) 343-365.

DAVIDSON, J.,

- *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, London, 1997.

DEFRADAS, J. – HANI, J. – KLAERR, R. (edd.),

- *Plutarque. Œuvres morales*, Tome II (*Collection des Universités de France*), Paris, 1985.

DEICHGRÄBER, K.,

- "Moschion", in *RE* 31. Halbband (1933), 349-350.

DONINI, P.L.,

- "Galeno e la filosofia", in *ANRW* 2.36.5 (1992), 3484-3504.

DUFF, T. E.,

- *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999.

DURLING, R. J.,

- "Medicine in Plutarch's *Moralia*", *Traditio*, 50 (1995) 311-314.

FARRINGTON, A.,

- "The Introduction and Spread of Roman Bathing in Greece", in J. DELAINE – D. E. JOHNSTON (edd.), *Roman Baths and Bathing. Proceedings of the First In-*

<sup>45</sup> Ringrazio molto il Dottor Emiliano Gelli e il Signor Aldo Tagliabue per avermi gentilmente aiutato a tradurre in Italiano questo articolo, che sarà pubblicato in Inglese in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Virtues for the People. Aspects of Plutarch's Ethics*, Leuven.



- ternational Conference on Roman Baths held at Bath, England, 30 March – 4 April 1992*, Part 1. *Bathing and Society*, Portsmouth, 1999, 57-66.
- FERRARI, G. R. F.,  
- *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1987.
- FOUCAULT, M.,  
- *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris, 1984.
- FUHRMANN, M. (ed.),  
- *Plutarque. Œuvres morales*, Tome IX, Première partie (*Collection des Universités de France*), Paris, 1972.
- GALLO, I.,  
- "Forma letteraria nei *Moralia* di Plutarco. Aspetti e problemi", in *ANRW* 2.34.4 (1998), 3511-3540.
- GILL, CHR.  
- "Afterword. Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato", in Chr. GILL – M. MCCABE (edd.), *Form and Argument in Late Plato*, New York, 1996, 283-311.
- GLEASON, M. W.,  
- *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, 1995.
- GLUCKER, J.,  
- *Antiochus and the Late Academy (Hypomnemata 56)*, Göttingen, 1978.
- GRANT, M.,  
- *Galen on Food and Diet*, London, 2000.
- GRIMAUDDO, S.,  
- "La medicina ellenistica in Plutarco", in I. GALLO (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno Plutarco*, Pavia, 13-15 giugno 2002, Napoli, 2004, 417-437.
- HADOT, P.,  
- "Selbstbeherrschung", in RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Basel – Darmstadt, 1995, 323-330.
- HIRZEL, R.,  
- *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Zweiter Theil, Leipzig, 1895.
- INGENKAMP, H. G.,  
- *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971.  
- "ΟΥΚ ΑΗΔΩΣ ΔΕΥΡΟΜΕΤΕΝΕΓΚΕΙΝ. Sprungbrett-Argumente bei Plutarch", in L. VAN DER STOCKT – Ph. STADTER (edd.) *Interpreting Composition in Plutarch*, Leuven, forthcoming.
- JOLY, R. (ed.),  
- *Hippocrate. Du régime*, Paris, 1967.
- JONES, C. P.,  
- "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS*, 56 (1966) 61-74.
- KÖNIG, J.,  
- *Athletics and Literature in the Roman Empire*, Cambridge, 2005.
- LAUSBERG, H.,  
- *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Auflage, Stuttgart, 1990.
- LLOYD, G. E. R.,  
- *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, 1991.
- LONIE, I. M.,  
- "A Structural Pattern in Greek Dietetics and the Early History of Greek Medicine", *Medical History*, 21 (1977), 235-260.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A.,  
- "Plutarco y la medicina", in A. PÉREZ JIMÉNEZ – G. DEL CERRO CALDERÓN (edd.), *Estudios sobre Plutarco. Obra y tradición, Actas del I Symposium español sobre Plutarco, Fuengirola, 1988*, Málaga, 1990, 217-227.
- MARROU, H.-I.,  
- *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Sixième édition, revue et augmentée, Paris, 1965.
- MORALES OTAL, C. – GARCÍA LÓPEZ, J. (edd.),  
- *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, I (*Biblioteca Clásica Gredos*), Madrid, 1985.

- MUDRY, PH.,  
- "L'orientation doctrinale du *De Medicina* de Celse", in *ANRW* 2.37.1 (1993), 800-818.
- NADDAF, G.,  
- *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston, 1992.  
- *The Greek Concept of Nature (Sury Series in Ancient Greek Philosophy)*, Albany, 2005.
- NEWBY, Z.,  
- *Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue*, Oxford, 2005.
- NIKOLAIDIS, A. G.,  
- "Plutarch's Attitude to Wine", in J. MONTES CALA – M. SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE – R. GALLE CEJUDO (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Acas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz, 14–16 de Mayo de 1998*, Madrid, 1999, 337-348.
- PARSONS, T.,  
- *The Social System*, London, 1952.
- PATON, W.R. – WEGEHAUPT, I. – POHLENZ, M. (edd.),  
- *Plutarchi Moralia*, Volume 1.2. Auflage, verb. u. Erw. Nachdr. der 1. Aufl. von 1925 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig, 1974.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. – GARCÍA LÓPEZ, J. – AGUILAR, R. M. (edd.),  
- *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S., Madrid – Cuenca, 4-7 de mayo de 1999*, Madrid, 1999.
- PUECH, B.,  
- "Prosopographie des amis de Plutarque", in *ANRW* 2.33.6 (1992), 4831-4893.
- SCANLON, T. F.,  
- *Eros and Greek Athletics*, Oxford – New York, 2002.
- SCARBOROUGH, J.,  
- *Roman Medicine*, Ithaca – New York, 1969.
- SCHIEFSKY, M. J.,  
- *Hippocrates, On Ancient Medicine. Translated with Introduction and Commentary (Studies in Ancient Medicine 28)*, Leiden, 2005.
- SCHMITZ, T.,  
- *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit (Zetemata 97)*, München, 1997.
- SENZASONO, L. (ed.),  
- *Plutarco. Precetti Igienici (Corpus Plutarchi Moraliū)*, Napoli, 1992.  
- "Health and Politics in Plutarch's *De Tuenda Sanitate Praecepta*", in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, 1997, 113-118.
- SINGER, P.,  
- *Galen. Selected Works*, Oxford, 1997.
- SMITH, W. D.,  
- *The Hippocratic Tradition (Cornell Publications in the History of Science)*, Ithaca, 1979.
- SWAIN, S.,  
- *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford, 1996.
- TEODORSSON, S.-T.,  
- "Dionysus Moderated and Calmed. Plutarch on the Convivial Wine", in MONTES CALA – SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE – GALLE CEJUDO (edd.), 1999, 57-69.
- TIRELLI, A.,  
- "Etica e dietetica nei *De tuenda sanitate praecepta*", in GALLO, I. (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova – Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova, 1992, 385-403.
- TITCHENER, F.,  
- "Everything to Do with Dionysus. Banquets in Plutarch's *Lives*", in J. MONTES CALA – M. SANCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE – R. GALLÉ CEJUDO (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del*

- VI Simposio Español sobre Plutarco, Cádiz, 14–16 de Mayo de 1998, Madrid, 1999, 491-497.*
- TRAPP, M. B.,
- *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations, Translated with an Introduction and Notes*, Oxford, 1997.
- VAN DER STOCKT, L.,
- “Plutarch on τέχνη”, in I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova – Bocca di Magra, 22–25 aprile 1991*, Genova, 1992, 287-295.
- VAN HOOF, J. – VAN RUYSEVELDT, J. – SNIJERS, F.,
- “Sociologie en de moderne samenleving”, in J. VAN HOOF – J. VAN RUYSEVELDT (edd.), *Sociologie en de moderne samenleving*, Boom – Amsterdam – Meppel, 1996, 17-50.
- VON GEISAU, H.,
- “Zeuxippos (5)”, in *RE* 2. Reihe, 19. Halbband (1972), 379.
- WENDLAND, P., *Quaestiones musonianae*, Diss. Berlin, 1886.
- WILKINS, J.,
- *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford, 2000.
- WÖHRLE, G.,
- *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre (Hermes Einzelschriften 56)*, Stuttgart, 1990.
- ZIEGLER, K.,
- “Plutarchos von Chaironeia”, in: *RE* 41. Halbband (1951), 636-962.



## BOOK REVIEWS

**A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Plutarco renovado. Importancia de las traducciones modernas de Vidas y Moralia*, Málaga, Grupo Editorial 33, 2010, 206 pp. ISBN 978-84-96257-11-5.**

Este libro contiene los trabajos del año 2008 de la Red Temática de Plutarco centrados en las traducciones de *Vidas y Moralia* en Europa, tanto en latín como en varias lenguas vernáculas. Los estudios, desde diferentes aproximaciones, permiten destacar la importancia que la obra plutarquea tuvo en la cultura occidental, ya que sus traducciones, especialmente a partir del Renacimiento, supusieron una renovación moderna del *Corpus Plutarcheum*, lo que permitió tanto un mejor conocimiento del autor de Queronea como una mayor difusión de su obra. La influencia de estas traducciones en las literaturas europeas se percibe a través de múltiples cauces: inspiración y modelo de obras de nueva creación literaria, incorporación de temas plutarqueos como tópicos literarios, aparición de *exempla* y adornos eruditos, interpretaciones filosóficas y teológicas, formulaciones de máximas éticas y morales... Así, el presente estudio, obra de referencia sobre la fortuna de Plutarco, aporta luces y sugerencias a esta fuente inagotable de temas.

Los estudios siguen un orden cronológico y podemos agruparlos en tres bloques (Italia, España y Portugal), haciendo de

introducción general, tras la presentación de la obra por Aurelio Pérez Jiménez (págs. 7-10), el capítulo de Jorge Bergua “Las traducciones de Plutarco en el renacimiento europeo: un acercamiento «mediológico»” (págs. 11-22). Bergua sigue las teorías de la “mediología”, corriente capitaneada por R. Debray que tiene sus orígenes en M. McLuhan y la llamada ‘Escuela de Toronto’, en especial la compleja relación de la técnica con los hechos de cultura. La transmisión de un texto implica un ‘medio’, o soporte material, y una ‘mediación’, una institución (Universidad, escuela, Iglesia, asociación...) que lo pone en circulación y le da valor a lo largo del tiempo. Para el estudioso de la pervivencia y de la tradición clásica es éste un acercamiento fructífero, ya que une el punto de vista sociológico (el interés de un individuo, grupo o clase social por una determinada utilización o visión del mundo clásico) con el medio que ha mantenido en activo dichos textos (tipo de soporte, dispositivo material, código social de comunicación y forma de simbolización). Acertadamente el autor ejemplifica con la obra de Plutarco y todos los cambios que se produjeron en el Renacimiento en los medios antes descritos. Se entiende así cómo fue el Plutarco medieval y cómo se llega en el siglo XV a un Plutarco renovado: gracias a la imprenta, de la cultura oral y manuscrita se pasa a la lectura impresa y

traducida que permite a los hombres leer por primera vez en su lengua vernácula al autor de Queronea (y todas las influencias, imitaciones e implicaciones que este hecho conlleva para la posteridad). Desde el punto de vista simbólico, se cita el trabajo de M. Pade que hace comprensible por qué unas *Vitae* se tradujeron antes que otras en unas fechas y ciudades determinadas.

Francesco Becchi se ocupa de un tema que conoce muy bien, el de las traducciones latinas de *Vidas y Moralia* desde su aparición a finales del siglo XIV en Aviñón (*De cohibenda ira* por el prelado bizantino Simón Atumano) hasta el 1500: “El redescubrimiento de Plutarco en la edad del Humanismo” (págs. 23-38). El esfuerzo de los humanistas italianos hizo accesible la obra de Plutarco en lengua latina con extraordinaria fortuna y popularidad, una actividad que marcará la pauta para los decenios venideros y que se explica por las condiciones histórico-político-culturales del momento que colocan al hombre en el centro del universo (antropocentrismo). Las *Vitae* sirvieron para la enseñanza de la lengua y, junto a *Moralia*, para la formación de una nueva conciencia política. Especialmente útil es el cuadro-resumen (págs. 31-34) con el año, traductor y obra traducida que dan buena muestra de que Plutarco fue uno de los grandes descubrimientos del Humanismo europeo.

El siguiente estudio se centra en una de las traducciones a las que se hacía referencia en el capítulo anterior: “Alamanno Rinuccini traduce il *Mulierum Virtutes* de

Plutarco” (págs. 39-64). Tras una breve semblanza biográfica del traductor, Fabio Tanga analiza una de sus varias versiones latinas de Plutarco realizada por Rinuccini y publicada en Brescia en 1485, *De virtutibus Mulierum sive De Claris Mulieribus*: el traductor, empeñado en ajustarse al texto griego, se prodiga en amplias explicaciones innecesarias (resalta su prosa de inspiración ciceroniana cuando el texto original presenta dificultades de comprensión), recurriendo a digresiones de desafortunada estilística en su empeño por interpretar correctamente el pensamiento de Plutarco y por transmitir al lector todo el contenido de la obra en lengua latina y de manera aceptable.

Angelo Casanova, “Traduzioni e riusi del *Grillo* di Plutarco nel Rinascimento fiorentino: Machiavelli e Gelli” (págs. 65-76), destaca la influencia que las traducciones latinas de las obras de Plutarco tuvieron en las creaciones de la literatura italiana durante el Renacimiento florentino. Así lo demuestra con el único diálogo plutarqueo de argumento mitológico, *Bruta animalia ratione uti* (o *Gryllus*), que contaba al menos con tres traducciones latinas en el siglo XV y que provocará nuevas composiciones de obras literarias en Florencia<sup>1</sup>, como *L'asino* de Nicolò Machiavelli y *La Circe* de Giovan Battista Gelli. En la primera, una parodia de la *Divina Commedia* de Dante, los argumentos y el mismo escenario del diálogo entre el protagonista y el cerdo atestiguan claramente su precedente plutarqueo. En la segunda, los diez diálogos en los que participan Ulises,

<sup>1</sup> Con posterioridad, y fuera de Italia, encontramos nuevas influencias y creaciones originales a partir de esta obra por parte de Cristóbal de Villalón, con *El Crótalon*, en España, y F. Fénelon y Jean de La Fontaine en Francia.

Circe y once animales diferentes, se percibe la influencia del *Grillo* de Plutarco, pero también la anterior obra de Machiavello, ya que Gelli parece inspirarse en la obra poética de tema clásico de éste, como vemos también en *La sporta* o *L'errore*.

Stefano Amendola, en “Il *De sera numinis vindicta* di Plutarco e gli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam” (págs. 77-96), analiza dos referencias de esta obra de Plutarco en la de Erasmo, quien propone una traducción latina propia: la sangre de Esopo (*Ser. num.* 556F-557A y *Adag.* II vi 63) y el jardín de Adonis (*Ser. num.* 560B-C y *Adag.* I i 4). Amendola señala que la traducción erasmiana contenida en los *Adagia* pudo influir en la obra de otros traductores (Pirckheimer, Marconville o Xylander), planteando a los plutarquistas la necesidad de enfrentarse a las traducciones de los humanistas.

Con la misma obra erasmiana, Mariella de Simone (“Richiami musicali plutarchei e pseudo-plutarchei negli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam”, págs. 97-112) estudia la presencia de Plutarco en los *Adagia* relativos a la música y la forma de utilizar el texto musical plutarqueo por parte de Erasmo. Señala que la mayor parte de estas referencias musicales se remontan a las ediciones posteriores a 1508 y las continuas consultas al texto de Plutarco permiten a Erasmo integrar y valorar dichos testimonios en su obra. Existe, por tanto, un diálogo constante entre los *Adagia* y el resto de producción erasmiana.

Paola Volpe Cacciatore analiza algunos pasajes del libro III de *Quaest. conv.* traducidos por el humanista Hadriaen de Jonge (siglo XVI): “Hadrianus Junius traduttore di Plutarco” (págs. 113-123). Tras revisar los datos bio-bibliográficos más relevantes de este culto filósofo, médico, poeta y amante de la literatura grecolatina, indaga en la técnica y la forma

de traducir de dicho humanista y compara su traducción con la más afortunada de Xylander (de 1570, veintitrés años posterior). Resalta la vitalidad con la que los filólogos y estudiosos del XVI se acercan al texto de Plutarco, pues llegan a corregirlo para evitar los estragos del tiempo y para introducirlo en el circuito cultural del momento, esfuerzos que permiten, a través de las sugerencias que se hacen, aportar una luz sobre los textos a tener en cuenta por los investigadores.

En “Los incunables de Plutarco en las bibliotecas de Córdoba” (págs. 125-140), Dámaris Romero González demuestra el interés que la sociedad y el clero tenían por Plutarco en el siglo XVI español, prestando atención a las traducciones del siglo XV que de la obra de Plutarco se encuentran en las Bibliotecas públicas de la emblemática ciudad de Córdoba. En total son cinco incunables, tres en el Archivo Capítular (dos *Vitae* y una *Moralia*) y dos en la Biblioteca Pública (además de varios impresos del XVI y posteriores). Se repasa el origen y desarrollo de sendas bibliotecas, se justifica el hecho de que no haya aparecido ningún texto en griego y sí en traducción latina y, a pesar de no ser incunables únicos, se aprecia claramente como España, y Córdoba en particular, se sumó al renacer cultural europeo de los siglos XV y XVI.

Aurelio Pérez Jiménez se ocupa en “Una traducción castellana renacentista del *De capienda ex inimicis utilitate* de Plutarco” (págs. 141-152) de las lecturas originales de su traductor, Gaspar Hernández, que parece seguir el texto griego de la Aldina, a pesar de tener en cuenta también la traducción latina de Erasmo de Rotterdam en su *editio princeps* de 1514. Su versión,

que se ajusta bastante al griego, no evita las típicas alteraciones de las traducciones de los humanistas: adiciones de carácter moral, didáctico o estético; amplificaciones pleonásticas y adición de epítetos; omisiones; alteraciones *ad meliorem sensum*; cambios de orden en secuencias coordinadas; o errores y dependencias claras del texto latino.

En “Plutarco en el trienio liberal: una traducción olvidada de la *Vida de Teseo*” (págs. 153-171), Pablo Asencio Sánchez rescata una traducción de 1821 que evidencia los intereses políticos y sociales de su autor, el ilustrado hispano-francés José Marchena, y que hoy día se considera una rareza bibliográfica, pues a la corta tirada clandestina de esta obra (ni traductor ni editor se dan a conocer claramente) se sumó el que se publicara ese mismo año la traducción, considerada clásica, de las *Vidas paralelas* por A. Ranz Romanillos. Interesante resulta el tendencioso prólogo del editor (P. Beaume) que, por yuxtaposición entre las épocas antigua y actual, presenta la obra como una alternativa a la moral vigente (se exalta a los generales Riego y Quiroga y se va contra el gobierno monárquico absoluto y la religión católica que influye en la moral del pueblo). Probablemente existía la intención política de publicar la traducción completa de las *Vitae* para que desempeñase un papel importante en la educación de los jóvenes (prueba de ello son las ediciones para niños que se estaban publicando en Francia): preparar los espíritus en la reforma de las instituciones, pues creían que la difusión de la cultura (y Plutarco formaba parte de esas “luces”) era el paso previo para que pudiese existir la libertad en el país.

Los tres últimos estudios se centran en la fortuna de Plutarco en Portugal. En el

primero de ellos, “Traduzir para aprender com Plutarco. *Pensamentos Soltos* em versão de um estudante de direito do séc. XIX” (págs. 173-188), Carlos A. Martins de Jesus analiza la traducción que en la década de los sesenta del siglo XIX realizó en Coimbra un joven Alfredo Ansur de Figueiredo e Sousa de varias sentencias sueltas de *Moralia* de Plutarco (se publicó en Mafra, 1867). Con razón se argumenta, tras una semblanza biográfica del traductor, que éste siguió, además del texto griego, como se aprecia por ejemplo en el título de los tratados, la traducción francesa de Jacques Amyot (que publicó quince tomos con las obras completas de Plutarco en París, en 1819). Además del texto, la breve biografía de Plutarco que Alfredo Ansur incluyó al comienzo de *Pensamentos Soltos* es traducción de partes de *Précis historique de la vie de Plutarque* que Amyot incluyó en todas las reediciones de su traducción francesa. A pesar de ser discutible el valor filológico de esta traducción, no hay duda de su valor histórico para los estudios clásicos en Portugal.

José Ribeiro Ferreira, en “A *Vida de Alexandre* de Plutarco. Exemplos da sua recepção em Portugal” (págs. 189-196), analiza la pervivencia de esta biografía en la cultura y literatura portuguesas desde época medieval hasta la actualidad, tomando varios ejemplos en el tiempo: la presencia del general macedonio en el *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende* (que incluye poemas de los siglos XIV y XV, aunque se publicó por primera vez en 1516) y en los autores del XIX Almeida Garret y Oliveira Martins; analiza también la excelente traducción que de esta *Vita*



realizó Justino Mendes de Almeida (Oporto 1980), a pesar de ir incluida como apéndice a la traducción portuguesa del libro *Alexandre Magno* de Benoist-Méchin.

En “Plutarco e João Aguiar: o retrato de Sertório” (págs. 197-206), Joaquim Pinheiro estudia la tradición clásica de la novela histórica *A hora de Sertório* (Oporto 1994), ya que João Aguiar confiesa haber consultado a Salustio, la *Historia Romana* de T. Mommsen, *Sertorio* de A. Schulten (en traducción española) y la *Vita* de Plutarco. Pinheiro compara la obra del portugués con la del queronense, como la relación del general con su madre, la persuasión de los jefes hispanos o el retrato de Sertorio que sigue los rasgos ético-psicológicos plutarqueos. También llama la atención la introducción del personaje Eumenio de Rodas, que recuerda a Eumenes, el héroe griego que integra el par biográfico con Sertorio en *Vidas paralelas*.

Por todas las razones expuestas, los estudiosos del mundo clásico (y, especialmente, los plutarquistas) encontrarán esta obra tan atractiva e interesante como quienes se dedican a las literaturas modernas y comparadas. Desde el Renacimiento europeo hasta hoy asistimos a una renovación continua de la obra de Plutarco que garantiza su lectura y comentario, primero en lengua latina y después en lenguas vernáculas. Todos estos estudios filológicos muestran diferentes renacimientos del de Queronea y la influencia de su obra en la sociedad europea desde varios puntos de vista, el artístico-literario, el político-social, el teológico-moral o, incluso, el pedagógico.

Ramiro González Delgado  
Universidad de Extremadura

**I. GALLO, R. LAURENTI, G. D’IPPOLITO, P. VOLPE CACCIATORE & AMNERIS ROSELLI (eds.), *Corpus Plutarchi Moraliū*. Napoli, M. D’Auria Editore, vol. 1 (1988) vol. 47 (2010).**

Il prossimo IX convegno internazionale della *International Plutarch Society*, che si terrà a Ravello (Salerno, Italia) nel settembre 2011, offre alla comunità degli studiosi l’opportunità di un “ritorno al testo plutarqueo”, volendo promuovere un importante momento di riflessione sulla tradizione manoscritta di *Vite e Moralia*, su singoli problemi ecdotici ed interpretativi, sulla ricezione e sulla fortuna dell’opera del Cheronese. Non è quindi un caso che organizzatrice di questo congresso sia Paola Volpe nella duplice veste di presidente della sezione italiana della *I.P.S.* e codirettrice - con Gennaro D’Ippolito e Amneris Roselli - del *Corpus Plutarchi Moraliū* (da qui in poi semplicemente *Corpus*), edizione critica degli opuscoli morali con traduzione italiana e commento. Fondato da Italo Gallo e Renato Laurenti, il *Corpus* ha visto nel marzo 2010 la pubblicazione del volume n. 47 (*La Fortuna*, a cura di F. Becchi, M. D’Auria editore, Napoli) e attualmente è in avanzata fase di pubblicazione il n. 48 (*Il volto della luna*, a cura di P. Donini): l’ambizioso progetto editoriale ha compiuto quindi ben oltre la metà del suo percorso e il bilancio non può che essere positivo.

Dalla comparsa del primo opuscolo (*Come distinguere l’adulatore dall’amico*, a cura di I. Gallo e E. Pettine, Napoli 1988) ad oggi le edizioni del *Corpus*, grazie al lavoro di numerosi studiosi italiani ed europei, hanno contribuito in maniera decisiva al progresso degli studi plutarchei:

la volontà espressa da Italo Gallo di realizzare un'edizione complessiva dei *Moralia* capace di affiancare quelle canoniche di Teubner, Loeb e Les Belles Lettres e di competere con esse ha trovato fortunata realizzazione in una serie di edizioni singole, nelle quali un approccio ecdotico improntato ad un prudente conservatorismo ha restituito allo studioso come al lettore un testo greco più fedele e rispettoso dell'*usus scribendi* plutarcheo e, in particolare, delle caratteristiche della *koiné*, ben presenti nella lingua del Cheronese. La rinnovata attenzione ai dati offerti dalla tradizione manoscritta ha consentito inoltre di ridiscutere e spesso di rimuovere dal testo plutarcheo numerosi interventi congetturali avanzati con il passare dei secoli, che si sono rivelati non necessari e per nulla economici. Inoltre, la scelta compiuta dalla quasi totalità degli editori del *Corpus* di procedere ad una nuova collazione dei testimoni manoscritti - in particolare, di alcuni recenziori, precedentemente considerati deteriori esclusivamente per motivi di ordine crono-

logico - ha consentito, secondo l'originaria intenzione dei fondatori, non solo di correggere numerose inesattezze presenti negli apparati critici delle edizioni moderne, ma anche di approfondire le conoscenze in merito ai rapporti tra i diversi codici o famiglie di codici e di gettare nuova luce su fenomeni complessi quali la contaminazione orizzontale, che spesso caratterizza la tradizione degli opuscoli plutarchei.

I commenti, che completano le edizioni del *Corpus*, si offrono infine come luogo adatto ad affrontare sia specifiche questioni di ordine filologico o stilistico sia quegli aspetti di natura letteraria, filosofica, storico-antiquaria propri di ogni singolo trattato: nelle note di commento è quindi possibile ritrovare una valida testimonianza dell'elettismo e della molteplicità di saperi e conoscenze che caratterizzano la figura intellettuale di Plutarco, facendone un *unicum* nel panorama della letteratura greca di età ellenistico-romana.

Stefano Amendola  
Università di Salerno

## BIBLIOGRAPHY SECTION

### ARTICLES

#### AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2007

STEFANO AMENDOLA, FRANÇOISE FRAZIER, DELFIM LEÃO, VICENTE RAMON,  
FABIO TANGA, FRANCES B. TITCHENER, ANA VICENTE, PAOLA VOLPE

#### COLLECTIVE BOOKS REVIEWED IN THIS SECTION

##### ABREVIATIONS

- *El Amor* = JESÚS M. IBÁÑEZ, RAÚL LÓPEZ LÓPEZ (edd.), *El Amor en Plutarco. IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*. León: Universidad de León, 2007.
- *Platonismes* = J. BOULOGNE, M. BROZE & L. COULOUBARITSIS (edd.), *Les platonismes des premiers siècles. Plutarque, E de Delphes*, Ousia, 2006.
- *P. e la cultura* = P. VOLPE CACCIATORE e F. FERRARI (edd.), *Plutarco e la cultura della sua età*, D'Auria, Napoli, 2007.
- *Φίλου σκιά* = A. BERNABÉ et I. RODRÍGUEZ ALFAGEME (edd.), *Φίλου σκιά. Studia philologica in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*, Madrid, 2007.

**S. AMENDOLA, «Amore e Orrore : la storia di Pausania e Cleonice», in *El Amor*, 231-244.**

*Prendendo spunto da alcune riprese moderne (Byron e Bulwer-Lytton) dell'episodio di Re Pausania e della giovane Cleonice, sono passate in rassegna le diverse fonti antiche che narrano l'assassinio della giovane fanciulla per mano del reggente spartano. In particolare, sono posti a confronto i*

*due brani plutarchei relativi a questo delitto (Vita di Cimone 6, 4-7 e De sera numinis vindicta 555 C) al fine di evidenziare come in entrambe le occasioni il Cheronese adatti l'aneddoto al diverso contesto in cui esso viene ad essere collocato. Se nella biografia vengono infatti evidenziati i risvolti politici (l'omicidio di Cleonice, ultimo e più grave atto di crudeltà dello spartano, offre agli alleati greci l'occasione per*

chiederne l'allontanamento e passare quindi sotto il comando di Cimone), nell'opuscolo l'attenzione di Plutarco si sofferma su quanto avviene dopo l'uccisione della giovane donna, ovvero sull'impossibilità per Pausania di continuare normalmente la propria vita e sulla necessità che questi paghi il dovuto per la sua colpa. (S.A.)

**P. ANDRES FERRER, «Porcia, un personaje de Plutarco, en la literatura española», in *El Amor*, 601-614.**

Se trata de un examen ideológico y literario de la figura de Porcia en la obra de Plutarco (respectivamente en las *Vidas de Catón el Mayor y de Bruto*), así como en otras fuentes antiguas (Valerio Máximo, Apiano, Dión Casio). Igualmente, consta un eficaz análisis de la difusión y tratamiento del personaje en la literatura hispana (siglos XIV al XVIII). (V.R., A.V.)

**M. G. ANGELI BERTINELLI, «Gli epitafi di Timone, modello di Antonio dopo Azio (Plut., *Ant.* 70, 7-8)», in G. Paci (a cura di), *Contributi all'Epigrafia d'Età Augustea. Actes de la XIII<sup>e</sup> rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain (Macerata 9-11 sett. 2005)*, Roma, 2007, 15-30.**

L'A. présente d'abord (pp. 15-19) les deux épitaphes citées par Plutarque : une épigramme funéraire d'origine épigraphique, en hexamètres, qui serait due à Timon lui-même (70, 7), et une épigramme littéraire, en distiques élégiaques, qu'il attribue à Callimaque (70, 8 = AP VII 320, 3-4, où l'auteur indiqué est Hégésippe). Elle s'interroge ensuite sur cette comparaison, à première vue incongrue, entre Antoine et Timon et sur la longue digression, qui enchâsse, en quelque sorte, une biographie dans une biographie : après avoir rappelé les sources conservées

sur l'Athénien (pp. 19-20), elle passe de ces premières considérations littéraires à une réflexion historique. Une minutieuse et intéressante analyse (pp. 21-28) aboutit à la détermination de trois temps dans la période qui va de Philippe (42 av. J.-C.) à Actium (31 av. J.-C.) et au suicide d'Antoine (août 30 av. J.-C.) : la première, marquée par l'adfectatio regni, prend pour modèles Alexandre (comme César) et Dionysos (déjà utilisé aussi par Alexandre) — voir, en part. 24, 5 et 75, 4-6 ; Antoine restreint ensuite ses prétentions à la pars orientis et prend exemple sur le diadoque Ptolémée I Sôter, avant que l'échec d'Actium l'amène à un renoncement total et à une solitude où c'est Timon d'Athènes qui devient son ultime modèle. Une dernière partie (pp. 28-30) examine le problème de la documentation épigraphique et rappelle à la fois les inscriptions qui ont dû exister et les disparitions entraînées par la damnatio memoriae. (F.F.)

**P. APARICIO MARTÍNEZ, «La numerología egipcia y pitagórica en Isis y Osiris 3873 A-374 A», in *El Amor*, 711-715.**

Análisis crítico de ciertas explicaciones, que ofrece Plutarco, sobre la configuración del cosmos en relación con las divinidades. Estas explicaciones, con base en la numerología, observan una influencia pitagórica y órfica. (V.R., A.V.)

**M. APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA, «L'identità greca in Plutarco», in *El Amor*, 839-846.**

Maria Aparecida de Oliveira Silva, soffermandosi su alcuni passi delle *Vite*, mette in rilievo la politica come messaggio "subliminale" della narrativa plutarchea e riserva alla configurazione di una memoria il compito di selezionare gli avvenimenti e il ruolo collettivo dello sfruttamento di una identità condivisa

*basato sull'accettazione/rifiuto del memorabile. Inoltre la studiosa attribuisce a Plutarco un notevole contributo alla costruzione, delimitazione e conservazione di una nuova identità greca a partire da pratiche intellettuali quali la storia e la filosofia nel più ampio contesto dell'Impero Romano al fine di sostenere, pur nella distinzione dei costumi, una comunione tra la cultura greca e latina. (F.T.)*

**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 Pythagorism in the Imperial Age*, Brepols, 2007, 63-98.**

*Une première partie (63-81) revient sur les raisons qui ont pu amener Plutarque à reprendre la thèse de Philon de Larissa dans un Sur le fait que l'Académie issue de Platon est une (L 63), option que corrobore la remarque personnelle d'Adv. Col. 1122 A5-7 (67-68) ; ainsi « Académie » et « Académicien » peuvent désigner « tantôt la “Nouvelle Académie” et ses adeptes (mais pas uniquement : la n. 23, p. 69 invite à rectifier Parerga, p. 555), tantôt l'Académie de Platon et ses premiers successeurs, tantôt conjointement les uns et les autres » (longue n. 25, pp. 70-71, en particulier sur De def. 430 E10-413 A3, comme « texte le plus significatif sur la façon dont l'Académie est associée à Platon »). Si Plutarque ne sépare pas son adhésion au platonisme de son attachement à l'Académie d'Arcésilas et Carnéade, ce n'est pas qu'il ait considéré la Nouvelle Académie comme un simple avatar de l'Ancienne. La confirmation en est cherchée dans une minutieuse analyse du De prim. frig. (72-81), qui part de la conclusion de 955 C8-11 pour*

*expliquer l'épochè conseillée; après avoir rappelé l'importance du ch. 8, déjà soulignée par P. L. Donini (75-6), D. B. insiste sur la première phrase du ch. 9, invitant à προανακινήσαι τὰ αἰσθητά (76-7) et reprend une analyse détaillée du ch. 8 (77-81), distinguant « méthode recommandée pour l'investigation de la nature » et fondement métaphysique — seul lieu où est nommé Platon, lors même qu'une de ses théories est évoquée parmi les solutions possibles, c'est-à-dire atteignant un certain degré de vraisemblance. Unité du platonisme et de la Nouvelle Académie s'ancre ainsi dans « sa conviction qu'il ne faut pas mêler ce qui appartient au domaine du sensible et ce qui relève de l'intelligible » (97).*

*Une deuxième partie s'attache ensuite à la compatibilité de la métaphysique platonicienne et de l'héritage de l'Académie “sceptique” (82-96) et prend pour point de départ la mise au jour par P. L. Donini, à l'époque de Plutarque, « d'interprétations radicalement divergentes du platonisme... d'un côté, celle de la Nouvelle Académie ... et de l'autre celle qui se réclamait de Pythagore » (83). Pour discuter cette thèse, D. B. reprend l'étude du dialogue qui a aidé à l'appuyer, le De genio Socratis (83-93), et insiste sur le personnage et l'importance de Galaxidôros, qui « ne peut pas être pris pour un porte-parole de la Nouvelle Académie », pas plus que Simmias ou même Théanor, ne sont « des représentants autorisés de ce qu'on pourrait appeler l'orthodoxie pythagoricienne » (87). Tous excluent radicalement la possibilité qu'un homme voie jamais de ses yeux un être divin (88) — à opposer au témoignage du Sur les Pythagoriciens d'Aristote transmis par Apulée, De deo Socr. 20, 166-7 (89) — et l'on ne saurait trouver dans le De Genio deux figures inconciliables*

de Socrate. Il faut plutôt envisager une répartition des rôles et un schéma ascendant, qu'on retrouve ailleurs (comparaison avec le *De def.*, 92-93) et qui correspond à « une tension consciente entre l'exigence de rationalité et la reconnaissance d'une transcendance divine dont les manifestations dépassent la compréhension de notre raison » (93), interprétation corroborée par *Cor.* 38, 1-4 (94-5) et *Cam.* 6 (95-6). L'étude se conclut sur la place singulière de Plutarque dans l'histoire du platonisme, pour laquelle D. B. rejoint le jugement de P.L. Donini. (F. F.)

- J. BANTA**, «The Gates of Janus: Bakhtin and Plutarch's meta-chronotope», in D. H. J. Larmour & D. Spencer (edd.), *The Sites of Rome. Time, Space, Memory*, Oxford, 2007, 238-270.

*JB examines Plutarch's life of Romulus and Numa using Bakhtin's theory of literary chronotope, which «operates under the premise that all contexts are necessarily and fundamentally shaped by the kinds of space and time that they operate within» (239), concluding that although these biographies are on the surface stories of ancient Rome, Plutarch's own current Rome is clearly in evidence in both these Lives, and that in fact the city Rome is the real subject of these biographies. The tension between Rome past-and-present is further illustrated by the gates of Janus, a figure closely associated with Numa and his calendar reforms. (F. B. T.)*

- P. BARATA DIAS**, « Entre e casamento e a comunidade : imagens, modelos e funçoes do afecto conjugal », in *El Amor*, 545-556.

*[Between marriage and the community: images, models and aims of marital affection] Plutarch has proved, particularly in the *Moralia*, to be a careful*

*observer of human relationships, and the nature of the bonds created by matrimony was given by him particular attention in the *Amatorius* and in the *Coniugalia Praecepta*. Likewise, the *Consolatio ad Uxorem*, the *Mulierum Virtutes* and the *Amatoriae Narrationes* provide several instances of the positive effects that marriage may have on individuals and on the community. The paper analyses the way Plutarch presents conjugality, which is perceived as a source of order and of stability within the polis and political institutions. (D. F. L)*

- C. BARRIGÓN FUENTES**, «Los sueños eróticos en la obra de Plutarco», in *El Amor*, 445-456.

*Estudio y clasificación de los ensueños de cariz erótico y la función que estos desempeñan en la obra de Plutarco. De este modo, se analizan los sueños comunes, incestuosos y ofidomórficos, los cuales se explican a tenor de unos valores morales con sólida fijación en la cultura griega. (V. R., A.V.)*

- F. BECCHI**, «Para una interpretación unitaria de la doctrina del eros en Plutarco», in *El Amor*, 95-103.

*Nos hallamos ante un examen de índole teórica y práctica: por un lado, el autor señala la apología que Plutarco ejerce del amor conyugal al tiempo que deplora la exaltación del amor paídico; por otro, analiza ciertos pasajes, textualmente complejos, del *Amatorius* a fin de ofrecer la interpretación de un eros, en Plutarco, que se aleja ponderadamente tanto de la doctrina estoica como de la epicúrea. (V. R., A. V.)*

- F. BECCHI**, «Plut. *Quaest. Plat.* IX 1009 A-B : due questioni testuali», *Prometheus* 33 (2007), 231-238.

*Nel brano esaminato Plutarco si occupa di *Pl. Resp.* IV 443D e, precisamente, della sinfonia delle tre facoltà dell'anima*

del giusto, paragonata all'armonia delle tre corde musicali. Dal testo appare evidente «l'operazione, effettuata da Plutarco (...) di interpretare la dottrina platonica del "giusto mezzo" alla luce di quella aristotelica della medietà». Questa matrice aristotelica della concezione plutarchea si coglie inoltre nell'attribuzione al logos della facoltà di determinare il giusto mezzo, concetto questo che si ritrova nell'Etica Nicomachea. Relativamente ai numerosi problemi ecdotici presenti nel brano, a 1008 D, rifiutando un assai costoso intervento del Wyttenbach, si propone di integrare <ἄπεισι> dopo τῶ πρώτῳ, sì da ottenere un perfetto parallelismo tra l'anima e la biga: l'elemento mediano viene così a caratterizzarsi «come quello «che è lontano dalla passione meno del primo ma partecipa della ragione più del terzo»». A 1009 A-B, essendo la medietà «presentata come consonanza di opposti che sono stati in precedenza accordati», si suggerisce di correggere il trådito οὐσίας in <ἄρμ>ονίας, sulla base anche di Pl. Smp. 187A-B e Tim. 80B: a questo punto è ipotizzabile che "I Platonici" sia il soggetto sottinteso di καλοῦσιν. (S.A.)

**M. BECK, « Eroticisim, power, and politics in the *Parallel Lives* », in *El Amor*, 457-466.**

*MB focuses on a passage in the Life of Alexander (67.7-8) in which Alexander publicly kisses Bagoas, his slave, querying whether this action could in fact be politically motivated, resulting as it seems to have done in approval by the Macedonian soldiers. The author goes on to examine the connection between sex and political power in other Lives, notably those of Cimon, Alcibiades, Cato, and Pompey. He concludes that the « connection*

*between eroticisim and power therefore appears in Plutarch's *Parallel Lives* to be a Greek phenomenon » (465), and that sex for political reasons, as in so many Roman arranged marriages, is distasteful, and often « symptomatic of political failure » (465). (F.B.T.)*

**M. BECK, "Plutarch », in I. J. F. de Jong & R. Nünlist (edd.), *Time in ancient Greek literature. Studies in ancient Greek narrative* (Mnemosyne. Suppl. 291), Leiden / Boston, 2007, 397-411.**

*This article appears in a book whose purpose is to "establish the precise manner, degree, and effect of [the ancient Greek authors'] handling of time" (14). 30 different authors are covered in eight categories; Plutarch, along with Xenophon and Philostratus, comprise the authors in "biography". MB acknowledges that Plutarch's biographies move at different speeds, depending on what is being discussed (for instance, time slows down in "grand scenes", like the breaking of Bucephalus in the Life of Alexander, whereas time speeds up in battle narratives, like the battle of Issus. Plutarch further controls the speed and time framework of his narrative by displacing information, or presenting it in a cluster with other anecdotes from different time periods. (F.B.T.)*

**A. BELLANTI, « La teoria plutarchea della virtù tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo », in *P. e la cultura*, 221-264.**

*Fedele a una visione estensiva e conciliativa del platonismo, Plutarco tende a collocare la filosofia di Platone entro un orizzonte dottrinale che, anticipato da Pitagora, giungerebbe a incorporare diversi aspetti del pensiero di Aristotele. Per quanto riguarda l'etica, l'autore, rileggendo la Plat. quaest. IX, sottolinea come Plutarco abbia qui compiuto un*

tentativo unitario di esegesi delle nozioni aristoteliche di 'misurato e di 'medietà' in termini armonico proporzionali. In questa stessa pagina, d'altro canto, emergono significative aperture alla prospettiva aristotelico-peripatetica. In forma esplicita, nel riconoscimento di una compatibilità di fondo tra un modello psicologico bipartito e uno tripartito. In forma implicita, nella stessa esposizione della teoria della ragione-medieta, nella quale Plutarco sembra presupporre una sostanziale – ma problematica – equivalenza tra l'accezione matematica di mesotes e quella propria del concetto aristotelico-peripatetico di "giusto mezzo". (P.V.)

- M. A. BELLU**, « Amor hacia el prójimo : el difícil arte de la broma según Plutarco », in *El Amor*, 105-112.

Mediante un análisis de pasajes escogidos sobre el tema (procedentes de Quaestiones Convivales 629E-634F), la autora realiza un brillante estudio de factura retórico-literaria en relación con la práctica de la broma que defiende Plutarco, quien esboza, con sus propuestas, una auténtica teoría retórica, antigua, sobre el chiste y el modo de exponerlo. (V.R., A.V.)

- J. BENEKER**, « Eros and intellect : Plutarch's portrait of Aspasia and Pericles », in *El Amor*, 245-253.

The author argues that despite the emphasis on Aspasia's sexual behavior, the real connection between her and Pericles in the latter's biography is intellectual. Sexual infatuation is compared to uncontrollable weather, which must be managed by the governor—the same governor as seen in the Ship of State metaphors which pervade this biography. JB further points out that the presentation of Aspasia's character is framed by the narrative of the Samian war, and that this characterization ser-

ves to illuminate the nature of Pericles, « a rational man who allowed his passion to energize his plans without letting it determine his actions » (252). (F.B.T.)

- M. BONAZZI**, « Plutarco, l'Academia e la politica », in *P. e la cultura*, 265-280.

Intorno al problema della tradizione accademica fiori nel corso della prima età imperiale un vivace dibattito tra quanti sostenevano e quanti negavano l'unitarietà della sua storia. Tra gli altri è Plutarco ad aver difeso l'unitarietà di questa tradizione con particolare impegno, come si può ricavare dal titolo dell'opera purtroppo perduta *Che l'Academia derivante da Platone è una e da numerose affermazioni che si leggono in altri trattati*. In particolare, due sembrerebbero essere gli elementi che permettono di parlare di una tradizione unitaria: da un lato la sfiducia nei confronti delle sensazioni e dall'altro la consapevolezza dello scarto che distingue uomini e dei. (P.V.)

- J. BOUFFARTIGUE**, « Science et poésie dans l'Intelligence des animaux de Plutarque », in S. David & E. Gény (edd.), *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à M. Woronoff*, vol. I, Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, 241-258.

Une première partie (241-9) s'interroge sur le statut d'un texte qui n'en revendique aucun explicitement et dessine les contours de ce qu'était peut-être devenue « la science naturaliste ». Dans ce « produit composite » où l'agôn de jeunes gens, encore au stade de l'apprentissage de la rhétorique, est encadré par les propos philosophiques d'Autoboulos et Soclaros (242), JB examine d'abord l'emploi de la notion de phusis (243-4), puis les nombreuses occurrences d'histoirein et d'historia (244-248), avant de relire les interventions à



la lumière de l'opposition entre *historia* et *épistémè* : là où les aînés se situent dans le cadre philosophique d'une controverse antistoïcienne relevant de la « psychologie » (248), les deux jeunes gens se différencient à la fois de leurs aînés et entre eux (249), *Aristotimos* se référant aux philosophes aussi bien qu'à l'observation (10, 966 B), tandis que *Phaidimos* se situe dans une perspective résolument naturaliste (23, 975 D), qu'il finit toutefois par oublier (36, 985 C). Suit, après une transition qui pose la question des rapports entre science —visant le vrai— et rhétorique — fondée sur le vraisemblable— et évoque l'emploi de la mythologie, susceptible de « gangrener » un discours à ambition scientifique (250-1), une seconde partie consacrée à l'étude des références poétiques, moins pernicieuses et fort abondantes (251-8). De nouveau la partie philosophique (251-3), où la poésie dessine le système de représentations que combat *Autoboulos*, est distinguée de l'agôn, où l'intelligence des animaux n'est pas mise en question (253 sqq) : la citation peut alors avoir fonction rhétorique de mise en valeur (254) ou de confirmation —d'idées vraies ou fausses (254-6). Trois cas font véritablement l'objet d'une discussion scientifique, mais d'ordre philologique et non zoologique : la poésie didactique d'*Aratos* est à mettre à part (256) et distinguée de deux citations d'*Homère* (32, 981 D = Il. XVI 407, où il s'agit d'identifier l'*ἱερός ἰχθύς*, et 24, 976 F-977 A = Il. XXIV 80-82, où il faut comprendre ce que désigne *κέρας* dans la description d'une canne à pêche). Il appert de là que *Homère* non plus qu'aucun poète (sauf didactique) ne sauraient prétendre « tenir le rôle de savants dans la connaissance de la nature » (257), mais que la poésie a néanmoins toute sa place dans « ce dialogue, très artiste, (qui) souligne avec

*finesse et parfois audace l'existence d'une compatibilité et même d'une affinité essentielles entre philosophie... science et rhétorique » ; « quatrième pilier de la paideia grecque, (elle) ne pouvait en être absente » (258). (F. F.)*

**J. BOULOGNE, « Le jeu des citations », in *Platonismes*, 93-115.**

*L'article s'ouvre sur un tableau établissant typologie et fréquences (94-95), d'où se détache une prédominance, attendue, de Platon et d'Homère. L'étude, détaillée, s'attache au « caractère structurel, fonctionnel et organique » des citations et comprend quatre temps : il s'agit de mettre en évidence par l'analyse leur distribution de l'économie générale du dialogue (95-109, avec grande synopsis de 96 à 107), leur mode d'insertion (109-11), leur fonction (111-2) et leur système (113-5). (F.F.)*

**A. BRAVO, « En torno al control que el alma no ejerce sobre el cuerpo en ciertas ocasiones (a propósito de Platón, Plutarco y Agustín, con una ojeada a la medicina griega », in *Φίλον σκιά*, 109-125.**

*Tratamiento de algunos aspectos relativos al amor y al sexo en la Grecia antigua a partir de testimonios de varios autores, entre los que destaca Plutarco. Se analizan sus referencias (Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus 83A, De virtute et vitio 101A, De virtute morali 442C-D) al poder de la fantasía y la imaginación, así como su presencia en los sueños, para todo lo cual Plutarco explica que la fuerza de la razón puede frenar lo irracional. (V.R., A.V.)*

**F. E. BRENK, « Sliding atoms or supernatural light. Plutarch's *Erotikos* and the "oneros" littérature », in *El Amor*, 19-25.**

*Brenk surveys the fragmentary literature*

by Theophrastus and Epicurus vis-a-vis Plutarch's *Erotikos* and *Peri Erotos*. Brenk warns against the dangers of too much interpretation from fragmentary sources, but he concludes that the two works present different pictures of eros. In *Peri Erotos*, eros appears to be « a dangerous disease or mental affliction » (23), whereas *Erotikos* discusses a transition from eros to *philia* in marriage. Brenk contends that in *Erotikos*, Plutarch is both reacting against and trying to move past structures associated with the genre in which *Peri Erotos* is situated. (F.B.T.)

**F. E. BRENK, « "Parlando senza profumi raggiunge con la voce mille anni": Plutarco e la sua età », in *P. e la cultura*, 11-38.**

*Plutarco era, per così dire, un 'prodotto' della sua età e di certo contribuì alle sue trasformazioni culturali. La sua educazione ad Atene e il suo maestro, Ammonio, forse, lo incoraggiarono a un certo polimatismo, al coinvolgimento nella vita contemporanea e anche al desiderio di diffondere tra i suoi contemporanei ciò che era da ricordare del mondo greco e romano. Tale visione culturale lo spinse anche ad apprezzare le nuove tendenze religiose: il monoteismo, il pluralismo religioso, le religioni esotiche e l'escatologia, benché, come sacerdote di Apollo e dell'Oracolo, non avesse approfondito il significato del giudaismo e del cristianesimo. (P.V.)*

**M. BROZE & C. VAN LIFFERINGE, « De la linguistique à la mystique : la terminologie de l'E de *Delphes* de Plutarque », in *Platonismes*, 59-82.**

*Proposant de lire l'E comme un traité de « théologie teintée de mysticisme, où la mantique, canal entre l'homme et la divinité, acquiert une place centrale » (59), l'étude se concentre sur quelques mots-*

*clés, pour montrer que « L'E à double face, comme δήλωμα et σύμβολον, se dévoile à travers deux notions récurrentes, celle de la τάξις et celle de la δύναμις » (82). L'analyse, linéaire, commence au ch. 5, où le prêtre Nicandre interprète ε comme ει et souligne sa τάξις ἡγεμονική (386 C1) —une longue discussion (66-71) défend la leçon ὄχημα de 386 B13, pour voir dans ει le « véhicule » de l'έντεξις. Le dialecticien (attaqué en 386 C) réplique, au ch. 6, en articulant différemment ces mêmes éléments et « l'analyse linguistique centrée sur le lien entre le réel et le langage, semble bien éloignée du mystique performatif de Nicandre » (73), mais se révèle finalement plus complémentaire qu'opposée, l'outil logique étant aussi don divin qui sert la mantique (75-76). L'explication mathématique (76-7) aborde un autre registre en éliminant δύναμις, ῥήμα ou μορφή précédents (7, 387 E) ; il ne s'agit plus de voir l'E comme σημεῖον du 5 mais comme δήλωμα καὶ σύμβολον τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πάντων (15, 391 C) et les séries tirées du Philèbe et du Sophiste sont à leur tour validées par l'acte religieux de consécration. La δύναμις réapparaît, comme celle du nombre, et la τάξις d'Apollon est opposée au désordre de Dionysos (ch. 9). Ammonios enfin revient au langage et à sa puissance performative, mais à l'intérieur d'une sorte de dialogue où le double mouvement de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, est signifié par la fréquence de πρὸς, préverbe ou préposition. L'ensemble de l'analyse, très riche, est fermement résumé dans les trois pages finales (80-82). (F.F.)*

**N. BROUT, « Multiplicité des approches du divin et structures du réel. Un parcours intertextuel entre Delphes et l'Égypte », in *Platonismes*, 117-145.**

*Partant de « l'hypothèse que Plutarque élabore une réflexion métaphysique sur la structure du réel basée sur les ri-*

tuels delphiques, mais aussi l'intérêt à l'Égypte » (117), l'étude s'attache aux « différentes constellations mythologiques déployées par l'auteur » en particulier dans le *De E* et le *De Iside*. Après un rappel de l'itinéraire dessiné par l'exégèse des épicleses d'Apollon, ces constellations sont examinées (119-126) et complétées par une mention des autres recours exégétiques que sont numérogie, géométrie, physique et métaphysique : ce qui débouche sur une longue étude « de la coexistence à la hiérarchisation » de ces éléments (127-137), prélude à une ultime confrontation entre la structure théologico-cosmique de du *De E* et celle du *De Iside* (138-143) : le premier s'inscrit dans la religion grecque traditionnelle, liée à une vision statique, le second dans les cultes à mystères, pleins du dynamisme d'une remontée possible : la théologisation de la philosophie serait ainsi modelée en fonction de l'expérience religieuse envisagée. (F.F.)

- R. CABALLERO SÁNCHEZ**, « *Afrodita y Ares en el alma (Amat. 759 DE): tras la huella intertextual de Platón en Plutarco* », in *El Amor*, 27-39.

He aquí un trabajo novedoso de interpretación sobre los pasajes oportunos de Plutarco, el cual se atendería con celo a la estela de Platón en su *Fedro*. Así, ello explica que Plutarco manifieste la fuerza dominante de Eros sobre Afrodita y sobre Ares, puesto que Eros incide directamente en el Νοῦς que lleva el alma, purificada, al Dios-Bien-Uno de Plutarco. (V.R., A.V.)

- E. CALANDRA**, « *Plutarco o del restauro* », in O. D. Cordovana & M. Galli (edd.), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania, 2007, 57-65.

L'étude, due à une spécialiste d'archéologie, s'ouvre sur la citation de Thésée 23, 1 (les réfections de la Paralos utilisées par les philosophes pour discuter l'argument

de croissance) et une analyse de l'état de la question, qui souligne la distinction entre conservation et restauration. Dégageant du texte de Plutarque deux niveaux, l'un idéal, l'autre matériel, E.C. traite longuement du premier (pp. 59-62, avec, en part. des références à Dio, Or. 31, Favorinus, Corinthiaca, [Plut.], V. Orat. 839 D et Cic. Att. VI 1, 26), plus rapidement du second (p. 62), pour montrer dans l'époque de Plutarque un moment tournant entre les I<sup>er</sup> s. av / ap. J.-C —où prédomine la réutilisation— et le II<sup>e</sup> s., où s'imposent l'esprit de la Seconde Sophistique et les intérêts « d'antiquaires ». Les dernières pages (63-65) donnent une liste d'exemples concrets, qui montrent, de la Paralos au Panthéon (le temple d'Agrippa « modernisé » à l'époque d'Hadrien), la variété des interventions, qui doivent toutes être inscrites dans la « mémoire culturelle ». (F.F.)

- E. CALDERÓN DORDA**, « *El texto de Esquilo en Plutarco* », in *El Amor*, 717-726.

Un estudio atento del conocimiento que Plutarco atesora sobre la obra de Esquilo (bien por vía directa, bien por indirecta) revela que buena parte de las lecturas inherentes al queronense tienen su origen en fenómenos relacionados con los estadios más antiguos de la tradición manuscrita, lo que el profesor Calderón ilustra con una selección cuidada de pasajes pertinentes. Tampoco debe descuidarse, al respecto, la práctica acostumbrada de recitar tiradas de tragedias en el curso de los banquetes, lo cual influiría en el texto esquileo que Plutarco recibió. (V.R., A.V.)

- J. M. CANDAU MORÓN**, « *El teatro de las pasiones. La historia como campo de aleccionamiento moral en las vidas de monarcas helenísticos* », in *El Amor*, 727-734.

En las Vidas Paralelas, la elección de personajes negativos (particularmente

en las biografías helenísticas) resulta coyunturalmente ilustrativa. En tal sentido, la semblanza de Demetrio constituye un paradigma. Con todo, un estudio penetrante de la cuestión (que aquí se ejemplifica con el prólogo de las *Vidas de Demetrio y Antonio*) permite verificar que el acercamiento de Plutarco a los personajes correspondientes cobra una perspectiva compleja, donde el queronense realiza una seria introspección de examen del personaje como lección de utilidad moral. (V.R., A.V.)

**J. C. CAPRIGLIONE, «Narrazioni senz' amore», in *El Amor*, 255-264.**

Jolanda Capriglione riconosce in alcune delle rocambolesche e spesso turbolente avventure amorose narrate nelle *Erotikai diegeseis* di Plutarco una trama profonda che, tra vicende di forte abnegazione coniugale o di morte brutale, delinea una intentio parentico-moralistica nei confronti del lettore in riguardo alla tematica dell'amore. Dunque l'opera, trattando in vario modo dei pericoli insiti nel pathos erotikon, richiama il tema platonico dell'inconciliabilità di piacere ed eterosessualità ed intende lanciare un monito affinché il logos e la misura siano adoperati quale terapia di krasis contro gli eccessi dell'eros-nosema. (F.T.)

**J. CARRUESCO GARCIA, « Un panteón reinterpretado : las Afroditas de Plutarco en el Erótico », in *El Amor*, 337-343.**

El autor reivindica la figura de Afrodita en el Erótico, obra donde la aparición de la diosa dista de resultar azarosa o desordenada. Al contrario, las distintas apariciones de Afrodita, convenientemente insertadas por Plutarco, permiten aquilatar la verdadera dimensión del tratado plutarqueo. (V.R., A.V.)

**A. CASANOVA, « Menandro maestro d'amore nell'opera di Plutarco », in *El Amor*, 113-121.**

In tema d'amore Plutarco riconosce la grande autorità di Menandro, definito non a caso uomo erotikos. In particolare, nella discussione su quale sia il momento giusto per fare l'amore (*Quaest. conv. 645 D*) i versi menandrei sono impiegati dal Cheronese per confutare l'opinione di Epicuro, il quale, basandosi su considerazioni di carattere medico-atomistico, denunciava addirittura la pericolosità dei rapporti sessuali consumati dopo i banchetti. Se il fondatore del Giardino tenta così di sottrarre Afrodite alla notte, Plutarco, servendosi appunto della particolare auctoritas erotica di Menandro, evidenzia come proprio la notte possa annoverare tra le attività benedette dagli dei quelle care ad Afrodite. La preferenza di Plutarco per Menandro, giustificata sia per motivi stilistico-letterari sia per valutazioni marcatamente etiche, si afferma costantemente in quei brani che hanno come centrale il tema amoroso, quali il fr. 134 *Sand.*, *Amat.* 763 B e anche *De audiendis poetis* 21 C, dove l'elogio di Menandro tessuto da Plutarco «unisce la stima per la sua profonda conoscenza del fenomeno amoroso con il suo acuto senso morale» (S.A.)

**C. COOPER, « Making Irrational Myth Plausible History. Polybian Intertextuality in Plutarch's *Theseus* », *Phœnix* 61 (2007), 212-233.**

C.C. se propose, dans le prolongement de l'article de C. Pelling « Making Myth Look Like History : Plutarch's *Theseus-Romulus* » de préciser l'association du mythe et de l'histoire dans *Thésée en prenant la méthode et le rejet du mythe polybiens comme référence*. Il se fonde d'abord sur le proème (*Thes.* 1, 1-2), dont il dégage la notion d'archaiologia. Après avoir rappelé les décalages possibles entre proème et suite du récit et

rapproché du vocabulaire historique de Polybe l' ἔμφοσις d'Alex. 1 (Pol., 12. 25h1-4) ou la σύνταξις de Demosth. 1 (Pol.1, 21,10, 3,105,7, 3,118,12) —préface qui pose aussi le problème des ressources livresques et de leur usage (213-6), C.C. se tourne vers le traitement des faits les plus anciens. Leur examen à la lumière de la vraisemblance se trouve dès l'archéologie de Thucydide (216-7). Au IV<sup>e</sup> s. l'archaiologia apparaît comme genre historique recouvrant généalogies et fondations (cf. Plat. Hipp. Maj. 285 b), mais la distinction entre mythe et période historique, histoire ancienne et histoire contemporaine, semble s'estomper à l'époque des Histoires universelles : ainsi Diodore de Sicile commence l'histoire grecque avec Dionysos (4, 1, 6). Un examen plus détaillée de la figure d'Héraclès chez Denys d'Halicarnasse (1, 39-42) et Diodore (4, 8, 3) montre comment l'archaiologia peut néanmoins être conçue comme une histoire sérieuse relevant seulement d'un traitement spécifique (222-4). C.C. se tourne alors vers Polybe (224-8) et les distinctions par lui établies à l'intérieur de l'historiographie (9, 1-2), qui confinent le mythe aux digressions (idée reprise in De Her. mal. 855 D) et séparent l'antiquaire de l'historien. La comparaison de Thes. 1 avec les géographes s'inspire peut-être de Polybe (3, 58-59), mais l'appréciation de l'approche livresque a changé avec les siècles. Sur ces bases, on peut « revisiter Thésée » et, après avoir souligné la spécificité de la démarche de Plutarque, qui a choisi une approche d'« antiquaire », combinant sources littéraires et non-littéraires, une relecture de l'épisode des Amazones (26-27) met en lumière la riche combinaison de sources variées, de critique, « d'autopsie » et de rationalisation. (F.F.)

**M. COUDRY, « Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Dion Cassius. Trois visions grecques de la censure ? », in M.-L. Freyburger & D. Meyer, *Visions grecques de Rome*, Paris, De Boccard, 2007, 31-72.**

Dans la première section des Actes de cette rencontre, intitulée « Regards grecs sur des institutions de la République romaine », M.C. s'attache à la censure, institution spécifique décrite par trois textes grecs dont elle se demande si l'on peut y discerner « l'expression d'une altérité culturelle ». Une introduction générale souligne la différence entre τήμημα grec et romain et l'absence de tout regimen morum dans le cens grec, où une démarche comparable serait à chercher du côté de la δοκιμασία (33-4), puis elle présente les textes et leur contexte, séparant Denys et Plutarque, qui « dressent un tableau intemporel et interprétatif, centré sur la question de la finalité de l'institution » de Dion Cassius, qui donne une analyse institutionnelle très neutre (35-6). Sont ensuite étudiés successivement DH, Ant. Rom. XX 13 (36-46), Plutarque, Caton l'Ancien 16, 1-3 (46-50) et DC = Zonaras 7, 19 (50-62).

Plutarque insiste sur la spécificité que constitue le contrôle des mœurs (cf. aussi Aem. 38, 7); par rapport à Denys, « l'idée générale est identique, mais ses formulations semblent moins personnelles, plus proches des réalités romaines » (47) et il ne cherche pas à montrer la supériorité romaine. Néanmoins, comme Denys, il tend à isoler un domaine privé qu'on ne trouve pas chez les Romains — ce que montre une comparaison avec Valère Maxime (II 9). Cette insertion de catégories proprement grecques ne résulte pas « d'une perception déformée, mais d'une mise à distance

délibérée », elle sert un projet littéraire et ne manifeste pas une ignorance ou une incompréhension (50). La conclusion, (62-4) qui synthétise les trois textes, revient sur les problèmes de vocabulaire et, au-delà des projets propres à chaque auteur, suggère d'y retrouver les décalages qu'induit une vision grecque propre, marquée par une certaine défiance face à une magistrature spécifique destinée à exercer un contrôle que la δοκιμασία confiait aux citoyens eux-mêmes. (F.F.)

**L. COULOUBARITSIS, « De l'antitupos au symbolon », in *Platonismes*, 273-296.**

La « découverte des archétypes » (1<sup>ère</sup> partie, 273-9) ouvre l'étude par une vision historique de cette notion, évoquant τύπος platonicien εἶδος aristotélicien, λόγος σπερματικός stoïcien, auquel Antiochos d'Ascalon, sans doute, répond en créant la notion d'ἀρχέτυπος, qui, à l'époque du Moyen platonisme, combine « l'immanence des raisons séminales et les principes transcendants » (276). Deux types de pensées peuvent alors être distingués, celles qui admettent cette notion et annoncent le néoplatonisme, et celles qui l'ignorent et témoignent « encore d'une présence plus grande, soit du stoïcisme, soit du néopythagorisme dans leurs structures » (271) : Plutarque se range dans la seconde catégorie et L.C. suggère que « la présence massive chez Plutarque du phénomène religieux... perturbe la perspective archétypale pour amorcer une théologie symbolique qui est analysée, en l'occurrence, sans rompre ses liens avec une approche dialectique de la philosophie » (279). Cette différence se traduit d'abord dans le vocabulaire, où l'on ne trouve que ce que L.C. appelle « la réalité de

l'antitupos » (279-285), formulation un peu gênante et qui semble transformer en concept, se substituant à τύπος ou ἀρχέτυπος, l'adjectif ἀντίτυπος [pour mémoire, le substantif est ἀντιτυπία et se trouve in De frat. am. 490 D, De exilio 599 D et De facie 931 B], qui exprime une résistance liée à la nature du récepteur et à son inaptitude éventuelle. Sont examinées les occurrences in De E, 390 B et D et De Pyth. or. [à substituer au bas de la p. 281 à la référence erronée au De defectu oraculorum] 394F-395 A, puis 407 E, où est évoquée la nécessité ancienne d'une distorsion de la δέλσις (la forme versifiée et l'ambivalence protégeant le ministre du dieu contre les puissants). Un examen détaillé du ch. 21 (283-5) confirme cette « subversion », liée à la médiation humaine : à la « modélisation conforme au tupos » se substitue le modèle de la transmission de lumière du soleil à la lune (404 C-D). S'appuyant sur le fr. 94 DK d'Héraclite, L.C. étudie alors « l'émergence du symbolon » (285-95) et explore la notion de σημείον. Selon lui, « l'usage de la sémantique du signe renvoie à l'invisible divin, et, d'une façon plus concrète, à Apollon, le dieu de Delphes. C'est dans ce cadre, où le visible et l'invisible sont liés et enchevêtrés, que le signe se mue en symbole » (287), ce que confirme l'examen de l'éventail interprétatif du De E (288-92), puis du rôle de l'épsilon dans la réflexion sur la pluralité des mondes au ch. 36 du De def. (293-4). Le symbole associe alors caractère performatif et rôle cognitif, dimension « souvent négligée dans les théories actuelles du symbole au profit de sa dimension affective » (294). Une ouverture « vers une théorie de l'arbitraire du symbole » (295-6) conclut cette analyse très riche et stimulante. (F.F.)

- P. DIEZ DEL CORRALL CORREDOIRA, « Eros que desata los niembros. Convenciones iconograficas para el amor de Dioniso y Ariadna », in *El Amor*, 345-358.**

*Estudio pormenorizado de las representaciones iconográficas sobre el amor de Dioniso y Ariadna, con las correspondientes apreciaciones de naturaleza estético-literaria en la tradición helena y particularmente platónica.* (V.R., A.V.)

- G. D'IPPOLITO, « Omosessualità e pederastia in Plutarco », in *El Amor*, 467-476.**

*Diversi brani plutarchei possono testimoniare della mutata opinione sulla pederastia in età romana rispetto a quella propria dell'epoca classica. In merito a tale tema importanti spunti di riflessione sono offerti dalla lettura del De liberis educandis, l'opuscolo pedagogico su cui grava il giudizio del Wyttenbach, che lo ritiene non plutarcheo. L'autore del trattato è ben lontano da una valutazione positiva della pederastia: in particolare in 15 D, discutendo del se sia giusto o meno permettere ai giovanetti di frequentare i propri amanti, si ha una precisa e ferma condanna dell'aspetto carnale/sexuale degli amori pederastici, riaffermando così indirettamente la preminenza dei rapporti eterosessuali e, specialmente, delle unioni coniugali tra uomo e donna. Questo giudizio negativo sulle passioni pederastiche emerge ancor più chiaramente nelle Vite dove numerosi episodi relativi ad amori omosessuali vengono adoperati da Plutarco per caratterizzare negativamente quei personaggi il cui animo appare dominato dalla violenza e dalla mancanza di virtù e moderazione.* (S.A.)

- G. D'IPPOLITO, « Omero al tempo di Plutarco », in *P. e la cultura*, 57-84.**

*Riprendendo la distinzione preliminare fra Omero-fine e Omero-mezzo, cioè fra il poeta come oggetto di studio in*

*opere espressamente a lui dedicate e il poeta come soggetto di un rapporto intertestuale in nuove creazioni, si può constatare che, da un lato, tutti gli autori del II secolo d.C. guardano ai poemi omerici come principale riferimento poetico per la loro opera, dall'altro, ma solo Plutarco ha dedicato al poeta specifici studi linguistico-letterari, mentre è accomunato a Dione di Prusa, a Massimo di Tiro e ad Elio Aristide in ricerche volte all'esegesi del mondo concettuale omerico. Solo Plutarco appare cioè avere una conoscenza diretta, completa e approfondita del testo dei due poemi: ciò è dimostrato dalla maggior quantità di citazioni letterali che le sue opere esibiscono.* (P.V.)

- C. DOGNINI, « Il De Herodoti Malignitate e la fortuna di Erodoto », in Y. Perrin (ed.), *Neronia VII. Rome, l'Italie et la Grèce. Hellenisme et Philhellénisme au I<sup>er</sup> s. apr. J.-C.*, Paris, De Boccard, 2007, 481-502.**

*Prenant pour point de départ le ch. 12 du De Her. malign., l'article s'attache à préciser la « fortune d'Hérodote » et les relations de Plutarque avec ses autres détracteurs. Suit une première vaste étude chronologique (484-493), qui va du V<sup>e</sup> s. av. J.-C. (avec Thucydide) au II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. : Ctésias, par sa dénonciation des « mensonges » de l'auteur d'Halicarnasse paraît à l'origine de tout un courant antihérodoteen, tandis que l'époque hellénistique (qui le considère comme ὀμηρικώτατος) valorise son style. C'est cette imitatio Herodoti plus stylistique qu'historique qui est mise à la mode par le goût de l'archaïsme du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. et raillée par Lucien. La seconde partie revient à Plutarque : sont énumérés les passages où Hérodote est utilisé comme source des Vies avec, éventuellement une inter-*

prétation différente, mais sans réserve explicite (Them. 494-96, Arist. 497, à quoi s'ajoutent (498) De def. orac. 436 A et QC 729 A [corriger l'article qui porte de def. orac.]), puis les passages plus rares où Plutarque le discute (Arist. 19, 7, Conj. Praec. 138 C, Mul. virt. 245 F et De esu carniū 998 A, mais le texte est très corrompu), enfin les commentaires stylistiques (De aud. 37 D, citation de II 171, 1 en De def. 417 C, De exilio 607 C et QC 636 D-E, rapprochement avec les aèdes, Non posse 1093 B). On retrouve ainsi la dichotomie (qui n'est pas contradiction) entre valeur stylistique et faiblesse historique, avec un certain affinement de l'analyse dans les passages particuliers des Vies. (F.F.)

**P. L. DONINI**, « Tra Academia e Pitagorismo. Il platonismo nel *De Genio Socratis di Plutarco* », in **M. Bonazzi, C. Lévy & C. Steel** (edd.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*, Brepols, 2007, 99-125.

Pour préciser le poids respectif du pythagorisme et de l'Académie dans le platonisme de Plutarque, le DgS offre un terrain privilégié. Si l'on reprend l'hypothèse qu'Épaminondas est un ferment essentiel de sa problématique unitaire, on peut trouver, à côté de l'audition du pythagoricien Lysis (584 B et 586 A), des éléments qui « rééquilibrent » le portrait et lui apportent des traits socratiques et académiciens: plus importante qu'une hypothétique *echemythia*, il faut relever son *eulabeia* dans la discussion (592 F rapproché de De sera 549 E-F), le tour « socratique » donné à son débat sur richesse et honneur avec Théanor (584 B-585 F) et enfin le primat accordé à la persuasion et son refus de la violence (576 F-577 A), qui rappelle non seulement la Lettre VII (331 c-d), mais aussi Criton (50 c-51c). L'inscription commentée au début

(577 E-578 A, 578 E-579 D) montre ce que son abstention doit aussi à Socrate et Platon. Il n'y a pas cependant, et cela aussi est conforme au platonisme, de rejet du politique: Épaminondas attend une occasion plus favorable d'intervenir. Une certaine distance avec le pythagorisme se fait jour dans la réserve qu'il observe face au mythe de Timarque, alors que Théanor le développe et le prolonge. La synthèse se ferait ainsi entre une doctrine d'origine pythagoricienne (survivance et réincarnation de l'âme: cf Tim. 90 e) et une manière, prudente et non dogmatique, de traiter ces thèmes — dont témoignerait aussi le passage « biographique » du De E 387 F où le goût des mathémata serait à verser du côté pythagoricien, tandis que le *mèden agan* est le propre de l'Académie: en quoi Plutarque s'oppose à Numénios, auquel peut-être il prétend répondre. (F.F.)

**T. DUFF**, « Plutarch's readers and the moralism of the Lives », *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008), 3-18.

T. D. se propose ici d'envisager le « moralisme » du point de vue du lecteur et de la réponse qu'en attendait Plutarque et il fonde sa réflexion sur un réexamen des travaux de C. B. R. Pelling (désormais C. P.) et P. A. Stadter (P. S) — ce qui fait aussi de cet article une excellente synthèse des travaux récents sur le sujet. Sont examinées d'abord les « valeurs partagées » (4-7): C. P. a souligné que les lecteurs n'avaient pas à apprendre des valeurs qui étaient déjà les leurs (communauté que marquent aussi les personnes grammaticales); ainsi le « moralisme » n'a pas à être explicite et la narration et le vocabulaire choisis suffisent à porter un message implicite (cf Cic. 6, 1, Alex. 42, 6-10) ou plutôt, la réponse attendue n'étant pas toujours claire, l'exposé se déploie entre « "expository" /



“*protreptic*” and “*exploratory*”/ “*descriptive*” moralism ». *La nature des lecteurs doit aussi être prise en compte (7-11) : de nouveau T. D. propose un état de la question (8) avant de discuter l’hypothèse de P. S. d’une élite grecque et romaine en charge des affaires —et de rappeler les éléments en faveur de lecteurs grecs regardant les coutumes romaines de l’extérieur et le caractère grec des valeurs, puis de s’interroger sur le sens de la dédicace à un Romain de haut rang. L’examen des analyses de P. S., qui voit les Vies comme des « case-studies » et une incitation « to “self-examination and self-improvement” », met en lumière le caractère problématique de la notion de « moralisme » (11-13, avec ex. de Phoc.-Cat., Alc.-Cor., et Lys. -Syl.). T. D. conclut à la nécessité de passer « du moralisme à la philosophie » (13-14), c’est-à-dire de prendre en compte la dimension de réflexion et de critique attendue du lecteur, effaçant ainsi la distinction traditionnelle, mais artificielle, entre Vies et Moralia. (F.F.)*

**M<sup>a</sup> de los Angeles DURÁN LÓPEZ**, « **La influencia de Platón en el tratado *Sobre la superstición* »**, in *Φίλου σκιά*, 155-163.

*Interpretación de la concepción que Plutarco tenía de la superstición y el ateísmo, y que parece distinta en diferentes obras: De superstitione, De Iside et Osiride, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum. En efecto, recibe una interpretación mucho más positiva que en los otros tratados el ateísmo en De superstitione, en el que la autora estudia la influencia de Platón y de la nueva religiosidad contemporánea a nuestro autor. (V.R., A.V.)*

**J. A. FERNÁNDEZ DELGADO**, « **Genealogía como pretexto. *Teogonía* como hipotexto y escuela como contexto en Plutarco »**, in *El Amor*, 735-746.

*Se trata de un análisis exhaustivo de las citas plutarqueas sobre la Teogonía de Hesíodo, donde el estudio de las citas pertinentes entre el hipotexto y el texto de Plutarco (considerando las relaciones genuinamente intertextuales de copresencia entre las citas plutarqueas y el hipotexto hesiódico) da paso a valorar la cuidada elaboración que Plutarco ofrece sobre el material recibido. Ello permite justipreciar algunas de las microestructuras retórico-literarias que el queronense proporciona y redundante en la instrucción retórico-gramatical de Plutarco. (V.R., A.V.)*

**B. FERNANDES PEREIRA**, « **Plutarco na retórica portuguesa do Renascimento** », in *El Amor*, 615-629.

**[Plutarch in Portuguese rhetoric of the Renaissance]** *Along the Fifteenth and Sixteenth centuries, compilations of polyanteae, officinae, cornucopiae or margaritae gave continuity to the Medievalist practice of collecting excerpta, adagia and loci or of assembling exempla, sententiae and chriae. Among the authors that were the main sources for this kind of material, Plutarch, Diogenes Laertius and Valerius Maximus had a core presence, because they provided, both to rhetoricians and to preachers, instruments that were indispensable to rhetoric amplificatio. This paper discusses the great influence Plutarch had over Portuguese Renaissance, as can be detected by his presence in catalogues and in library inventories, as well as in the characteristics of the Humanistic eloquence of the period, especially in what concerns the Vita Ciceronis. (D.L.)*

**F. FERRARI**, « **I fondamenti metafisici dell’etica di Plutarco** », *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008), 19-32.

*The analysis of Plutarch's works (specially De virtute morali and De anima procreatione) can show that the critical attitude against the stoic's ethics (and psychology) has a metaphysical basis in the theory of the irrational soul (as component of the world soul and of the individual souls). The theory of metriopatheia which is the Plutarch's response to stoic's theory of apatheia, depends on a metaphysical dualism, according to which the soul itself is a irrational principle. (Published abstract)*

**G. FILORAMO, « Profeti falsi e profeti veri da Plutarco a Celso », in *P. e la cultura*, 39-56.**

*Uno dei luoghi in cui tra II e IV secolo vi è stato il confronto tra antichi e nuovi culti religiosi è stato il tempio oracolare con le sue forme di mediazione tra dio ed uomo, ma ancora prima con le figure profetiche che pretendevano di comunicare la voce del dio stesso. Proprio su queste figure itineranti è rivolta l'attenzione di Plutarco circa un secolo dopo di Celso, anche se è da rilevare che tra la testimonianza di Plutarco e quella di Celso sui falsi profeti itineranti il panorama storico-religioso è profondamente mutato, dal momento che, mentre il primo ha per oggetto la divinazione nel mondo pagano, il secondo le figure che agivano soprattutto in Palestina, ossia i profeti ebrei. Nel saggio Filoramo si sofferma sui termini pseudomantis e pseudoprophetes, l'uno antico e ben attestato l'altro introdotto dalla Settanta. Ma riferendosi al secolo plutarco, è importante ricordare la distinzione operata da Platone nel Timeo (71D-72B): mentre il mantis è incapace di giudicare ciò che gli è apparso, il prophetes è caratterizzato dalla sua sophrosyne: privo di sophrosyne è il falso profeta, l'indovino itinerante e girovago che improvvisa tirando a sorte con certe tavolette, vendendo così speranze ed*

*illusioni a servi e donnette (De Pythiae oraculis 25, 407C). (P.V.)*

**P. FLEURY, « Eroticos: un dialogo (amoureux) entre Platon et la seconde sophistique », *REG* 120 (2007), 776-787.**

*L'article s'attache à mieux cerner un genre, le logos erotikos, aux contours mal définis (problème pour lequel l'auteur s'appuie en particulier sur Athénée XIV 639 a). Sont distinguées deux époques, l'origine classique, avec Platon et [Démosthène], et la Seconde Sophistique, au II<sup>e</sup> s., sous laquelle sont rangés Plutarque, [Lucien], Maxime de Tyr, Favorinos, Fronton et Apulée — ainsi que, un peu plus tard, au IV<sup>e</sup> s., Themistios. Dans un type d'écrits dont P. F. privilégie l'aspect fictionnel (qui permettrait de transmettre les débats d'idées « sous une forme intime »), apparaîtrait une « similitude de structure et de lieux communs » (783). Traiter Plutarque avec les auteurs de la Seconde Sophistique pourrait amener à mettre en lumière l'effort de réflexion philosophique qui lui est propre, mais ce n'est pas vraiment ce qui se dégage de sa comparaison avec [Lucien] : recourant à la mise en abyme, il présenterait, comme lui, un « manque d'interaction entre les différentes parties de la narration » (783), et la conclusion (785), qui prétend dégager son originalité, est pour le moins obscure, mettant en balance deux éléments qui me semblent pour le moins hétérogènes — Plutarque « évacue(ra)it la notion de rhétorique de son débat, mais en introdui(ra)it une autre, celle de l'amour conjugal ». (F.F.)*

**F. FRAZIER, « À propos d'Éros doxastos (Amat 13. 756). Le préambule de la réponse à Pemptidès et le préambule du livre X des Lois », in *Φίλου σκιά*, 85-95.**

*Citant Empédocle pour attester l'ancienneté du dieu Éros, Plutarque glo-*

*se curieusement l'invitation νόϋ δέρ-  
κου en évoquant non pas un ἔρωρ νοη-  
τόρ, mais δόξατόρ. C'est qu'il ne se  
situe pas alors dans une perspective  
ontologique, mais veut désigner le dieu  
de la tradition, qu'on ne voit pas avec les  
yeux. Cette référence invite à réexaminer  
les rapports du λόγος et de la πίστιρ (dé-  
signée aussi comme δόξα περι θεῶν) et  
à remettre en question son assimilation  
à notre moderne opposition de la  
« raison » et de la « foi ». L'interprétation  
s'appuie ici sur les textes de Platon et,  
singulièrement, le préambule contre les  
athées du livre X des Lois —pour une  
démarche comparable, mais fondée sur  
la pratique religieuse, voir infra l'article  
de D. JAILLARD. (F. F.)*

**R. J. GALLÉ CEJUDO, « Transformaciones genéricas en el Erótico de Plutarco », in *El Amor*, 41-49.**

*Al igual que ocurre con el plano del contenido, el plano formal observa en el Erótico de Plutarco (como sucede a menudo en los géneros literarios de época helenística e imperial) innovaciones de nota que posibilitan, en buena medida, una subversión del género dialógico. De este modo, el autor estudia diferentes niveles estructurales del tratado, los cuales permiten avalar la enjundia novedosa de las correspondientes transformaciones genéricas. (V.R., A.V.)*

**T. GARCÍA LABRADOR, « Sobre la trascendencia de la humedad y el calor en la elaboración de las teorías expuestas de Plutarco », in *El Amor*, 747-757.**

*Análisis crítico acerca de las teorías vigentes en la época de Plutarco respecto de la humedad y del calor, que se juzgaban principios fundamentales en la realidad física. Así, mediante el estudio sobre ciertos pasajes y pinceladas anecdóticas de las Quaestiones Convivales, se concluye*

*que las consideraciones expuestas por los distintos interlocutores en el tratado plutarqueo permiten detectar una serie de ideas erróneas, inherentes a buena parte de la ciencia antigua. (V.R., A.V.)*

**J. GARCÍA LÓPEZ, « Roma Capta: la música en las *Vidas* (Romanas) de Plutarco », in *El Amor*, 759-771.**

*Un examen detenido de los términos musicales que constan en las biografías de Plutarco consagradas a personajes romanos permite concluir que, en este como en otros aspectos de la realidad cultural, Roma aceptó el rico legado de Grecia. Sin embargo, la escasa preparación o interés musical que, hechas las salvedades, demuestran los héroes biografiados deja inferir que Roma no desarrolló, de modo especialmente notable, la herencia musical recibida. (V.R., A.V.)*

**M. GARCÍA VALDÉS, « La teoría de la comunicación y el Erótico de Plutarco », in *El Amor*, 51-66.**

*El estudio revisado que emana del contenido del Erótico permite actualizar, para la época de Plutarco, las ideas que este ensayo destila. Son ideas merced a las cuales el de Queronea, conjugando los aspectos éticos y los sociopolíticos de su tiempo, supera las apreciaciones platónicas sobre el par eros homosexual-eros heterosexual. (V.R., A.V.)*

**P. GILABERT BARBERÀ, « El amor en Plutarco : la necesaria corrección platónica de Platón », in *El Amor*, 123-132.**

*Plutarco defiende en el Erótico una corrección elegante a la teoría platónica sobre el amor: para el de Queronea, el amor conyugal subsume la comunión sexual y la afectiva, superior cualitativamente al amor paídico. Con estos planteamientos, Plutarco se muestra asimismo receptivo, en su eclecticismo, a doctrinas de raigambre estoica. (V.R., A.V.)*

- G. GONZÁLEZ ALMENARA, « *Sirvientas o “sirvientuchas”, una estratificación social en las criadas de Plutarco* », in *El Amor*, 773-783.

*La condición esclava de las criadas en Grecia es un hecho manifiesto. Con todo, una mirada atenta a la documentación que Plutarco proporciona nos ilustra sobre la presencia de una estratificación en el status de las sirvientas, al menos, en un doble nivel léxico: sirvientas de condición social elevada, dignificadas, y sirvientas de condición ínfima, con un talante y maneras de naturaleza poco decorosa.* (V.R., A.V.)

- F. J. GONZÁLEZ PONCE, « *El paradoxon sobre la tumba de Anteo (Plutarco, Sert. 9, 6-10) y la tradición hanionana* », in *El Amor*, 785-799.

*Análisis detallado que explora la hipótesis de una relación plausible entre la tradición literaria sobre el viaje de Hanón y el pormenor que Plutarco refiere en la Vida de Sertorio, a saber, las indagaciones del general a propósito de la tumba de Anteo, el mítico gigante.* (V.R., A.V.)

- R. HAWLEY, « *Ancient collections of Woman’s Sayings : Form and Function* », *B. I. C. S.* 50 (2007) 161-169.

*The author, examining apophthegmata as source material for ancient biographers, undertakes to inventory specifically collections of sayings attributed to women. Ultimately, he concludes that the collections are « skilful, superficially innocuous, tools of moral indoctrination (168), and tend to support stereotypes of « good » and « bad ». While not particularly useful in identifying what actual women said or thought, these collections are in fact useful for illuminating « literary mechanisms of gender differences in Greco-Roman literature » (169).* (F.B.T.)

- S. HODKINSON, « *Five words that shook the world : Plutarco, Lycourgos 16 and*

*appropriations of Spartan property ownership in eighteenth –century France* », in N. Birgalias, K. Burasells & P. Cartledge (eds), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athènes, 2007, 417-432.

*The author focuses on five words from Plutarco’s Lycurgus having to do with the acceptance of male children into the community, with the tribal elders “assigning it one of the 9000 lots of land”. Calling this the only ancient testimony for the Lacedaimonians holding land in common SH wishes to trace these words’ influence on “the communitarian strand of the classical republican tradition, linked to the development of utopian social thinking” (417) that ultimately helped Marxist thought (restricting his main discussion to 18th c. France).* (F.B.T.)

- L. VAN HOOF, « *Strategic differences: Seneca and Plutarco on controlling anger* », in *Mnemosyne* 60 (2007), 59-86.

*LVH compares passages from Seneca’s On Anger and Plutarco’s On the Control of Anger. Instead of socio-political or philosophical documents, the author wishes to examine these works as « speech acts », which « sees the text not primarily as the result of external factors...but rather as actively constituting that reality » (61, continuation of n.5). LVH suggests that Seneca presents a virtue quite different from the opinion of other Romans of his day, while Plutarco promotes emulation of a behavior.* (F.B.T.)

- L. VAN HOOF, « *From Philautia to Philanthropia. Plutarco’s philosophical advice On Talkativeness* », in *El Amor*, 209-217.

*LVH argues that according to Plutarco, philautia (self-love) is a symptom of a young man’s misdirected enthusiasm and craving for approval, motivated by*

*the strong desire to present himself in as good a light as possible. Philanthropia (outer-directed love) is the antidote, achieved through the application of philosophy.* (F.B.T.)

- J. DE HOZ**, « *Peri polypragmosynes 520 d-e y 522 d, y la alfabetización en el mundo antiguo* », in *Φίλον σκιά*, 103-108.

*Dos pasajes de la obra de Plutarco De curiositate (520D-E y 522D) que contienen información sobre la debatida cuestión de la alfabetización en el mundo antiguo, parecen dar peso, de forma novedosa, a la creencia de que la lectura en ese ámbito era un fenómeno más extendido y común de lo que algunos estudiosos han querido interpretar.* (V.R., A.V.)

- N. HUMBLE**, « *Xenophon, Aristotle and Plutarch on Sparta* », in N. Birgalias, K. Buraselis & P. Cartledge (edd.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, 2007, 291-302.

*NH contributes support to the growing idea that Xenophon's Constitution of Sparta not should be looked at as a fairly simplistic and hagiographic paean to the glory of Sparta. By comparing Xenophon's work to Aristotle's Politics and Plutarch's Life of Lycurgus, NH shows that Xenophon is much closer to the more scientific presentation in the Politics, and less close to Plutarch's Lycurgus, which by definition (as a Parallel Life) is chosen for its ability to render examples of behavior worth emulating. Thus NH re-categorizes the Lac. Pol. as the work of "an observant and clever thinker who does not shrink from criticising Sparta" (291).* (F.B.T.)

- A. IBAÑEZ CHACÓN**, « *Pseudo-Plutarco, Paralela Minora XX: Tradición, reinvención, erudición* », *Minerva* 20 (2007), 65-74.

*Estudio de uno de los Paralela Minora (29) a fin de obtener más información acerca del género literario al que pertenece. El autor se centra en el paralelo griego, del que existen diferentes versiones y cuyos temas más destacables son la misoginia y el bestialismo. Se evidencian conexiones con otros autores (como Luciano) y con un contexto literario ávido de novedades a través de la contextualización de esta narración y del examen de sus elementos, de modo que pueden perfilarse los géneros literarios contemporáneos a los que pertenecen.* (V.R., A.V.)

- A. IBAÑEZ CHACÓN**, « *Una historia sin "paralelo": sobre la pederastia en Paralela Min. 33* », in *El amor*, 478-484.

*Dentro del género de los Paralela minora pseudoplutarqueos, se detecta una adecuación conscientemente distinguida entre el mito griego (el amor pederástico de Layo por Crisipo) y el correspondiente relato latino, donde la secuencia homosexual se antoja deliberadamente exenta. Ello nos alerta sobre la distinta repercusión del fenómeno pederástico y homosexual en las culturas griega y latina, con implicaciones de nota para la condición que representa el género literario de los Paralela Minora.* (V.R., A.V.)

- D. JAILLARD**, « *Plutarque et la divination: la piété d'un prêtre philosophe* », *RHR* 224, 2007, 149-169.

*Contre une approche « documentaire » ou purement philosophique des données rituelles qui apparaissent dans les réflexions de Plutarque sur la divination, D. J. se propose de montrer ce que ses fonctions delphiques et l'exégèse rituelle apportent à une discussion « où l'opposition... entre le savoir jugé formel du ritualisme et les spéculations du philosophe tend à*

s'estomper » (152). Il s'appuie d'abord sur la « consultation désastreuse », qui aboutit à la mort d'une Pythie (sont retraduits De def. 437 A-B, où κάπροις désigne des « verrats » et non des « sangliers, et 438 A-B, où D. J. garde le texte transmis, ἔμφορα, la Pythie « avait repris ses esprits ») pour suggérer que « c'est à l'aune des pratiques delphiques que s'éprouve la validité des hypothèses » (156), puis il approfondit les rapports de la « piété et (des) spéculations philosophiques » (158-162). Loin de s'opposer, enquête philosophique et pratique rituelle, prêtre et philosophe, s'unissent dans ce que D. J. appelle une « dynamique spéculative » (cf. De Pyth. 402 E, invitant à résoudre les contradictions apparentes), et il conclut ce point en soulignant que « la question du rapport entre piété et philosophie ne se joue donc pas chez Plutarque, ainsi qu'on l'a si souvent écrit, entre foi ou croyances religieuses et raison, mais entre enjeux de la pratique rituelle et spéculation théorique » (161). Il s'attache enfin, sur ces bases, à cerner « un traditionalisme novateur » (162-169), en reprenant les œuvres majeures : De Pyth. et De def., où « au plus près du processus rituel, l'effort d'élucidation critique de l'enthousiasme apollinien apparaît comme une des sources majeures de la réélaboration théorique des relations entre signe, langage et image que Plutarque développe selon une conceptualisation et une problématique typiques du Moyen-Platonisme » (163), De Genio, et enfin De Iside, traité emblématique de cette exégèse des rites — D. J. propose de comprendre ἀνάληψιν ἱερῶν en 351 E6 comme désignant « l'accès aux choses sacrées » et non pas une « révélation » purement intellectuelle (R. Flacelière) et définit (en

s'inspirant du « vrai Isiaque » de Plutarque ?) le philosophe comme celui qui est « apte à comprendre, avec la vraie nature du divin, ce que met en jeu et réalise le cérémonial des sacrifices et des fêtes ». (F.F.)

**M. JUFRESA MUÑOZ, « El amor de los animales en las *Vidas paralelas* de Plutarco », in *El Amor*, 265-277.**

La relación que menudea en la obra plutarquea entre los humanos y su comportamiento con los animales no es siempre uniforme en la concepción de Plutarco. Basándose en un reciente ensayo de G. Agamben, la autora propone que el aprecio de Plutarco por los animales no es debido tanto a la proximidad de estos en relación con la naturaleza cuanto a lo que de ella se corresponde con los seres humanos, esto es, el punto de logos que los animales poseen y que debe justificar un trato filantrópico del hombre hacia las criaturas animales. (V.R., A.V.)

**F. KLOTZ, « Portraits of the philosopher : Plutarch's self-representation in the *Quaestiones Convivales* », *CQ* 57 (2007), 650-667.**

FK sees the QC, like the biographies, as presentations of Plutarch's advice on what kind of behavior should be emulated. She notes that the character, Plutarch, in the QC is presented at different ages and different stages in education, as well as in different aspects of his own life : politician, student, son, and father, and concludes that the QC « must represent not the narrator's final words on a subject, but his ongoing (self-) exploratory thoughts » (666). (F.B.T.)

**D. KNOEPFLER, « Polymnis est-il l'authentique patronyme d'Épaminondas ? Réexamen critique de la tradition à la lumière d'un décret de Cnide ré-**

« *communément publié* » in M.B. Hatzopoulos (éd.), *Phônês charaktêr ethnîkos. Actes du V<sup>e</sup> congrès international de dialectologie grecque (Athènes, 28-30 septembre 2006)*, (Meletemata 52), Athènes, 2007, 117-134.

L'auteur s'intéresse à un décret de proxénie en l'honneur d'Épaminondas de Cnide publié en 1994. Ce texte date du vivant du libérateur de Thèbes. Du patronyme, on ne lit plus que ΠΙΟ au début et ΜΝΗ à la fin. Entre, les deux manquent environ deux lettres. L'éditeur a restitué Πιο / [λύ]μμη. Les sources donnent deux noms différents au père d'Épaminondas : le plus souvent Polymnis (Paus. IX, 12, 6, par exemple), une fois aussi Kléommis (Paus. IV, 31, 10). D. K. montre que la restitution proposée n'est pas très solide. Il en propose une autre (Πιο/[λέ]μμη), plus conforme au dialecte et à l'onomastique béotienne. Plutarque, dans *Le démon de Socrate*, fait jouer au père d'Épaminondas un rôle non négligeable. Il y apparaît sous le nom Polymnis (579 C, 583 C et 585 D). Pour D. K. la tradition antique a probablement fait disparaître le nom véritable du père d'Épaminondas qui avait une forme dialectale, peut-être Polemmis, au profit d'un nom plus fréquent et plus parlant. Polymnis (nom qui rappelait celui de la muse Polymnie) s'adaptait bien à l'image que l'on voulait donner à ce père dans l'histoire de son fils, qui allait être lui-même philosophe et amateur de musique. Plutarque a choisi lui aussi ce patronyme qui allait dans le sens de ce qu'il voulait montrer dans *Le démon de Socrate*. Il a de plus fait vivre Polymnis jusqu'à l'année de la libération de Thèbes, ce qui est improbable. C'est parce qu'il éclaire la façon dont Plutarque a retravaillé la matière historique dans ce traité que l'article

de D. K. intéressera les spécialistes du philosophe de Chéronée. (C. C.)

J. KÖNIG, « Fragmentation and coherence in Plutarch's Sympotic Questions », in J. König & T. Whitmarsh (eds), *Ordering knowledge in the Roman Empire*, Cambridge Univ. Press, 2007, 43-68.

À défaut de pouvoir isoler un genre des mélanges, il est possible de dégager quelques caractéristiques (43) et de rechercher, derrière la disparate de la matière et un négligé, parfois revendiqué, de la présentation, une cohérence, ou plutôt un ordre thématique, dessiné ou rompu, invitant le lecteur à une lecture active (44). Prenant Plutarque comme « test case » sans méconnaître ce qu'il a aussi d'atypique (45), J.K. insiste sur le mode de « lecture » : celui que préconise le Chéronéen, en particulier dans le *De audiendo* (47-50), où l'accent est mis sur une démarche personnelle de chacun, requise aussi du public de toutes les « narrations disjointes » que constituent Apophtegmes, Mul. virtutes ou même Vies ; il faut sur ces bases, apprendre à lire les QC (50-56), en reconnaître l'« interprétative pluralism », la nécessité et la difficulté de déterminer les analyses congruentes ou non, selon les deux critères de « plausibility » et d'« ingenuity », dont l'association peut être regardée comme l'interprétation plutarquienne du spoudogeloion symposiaque. « Trivialité et cohérence » sont les lignes choisies pour lire ensuite les livres 2 et 3 (56-62), où J. K. souligne la présence de jeunes gens, rappelant le caractère formateur du banquet, et croit pouvoir dégager une évolution, vers le milieu de 3 (3, 6 et 7), où le jusqu'alors « jeune » Plutarque est désormais devenu une autorité. L'hypothèse de progression se

confirmerait en 2, autour des mentions récurrentes du silence et du thème de la mésinterprétation des phénomènes, et son prologue, plus complexe qu'il n'y paraît d'abord, joue avec les stéréotypes. Enfin la discussion est mise dans son cadre socio-politique, autour de l'examen des « identités locales » (62-68) : la discussion elle-même pose parfois le problème de l'intégration d'autres vues (cf. 5, 10 pour l'Égypte) et le cadre festif souvent brossé non seulement fait des banquets rapportés la scène d'une « mémoire culturelle » (5, 2 et 8, 4 sont donnés en exemples), mais J. K va jusqu'à suggérer que l'on trouverait dans la discussion la même tentative de dégager un sens universel d'une réalité fragmentée qui est à l'œuvre dans la réalité politique et dans la célébration des grandes fêtes. (F.F.)

**A. LERNOUD, « Sur la composition de l'E de Delphes de Plutarque », in *Platonismes*, 17-29.**

En ouverture du volume collectif, fruit d'un séminaire pluridisciplinaire, l'analyse lit la succession des explications comme le dépassement successif d'interprétations, qui ne sont rejetées que pour être ensuite reprises et conservées, mais à un niveau supérieur. Les deux premières voient dans l'E une lettre et Lamprias (ch. 3) en donne une interprétation historique, située dans le devenir humain, tandis que l'interprétation astronomique (ch. 4) fait intervenir Apollon. Après un palier marqué (386 B9-11), E est désormais envisagé comme un mot signifiant et Nicandre (ch. 5) donne l'interprétation religieuse, qui renvoie à l'oracle, puis Théon (ch. 6) se dégage de ces considérations pratiques pour s'engager dans la dialectique. Un nouveau palier (387 E7-10) et E interprété comme chiffre, passant de la logique à la phy-

sique, le jeune Plutarque développe sur 10 chapitres (7-16) une explication mathématico-physique dont le plan est plus délicat à suivre. Il conclut sur l'ontologie platonicienne en empruntant aux 5 genres du Sophiste et du Philèbe, prélude à l'interprétation théologique d'Ammonios (avec un nouveau palier marqué en 391 E5-7). Dans le mouvement de reprise et dépassement, on peut encore souligner que le chiffre apparaît dès le ch. 3 avec les Cinq Sages et est repris à un niveau supérieur par Plutarque, de même que les alternances évoquées au ch. 8 au niveau physique sont reprises au niveau démonique au ch. 21. L'ensemble s'inscrit dans « le projet philosophique d'une synthèse de l'ensemble des savoirs conçus comme une totalité hiérarchisée et unifiée par la science suprême qu'est la théologie ». (F.F.)

**E. LO CASCIO, « Le città dell'impero e le loro élites nella testimonianza di Plutarco », in *P. e la cultura*, 171-186.**

Partendo dalla lettura del libro di Finley (La politica nel mondo antico, trad. it., Roma-Bari 1985) lo studioso si chiede se non debbano essere ridimensionati così la radicale svalutazione del rilievo concreto della vita politica al livello cittadino, come l'idea secondo la quale Plutarco non sente di essere elemento costitutivo dell'impero romano. Ciò anche alla luce dell'affermazione del Cheronese nella parte finale dei Praecepta (32, 824C): «tra i beni più grandi per le città, cioè pace, libertà, prosperità economica abbondanza di uomini, concordia, per quanto attiene alla pace i popoli non hanno bisogno di uomini politici almeno nel tempo presente, poiché ogni guerra contro i barbari è stata bandita ed è scomparsa dalla nostra terra». Pur riconoscendo il ruolo dell'impero, Plutarco continua a credere



*nell'autonomia della politica cittadina non in contrasto certo, ma nell'ambito di una koinonia di intenti. I Praecepta cioè presentano un aspetto dell'integrazione delle città greche nell'impero di Roma, non tengono conto della totalità del processo: non parla dell'integrazione delle élites locali nella classe dirigente dell'impero, non la considerano come la stessa preconditione della trasformazione dell'impero in una realtà nella quale vanno venendo meno le differenze prima di tutto di status giuridico tra conquistatori e conquistati. (P.V.)*

**J. A. LÓPEZ FÉREZ, « Zeus en Plutarco. El dios y sus mitos », in *El Amor*, 801-822.**

*Se trata de un estudio exhaustivo a propósito de los datos que Plutarco proporciona sobre Zeus y sus mitos. La clasificación correspondiente se articula en distintos registros de importancia que afectan a las características de Zeus como divinidad celestial, de los fenómenos atmosféricos y como dios supremo. Asimismo, se estudia –entre otras referencias notables– la conexión de Zeus con los demás dioses, los distintos apelativos que Zeus concita y la relación de Zeus con los mortales. (V.R., A.V.)*

**R. LÓPEZ LÓPEZ, « Isis y Osiris a la luz de los textos egipcios. Términos jeroglíficos en el texto griego », in *El Amor*, 823-830.**

*La literatura griega sobre el antiguo Egipto resulta extensa (en los historiadores griegos de manera fehaciente). En el presente artículo se propone un examen detenido del tratado Sobre Isis y Osiris a fin de verificar la realidad de los datos que Plutarco consigna en relación con los conocimientos actuales de la egiptología moderna. (V.R., A.V.)*

**M. LUCCHESI, « Heroes without Love ? Eros and philia in the Parallel Lives », in *El Amor*, 279-292.**

*ML examines the relationship between eros and philia and compares the concepts in the biographies, using Theseus as a case study, to those Plutarch describes in the Moralia, particularly Amatorius and De Adulatore et amico. Using word search techniques, he suggests concerning eros that « Plutarch does not place a great emphasis on love and sex in presenting and judging the heroes of his biographies » (281), although he points out that some Lives contain no references to love or sex, so that the usages are concentrated in particular ones. Philia on the other hand has more significance to Plutarch, and more nuance in its usage. Analysis of Theseus shows that eros is used to highlight negative aspects of Theseus' character, indicating that Plutarch is using private behavior to illuminate public action. (F.B.T.)*

**M. A. MARCOS CASQUERO, « Plutarco y el travestismo nupcial », in *El Amor*, 485-497.**

*El autor ofrece un examen pormenorizado de sendos pasajes que, en la obra de Plutarco, aluden a fenómenos rituales de travestismo, particularmente relacionados con las ceremonias nupciales (travestismo de condición masculina y femenina). En tal sentido, se estudia detenidamente el travestismo religioso que presenta el culto de Heracles y, por añadidura, el episodio de Heracles y Ónfale. (V.R., A.V.)*

**F. MARIN VALDÉS, « Amor sumiso en Plutarco : a propósito de la Afrodita de la tortuga », in *El Amor*, 359-368.**

*A menudo, las artes figurativas constan en la obra de Plutarco como medio para confirmar la exposición de un argumento. De este modo, dos pasajes plutarqueos (pertenecientes, respectivamente, a Deberes del Matrimonio y a Sobre Isis y Osiris) se refieren a la famosa Afrodita*

de la Tortuga, creación de Fidias. El caso es que esta aparición en la obra de Plutarco parece relacionarse con distintas interpretaciones sobre las que el articulista reflexiona, a las que no resultan ajenas la consideración de la mujer como un ser que debiera adecuarse, en el amor, a las maneras dóciles y sumisas que se predicaban de la tortuga. (V.R., A.V.)

**C. MARRONE, « Plutarco fonte kircheriana per l'interpretazione dei geroglifici », in *El Amor*, 831-837.**

Nello studio di Atanasio Kircher sulla scrittura geroglifica degli Egizi è forse possibile cogliere un'influenza plutarchea, che, pur non dichiarata espressamente dal Kircher, potrebbe essere stata mediata da altre fonti, quale, ad esempio, Clemente Alessandrino. In particolare, l'errata interpretazione dei geroglifici come scrittura di carattere simbolico potrebbe risentire dell'approccio interpretativo del Cheroneo ai miti egizi nel *De Iside et Osiride*: nell'opuscolo infatti Plutarco attribuisce alla scrittura degli Egizi un preciso valore metaforico, intravedendo inoltre nei miti e nelle divinità egizi un preciso significato cosmico/astronomico. Un simile contenuto cosmico/simbolico viene individuato da Kircher, astronomo e decifratore di scritture, nei geroglifici, ritenuti la chiave per poter accedere alla sapienza degli Egizi. (S.A.)

**A. M. MARTÍN RODRÍGUEZ, « Plutarco y el cine. Los peligros de la imitación automática de los modelos clásicos en *Siete novias para siete hermanos* », in *El Amor*, 631-638.**

Tras unas líneas preliminares sobre los riesgos que corre la literatura de asumir los modelos clásicos, el autor comenta los peligros de asumir esos cánones en

el cine y ejemplifica la cuestión con la figura de Plutarco cuyas *Vidas*, en la película *Siete novias para siete hermanos*, habrían servido de modelo para ejecutar y justificar acciones indecorosas. (V.R., A.V.)

**M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, « El Dios Eros en Plutarco », in *El Amor*, 369-396.**

El ponente establece un análisis de Eros desde su perspectiva estrictamente divina. Así las cosas, se ofrece una caracterización minuciosa de la divinidad en la obra de Plutarco, con incidencia en el género literario de los discursos sobre Eros; el culto y las fiestas en honor de Eros; las cuestiones de importancia en relación con la pluralidad, genealogías y poder de Eros; los beneficios o perjuicios que el dios comporta; y, finalmente, las referencias de importancia en torno a la iconografía de Eros. (V.R., A.V.)

**M. MARTÍNEZ, « Sofocles en Plutarco (II) », in *Φίλον σκιά*, 165-173.**

Este trabajo es una continuación de la investigación del autor sobre Sófocles en Plutarco. Esta segunda parte se dedica al análisis y estudio de las citas de Plutarco procedentes de las tragedias de Sófocles conservadas completas. (V.R., A.V.)

**C. A. MARTINS DE JESUS, « Eros e Thanatos nas *Amatoriae Narrationes* de Pseudo-Plutarco », in *El Amor*, 369-396.**

The paper analyses the *Amatoriae Narrationes*, focusing in particular on the way the dialectic relation of love and death is presented. The short stories offered in this book clearly stress the condemnation of love as mere passion, and because of that they all share the same outcome: the tragic (and philosophically justified) death of the protagonists. Comparison is made to other Plutarchan texts, like the *Erotikos*

and the *Coniugalia Praecepta*. By taking as exempla the stories presented in the *Amatoriae Narrationes*, the paper intends also to identify Plutarch's philosophical position concerning love. The author explores as well some episodes from the *Vitae*, where love relations that share this same profile will meet a similar tragic outcome. (D.FL)

**J. F. MARTOS MONTIEL, « Sexualidad en Plutarco », in *El Amor*, 499-515.**

*Pese a lo que una primera impresión pudiera transmitir, el conocimiento de Plutarco sobre materia sexual de toda índole es muy notable. Así las cosas, el autor refiere las prácticas sexuales de naturaleza variada que el polígrafo de Queronea menciona, coyunturalmente, en sus escritos: entre otras, la masturbación, el recurso a la prostitución o al adulterio, el uso de afrodisíacos, la lectura de relatos pornográficos, la cesión de la esposa, el incesto, la penetración anal, el cunnilingus.* (V.R., A.V.)

**A. MERIANI, « Suonare le parole : esecuzioni musicali e discorso filosofico nel proemio dei *Coniugalia praecepta* di Plutarco (138 A-D) », in *El Amor*, 557-574.**

*Nel proemio dei *Coniugalia praecepta* (138 A-D) è possibile individuare una consistente presenza di termini e immagini appartenenti all'esperienza musicale, da cui Plutarco trae diverse metafore per poter descrivere la realtà matrimoniale. Il *gamelios logos*, che il maestro rivolge alla giovane coppia di sposi, diviene così una sorta di continuazione/completamento dell'imeneo: in tale ottica anche il sintagma τῷ νόμῳ προσωδῶν acquista una sua precisa connotazione musicale, sfruttando appunto la nota polisemia semantica di *nomos*, che può essere inteso sia come consuetudine, legge, sia come genere musicale ben codificato.*

*Nel seguito del proemio il termine *nomos* è nuovamente impiegato da Plutarco con riferimento alla sfera semantica musicale e, in particolare, alle composizioni auletiche: tra queste rientra un particolare *nomos hippothorsos*, capace di produrre un melos atto a stimolare l'istinto sessuale e l'impulso procreativo nei cavalli. Probabilmente Plutarco allude qui ad un'esecuzione esclusivamente strumentale e non accompagnata dal canto. Si viene così a realizzare un rapporto complesso e, a prima vista, sorprendente tra la parola del *gamelios logos*, discorso etico sul matrimonio, e questa particolare tipologia di composizione musicale, che rimanda, al contrario, alla sessualità ferina. Pur-tuttavia, il *gamelios logos*, che appare decisamente opporsi al *nomos hippothorsos*, mira a agire sull'animo degli sposi servendosi di quelle stesse modalità incantatrici proprie dell'arte musicale.* [S.A.]

**F. MESTRE, P. GÓMEZ, E. VINTRÓ, « Éu-menes de Cardia o la dificultad de triunfar sin amigos », in *El Amor*, 293-307.**

*Las autoras realizan una introducción sobre el papel que el concepto de la amistad desempeña en Plutarco, un concepto que, en los tratados consagrados al efecto, trasciende el nivel filosófico en beneficio de la práctica cotidiana, a saber; la correcta distinción entre quién es amigo sólido y quién no, con una orientación de propedéutica política. A tal respecto, la figura de Eumenes de Cardia, único general griego entre el grupo de macedonios, permite las reflexiones de las autoras sobre la dificultad de progresar en la vida política con la soledad de amistades fiables, circunstancia que explica en buena medida el relato de*

*Plutarco, quien lamenta la trayectoria de Éumenes a pesar de las cualidades personales y políticas inherentes al personaje biografiado.* (V.R., A.V.)

- L. MIGUÉLEZ CAVERO, « Superiorides de Eros sobre Ares. Análisis de recursos progimnasmáticos en el *Erotico* de Plutarco », in *El Amor*, 409-419.**

*Se propone un estudio de índole retórico-literaria, el cual confirma la formación escolar de Plutarco y la actualización brillante que efectúa de la misma el de Queronea. Efectivamente Plutarco, dado su talento, puede crear fragmentos y obras de originalidad superando la pura reproducción de prácticas escolares. De este modo, la autora brinda un examen del *Erótico* (particularmente del capítulo 17), examen que permite inferir la interacción permanente de distintas microestructuras compositivas –anejas al sistema escolar– con un resultado literario de envergadura en el tratado plutarqueo.* (V.R., A.V.)

- C. MORESCHINI, « Elio Aristide ed il platonismo del secondo secolo », in *P. e la cultura*, 85-102.**

*Bisogna tenere presente che alcune problematiche quali l'interesse per l'etica e la politica, l'impiego della retorica in funzione della superiorità dei Greci, l'esaltazione del passato della Grecia classica, collegano Elio Aristide a Plutarco, nonostante che due generazioni li separino. Ciò premesso, Elio Aristide si presenta, come è noto, quale aspro nemico di Platone e della filosofia, nella sua rivalutazione della retorica e dei 'quattro' personaggi che Platone aveva criticato nel *Gorgia*. Ma proprio da questa polemica di un nemico si può ricostruire il platonismo che esisteva ed era noto al di fuori delle scuole di filosofia. Il retore rimane di certo estraneo al medioplatonismo, ma le sue concezioni*

*ci permettono di arrecare alcuni elementi alla ricostruzione dell'ambiente culturale del II secolo: abbiamo a che fare con un certo tipo di enoteismo, con una nuova forma di retorica, con conoscenze di demonologia.* (P.V.)

- C. MOSSÉ, « L'image de Sparte dans les *Vies Parallèles* de Plutarque », in N. Birgalias, K. Buraselis & P. Cartledge (edd.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, 2007, 303-314.**

*C. M., après avoir brièvement rappelé les sources de Plutarque et souligné la dualité entre les historiens (Xénophon, Polybe, Phylarque) et les sources anecdotiques et / ou philosophiques (Platon, Aristote), la transfère sur l'image de la cité et en dégage deux aspects : « Sparte, cité réelle » (305-7), avec ses institutions, peintes dans *Lycurque* et dans la stasis du temps d'Agis, sans oublier la tyrannie de Nabis (Philopoïmen), et « la Sparte idéalisée de Plutarque » (307-12), où la lumière est portée sur le genre de vie instauré par Lycurque, et deux de ses traits majeurs, l'homoiotès et l'éducation. La première est étroitement liée à la redistribution des terres, thème dont la tradition apparaît entre la fin du IV<sup>e</sup> s. et le début du III<sup>e</sup> s. (cf. Polybe VI 7, 45-48 et Agis 5, 2-3) : fruit de la situation politique de l'époque, elle doit peut-être aussi aux théories philosophiques (cf. *Rep.* VIII 566 a-e sur tyrannie et redistribution). Le second thème, l'éducation, est documenté dès le V<sup>e</sup> s. (cf. *Tcd.* II 39, 1, *Lysistrata* 80-82). Plutarque, projetant l'idéal platonicien, infléchit l'appréciation de Platon lui-même (qui la considère comme trop exclusivement physique) et complète Xénophon, qui insiste sur frugalité et discipline (*Rep.* Lac. II 15). « Laconisme » (*Lyc.* 19, 1), importance du chant, inspirant courage*

*et cohésion* (Lyc. 14 et 21), contrôle des naissances interprété dans le sens de Rép. V 459 sqq, courage et vertu des femmes de Sparte (contre Aristote) sont mis en avant. Il peint ainsi des héros dont il ne méconnaît pas les faiblesses personnelles, mais qui n'en restent pas moins de dignes représentants des vertus d'une Sparte qui pourra plus tard être prise comme modèle de régénération par les Révolutionnaires français. (F.F.)

**F. MUCCIOLI, « Le radici di un' ostilità : l'amore di Temistocle e di Aristide per Stesileo di Ceo (Plut., Them. 3, 2 ; Arist. 2, 3-4) », in *El Amor*, 309-318.**

*Il racconto della passione omoerotica di Temistocle e di Aristide per Stesileo di Ceo acquista una funzione ben diversa nelle due biografie dei due uomini illustri. Se nella Vita di Aristide l'aneddoto è infatti impiegato da Plutarco per giustificare l'inizio della rivalità tra lo stesso Aristide e Temistocle, nel bios di quest'ultimo invece esso porta con sé un ben più marcato giudizio negativo. Il Cheronese si serve dell'episodio per rendere manifesto il lato oscuro presente nel carattere di Temistocle, del quale Plutarco condanna l'intemperanza in quanto non frenata dal logos e dalla paideia.* (S.A.)

**I. MUÑOZ GALLARTE, « Características del ethos ibérico en Plutarco », *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008) 43-64.**

*Análisis y clasificación de las referencias a la sociedad ibérica presentes en la obra de Plutarco a través de cuatro categorías: religión, educación, política y trabajo. El interés del queronense por este pueblo parece que no se despertó hasta su madurez, y la información que nos transmite debe utilizarse e interpretarse con precaución dado que se sirve siempre de fuentes secundarias.* (V.R., A.V.)

**M. NASTA, « L'ésotérisme, l'insertion des symboles et la spirales des termes », in *Platonismes*, 211-261.**

*L'étude, qui a presque la longueur d'un essai, repose sur l'hypothèse d'« un ésotérisme philosophique centré sur les visées contemplatives qui entourent le symbole "consacré" du E » (211) et l'introduction, qui évoque une « synthèse hétérogène des concepts », propose une « lecture plurielle du dialogue » (212). Cette vision comme le style dans lequel elle est exprimée déconcertent quelque peu le philologue classique qui peine à y reconnaître ce qu'il croyait savoir du dialogue platonicien et de sa démarche dialectique. Sur ces bases, après l'analyse des « premières spires » (384 D-E, 213-4), M. N. étudie « la mise en scène du dialogue et le symbolisme » (214-9), puis « l'articulation des propos et les alternances discursives dans la séquence pythique » (220-5), « Apollon et la spirale des avènements symboliques » (225-32), « l'énonciation religieuse : un parti pris de déchiffrement » (232-47, avec un schéma des triangles herméneutiques p. 243). Il termine avec « le déploiement énigmatique, les non-dits et la spirale resserrée du E/Ei » (248-61, où est exploité en particulier le dessin des lettres). (F.F.)*

**L. de NAZARÉ FERREIRA, « Iniciativa feminina em tempos de guerra. O epigrama XIV Page atribuído a Simónides e o testemunho de Plutarco », *Ploutarchos* n.s. 5 (2007/2008) 35-43.**

**[Feminine initiative in times of war. Epigram XIV attributed by Page to Simonides and the testimony of Plutarch] Epigram XIV, attributed by Page to Simonides of Ceos, memorialized for posterity the initiative of the Corinthian women against the Persians. This paper discusses the identity of these women**

and the symbolism of their behaviour, taking as reference Plutarch's testimony in the *De Herodoti malignitate*. (D.F.L.)

**H.-G. NESSELRATH**, « **Later Greek Voice on the Predicament of Exile: from Teles to Plutarch and Favorinus** », in **J. F. Gartner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond***, Leiden / Boston, Brill, 2007, 87-108.

*Après avoir rappelé le cadre, littéraire (avec, en particulier; Od. 5, 82-4 et Phœn. 357-406) et historique (qui fait de la consolation un thème philosophique à époque hellénistique), H.-G. N. commence par une soigneuse analyse du texte de Télès, conservé par Stobée, mettant en évidence les thèmes cynico-stoïciens de la tradition (88-92). Il s'agit sur ces bases de voir le traitement qu'en donnent Plutarque (92-99) et Favorinos (99-107) : H.G. souligne les différences d'énonciation, le Cynique du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. adoptant un point de vue général, là où Plutarque s'adresse à un ami exilé (sans doute Ménémachos), tandis que Favorinos fait parler un exilé. Pour les deux auteurs d'époque impériale est effectuée une longue analyse linéaire, dégagant un traitement des thèmes dans un moule plus en accord avec la spiritualité de l'Antiquité tardive. Plus métaphysique, la perspective de Plutarque, qui replace la condition d'exilé dans le cadre universel de la condition humaine, s'inscrit bien dans la perspective du platonisme tardif. Sur la « platonisation » des thèmes, on peut aussi se reporter à la contribution de J. Opsomer in Sage and Emperor (2002, 281-95 : cf. Ploutarchos n.s. 3 (2005/6) 194). Il faut ajouter que le thème de l'âme exilée sur terre, pour laquelle Plutarque utilise Empédocle, n'apparaît chez lui qu'ici : invitation aux « Plutarquistes » à ne pas en ma-*

*jorer trop vite l'importance dans la pensée de Plutarque —ce que H.-G. N. ne fait nullement, s'en tenant à l'étude du genre consolatoire. (F.F.)*

**J. M. NIETO IBÁÑEZ**, « **Plutarco en la Monarquía Mística de Lorenzo de Zamora : el amor a las humanas y divinas letras** », in *El Amor*, 639-671.

*La ponencia del profesor Nieto significa una labor de erudición en el ámbito de los estudios sobre la recepción de Plutarco en España. En concreto, el presente trabajo versa sobre la impronta que Plutarco dejó en un intelectual del Humanismo español, Lorenzo de Zamora. Así, la actividad de Zamora cuenta con una obra cumbre, la Monarquía Mística, donde el humanista despliega la versatilidad de sus conocimientos sobre el mundo clásico y particularmente sobre Plutarco, de quien Zamora leyó la producción literaria en versiones griegas o preferentemente latinas. El manejo constante del queronense (que Nieto ejemplifica con las dos primeras partes de la Monarquía) manifiesta la adaptación constante de autores griegos, paganos, en una obra cristiana con el fin de subvenir a enseñanzas de carácter moral. (V.R., A.V.)*

**A. NIKOLAIDIS**, « **Plutarch's fragments on love** », in *El Amor*, 133-147.

*A N. examines five fragments of Plutarch preserved in Stobaeus, three from Peri eros (134, 137, 138), and two from oti ou krisis o eros (135, 136 but not listed in the Lamprias catalog). He wishes to shed light on Plutarch's outlook and also comment on the fragments' authenticity. A. N. acknowledges that the two titles in Stobaeus may refer to two separate works; nevertheless, he concludes that all five fragments are from a work by Plutarch, most likely the same work,*

*despite the differing names, suggesting that Peri erotos may have been a general title given by Stobaeus and that oti ou krisis o eros was the actual title of Plutarch's essay.* (F.B.T.)

**J. OPSOMER, « Eros and knowledge in Plutarch's *Amatorius* », in *El Amor*, 149-168.**

*J. O. proposes to clarify Plutarch's perception of different kinds of eros and their interrelationships in order to connect them to « different epistemic states and cognitive faculties » (150). He concludes that there is a third eros in addition to the earthly and heavenly concepts that facilitates the movement from the lower to the higher state, and that this concept is closely attached for Plutarch to Platonism, and not only in his *Amatorius*. Eros « is both the object of the highest form of knowledge . . . and the force that makes this knowledge attainable » (166).* (F.B.T.)

**J. OPSOMER, « Éléments stoïciens dans le *De E apud Delphos* de Plutarque », in *Platonismes*, 147-170.**

*Si le *De E* n'est pas un traité polémique et s'il est dédié à un ami stoïcien [sur la n. 1 et la dédicace considérée comme « envoi » possible de l'ensemble des Dialogues Pythiques, voir mes remarques in *Ploutarchos* n.s. 5 (2007/2008) 116-7], il n'en dénonce pas moins l'erreur du panthéisme immanentiste du stoïcisme. La présence du stoïcisme se lit dans la structure : est d'abord mise en lumière la définition par Ammonios d'un « espace de la conversation » où règne l'esprit de l'Académie (152-5, avec accent sur l'encadrement par 1, 384 E-F et 21, 394 C) ; puis sont analysés les ch. 5 et 6 (155-58), avec l'attaque des « dialecticiens » à laquelle Théon répond par « un petit traité de logique stoïcienne », développant une « logique de la mantique », où la*

*chaîne causale ontologique et la série dialectique dans laquelle est saisie la vérité se répondent, vision inadmissible pour le platonicien qu'est Plutarque, attaché à « sauver la contingence contre une chaîne causale universelle et inéluctable » —il appartiendra à Ammonios de montrer que l'« être » du présent sur lequel les Stoïciens prétendent se fonder n'est qu'illusion. Enfin, dans l'intervention du jeune Plutarque, sont commentées l'introduction, célèbre, sur son enthousiasme mathématique, qui permet une mise à distance (159-60), et l'insertion dans son exposé numérolgique d'une « parenthèse stoïcisante » (9, 388 E-F), que D. Babut a suggéré de lire comme une possible invitation à Sarapion et aux Stoïciens à se rapprocher des vues platoniciennes (161-2). On peut enfin discerner une influence plus indirecte, où la polémique laisse des traces sur la doctrine : c'est dans ce sens que J. O. propose, pour finir, de lire le ch. 18 (165-70), où il retrouve, en particulier, l'Argument Croissant que les Académiciens ont déployé contre les Stoïciens (cf. De comm. not. 1083 A-84A —à la note d' H. Cherniss citée (Loeb XIII 847, n. f), on ajoutera l'abondant commentaire de D. Babut, CUF XV-2, 344-354, n. 678-708).* (F.F.)

**J. OPSOMER, « The Place of Plutarch in the History of Platonism », in *P. e la cultura*, 281-310.**

*JO first characterizes Platonism in the early Roman empire (Middle Platonism) as in transition, but turning toward a dogmatic outlook with prime focus on the Timaeus. He then compares Plutarch's own attitude to those viewpoints, pointing out that Plutarch was fairly considered somewhat divergent in that his thinking was more concerned with everyday situations and practical considerations.*

*JO objects to criticizing Plutarch for not being a Neoplatonist, pointing out that unlike them, Plutarch writes in the dialogue form, and "has captured something of Plato's" spirit that went lost in the later tradition even if his dialogues could not be mistaken for Plato's (287). After a lengthy and technical discussion of Plutarch's own Platonic thinking, JO concludes that Plutarch's interest is in Plato, not Platonism: "As a general rule it can be said that Plutarch did not adopt any theological, ontological or psychological view that he would have found to be not in agreement with Plato" (303). (F.B.T.)*

**J. OPSOMER, « Plutarch on the One and the Dyad », in R. Sorabji & R. W. Sharples (eds), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, vol. II (BICS Suppl. 84), London, 2007, 379-396.**

*J. O. reprend les textes principaux où Plutarque mentionne l'Un (ou monade) et la Dyade comme principes métaphysiques pour poser la question de son dualisme, qui met aussi en cause l'influence du pythagorisme sur son platonisme. Sont examinés le De an. procr. (379-83), le De Iside 369 C-371 A (384-85) et le De virtute morali (386-88) : l'accent y est mis sur la dualité axiologique et ses conséquences éthiques, sans que ni la dyade ni l'Autre soient jamais identifiés au mal. Après une brève mention du De Def. 35, 428 F-429 A (388), la Question Platonicienne 3, 1, consacrée à l'interprétation de la ligne de la République, est l'objet d'une longue analyse (389-94), centrée sur la « so-called metaphysics of derivation » pythagoricienne et les bases qu'elle pourrait avoir dans l'Ancienne Académie, chez Xénocrate. Rien ne prouve cette hypothèse et la différence entre les deux descentes mentionnées dans*

*la Question, jointe à l'asymétrie entre descente II et remontée II, ne dessine pas un système cohérent, ni ne représente les vues de Plutarque. Son dualisme correspond sans doute à des tendances pythagorisantes, mais ne doit pas amener à surestimer la place du pythagorisme dans son platonisme : même si on lui prête une théorie de la dérivation, elle ne joue pas un rôle important et il ne met rien au-delà de la dyade et de l'Un, qu'il identifie probablement au Dieu suprême. (F.F.)*

**V. PACI, « Tradizione, novità e fortuna in età moderna del *De mulierum virtutibus* di Plutarco », *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008) 65-80.**

*Plutarch's idea of women is different from the one of the Greek misogynist writers. In *De mulierum virtutibus* Plutarch collected twenty-seven examples of women who exhibited virtuous behaviours. The great variety of feminine virtues which Plutarch included in his work can explain the great fortune of the essay in Modern Age. The essay could be interpreted in a conservative or revolutionary way, therefore it could be used either to defend women or to denigrate them. In this paper I deal with also an edition of Plutarch's *De mulierum virtutibus* (published in Piacenza in 1794) on which it has never been done a research up to now. It is an abridged version of the original essay written by Plutarch containing only twelve examples of virtuous behaviours. (Abstract pubblicato in *Ploutarchos*)*

**A. PÉREZ JIMÉNEZ, « Οὐ μόνον ἄδικον, ὡς φησὶν Ἱπποκράτης ». A propósito de una cita de Hipócrates y de la relación entre ΣΙΓΗ y ἈΣΚΗΣΙΣ en dos tratados de Plutarco », in *Φίλων σκιά*, 127-135.**

*Estudio textual de dos pasajes, De garrulitate 515A y De capienda ex inimicis utilitate 90C, que comparten una*



*cita de Hipócrates en un contexto en el que Plutarco desarrolla tópicos de la medicina, como la incontinenencia verbal, el silencio y el ejercicio. En el primero de los textos la cita hipocrática parece original de Plutarco, y por ello debería mantenerse en las ediciones; en el segundo pasaje el análisis del Profesor Pérez Jiménez desvela que la cita parece una glosa posterior. (V.R., A.V.)*

**A. PÉREZ JIMÉNEZ, « El Plutarco de Antonio Agustín », in *El Amor*, 673-686.**

*He aquí una aportación de interés para la familiaridad que el humanista zaragozano, Antonio Agustín, observa, en el siglo XVI, respecto de la obra plutarquea. El estudio demuestra que el conocimiento de Plutarco es notable en la obra de este jurisperito, quien fue obispo de Lérida. Efectivamente, tanto en sus escritos de erudición como en las cartas que cruzó con otros amigos y humanistas de la época puede advertirse que el de Queronea se halla a menudo presente en las apostillas sobre nombres de familia, en explicaciones de corte epigráfico e iconográfico. Por otra parte, Agustín adecua la obra de Plutarco a sus intereses doctrinales. Al respecto, debe elogiarse que el manejo del texto plutarqueo es crítico, con atención al original griego y no solo a la versión latina. En suma, Antonio Agustín constituye un pilar de importancia para la recepción de Plutarco en la España del siglo XVI. (V.R., A.V.)*

**A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Trasilo y Tiberio. ¿Un fragmento de la *Vita Tiberii* de Plutarco?», *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008) 91-98.**

*A partir de una serie de noticias tardías recogidas en los documentos medievales de Simeón Logothetes (Chron. 58), de una colección de anécdotas del manuscrito*

*Paris. Suppl. Gr. 607A, f. 44v, y de Juan Cedreno (PG 121.344) –quien menciona como fuente a Plutarco–, se propone una reconstrucción de un fragmento de la perdida *Vida de Tiberio*. Las fuentes antiguas que hasta la fecha se reconocían para ese pasaje son Tácito, Suetonio, Dión Casio y el epitome sobre su obra a manos de Zonaras. Sin embargo, a través de la comparación de los textos de las fuentes tardías y del proporcionado por Dión Casio, que coincide en gran medida con los medievales, puede reconstruirse esta referencia de la *Vida de Tiberio*. (V.R., A.V.)*

**L. PERNOT, « Plutarco e Dione di Prusa », in *P. e la cultura*, 103-122.**

*Il nome di un “Dione”, che può essere Dione di Prusa, compare nel catalogo delle opere di Plutarco. Si può ipotizzare l’esistenza di relazioni personali tra i due uomini, relazioni rinforzate da Favorino, il quale era in contatto sia con Plutarco che con Dione. Aldilà dei fatti biografici evidenti sono i rapporti tra i due autori e riguardano le concezioni politiche e le posizioni prese rispetto alla sofistica e alla poesia. Plutarco e Dione sono separati da profondissime differenze di temperamento e di stile, ma entrambi sono lontani dall’aderire all’atteggiamento passatistico che esisteva all’epoca presso i Greci sottoposti al dominio romano. (P.V.)*

**M. PFAFF & E. STOFFEL, « La représentation du triomphe chez Plutarque », in M.-L. Freyburger & D. Meyer, *Visions grecques de Rome*, Paris, De Boccard, 2007, 73-95.**

*Une des institutions romaines spécifiques examinées dans ce recueil (cf. supra M. COUDRY) est le triomphe, familier aux Grecs, mais néanmoins « marqueur d’altérité ». L’article montre que*

« Plutarque travaille dans une perspective de moraliste pour reconstruire le passé républicain en mettant en scène des personnages incarnant des valeurs » et que « sa vision de Rome est pour une grande part atemporelle ». Une première partie atteste sa « bonne connaissance des institutions romaines » (74-6), la deuxième dégage « une construction littéraire pour une vision morale » (76-82, avec un intérêt particulier pour le triomphe de Paul-Emile, 80-1), puis « une relecture de l'histoire romaine » permet de prendre une vision plus globale, où le triomphe « ouvre une réflexion sur les origines et l'identité romaines que ne permettent pas d'autres aspects des Vies » (82-5) : est alors surtout sollicité le premier défilé des dépouilles opimes de Romulus, 16, 5, auquel sont comparés les textes de Tite-Live ou de Properce (IV 10). Dans cette « quête étiologique » partagée, plus qu'une vision grecque, c'est la permanence et la fidélité romaine aux origines que Plutarque met en scène. (F.F.)

- L. M. PINO CAMPOS**, « Los términos *loimos* e *epidemia* en la obra de Plutarco: un análisis semántico », in *El Amor*, 847-857.

El artículo tiene el propósito de analizar los términos pertinentes en la obra de Plutarco, términos conocidos desde Homero y frecuentes tanto en el *Corpus Galenicum* cuanto en el *Corpus Hippocraticum*. El estudio, de naturaleza semántica, permite concluir que el uso del término *ἐπιδημία* y sus derivados carece generalmente, en Plutarco, de un significado médico (el cual debió de divulgarse con posterioridad a Plutarco), mientras que la voz *λοιμός* y sus derivados observan un valor semánticamente tradicional, con la acepción de 'peste' o 'pestilente'. (V.R., A.V.)

- V. RAMÓN PALERM**, « Eros, política e historiografía en Plutarco : la figura de Elpinice », in *El Amor*, 319-325.

La figura femenina de Elpinice tiene una aparición escueta pero importante en las *Vidas* de Cimón y de Pericles. En efecto, la irrupción de Elpinice se antoja funcionalmente relevante en los relatos citados y viene a caracterizar la semblanza de los personajes biografiados, la actividad política que estos desarrollan y aun la propia técnica compositiva del *bios* plutarqueo. Asimismo, los datos pueden resultar de interés para glosar una tipología femenina en buena medida novedosa, donde la mujer comparece, con el esquema de Plutarco, activa y participativa en el devenir de los acontecimientos. (V.R., A.V.)

- J. REDONDO & S. SANCHO**, « Las mujeres plutarqueas en el humanismo catalán: de Bernat Metge a Beuter », in *El Amor*, 687-697.

Los autores analizan inicialmente la particular transmisión de Plutarco en la *Corona de Aragón* para, acto seguido, detenerse en la recepción de Plutarco en la literatura catalana de los siglos XIV y XV. Ciertas consideraciones sobre la influencia de Plutarco en la llamada literatura prerrenacentista anticipan las conclusiones, las cuales permiten desprender la deuda plutarquea (de origen diferente) que atesoran especialmente Bernat Metge, Canals, el *Tirant lo Blanc*, Margarit y Pau. En última instancia, las ideas de Plutarco sobre la mujer explicarían ciertas semblanzas femeninas en Metge, Canals y el *Tirant lo Blanc*. (V.R., A.V.)

- M. REIG CALPE**, « La imagen de la esposa como espejo del marido en los *Deberes del matrimonio* de Plutarco », in *El Amor*, 575-581.

*Partiendo del concepto de mimesis en la obra literaria y de su verificación en la producción de Plutarco, la autora examina la reelaboración que el de Queronea efectúa sobre el concepto de la homoiótes, especialmente en la relación que el hombre y la mujer deben observar. Al respecto, se analiza un pasaje significativo de los Coniugalia Praecepta, donde Plutarco compara la unión matrimonial con un espejo: en efecto, la esposa debe reflejar una imagen acorde del marido a fin de que él pueda percibir una imagen completa de sí mismo. Al cabo, la mujer pugna por mimetizar al esposo y convertirse, así, en su 'semejante'. (V.R., A.V.)*

**J. RIBEIRO FERREIRA, «Las palabras y la mirada de Eros en la mesa: el tema del amor en las *Quaestiones Convivales* de Plutarco », in *El Amor*, 169-177.**

*Se examinan pasajes escogidos, de relevancia en las Charlas de Sobremesa, los cuales hacen referencia a las manifestaciones de carácter afectivo y amoroso que presiden las relaciones entre los seres humanos, tanto desde una perspectiva meramente amistosa cuanto desde la consideración sexual (ya heterosexual, ya homoerótica) de las uniones. (V.R., A.V.)*

**G. ROCCA SERRA, « Plutarque et Néron », in Y. Perrin (ed.), *Neronia VII. Rome, l'Italie et la Grèce. Hellénisme et Philhellénisme au I<sup>er</sup> s. après J.-C. (Latomus 305)*, Bruxelles, 2007, 503-507.**

*L'article, après avoir rappelé la perte de la Vie de Néron, reprend tous les passages où l'empereur est nommé : Galba 2, 1, Flam. 12, 13, Ant. 24, 4 et 29, De adul. 56 E-F, De coh. ira 461 F-462 A ; il donne une analyse plus détaillée du De E, le rapprochant de l'exégèse des épithètes d'Apollon de l'Abrégé de*

*Cornutus (ch. 32) et de la troisième partie de l'inscription proclamant la libération de la Grèce, où Néron apparaît comme un Soleil nouveau, mais l'hypothèse, à partir de ces rapprochements, de faire de l'introduction philosophique d'Ammonios, « un discours d'opposant idéologique » (506) ne paraît guère s'accorder avec la nature du dialogue. L'article s'achève sur la réincarnation en grenouille promise dans le De sera 567 F-568 A. (F.F.)*

**I. RODRÍGUEZ ALFAGEME, « Plutarco y la interpretación de los textos médicos », in *Φίλου σκιά* 137-153.**

*Las abundantes citas y alusiones de Hipócrates y de los médicos helenísticos en la obra de Plutarco se comparan con los textos médicos conservados. De este modo se investiga la procedencia de las ideas médicas del queronense y también se busca la reconstrucción de los textos cuya única fuente conservada es la de Plutarco. (V.R., A.V.)*

**I. RODRÍGUEZ MORENO, « El simbolismo y el *De fluviis* de Pseudo-Plutarco », in *El Amor*, 859-866.**

*Al margen de las cuestiones sobre la controvertida autoría de la obra, se examina la dimensión simbólica que preside el tratado. En resolución, el *De fluviis* comparece como una compilación de símbolos, los cuales vienen a representar los cuatro elementos del Universo: de ellos son trasunto los ríos, las piedras, las aguas y los montes. En última instancia, el simbolismo analizado tiene por objeto subrayar aspectos como la fertilidad, el nacimiento, la vida, la muerte. (V.R., A.V.)*

**D. ROMERO GONZÁLEZ, « El amor sáfico en Plutarco », in *El Amor*, 517-523.**

*La autora glosa la experiencia amorosa de Safo en cuyos fragmentos (especialmente el patográfico de la poetisa*

lesbia) brilla la contemplación del ser amado, la pasión que provoca sufrimiento, el amor agrídulce que trasciende el placer sensorial. A continuación, se examinan los pasajes plutarqueos que se hacen eco del amor sáfico: el de *Queronea* se atiene, respectivamente, a una calificación general sobre la obra de Safo, a la paráfrasis del fragmento patográfico (31) y a la concepción agrídulce del amor sáfico, unión indivisible del placer y del dolor. (V.R., A.V.)

**G. ROSKAM, « Plutarch's attack on Epicurus' ideal of an «unnoticed life» », in *El Amor*, 867-876.**

*GR suggests that the essay De Latenter Vivendo contains a six-part lesson on refuting philosophical attacks. 1. Always interpret the opponent's position too broadly; 2. Deduce anything you like from the opponent's position, without worrying about unjustified inferences; 3. Try to detect inconsistencies in the opponent's position or conduct, or demonstrate if possible that his philosophical position does not contribute to his own ideal; 4. Try to isolate your opponent; 5. Do not be afraid of taking advantage of irrational elements; and 6. Take care of your own self-presentation.* (F.B.T.)

**G. ROSKAM, « Apollon est-il vraiment le dieu du soleil ? La théorie plutarquéenne des symboles appliquée à un cas concret », in *Platonismes*, 171-210.**

*L'introduction (171-8) pose longuement le problème d'une assimilation plus philosophique que cultuelle et esquisse la voie propre de Plutarque entre « refus des allégories trop rigides » et « intégration de la tradition religieuse ». Pour ce faire, est préalablement définie « la "théorie" des symboles de Plutarque » (178-85) qui, en s'appuyant sur De genio 589 B-C et De Iside 377 E-378 A, met en lumière le refus*

*de l'identification, mais aussi l'utilité d'un symbole et l'importance d'un fundamentum in re. Second préalable, « la nature d'Apollon et celle du soleil dans le Corpus Plutarcheum » (185-92) sont définies, en particulier grâce à Q.Pl. VIII 1006 F-7A et 1007 D-E, qui fait apparaître le soleil comme un dieu, mais seulement σύνεργος. Son emploi « comme symbole d'Apollon » (192-9) repose sur le principe analogique (De def. 433 D-E) —une analyse particulière (195-7) est réservée au passage délicat du De facie 944 E qui attribue la séparation du νοῦς et de la ψυχή à l'ἔρω(ς) τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνοϋς et l'hypothèse de P. L. Donini d'une image « intelligible » perçue par le νοῦς discutée et remplacée par l'idée, plus en accord avec la pensée ordinaire de Plutarque, d'une « ouverture » vers l'intelligible. Entre les deux extrêmes, est alors considérée « la μεσότης du soleil » (199-206), où les deux passages de référence sont De Pyth. 400 D et Amat. 764 D-E (le « rôle du premier dieu » (200) accordé par G.R. à Ἔρος demanderait peut-être à être revu et nuancé : Ἔρος prend la place de l'idée du Bien dans la formulation, mais, comme mystagogue ramenant l'âme à la plaine de la vérité, il est délicat de l'assimiler au premier dieu, plus souvent évoqué dans une problématique cosmologique). Des (risques d') identifications excessives apparaissent in De E 393 C-D, De Iside 372 D et 376 F-77 A, tandis que la formulation de QR 282 B-C pose quelques difficultés. Après une conclusion qui récapitule l'analyse en 3 points (207), un appendice examine De lat. viv. 1130 A et le fr. 194c Sandbach. (F.F.)*

**J. J. SANCHES PINHEIRO, «Análise do conteúdo pedagógico do tratado *De liberis educandis*», in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo & A. Stramaglia**

(Eds.), *Escuela y literatura en Grecia Antigua* (Cassino, Università degli Studi di Cassino, 2007), 349-362.

[An analysis of the pedagogic role of the *De liberis educandis*] *The De liberis educandis is the sole work dedicated entirely to education that has come down to us from Antiquity, but it addresses questions that are still important modern concerns: the role that should be played by family in education, especially by the father and the mother; the way paideia may improve virtue; educational and methodological programs; the profile of the ideal paidagogos; the importance of memory in education. The paper attempts to develop the meaning of paideia by interpreting the pedagogic elements of the treatise and comparing them with the ideas expressed in the work of other Greek authors.* (D.F.L.)

- M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, « El motivo literario del viaje al Hades en el mito de Tespesio (Ser. Num. vind. 563 c- 568 a), in *El Amor*, 877-886.

*El mito escatológico de Tespesio, que corona Sobre la tardanza de la divinidad en castigar, recoge sendas tradiciones literarias: la catábasis o descenso al Hades y el viaje del alma, desligada del cuerpo. El autor del artículo se ajusta a la primera tradición y examina cuidadosamente el relato haciéndose eco de la deuda que Plutarco tiene contraída (deuda que el queronense recrea modélicamente) con la literatura precedente.* (V.R., A.V.)

- G. SANTANA HENRÍQUEZ, « Modalidades amoratorias en la *Vida de Alejandro de Plutarco* », in *El Amor*, 327-333.

*Este artículo ofrece un estudio taxonómico de la práctica del exemplum en el Erótico plutarqueo. Al respecto, el autor revisa la veterana tradición retórico-*

*literaria de la cual se nutre Plutarco y, mediante un análisis capaz de los pasajes pertinentes, verificamos esa finalidad ético-didáctica, inherente al modus operandi de Plutarco, que justifica la utilización cumplida de los exempla.* (V.R., A.V.)

- G. SANTESE, « Plutarco, l'epicureismo e l'amore : "Citazioni" Epicuree nelle *Quaestiones convivales* e nell' *Erotikòs di Plutarco* », in *El Amor*, 179-186.

*In Lucrezio, De rerum nat. IV 1030-1287, si ritrova forse una tra le più importanti testimonianze della dottrina epicurea sull'amore: il tema erotico è naturalmente centrale anche nel Simposio scritto dallo stesso fondatore del Giardino e del quale sono giunti solo alcuni frammenti e testimonianze. Di tale opera ci dà notizia lo stesso Plutarco, che polemizza frequentemente con la visione dell'amore espressa da Epicuro. In realtà, la polemica plutarchea contro la dottrina epicurea del piacere assume spesso - specie nelle *Quaestiones convivales* e nell'*Erotico* - toni aspri e violenti: in alcuni casi il Cheronese giunge finanche ad alterare il pensiero dell'avversario, divenendo così un testimone inattendibile del pensiero epicureo, come, ad esempio, nella discussione relativa alla passione erotica in età senile.* (S.A.)

- R. SCANNAPIECO, « "Voi che per li occhi mi passaste 'l core..." : parola e immagine nell'*Amatorius di Plutarco* », in *P. e la cultura*, 123-170.

*L'amore si serve della vista come mezzo privilegiato per riaccendere in un 'cor gentile' il desiderio di volgersi alla contemplazione della verità. Tale forma di conoscenza sembra avere il suo punto di forza proprio nella naturalezza e nella spontaneità che caratterizzano il processo visivo. A un livello inferiore si pone la produzione letteraria la cui*

*ἐνάργεια* non garantisce un altrettanto duraturo contatto con il mondo delle idee. Nell'Amatorius Plutarco sembra cogliere il limite di un tipo di letteratura come quella sofistica fondata sulla forza visiva delle immagini evocate dalla parola, ma che presuppone un pubblico di *παιδευμένοι* e quindi più distante dalla spontaneità che è alla base della visione amorosa. (P.V.)

**R. SCANNAPIECO, « Afrodite e la luna in Plut. Amat. 764 b-d », in *El Amor*, 421-442.**

R.S. individua nel capitolo 19 dell'Amatorius plutarco un esempio di tendenza al sincretismo filosofico religioso in cui il Cheronese cerca di appurare la pertinenza della simbologia religiosa egizia in rapporto alle conquiste della tradizione scientifica, filosofica e letteraria del pensiero ellenico. In seguito ad una analisi testuale supportata anche da riscontri filologici, dottrinali, terminologici e comparativi e intessuta di riferimenti all'intera produzione di Plutarco (in particolare al De Iside e al De facie) propone una lettura della Luna quale rappresentazione di Afrodite e come luogo di incontro di anima ed intelletto esente dai turbamenti arrecati dal corpo dove ha luogo una unione mistica dell'elemento maschile e femminile perfettamente realizzata nel matrimonio. (F.T.)

**P. SCHMITT-PANTEL, « L'audience et la démocratie. Le témoignage des Vies de Plutarque sur les hommes politiques athéniens du V<sup>e</sup> s. », in J.-P. Caillet et M. Sot (edd.), *L'audience: rituels et cadres spatiaux dans l'Antiquité et le haut Moyen âge*, Paris, 2007, 77-92.**

À l'intérieur d'une rencontre consacrée à « l'audience », définie comme « toute tenue d'assemblée ou réception solennelle mettant en présence un personnage (ou un groupe de person-

nages) de statut supérieur et un (ou plusieurs) subordonné(s) ou demandeur(s), [dont] les motivations peuvent être d'ordre politique, judiciaire ou religieuse notamment » (77, n. 1) et articulée en 6 sections (Orient ancien, Monde grec, Monde romain, Antiquité tardive, Haut Moyen-Âge musulman et Haut Moyen-Âge occidental), la communication de P. S-P. s'inscrit entre une contribution consacrée au monde homérique et une étude de l'époque hellénistique, et se propose d'examiner « l'anomalie d'une cité grecque au V<sup>e</sup> s., entre deux époques où le phénomène d'audience peut aisément être repéré » (77). Ni la réception des théores à l'ecclèsia, ni la reddition de comptes à la Boulè, ni l'assistance des citoyens au sacrifice ne dessinent un ordre hiérarchique tel que le suppose une audience : ce rapport, pour les Grecs, est caractéristique du pouvoir barbare (cf. Her., VII 133-136), mais l'attitude des hommes politiques athéniens devant l'assemblée donne néanmoins l'occasion de s'interroger « sur les frontières qui semblent si fermement établies entre l'audience (pratique barbare et despotique) et l'assemblée (pratique grecque et démocratique) » (81). Suivent l'analyse (81-87) de l'ascendant pris par Aristide, Thémistocle ou Cimon, qui tendent à « monopoliser la parole », à détruire l'isègoria, transformant en audience assemblée ou tribunal — ce que sanctionne l'ostracisme—, puis le contre-exemple de Périclès et les cas particuliers de Cléon et d'Alcibiade, avec lesquels s'introduit la sphère du privé. P. S-P. examine alors les « réceptions solennelles » (87-88) et tout ce qui apparaît comme une « ostentation du déséquilibre social, économique, politique », en faisant, après les bienfaits de Cimon (Cim. 10, 7) ou de Nicias

(Nic. 3), un sort particulier au prestige d'Olympie et à l'usage de « la tente comme lieu d'audience » (89-90), ce qui donne lieu à une conclusion au raccourci quelque peu provocant: « il m'a semblé que d'Aristide à Alcibiade un trait constant du savoir-faire politique était de transformer l'assemblée en audience et de camper sous une tente à la perse », pour un article plus nuancé dans son analyse. (F.F.)

- P. SCHMITT-PANTEL**, « Genre et identité politique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle à partir des *Vies* de Plutarque », in **V. Sebillotte Cucher et N. Ernoult (edd.)**, *Problèmes du Genre en Grèce Ancienne*, Paris, 2007, 217-232.

Poursuivant la série de ses études « des espaces masculin et féminin dans les rituels et les pratiques sociales », P. S-P s'attache ici au « genre » (selon la terminologie anglo-saxonne désormais adoptée par les historiens français), « entendu comme la classification sociale et culturelle, le plus souvent hiérarchisée, entre masculin et féminin, dans la définition grecque de l'identité politique » (217) et qui ne prend sens que dans un contexte historique précis, ici celui du V<sup>e</sup> s., considéré d'après le seul témoignage des *Vies*. P. S-P étudie d'abord « les relations entre hommes » (219-23), qui concernent Aristide et Thémistocle comme érastés, Alcibiade et Damon comme éromènes. Mode d'éducation, c'est un secteur-clé de l'expérience sociale et le désir pour un éromène apparaît comme le modèle d'une séduction qui se joue à tous les niveaux de la vie sociale. « Les relations entre femmes et hommes » (232-8), importantes aussi dans la constitution de l'identité politique, se spécifient en fonction du statut des femmes, épouses légitimes, hétaires, concubines. Seul l'adultère apparaît comme perturbant l'ordre public, avec l'inceste que font entrevoir les accusations contre

Cimon et Elpinice ou Périclès et sa bru. Un dernier « comportement déviant » (ou, du moins, inhabituel), l'amour, agapè, qui aurait uni Périclès et Aspasia, est juste mentionné en passant, comme une possible invention de Plutarque. Enfin deux épisodes particuliers des vies de Thémistocle et d'Alcibiade, exilés de la cité, sont résumés sous l'intertitre « Devenir une femme » (228-30) : Them. 26, 4-6 peut se lire comme « une métaphore de sa perte d'identité grecque », tandis que la fin d'Alcibiade (Alc. 39) montre sa déchéance politique, à travers le rêve où il est une femme, mais aussi le rôle de la femme, Timandra, qui, en l'enterrant, lui donne son statut de mort. D'où il ressort qu'on aurait tort de faire une lecture purement négative du féminin à cette époque. (F.F.)

- A. SETAIOLI**, « Amor y consolación. La actitud de Plutarco *Ad uxorem* y de Ps. Plutarco *Ad Apollonium* », in *El Amor*, 583-590.

Análisis y comentario de algunas características del género consolatorio, donde la *Consolatio ad uxorem* de Plutarco presenta, pese a ciertas concomitancias con la *Consolatio* de Cicerón, una singularidad encomiable. En este caso, la originalidad es mayor que la perceptible en la *Consolatio ad Apollonium*, la cual se ajusta con celo a la temática tradicional del género consolatorio. (V.R., A.V.)

- N. SIMÕES RODRIGUES**, « Plutarco e os “Amores Proibidos” », in *El Amor*, 525-541.

[Plutarch and the 'forbidden kinds of love'] *To Plutarch, relations between man and wife should be characterized by respect and mutual esteem, empathy and spirituality, but also by eroticism - thus putting together in a single concept the idea of philia and of eros. This attitude, although not a creation ex nihilo, contrasts with former practices attributed to*

the Greeks of the archaic and classical periods, where women were generally considered as intellectually inferior to men and merely destined for procreation. Plutarch does not share this perspective, as can be deduced from the argumentation in favour of marriage presented in the *Coniugalia Praecepta*, or the exaltation of heterosexual love in the *Amatorius*. Taking into account this ideological background, the paper analyses the way behaviour like adultery and homosexuality are dealt with by Plutarch, concluding that these kinds of erotic relations, even if not explicitly condemned by Plutarch, are nevertheless perceived as being less dignifying to those characters who adopt them. (D. F. L)

**C. SOARES, « Referencias al amor paterno en Plutarco », in *El Amor*, 591-597.**

[References to paternal love in Plutarch] *The literary testimonies dealing with the way parents express love towards their offspring concern mainly the relationship between mother and child, and not as much those between fathers and their young. Conversely, this paper analyses passages from the *Vitae* and from the *Moralia* that show one of the most innovative traits of Plutarchan ethics: the balance between the roles played by men and women in demonstrating affection (here the expression of love towards their children). Plutarch himself provides a major subject for analysis, when he describes the way he loves his recently deceased daughter Timoxena (*Consolatio* 8), and when he comments on the refusal of Thales of Miletus to get married and have children (*Solon* 7): as remarked in this last passage, the human soul — independent of being male or female — has a natural propensity to affection. The paper considers mainly the *De amore proliis*, concluding that*

*Plutarch gave a significant voice to the expression of fatherly love, even if references to maternal affection are more abundant in number. (D.F.L)*

**T. SPÄTH, « Blick auf Helden statt Blick auf Rom. Plutarchs Rezepte für ein globales Bankett der Moral », in M.-L. Freyburger & D. Meyer, *Visions grecques de Rome*, Paris, De Boccard, 2007, 143-170.**

*Pour définir le regard de Plutarque sur Rome, il faut substituer à l'idée d'une vision grecque de Rome un regard philosophique sur des héros exemplaires, que T. S. étudie en prenant pour pierre de touche les syncriseis, dont sont dégagées trois caractéristiques (145) : une absence de conclusion tranchant entre les héros, une prédominance de l'éthique sur l'historique, une tendance finale à la synkrisis. S'appuyant sur les couples comportant un héros de la fin de la République romaine (Cim.-Luc., Nic.-Cras., Ages.-Pomp., Dem.-Cic., Demetr.-Ant. et Dio-Brut.), T. S. dégage d'abord les traits requis dans la conduite politique (147-9), puis les compétences stratégiques (149-51) —les uns et les autres sans grande surprise— avant de souligner cinq contradictions de caractère possibles (151-2) —sérieux de la vie publique vs luxe et débordements, sérieux en politique vs philonikia, engagement pour la liberté vs intérêt personnel, respect des amis et alliés vs trahison, justice et incorruptibilité vs vénalité : rien de tout cela n'est spécifiquement grec ou romain (152-3) et le « point de vue » de Plutarque, loin d'être seulement personnel, doit être situé dans son cadre politique (154-8) et par rapport à son public (158-9) : une intéressante discussion de la différence entre Préceptes politiques et Vies parallèles, fondée sur la relecture critique des travaux du XX<sup>e</sup> s.*



(entre autres, Ziegler, Jones, Stadter et Duff), débouche sur la question de la nature des catégories morales appliquées aux héros : grecques ? gréco-romaines ? C'est là une « fausse question » (159-66, avec p. 160, un excellent résumé des acquis de la discussion précédente), fondée sur une dichotomie qui plonge ses racines dans les nationalismes du XIX<sup>e</sup> s. et qui ne saurait « saisir les rapports entre les diverses cultures de l'époque de Trajan qui, par définition, sont syncrétiques » (références à Desideri, 162-3 et Dubuisson, 163-4). Autant qu'une étude de Plutarque, T. S. donne ici aussi une réflexion sur les interprétations modernes et leur cadre idéologique— et l'on peut penser que la vision « syncrétique » et l'accent sur la construction de l'identité correspondent à leur tour à des préoccupations actuelles de nos sociétés. (F.F.)

**P. A. STADTER, « Plutarco e la formazione dell'ideologia traianea », in *P. e la cultura*, 187-204.**

Plutarco cominciò già da giovane, almeno dal tempo della visita di Nerone in Grecia, a prepararsi a dialogare con l'impero romano. Un uomo colto e ambizioso, che viveva in una provincia economicamente e politicamente marginale, benché ricca culturalmente e storicamente, provò tutta la vita a influenzare i leaders dell'impero. Il Cheroneo lesse ampiamente la filosofia, la letteratura, la storia greca, e più tardi anche la storia e le tradizioni romane. Questa lettura gli fornì la base per le sue tre grandi imprese: le Vite dei Cesari, i dialoghi etici, filosofici, e religiosi, e le Vite parallele. Proprio quest'ultime trovarono una recezione pronta sotto il regno di Traiano, quando la classe dirigente romana provava a ricostruire la base del suo impero dopo le crisi degli anni neroniani, della guerra civile, e della tirannia domiziana. Plutarco, pre-

sentando esempi di uomini politici del passato con la sua enfasi sull'integrità, la concordia, e la ricerca del bene comune come mezzo di acquistare gloria e felicità vera, promulgava un'ideologia adatta ai leaders del nuovo regno. Anche Plinio il giovane nelle sue lettere, specialmente quelle dalla Bitinia, esprime una simile ideologia di governo responsabile ed equo, condivisa dall'imperatore, dai senatori e dai cittadini. (P.V.)

**A. STEVENS, « Du “type” à l’“archétype”. Enquête sur la formation d'un concept », in *Platonismes*, 263-272.**

Cette étude lexicologique, qui est aussi réflexion sur toute une tradition philosophique, examine successivement « les premiers usages philosophiques chez Platon » (263-6), où ressortent deux emplois, classificatoire et normatif, porteurs d'avenir; « les occurrences chez Aristote » (266-7), où il est toujours question de l'inscription dans une matière, « Épicure et l'explication de la sensation » (268), partie fondée sur la Lettre à Hérodote, 46, puis « la restriction stoïcienne » (269-70) : inscrite dans la recherche sur la φαντασία, la notion de τύπωσις remplace le τύπος (cf. Sext. Emp., Adv. Math. VII 228-232, Eusèbe, PE XV 20, 2 et DL VII 50), avant que Chrysippe lui substitue l'ἐτεροίωσις. C'est à ce point que peut intervenir « la synthèse antiochienne » (270-2) qui « réunit en un seul terme l'universel et le particulier, le modèle et la copie, l'acte de reproduction et de création, le matériel et l'immatériel » en y introduisant « le caractère causal et originel » lié à l'ἀρχή. (F.F.)

**L. VAN DER STOCKT, « “God does not love birds”. Theophilia in Plutarch », in *El Amor*, 199-207.**

VdS discusses the question of God's love, interpreting this as subjective, that is the love BY God OF humans, and suggests

that « friendship » may be a better way of understanding this theophilia. He suggests that God extends friendship to those like Himself, that is GOOD men. This friendship manifests itself in wisdom, since the gods do not inflict evil or mischief. But Plutarch makes it clear that humans cannot really understand God since He is so unlike us. (F.B.T.)

**L. VAN DER STOCKT, « Plutarque et la composition du dialogue *De E apud Delphos*. Un cas d'imitatio sui », in *Platonismes*, 31-58.**

Dans le prolongement de l'étude des « clusters », la repetitio variata est ici utilisée comme outil herméneutique. Certaines spéculations numérolologiques reviennent dans les QR (II et CII), le De E, le De def. et le De Iside et soulèvent trois questions (34) : « a) quelle information répète-t-il exactement ? b) comment a-t-il manipulé, c'est-à-dire varié, cette information (au niveau de l'inventio, de la dispositio, de l'elocutio) ? c) quel est le contexte argumentatif qui explique cette argumentation ? ». Pour y répondre L. v. S examine d'abord les deux Questions romaines (34-39), puis synthétise sur un tableau (40), qu'il analyse, la doctrine pythagoricienne mise en œuvre dans les diverses œuvres. La section suivante (44-53), qui s'ouvre sur un tableau répertoriant les thèmes de A à K et déterminant une « unité pythagorique », examine « la documentation de Plutarque » et suggère un document de base (hypomnèma ?) qui « regroupe des spéculations numérolologiques, pythagoriques, aussi bien qu'une discussion sur Platon, Timée, (Aristote et) le nombre des mondes » (53, voir aussi cat. de Lamprias n° 44, 74 et 163). Enfin une dernière partie regarde de plus près l'utilisation de la documentation liée à la composition de chaque texte et L. v. S conclut « que De

E n'est pas simplement un cas d'imitatio de De def. or., mais très probablement aussi d'un ὑπόμνημα plus vaste, dont on retrouve les traces dans De Is. et Os. et qui explique la composition des Questions Romaines II et CII. » (F.F.)

**C. TALAMO, « Plutarco, Delfi e il Panellenio », in *P. e la cultura*, 205-220.**

Nel 125 d.C. l'imperatore Adriano propose ai Delfi di ristrutturare il consiglio dell'anfizionia perché questo potesse divenire il consiglio comune di tutti i Greci e Delfi la sede dell'istituendo Panellenio; ma a Delfi non se ne fece nulla, e sede del Panellenio divenne Atene. In tale saggio Clara Talamo si chiede se Plutarco, sacerdote e portavoce dell'anfizionia, possa dare un contributo alla comprensione della mancata intesa tra l'imperatore e Delfi. Interessante è a tale proposito il capitolo 5 del De defectu oraculorum ove si individua in quello di Delfi l'unico oracolo funzionante rispetto agli oracoli di qua e di là, quelli della Grecia e gli altri, menzionati distintamente, ma ugualmente spenti. Il soffermarsi di Plutarco su questa nozione può interpretarsi come volontà di indicare Delfi quale punto di riferimento da parte del mondo abitato, ugualmente greco e non greco. Nel De Pythiae oraculis Delfi sembra avere un ruolo diverso e appare idonea ad essere la sede del Panellenio. (P.V.)

**S. T. TEODORSSON, « Four terms of friendly emotion in Plutarch: *philanthropia*, *philia*, *eros*, *philostorgia* », in *El Amor*, 187-197.**

The author examines these four terms, seeing them as expressing the same general idea in different intensity. Philanthropia, most commonly used, is the mildest and most superficial level; philia is more intense and protracted than philanthropia, and more targeted to specific people; eros

is the most intense kind of attraction to another human; and philostorgia refers to interfamilial attachment, most commonly that of parents to children. He concludes that these four kinds of emotion are variations on a theme, and that « Plutarch presumably regarded all four kinds of positive emotions towards other people as necessary » (197) for those who would lead a good life. (F.B.T.)

**S. T. TEODORSSON, « “Health is wealth” : Plutarch on Contemporary Luxury », *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008) 81-90.**

Plutarch's Platonic Outlook made it natural for him not to regard wealth as an essential good. In addition his own strong commitment to ethics reinforced his conviction that if wealth is made an end in itself it will be pernicious to mental health and prevent a virtuous life. Furthermore, excessively rich people run the risk of ruining even their physical health through gormandizing, imtemperate drinking and licentious living. Thus wealth is not health; on the contrary, just the opposite is true. (Published Abstract)

**A. TIRELLI, « Dal nomos empsychos al logos empsychos: potere e responsabilità nel pensiero politico di Plutarco », in *P. e la cultura*, 311-336.**

Nell'Ad principem inductum Plutarco svolge un'acuta riflessione sull'archè, di cui indaga natura, finalità e fonti di legittimazione. Egli, pur attingendo ad una consolidata koinè culturale, segue un percorso per molti versi originale, che lo porta a rivendicare il valore primario del logos, da intendere nel senso di “educazione filosofica”, e a sottolineare, quindi, il principio fondante della responsabilità soggettiva nell'esercizio del potere politico. (P.V.)

**L. TUSA MASSARO, « Plutarco, l'ombra e la collera scita », in *El Amor*, 887-893.**  
Viene discussa l'etimologia e il valore

semantico dell'aggettivo σκῦθιος in Plut. De lat. viv. 1130 c-d, dove si ha un ampio brano pindarico, nel quale Plutarco prima riporta direttamente i versi del poeta per poi proseguire la citazione in forma di parafrasi. L'aggettivo, poco attestato, sembra possedere una particolare ambivalenza semantica, avendo il doppio significato di 'scitico' e di 'ombroso', accezione quest'ultima che si ritrova comunemente adottata dagli esegeti plutarchei per l'espressione σκῦθίων δένδρων in De lat. viv.. La tradizione grammaticale-lessicografica sembra poter offrire una giustificazione di questo ipotizzato duplice valore: in grammatici e lessicografi il nome degli Sciti è frequentemente associato alla loro proverbiale violenza, ai loro volti feroci e capaci d'incutere paura nei nemici. L'aggettivo potrebbe rimandare anch'esso al popolo scita e alle sue caratteristiche: proprio dalla cupezza d'animo di questi barbari potrebbe derivare anche l'accezione semantica di oscuro/tenebroso propria del passo plutarcheo. (S.A.)

**M. VALVERDE SÁNCHEZ, « Tipología del exemplum en Erótico de Plutarco », in *El Amor*, 67-82.**

Este artículo ofrece un estudio taxonómico de la práctica del exemplum en el Erótico plutarqueo. Al respecto, el autor revisa la veterana tradición retórico-literaria de la cual se nutre Plutarco y, mediante un análisis capaz de los pasajes pertinentes, verificamos esa finalidad ético-didáctica, inherente al modus operandi de Plutarco, que justifica la utilización cumplida de los exempla. (V.R., A.V.)

**A. VICENTE SÁNCHEZ, « El amor y la epistolografía en la obra de Plutarco », in *El Amor*, 219-228.**

Análisis de las cartas relacionadas con el amor y las relaciones personales en la obra biográfica del queronense. Éstas

se clasifican en cuatro grandes grupos, cuya función común es corroborar la imagen que quiere exponer Plutarco de un determinado personaje; además puede extraerse de este estudio que interesa al autor su función dentro del contexto más que su valor como documento literario. Se explica también la relación de estas cartas con la *progymnasmatica* y el diferente uso de la terminología referida a los documentos epistolares. (V.R., A.V.)

**A. VIVES CUESTA & M. A. SANTAMARÍA, « El concepto de *charis* en el *Erótico* de Plutarco », in *El Amor*, 83-91.**

Se estudian las apariciones de *χάρις* en el *Erótico*, un término de notable recurrencia a lo largo del ensayo. Los autores significan que, al decir de Plutarco, el cariño recíproco entre los esposos constituye una categoría de especial relevancia para el amor conyugal en todos sus órdenes. Realmente, el término viene a resultar un compendio de la idea de amor que defiende aquí Plutarco, ya que *χάρις* aglutina los distintos valores afectivos, psicofísicos, de la relación matrimonial. (V.R., A.V.)

**P. VOLPE, « Riflessioni sulla traduzione del *De liberis educandis* di Guarino Guarini », in *El Amor*, 699-708.**

Paola Volpe analizza il procedimento adottato da Guarino Guarini per trasferire ad *sententiam* il *De liberis educandis* di Plutarco ed assecondare l'esigenza di integrare *eloquentia* e *scientia rerum* trasferendo in lingua latina un innovativo impianto pedagogico che superava il dogmatismo delle scuole religiose medievali e dei precettori ecclesiastici. L'esame condotto su alcuni passi dell'opera, postillati da Torquato Tasso nell'edizione del 1532 o scelti per motivi linguistico-grammaticali, dimostra come la traducibilità di una cultura passasse soprattutto attraverso

le forme del pensiero e le visioni della vita, e delinea una tecnica versoria del Veronese realizzata in processi di fedele ed artistica resa concettuale o di ampliamento testuale nella trattazione di tematiche inerenti, tra l'altro, all'intelletto, la ragione, la filosofia e la prassi politica. (F.T.)

**P. VOLPE, « Il concetto di *ἀρμονία* nel *De tranquillitate animi* », in *Φίλον σκιά*, 97-102.**

Paola Volpe scandaglia il *De tranquillitate animi* dipingendo un Plutarco "medico dell'anima" che, nel consigliare l'amico Paccio, riecheggia il Seneca morale proponendo un approccio più sereno alle passioni e ai turbamenti. La tranquillità, legata alla qualità e non al numero delle occupazioni, necessita il continuo esercizio della temperanza, una costante vigilanza effettuata tramite l'esame di coscienza e la persistente applicazione dei fondamentali principi di vita. Inoltre il progresso nella virtù sopraggiunge attraverso ragionamenti e precetti filosofici accompagnati dall'esperienza di se stessi in prove di difficoltà sempre maggiore con l'obiettivo di eliminare il dolore ed il rimorso con l'ausilio del logos e del ricordo delle belle azioni compiute. Come spiegato già da Empedocle, la giusta combinazione alternata di bene e male, che la studiosa coinvolge in una fine metafora musicale, nella mescolanza degli opposti genera un'armonia etica, descritta anche da Platone nella Repubblica, la cui concordia costituisce un principio universale che riproduce in forma indebolita l'anima del mondo. (F.T.)

**P. VOLPE, « Il fr. plutarco 24 Sand. », *Ploutarchos* n. s. 5 (2007/2008) 99-106.**

La corretta contestualizzazione del frammento plutarco nell'ambito della dottrina orfica e delle eresie gnostiche,

*combattute da Ippolito nella Refutatio (dove è riportato il brano del Cherone) consente una maggiore e migliore comprensione del testo e della particolare simbologia iconografica in esso descritta. L'individuazione, anche a livello lessicale, dei rapporti con Orfismo e Gnosticismo permette inoltre di conservare alcuni elementi testuali offerti dalla tradizione manoscritta, frequentemente sospettati dai moderni editori, i quali hanno spesso preferito suggerire o accogliere congetture, che appaiono invece non necessarie e, in alcuni casi, banalizzanti. (S.A.)*

**C. WERY, « De la notion de φύσις dans l'E de Delphes », in *Platonismes*, 83-92.**

*Examen et classement des 21 occurrences d'une notion, qui, majoritairement « active » dans les analyses présocratiques*

*(voir aussi Lois 892 e), a vu s'imposer peu à peu le sens passif. Se dégage l'image d'un univers conçu comme hiérarchie de φύσις. (F.F.)*

**A. ZARODOJNYI, « Cato's Suicide in Plutarch », *CQ* 57 (1007), 216-230.**

*AZ examines the notoriously sloppy suicide of Cato, a famous Stoic who seemed to be emulating Socrates' death, reading Plato's Phaedo at the very end. The author suggests that this « might have been constructed as a response to, and confirmation of, Plato's idea that texts are inadequate guides to philosophy » (226). This may be so that Platonists (like Plutarch) retain « copyright » over Socrates' death, or may reflect a general concern over the « value of written discourse » as opposed to one-on-one work with a mentor. (F.B.T.)*



## CONSTITUTION FOR THE INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

1. **Purpose of the Society.** The Society exists to further the study of Plutarch and his various writings and to encourage scholarly communication between those working on Plutarchan studies.
2. **Organization.** The Society is constituted of national sections formed by the members of the Society living in each country. The national sections may function as independent units, with their own officers, constitutions and by-laws.
3. **Duties of the Officers.** The President is the official head of the Society and is responsible for planning and implementing programs to further the Society's goals. His chief duty is to see that regular international meetings are planned. The responsibility for hosting and organizing the details of the meetings belongs to the national society hosting the meeting.
4. **The President of the Society** is selected by the heads of the national sections from among their own number, for a term of three years. The Editor of *Ploutarchos* & of *Ploutarchos, n.s.*, the Secretary-Treasurer, and the President-Elect are likewise chosen by the heads of the national sections for a term of three years. The terms of the Editor and Secretary-Treasurer may be renewed. The heads of the national sections serve as an advisory board to the President.
5. **The President-Elect** assists the President, and succeeds automatically to the Presidency at the end of his three-year term. The outgoing president will remain as Honorary President for the following period of three years.
6. **The Editor of *Ploutarchos*** is responsible for the preparation and production of *Ploutarchos* (electronic Bulletin) and *Ploutarchos, n.s.* and arranges for its distribution, either directly to members or through the national sections. The Editor and the President jointly appoint the Book Review Editor.
7. **The Secretary-Treasurer**, who may be identical with the Editor, is responsible for the general correspondence of the Society, for maintaining the membership list, and for collecting dues and disbursing money for expenses. The chief expense is expected to be connected with the distribution of *Ploutarchos, n.s.*
8. **Amendments.** This constitution may be amended, or by-laws added, by a majority vote of the national representatives.

## IX CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL' IPS (INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY)

RAVELLO, VILLA RUFOLO, 29 SETTEMBRE - 1° OTTOBRE 2011

### GLI SCRITTI DI PLUTARCO: TRADIZIONE, TRADUZIONE, RICEZIONE, COMMENTO

Il Convegno, organizzato dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Salerno (oggi confluito nella Sezione "Filologia, Letteratura, Storia dell'Antichità e del Medioevo" del Dipartimento di Studi Umanistici), in collaborazione con l'International Plutarch Society (Sezione Italiana), si propone di esaminare l'opera di Plutarco da molteplici punti di vista.

Nell'ambito della proliferazione degli studi plutarchei, a partire dagli anni Ottanta ad oggi, il Comitato scientifico composto da insigni studiosi quali Angelo Casanova (Università degli Studi di Firenze), Pierluigi Donini (Università degli Studi di Milano), Gennaro D'Ippolito (Università degli Studi di Palermo), Franco Ferrari (Università degli Studi di Salerno), Anna Maria Ioppolo (Università La Sapienza di Roma), Giuseppe Lozza (Università degli Studi di Milano), Paola Volpe (Università degli Studi di Salerno), ha inteso promuovere una serie di contributi che mirassero a fare il punto su alcune tematiche fondamentali. Una linea di ricerca è costituita dall'analisi del testo di Plutarco, della tradizione manoscritta e dei problemi di ecdotica; un'altra è rivolta ad indagare gli aspetti relativi alle traduzioni latine. Saranno inoltre analizzati i temi riguardanti la ricezione del Cheronese secondo un duplice aspetto: le metodologie di commento del testo plutarcheo ed il ruolo di Plutarco in qualità di interprete dei testi.

Nella splendida cornice della costiera amalfitana, nel cuore di Ravello, presso l'incantevole sede di Villa Rufolo, il convegno si svolge nell'arco temporale di tre giornate: i lavori avranno inizio nel pomeriggio del 29 settembre, per proseguire durante l'intera giornata del 30 e concludersi nella mattinata del 1 ottobre. Sono previste una settantina di relazioni di prestigiosi specialisti italiani e stranieri ed alcune comunicazioni più brevi riservate a giovani studiosi.

Tra i relatori saranno presenti: Frederick E. Brenk (S.J. Pontifical Biblical Institute-Roma), G. Ingenkamp (Universität Bonn), Luc Van der Stockt (Katholieke Universiteit Leuven), Fabio Vendruscolo (Università degli Studi di Udine), Aurelio Pérez Jiménez (Università di Malaga), Françoise Frazier (Université Paris Ouest Nanterre), Alexei V Zadorojnyi (University of Liverpool), Philip A. Stadter (University of South Carolina at Chapel Hill), Delfim F. Leão (University of Coimbra), Chris Pelling (University of Oxford), A.G. Nikolaidis (University of Crete), Orestis Karavas (Université du Péloponnèse), Francis Titchner (Utah State University), C. Cooper (Nipissing - Canada), R. Hirsch - Luipold (Göttingen), J. Dillon (Dublin), J. Geiger (Jerusalem), J. Ribeiro Ferreira (Coimbra), S.-T. Teodorsson (Göteborg), M. Vamvouri Ruffly (Lausanne), M. Beck (South Carolina), J.A.E. Bons (Amsterdam).

Il primo gruppo di contributi comprende undici interventi inerenti alle testimonianze papirologiche, i manoscritti posseduti da insigni umanisti e varie ipotesi congetturali all'interno di alcune opere plutarchee.

Il secondo gruppo include dodici interventi che indagano le metodologie di traduzione latina di alcuni dotti di età umanistica ed i loro diversi approcci al testo plutarcheo.

Il terzo gruppo è quello più cospicuo e riguarda una trentina di contributi che spaziano dai commenti alle *Vite* e ai *Moralia* alle metodologie di interpretazione, nonché all'analisi di alcuni aspetti presenti nelle opere (filosofici, letterari, retorici).

Il quarto gruppo infine comprende tredici contributi che inquadrano la figura di Plutarco come lettore ed interprete dei testi antichi.

**Marianna Vigorito**

**membro Comitato organizzativo IX Convegno Internazionale Plutarcheo**