

FILÓSTRATO

NOVAS ABORDAGENS

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA
PEDRO IPIRANGA JÚNIOR
Orgs.

FILÓSTRATO

NOVAS ABORDAGENS

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA
PEDRO IPIRANGA JÚNIOR
Orgs.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ



Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Superintendente de Comunicação Social

Fenelon Martins da Rocha Neto

Diretor da EDUFPI

Cleber de Deus Pereira da Silva

EDUFPI - Conselho Editorial

Cleber de Deus Pereira da Silva (presidente)

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Gustavo Fortes Said

Nelson Juliano Cardoso Matos

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

Wilson Seraine da Silva Filho

Projeto Gráfico e Diagramação

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Capa

Gabriel Araújo

Imagem de Capa

Ruína de Estátua Romana - Necrópole de Ostia Antiga - © Getty Images

Revisão

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Pedro Ipiranga Júnior

588f Universidade Federal do Piauí.

Filóstrato: novas abordagens / Organizado por Maria Aparecida de Oliveira Silva,
Pedro Ipiranga Júnior. – Teresina-PI: EDUFPI, 2022. 249 p. ; il.

ISBN: 978-65-5904-167-1

1. Filóstrato. 2. Império Romano. 3. Segunda Sofística. 4. Sofistas. I. Silva, Maria
Aparecida de Oliveira Silva (Org.) II. Ipiranga Júnior, Pedro (Org.). III. Título

CDD 937



Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI – Brasil



Sumário

Prefácio

Jacyntho Lins Brandão

Introdução

Filóstrato y la hegemonía de una helenidad renovada, según los tiempos y circunstancias 9

Francesca Mestre

Parte 1

Filóstrato: aspectos históricos e biográficos

1 - A questão filostratiana e a trajetória de Lúcio Flávio Filóstrato 39
Semíramis Corsi

2 - Estrutura narrativa da biografia de Apolônio de Tiana 64
Maria Aparecida de Oliveira Silva

3 - Os sofistas de Filóstrato de Lemnos: realidade social ou *topos* retórico? 86

José Petrucio de Farias Júnior

Parte 2

Escrita, retórica e êfrase

4 - A posição dos *Eikones* na Segunda Sofística 114
Pedro Z. Brener e Paulo Martins

5 - Oralidad y escritura en el *Heroico* de Filóstrato: De la anécdota troyana a la auto-representación sofística 127
Ivana Selene Chialva

6. Las *Cartas eróticas* de Filóstrato: de la retórica progimnasmática a la epístola poética 154
Rafael J. Gallé Cejudo

Parte 3

Apolônio: da personagem a figura histórica

7 - Apolônio, Sócrates e Díon de Prusa: uma prosa com Esopo 183
Pedro Ipiranga Júnior

8 - Apolônio de Tiana: Paradigma de um sábio viajante 213
Maria de Fátima Silva

9 - Apollonios and other "Greek sages" in a Post-Byzantine context: The case of the Monastery of Philanthropenon 227
K. Kontopanagou and E. Koulakiotis

Sobre os autores 246

Prefácio

Se me é dado definir este livro com uma imagem, como se espera duma apresentação, direi que ele apresenta uma estrutura em rizoma. A definição anódina do dicionário ensina que esse termo designa o caule subterrâneo comum em “plantas vivazes”, capaz de emitir raízes e ramos folíferos e floríferos. Na perspectiva da filosofia francesa desconstrutivista, rizoma passou a designar o tipo de conhecimento que não deriva de princípios, numa estrutura arborescente e vertical, mas se desdobra em simultaneidades horizontais, a partir de diferentes observações permeadas por multiplicidade de fatores. Na linha de Deleuze e Guatari em *Mil platôs*, constitui uma postura epistemológica mais apropriada para a compreensão do que se dá mais bem a ler na diferença, não em relação hierárquica, ou seja, um rizoma se desdobra sob o comando de outras formas de organização que não as dos princípios lógicos.

Filóstrato, enquanto sofista, desafia a compreensão da crítica justamente em face da multiplicidade e diversidade de sua obra. Se há classificação que pode caber-lhe, usando dos critérios e vocabulário usuais, será a de polígrafo, não só no sentido de quem escreveu muito, mas em especial na acepção de que praticou muitas formas de escrita sobre muitos temas. Nada de espantar. Afinal, se Filóstrato é sofista, a sofística, desde sua versão clássica até a que ele próprio chamou de “segunda”, é tudo menos disciplinar. Um sofista, para tormento de Sócrates, é justamente aquele tipo de intelectual marcado por uma radical transdisciplinaridade, cuja raiz se encontra nada mais que no *lógos*, o qual, espreado-se subterraneamente, se faz visível em folíferos e floríferos que, justamente pela origem rizomática, sempre se apresentam como surpreendentes, em incessantes desafios à compreensão. Se a transdisciplinaridade que é também própria do diálogo platônico tem como objetivo expor a raiz do *lógos* arborescente enquanto discurso e pensamento, a sofística busca todos os meios para ocultamento dos

rizomas, deixando que tudo se apresente como quase desprovido de raízes, simples folhas e flores.

Destaca-se assim a inteligência que preside a organização deste volume, o qual procura responder ao desafio de tratar não apenas de mais um sofista, mas de alguém que se pode dizer sofista dos sofistas, bastando recordar que é o autor das *Vidas dos sofistas* de sua época, uma obra preciosa pelo que nos informa do ambiente cultural dos primeiros séculos de nossa era, mas também, mais que isso, por sua postura metodológica no difícil desafio de lidar com a grandeza do passado. Para os “gregos” que, naquele tempo, vivem sob o império de Roma, a primeira questão está em pensar o que significa ser grego, não um critério racial, talvez nem mesmo identitário, mas um signo de pertença a uma descendência iniciada em Homero, um ideal de cultura, um percurso paidêutico, o cultivo de um aticismo que se define não só em termos linguísticos, mas abrange tudo o que se tem por bom gosto. O risco de viver num ambiente assim está em terminar massacrado pelo peso do passado, o que pode levar, como reação natural, a dois extremos: o saudosismo conservador ou a novidade da ruptura, duas reações manifestas, entre os poetas helenísticos, em Apolônio de Rodes e Calímaco. Dessa perspectiva pode-se apreciar a engenhosidade de Filóstrato quando, tratando dos sofistas de então, principia dizendo que não se trata (em lógica arborescente) de uma nova sofística que brota da antiga, mas de uma segunda sofística que rizomaticamente é a mesma que a primeira, em segundo rompante folífero e florífero: ela é “a que vem depois daquela”, não sendo “nova (*néa*), posto que antiga (*arkhaia*), segunda (*deutéra*) mais em devendo ser chamada”.

É legítimo considerar o próprio Filóstrato se entenda não como novo, mas segundo – e essa condição fornece-lhe modos de lidar com a tradição que lhe permitem experiências em diferentes gêneros, tomados em diferentes modos e formas. Ao leitor dos estudos que seguem são apresentados os vários aspectos da produção desse escritor que se pode dizer, na condição justamente de segundo, um sofista dos sofistas, no sentido de que nos legou uma obra que exige que se leia sem ingenuidade, mas sempre da perspectiva das mediações que supõe, seja no tratamento da matéria mítica, seja das artes, da tratadística, da epistolografia ou da biografia. Ainda que não conheçamos as circunstâncias de produção de cada um de seus textos, o caso da *Vida de Apolônio de Tiana* permite algum vislumbre, pois a biografia daquele

taumaturgo teria sido encomendada por ninguém menos que a imperatriz Júlia Domna, esposa do imperador Septímio Severo. Menos que considerar o quanto isso revela das relações de Filóstrato com as altas esferas do mundo romano, compete apreciar como se saiu ele na empreitada, tendo em vista que é naquilo sobre o que não escolhe escrever, mas que se lhe encomenda, que mais transparece o engenho do escritor. A considerar pela fama que o texto adquiriu, dando fama póstuma ao próprio Apolônio, a destreza de Filóstrato se faz ver de todo confirmada.

Enfim, na lógica do rizoma em que mais contam os nós que os ramos, *Filóstrato: novas abordagens* convida o leitor a seguir a trama que se tece de capítulo a capítulo, em que se buscam tanto as conexões do escritor com os antecedentes, quanto com os contemporâneos e, enfim, com o futuro (o que nos inclui) – quanto, ainda, a própria conexão de Filóstrato consigo mesmo, pois a multidisciplinaridade que marca sua escrita levou a que se questionasse se seria ele um ou muitos. Isso implica que cada aspecto de sua vida e obra exige consideração cuidadosa, como a que lhe dedicam cada um dos autores que aqui escrevem. Os nós que cada texto tece encontram outros nós tecidos pelos outros textos e assim têm o efeito de traçar de modo pertinente o perfil de um intelectual erudito e multifacetado, a cujo conhecimento se convida o leitor.

Jacyntho Lins Brandão
Universidade Federal de Minas Gerais

Introdução

Filóstrato y la hegemonía de una helenidad renovada, según los tiempos y circunstancias

Francesca Mestre

Introducción

Tras el nombre de Filóstrato conservamos un elenco de obras, significativas para lo que solemos llamar la segunda sofística –tanto en sentido amplio como en sentido restringido–, así como de la vida intelectual del imperio, de su literatura, de sus intereses, de su deseada voluntad elitista, en tanto que heredera de los más excelsos valores de un pasado helénico, y de su deseo de perpetuarse como modelo de civilización, de cultura única, en un mundo que, después de ser hegemónico en todos los aspectos, empieza a ser cuestionado por sus propios integrantes y valedores, y empieza a estar altamente problematizado en cuanto a su supervivencia.

El nombre de Filóstrato nos conduce a finales del siglo II y principios del III dC, momento todavía álgido para la civilización greco-romana, pero cuya decadencia empieza a vislumbrarse a lo lejos por su necesidad de explicarse, de deshacer algunos malentendidos, de justificarse, ante modelos alternativos, unos totalmente nuevos y bárbaros, y otros en los que ha ejercido una inmensa influencia pero que ya, sin ambages, reniegan de algunos de sus aspectos más emblemáticos.

Se ha hablado mucho de la identidad que recubre el nombre de Filóstrato¹. Está claro que, al menos, hay dos Filóstratos –puesto que uno de ellos, el llamado el Joven, el autor de una de las colecciones de *Imagines*, afirma ser el nieto, o tal vez sobrino nieto, de uno anterior, precisamente el autor de las otras dos colecciones de *Imagines*. Más allá de esto, creo oportuno indicar que nos hallamos ante tres o más generaciones de una familia que fue, entre el siglo II y durante el siglo III, relevante en el contexto griego, ático, ateniense, del imperio, en esa etapa situada en los albores de la antigüedad tardía y, también, en los epílogos, brillantes por qué no decirlo, del renacimiento de las letras, griegas especialmente, que supuso el período que va de los sucesores de Augusto a los Antoninos y a las turbulencias de la guerra civil de finales del siglo II hasta la proclamación del africano Septimio Severo, primer emperador “oriental”, con vínculos estrechos con las provincias norteafricanas y con la de Siria, de donde era originaria su esposa Julia. Sin menospreciar ningún dato que pueda ser de utilidad en cuanto a la prosopopeya de los Filóstratos, mi interés radica en caracterizar una figura intelectual –esté esta representada por una o más de una persona– que dé razón tanto de su momento y circunstancia, como de su propia actitud de sofista y escritor, pensamiento, mirada y punto de vista ante ellos.

Me he interrogado sobre el modelo cultural de la sociedad del imperio, habida cuenta de la tradición y del pasado que la han precedido, y también sobre cuáles eran los mecanismos del saber, su recepción, su difusión, su transmisión, aspectos todos ellos clave para poder captar el medio intelectual y cultural del mundo greco-romano.

Sabemos muy bien que ese mundo greco-romano de los primeros siglos de nuestra era se caracterizó por ser un período de compilación anticuaria, que, ciertamente, admira los modelos del pasado griego, pero que, al mismo tiempo, se muestra como una época muy dinámica en materia de difusión de nuevas ideas y de nuevas tecnologías. En efecto, hay un gran potencial de innovación², en la compilación, en el comentario, en la reflexión sobre la creación de otros: se necesita la creación de formas y estilos de composición que serán nuevos en el contexto de lo antiguo;

¹ Suscribo, en este aspecto, a DE LANNOY (1997) y BOWIE (2009), y doy por hecho, a efectos prácticos, que *Vidas de Sofistas*, *Gimnástico*, *Heroico*, *Imágenes* (Libros 1 y 2) y *Vida de Apolonio de Tiana* son obras del mismo autor.

² Cf. el interesante volumen colectivo –en especial la introducción de ambos editores– KÖNIG & WHITMARSH 2007: 3-39.

más que nunca la tensión entre lo antiguo y lo nuevo³ define la creatividad en el seno del imperio. El resumen que resume, sin duda, pero también explica e interpreta, desemboca en tratados de síntesis y, en cierto modo, también en epítomes y otros géneros derivativos, sí, pero nuevos. No hace falta mencionar hasta qué punto la *mixis* de los antiguos géneros ha sido –y es– un tema fundamental para acercarse a uno de los autores más emblemáticos de la época imperial, Luciano de Samosata⁴, pero también, en el caso de Filóstrato, nos encontramos con algo similar, corregido y aumentado: si bien es cierto que el número de obras conservadas de uno y otro no es comparable, se da el caso de que, precisamente, en lo poco, comparativamente, que conservamos de Filóstrato no hay prácticamente ni una sola coincidencia de género⁵.

Ahora bien, la función del saber, siempre arrancando del pasado, aplicado e interpretado en el presente, va modelando la tradición y le da un sentido para el ahora. Ello no significa, no obstante, que el pasado se muestre segmentado, porque nuevos también son los elementos que “cosen” los diferentes segmentos. En efecto, entre bastidores, hay un discurso que cose, normalmente anclado en el presente, y los artífices de una tal costura se encuentran siempre muy cercanos al poder, incluso a las más altas instancias del poder. Nada de esto es nuevo: de hecho, la historia del mundo occidental es un claro ejemplo de hasta qué punto los imperios modernos establecen siempre una estrecha relación mutua con el saber; todos sabemos que la ciencia, en definitiva, suele ser un instrumento de los imperios puesto que hace posible la ambición imperial, pero también hace posible el progreso. En este sentido, el imperio romano está más cerca de los imperios modernos que de los antiguos. Aunque, por un lado, no es fácil ver una clara tendencia o deseo, como en los modernos, hacia innovaciones radicales, y aunque lo más evidente es la

³ REARDON 1971 ya había articulado su análisis del período imperial alrededor de estos dos ejes, como también anteriormente BOMPAIRE 1958 en su monografía sobre Luciano.

⁴ Sobre la *mixis* de Luciano, cf. MESTRE & GÓMEZ, 2001; MARQUIS & BILLAULT, 2017; DERIU 2017.

⁵ Cf. ELSNER 2009. Ciertamente *Vidas de sofistas* y *Vida de Apolonio de Tiana* se inscriben ambas en el ámbito de la biografía pero son, ya a simple vista, muy distintas: *Vidas de Sofistas* son exposiciones breves –con la única excepción de la de Herodes Ático– que exponen algunos elementos de la biografía de cada sofista, sin ningún ánimo de exhaustividad (como el propio autor dice en el prólogo, cf. VS 479), y *Vida de Apolonio de Tiana*, texto realmente muy largo, se inscribe más bien en el género de la paradoxografía y del elogio retórico; cf. para el primer tema BOWIE 1994; SWAIN 1997; y para el segundo PERNOT 1993: 143; ROBIANO 2001.

voluntad de permanecer muy pegado al saber acumulado, es innegable que también en el imperio romano existe esa estrecha relación entre poder y saber, sea este un saber directo o un saber parasitario. Veamos por ejemplo, para corroborarlo, las políticas imperiales que tienen como objetivo un cosmopolitismo cultural e intelectual que, a menudo, implica una reorganización de los saberes cuando el poder cambia; entonces nuevos grupos, nuevas colectividades intelectuales emergen, ligadas al poder, y la capacidad de influencia cambia también, así como, evidentemente, las diferentes formas de patronato (εὐεργεσία) y mecenazgo y sus productos. Además, esos primeros destinatarios de las obras literarias, filosóficas, científicas, etc., suelen ser explícitos, por lo que la dedicatoria, o la mención de un encargo, o la ocasión de enseñar a los jóvenes, se convierte en un elemento textual muy significativo.

Filóstrato, por sus dedicatorias u ocasiones explicitadas en las propias obras, como el hecho de escribir la *Vida de Apolonio de Tíana* por encargo de la esposa del emperador, es un caso claro de persona cercana a la corte imperial; es muy difícil, sin embargo, saber quiénes eran o podían ser sus destinatarios reales, o incluso qué alcance pretendía, más allá del círculo estricto del grupo restringido en el que se movía. En todo caso, no parece que esta sea la obra de quien cumple simplemente con el encargo de los poderosos. Hay, a mi parecer, un intento protréptico, parenético –una forma de persuasión sofisticada que va más allá del simple discurso de aparato–, que puede dirigirse tanto a los ya convencidos como a los considerados oponentes. No es sobrero constatar que la época de Filóstrato está llena de mensajes que buscan adeptos, a veces de muy corto alcance, pero otras de más hondo calado.

Detrás –o delante– de todo ello, no hay que olvidar la omnipresencia de la παιδεία y las imposiciones sociales de las clases dominantes, productores o usuarios principales del saber –en un mundo donde, conviene recordarlo, no se han desarrollado calificaciones explícitas que determinen la competencia de los profesionales y donde, cada uno, debe ocuparse de su auto-promoción para hacerse valer o escuchar, e incluso a menudo de la promoción del propio saber. Al mismo tiempo, las interacciones entre la tradición griega –literaria, científica, religiosa, filosófica– y los nuevos medios culturales donde esa tradición es imitada, remodelada, adaptada o criticada, han necesitado y favorecido la puesta a punto de los instrumentos del saber.

Es innegable que tanto entonces como hoy en día, el mundo de la educación y la vida intelectual eran, a la vez, transmisión y reconstrucción, pero en el contexto del imperio romano, de una forma espontánea, la transmisión inscribía a los agentes de esa transmisión en la continuidad de una civilización: a pesar de la mucha innovación que pueda contener la compilación o el comentario, la autoridad del pasado y la verticalidad de la transmisión quedan intactas. Sin embargo, es también indudable que son numerosos los ejemplos que demuestran cómo lo asumido es revisado: la autoridad de Homero, la verdad sobre la guerra de Troya, la ejemplaridad de héroes, dioses, las infinitas virtudes del sistema democrático ateniense, etc.; el imaginario colectivo, en definitiva, parece puesto sobre la mesa de discusión, por muchos autores, y por Filóstrato en particular, de una manera particular. ¿Se inscriben estas dudas, ataques feroces en algunos casos, en lo que hemos llamado continuidad de una civilización? Sin duda: precisamente el mantenimiento de este modelo de civilización, parece decir Filóstrato, se refuerza en su crítica y corrección, una corrección que pasa por explicar mejor, diversamente, los símbolos y los paradigmas, puesto que es imprescindible para la perpetuación o simple pervivencia de esa civilización, frente a otras, incorporar los cambios en la ideología del poder dominante, al que las elites apoyan o critican, pero conviven con él.

II. La propuesta coherente de Filóstrato

Entiendo la obra de Filóstrato como un compendio de helenismo, en el sentido de que esta palabra incluye un modelo de civilización, heredada desde antiguo, con unos valores, unos referentes, un imaginario, unos procedimientos que, con su debida evolución, adaptación, renovación, siguen siendo los mismos, siguen siendo considerados los mismos. Esta es la posición de Filóstrato, una posición que no se ciñe solo a un modelo de literatura o de expresión literaria, ni siquiera a un modelo cultural, sino que va mucho más allá: es una posición intelectual profunda, ideológica, que se resiste incluso a pugnar en pie de igualdad de nivel intelectual o ideológico con cualquier otra; es un modelo único, el modelo.

Sin embargo, algo sucede, alguna permeabilidad de este atrincheramiento es temida desde el momento en que este modelo necesita ser defendido; y si necesita ser defendido es que se siente amenazado seriamente: la hipótesis es que Filóstrato busca, consciente o

inconscientemente, una defensa –lo cual significa que el sentimiento de ataque es real y sentido como amenaza real; la defensa es llevada a cabo fundamentalmente en dos direcciones: por un lado, la concienciación de aquellos que, aun formando parte de lo que podríamos llamar su grupo, sin darse cuenta se dejan arrastrar por pequeños detalles, aparentemente inocentes e inofensivos, pero que simbolizan el peligro real de la pérdida de la hegemonía, simplemente por debilidad o exceso de confianza; por otro lado, la argumentación implacable de todos los elementos que conducen, tautológicamente muy a menudo, a demostrar estar en posesión de la verdad, de la única verdad. Esta defensa es mucho más rotunda y de más largo alcance que otros recursos que ya conocemos como típicos de esta época en el mundo griego, a saber, las afirmaciones de identidad, el interés por notar que ser griego –signifique tal expresión lo que quiera significar: por origen geográfico o de linaje, por lengua, por cultura– es una cosa distinta de otras –también en este caso, la otredad puede ser muy plural y variada⁶. Me refiero a operaciones literarias y retóricas llevadas a cabo desde, al menos, el siglo II aC hasta justo antes del momento de Filóstrato, y, muy especialmente, las que tienden a poner en el lado de la otredad a los romanos, no siempre, claro está, como una oposición enfrentada, sino simplemente como notación de la diferencia, el “ellos y nosotros”, en definitiva –podemos incluir, aquí, y con diferentes enfoques cada uno, si se quiere, desde Polibio hasta Elio Arístides, pasando por Plutarco, por citar solo unos pocos nombres significativos⁷. A mi modo de ver, estas manifestaciones, aun siendo muy interesantes también desde el punto de vista ideológico, tan solo –lo que no es poco– evidencian lo que cada uno prima de sí mismo y de los demás, y, en este sentido, son muy útiles para los estudiosos, pero no dejan de ser, las más de las veces, puro ornato retórico acomodado en una cierta posición de superioridad muy típicamente griega. Lo que aquí llamo la defensa de Filóstrato, en cambio, tiene un calado más profundo y, además, parte de un presupuesto distinto: evidentemente la visión es desde lo griego, pero es una visión que incluye lo romano; mejor dicho, griego y romano, desde la ideología de civilización promovida por Filóstrato, es lo mismo, ahora

⁶ Hay una cantidad de estudios, en general bastante recientes, que se ocupan del tema: FOLLET 1991 y, en general, SAÏD 1991; WOOLF 1994; HALL 2002; JOHNSON 2006; KONSTAN & SAÏD 2006.

⁷ Cf. introducción y los diferentes capítulos de GOLDHILL 2001, en especial, para lo que aquí se discute, los dedicados a Polibio (HENDERSON 2001), Plutarco (PRESTON 2001) y Luciano (ELSNER 2001).

se trata de “nosotros”, mientras que los “ellos” son otros, de dentro y de fuera.

En los dos ejes de esta su operación de defensa, Filóstrato se dedica a poner de relieve, recuperar y explicar de nuevo –introduciendo los cambios que sean necesarios pero también esmerándose en criticar las desviaciones de los aspectos relevantes y consubstanciales de lo que para él es el helenismo–, tal vez desde un punto de vista estrictamente personal, o, más probablemente, desde las necesidades que crea el nuevo poder, y la relación con él del intelectual⁸. En esta operación un recurso altamente útil y repetido es el de “hacer visibles” estos aspectos, darles en lo intelectual la misma visibilidad gráfica que tienen en lo material⁹.

En efecto, una herramienta fundamental –aunque no es la única– es llevar a cabo un “retrato” de esa civilización, por dos motivos: el primero, porque forma parte de la tradición griega, desde antiguo, explicar a través de la imagen el pensamiento, las ideas; además, simbólicamente, la representación en imágenes plásticas –estatuas sobre todo, pero también pintura y relieve– establece de un modo material y tangible los referentes comunes; en segundo lugar, porque lo que se ve está al alcance de todos, es prueba de verdad y de existencia, es patente, es obvio, no necesita mayor explicación y necesita menos abstracción para ser aprehendido¹⁰. Filóstrato recurre a la técnica efrástica para sentar, a partir de la simple observación de un hipotético observador/lector, su punto de vista inapelable y apoyar con ello su razón; por supuesto en las *Imágenes* esto es obvio, pero también en las otras obras el aspecto visual es recurrente: el *Heroico* es, en parte, una galería de héroes, como las *Vidas de Sofistas* que nos pone ante la vista –más que ante el oído– las *performances* de los sofistas, y también el *Gimnástico* nos hace ver las excelencias y deficiencias de los cuerpos de los atletas y el desempeño de sus especialidades, y, finalmente, son abundantes los lugares en la *Vida de Apolonio de Tiana* en que el recurso de la éfrasis es utilizado, pero también muy interesantes las teorías sobre, precisamente, la representación, donde el concepto de μῦσις es extendido a la

⁸ El paso de los Antoninos a los Severos marca unas grandes diferencias en cuanto a la mirada sobre el pasado, cf. BAHARAL 1996; FLINTERMAN 2004; LANGFORD 2008; KEMEZIS 2014 (b): 30-89; sobre la relación de Filóstrato con los Severos cf. también KEMEZIS 2014 (a).

⁹ La operación consistiría en hacer concordar lo que está a la vista de todo el mundo con el pensamiento y la ideología.

¹⁰ La bibliografía es amplísima, pueden ser útiles: ELSNER 2000 y 2007; CORDOVANA 2007; CORDOVANA & GALLI 2007; MILES 2009; PLATT 2009; MESTRE 2017.

recepción, y donde se incorpora el concepto de φαντασία (VA 2. 22 y 6.19 respectivamente)¹¹.

Por otro lado, el tratamiento de la alteridad en el *corpus* filostrato representa una clara evolución, en relación con autores inmediatamente anteriores, llegando a su punto álgido en la *Vida de Apolonio de Tíana*. La puridad helénica en *Vidas de Sofistas* consiste en emplear una lengua ática impoluta e imitar y seguir a Gorgias en su capacidad de improvisación. En *Gimnástico*, por su lado, se nos convence de que es absolutamente necesario volver a los valores de los antiguos y, por ello, la función del entrador (el γυμναστής, cuya actividad da título al ensayo) es básica para que los atletas recuperen las buenas costumbres y así también los juegos en todo su esplendor, con la función que les corresponde en el contexto de esta civilización, alejándose, de paso, de otras actividades deleznable –léanse espectáculos varios en los que hombres luchan entre sí o con animales, típicos de los anfiteatros romanos¹²–, donde, supuestamente, se rinde también culto al cuerpo. Igualmente, *Heroico* alude al culto heroico como iniciación mística y forma de religión vinculante e identitaria, que nada tiene que envidiar a otras, ni por propiedades salvíficas y beneficiosas ni por capacidad de transcendencia, ni por perpetrar hechos sobrenaturales en beneficio de los iniciados... Finalmente, *Imágenes* muestra los beneficios para la instrucción de los jóvenes la comprensión de las escenas del mito y de su valor simbólico, o en la funcionalidad alegórica de los *loci amoeni* propios, para así no dejarse cautivar por elementos extraños, ajenos.

Todos estos preceptos son reflejo del tema de la exclusividad identitaria de lo helénico, pero no se quedan en lo particular, sino que Filóstrato aprovecha para introducir excepciones clamorosas: en *Heroico* indica que Homero debe ser creído solo a medias, ya que su función no es la de historiador, mientras que Protesilao cuenta lo que efectivamente pasó; o bien, en *Vidas de Sofistas* no todos los sofistas son gorgianos y capaces de improvisar, pero no por ello menos excelentes; etc. A pesar de ello, creo que podemos afirmar que, en las cuatro obras mencionadas, se

¹¹ Sobre Filóstrato y las representaciones artísticas, cf. BLANCHARD 1986; WATSON 1988; ROUVERET 1989; ELSNER 1995; BOEDER 1996; CASTELLI 2002; THEIN 2002; COSTANTINI *et al.* 2006.

¹² Apolonio corrige a los atenienses en sus costumbres de asistir al teatro para ver espectáculos sangrientos: VA 4.22; la danza y la pantomima son también criticadas entre los efesios: VA 4,2; sobre la no aceptación de la elite de los espectáculos de pantomima es interesante la sátira de Luciano en *Sobre la danza*, cf. MESTRE 2017.

propone una especie de exclusividad de la cultura helénica, basándose para su correcta aplicación intelectual en lo más antiguo; las excepciones no son más que el juego sofisticado de la paradoja, porque, en definitiva lo que se busca es la construcción de escenarios imaginarios completos, y no solo propuestas individuales¹³. Por su lado, la quinta obra, *Vida de Apolonio de Tíana*, tiene la particularidad de incluir, uno a uno, los aspectos que determinan el objetivo principal de demostración en las otras obras.

III. Temas filóstrateos presentes en la *Vida de Apolonio de Tíana*

El modelo cultural, como se ha dicho, está íntimamente ligado a la enseñanza, a la παιδεία; ni que decir tiene que, en época de Filóstrato, el cambio radical iniciado en el s. IV aC y extendido durante la época helenística, está plenamente vigente y consolidado. Una de las características de este cambio consiste en que la función social de la cultura es formulada, recibe la protección del estado –lo cual a menudo provoca conflictos entre cultura y poder–, y se convierte, en consecuencia, un instrumento de dominación política.

En este contexto, es posible detectar, sin demasiado esfuerzo, numerosos ecos del aspecto educativo¹⁴ de la cultura y, a su vez, de las ventajas “exclusivas” que estar en posesión de ella aporta: en la *Vida de Apolonio de Tíana* la παιδεία se presenta como una iniciación, que, en este caso, va más allá incluso del bienestar indudable que se deduce de *Vidas de Sofistas* –cercanía con el poder, fama, prestigio, riquezas, etc.–, tal como el propio Filóstrato lo describe; Apolonio emprende un camino que, desde la σοφία, mediada por la παιδεία, lleva a la percepción de la divinidad, y, por lo tanto, a su cercanía.

Por otro lado, el personaje de Apolonio se presenta él mismo como maestro –dotado, eso sí, de destrezas que posee en exclusiva y no puede transmitir: habla todas las lenguas, incluso la de los animales...–, que inicia a sus discípulos, y en general a quien quiera escucharle, no a través de la especulación sino vinculando sus enseñanzas a la vida cotidiana¹⁵ de las élites, a pesar de que su mensaje es profundo en diversos ámbitos:

¹³ Como muy bien expone KEMEZIS 2014 (a): 95.

¹⁴ Sobre las formas y prácticas de la παιδεία y su huella en el mundo de la cultura y de las elites, cf. CRIBIÖRE 2001; JONES 2006.

¹⁵ Cf. KOSKENNIEMI 2009.

religioso, corrección de mitos, actividad política. Es muy interesante ir explorando, a lo largo de la *Vida*, esta nueva figura de maestro de vida, a medio camino entre un filósofo sin escuela y un guía espiritual, todo ello a través de la παιδεία que transmite, y cuyo proselitismo está completamente abierto a todos cuantos se le acerquen –con razón, a partir de ello, el paralelismo con Cristo se ha impuesto entre algunos estudiosos¹⁶.

Sin embargo, y a pesar de la singularidad de la *Vida de Apolonio* dentro del conjunto de la obra filóstratea, de la que se hablará en el siguiente apartado, se localizan una importante cantidad de elementos de coincidencia, a pesar de la variedad de géneros, entre esta obra y las otras bajo el nombre de Filóstrato; por ello algunos rasgos afloran claramente mostrando una unidad de pensamiento. He aquí una síntesis de los mismos:

a) Revisión del helenismo

Filóstrato traza algunas líneas que revisan y, eventualmente, corrigen aspectos clave del helenismo, cuyo tema más reiterado es la relectura de la tradición homérica tomada en su literalidad histórica o, incluso, simbólica; *Heroico* es paradigmático en este sentido¹⁷, pero en *Vida de Apolonio* cuestiones relacionadas con los héroes del ciclo troyano – Aquiles, Palamedes– son nueva y diversamente abordadas. Asimismo, Filóstrato procede a mostrar, de modo evidente y visible, a través de la imagen y la descripción de imágenes, los aspectos sobre los que constituir el entorno de una identidad, no solo a partir de la re-interpretación de mitos e historias de la tradición, sino también a través de la creación de “ambientes helénicos”: descripciones como las de los relieves de Taxila (VA 2.20-22), por ejemplo, forman parte de la misma línea desarrollada en *Imágenes*.

b) Presentación de modelos humanos o pseudo-humanos

La revisión del helenismo abordada en el anterior apartado, implica, la mayoría de veces, la construcción de nuevos modelos humanos o pseudo-

¹⁶ Aunque este tema no lo desarrollo ahora aquí, pero pueden ser útiles, KOSKENNIEMI 1998 y 1991 (con bibliografía); VAN UYTFANGHE 2009. También es interesante SNYDER 2000 que plantea el valor y función del texto en las relaciones entre maestros y discípulos, tanto para paganos, como judíos, como cristianos. Sobre la influencia de los recursos de la παιδεία en Filóstrato, cf. MESTRE 2007.

¹⁷ Cf. KIRBY-HIRST 2014.

humanos, como paradigmas de helenidad; en este sentido es bueno recordar que Filóstrato, a lo largo de su obra, se dedica a forjar estos nuevos modelos, en algunos casos añadiendo material al que ya aporta la tradición (Protesilao en *Heroico*), en otros, enmendando supuestos errores de la tradición (denuncia de la injusticia en el tratamiento de Odiseo y Palamedes, presente tanto en *Heroico* como en *Vida de Apolonio*), y, finalmente, en otros, creando de nuevo cuño nuevos personajes modélicos por su actividad: los distintos sofistas en *Vidas de Sofistas*, personas reales pero elevadas a la categoría de modelos, por la reiteración de una serie de datos que los vinculan a los más excelsos del pasado más remoto –Gorgias, Protágoras–, o más reciente –Dión de Prusa–; y, evidentemente, el mismo personaje de Apolonio en *Vida de Apolonio*, o bien el viñador en *Heroico*.

Huelga decir que todos estos nuevos modelos están caracterizados como seres humanos que tienen habilidades y poderes que no están al alcance de cualquiera: ni más ni menos que resucitar, volver a la vida (Protesilao, el propio Apolonio), o bien tener la posibilidad de comunicarse con los héroes (el viñador y los iniciados en el culto heroico en *Heroico*), o asimismo cautivar al público, incluso a las más altas instancias del poder político, con sus discursos, y ejercer como grandes patronos benefactores (los sofistas de *Vida de Sofistas*)¹⁸.

c) *Prácticas y modo de vida*

A través tanto de las revisiones de relatos de la tradición como de la caracterización de esos nuevos personajes o nuevamente interpretados y transmitidos, se despliegan una serie de prácticas, unas importadas de fuera, pero la mayoría helénicas, que son reivindicadas para los nuevos tiempos, como por ejemplo, el atletismo, el culto heroico, la παιδεία y la tendencia a respetar toda enseñanza antigua, la austeridad de costumbres –modo de vestir, de comer, etc.–; estas constituyen los elementos base del diseño de un modo de vida, no ya en el contexto de una escuela filosófica, sino de amplio alcance general. Unas prácticas y un modo de vida que, a pesar de estar contaminadas en los tiempos que corren, deben y pueden ser recuperadas; para ello Filóstrato no se priva de indicar, además de lo

¹⁸ Sobre el tema de la “resurrección”, cf. BOWERSOCK 1994: 96-97 y 109-112; sobre las iniciaciones en *Heroico*, cf. PACHE 2004; sobre las virtudes de los sofistas, cf. ESHLEMAN 2012: 125-148; MESTRE & GÓMEZ 1998; SWAIN 1991; sobre el sofista benefactor por antonomasia en *Vidas de Sofistas*, Herodes Ático, cf. RIFE 2008.

positivo hacia donde hay que tender, lo negativo que inunda las prácticas del presente y que deben ser descartadas; el ejemplo más claro de ello es, ahora, el *Gimnástico*, pero también *Heroico*, *Vidas de Sofistas* y, por supuesto, *Vida de Apolonio* que, además, recurre al conocimiento y reivindicación de saberes ajenos para confirmar su postura; abstenerse de derramar sangre, tanto en los sacrificios, como en la alimentación, como en cualquier actividad y espectáculo –son mencionados explícitamente las luchas en los anfiteatros (VS4.21-22)–, es uno de los datos más relevantes, pero también la austeridad estricta, la abstinencia sexual o el ayuno son virtudes elevadas a la máxima potencia por el tianeos; un modelo de vida, pues, que conjuga elementos tradicionales y antiguos –pitagorismo–, ajenos –hindúes, egipcios, etíopes–, que contrasta la molicie y lujuria del imperio.

d) *Estrategias literarias*

Narración biográfica de dos naturalezas distintas, diálogo, ensayo, descripción de cuadros, son los puntos de partida literarios de las obras de Filóstrato. La transformación y *mixis* de dichas formas constituye, a mi modo de ver, el valor más importante, desde el punto de vista literario, del conjunto. Dos son los aspectos comunes que se perfilan como, en cierto modo, nuevas estrategias: en primer lugar la presencia del autor-narrador o su *alter ego* en la propia obra, así como la mención explícita de un destinatario primero –en forma de dedicatoria explícita en *Vidas de Sofistas* (Gordiano), implícita en *Vida de Apolonio* (Julia Domna), o mediatizada en *Imágenes* (el hijo del huésped y sus compañeros que son los destinatarios de la explicación oral de los cuadros por parte del autor-narrador); y, en segundo lugar, la convocatoria como destinatarios de las élites imperiales de siempre, pero con la incorporación de nuevas colectividades que el gobierno de los Severos protege, incentiva y determina.

e) *Un helenismo para su tiempo*

El resultado de todo ello nos desvela un punto común de todas estas propuestas que Filóstrato lanza, diversamente en las diversas obras: se trata de avanzar, con muestras claras, evidentes, fehacientes, su propia imagen del helenismo, proyectándola como ideología helénica a la mentalidad de sus coetáneos, sumidos, tal vez, en la ignorancia –o impotencia– de no distinguir entre lo que suma a su favor y lo que resta,

sobre todo teniendo en cuenta otras propuestas que han emergido y que posiblemente tienen bastantes visos de consolidarse en ese siglo III dC; propuestas que ponen en peligro el *statu quo* greco-romano, por una lado o, sirviéndose de él, por otro, derivan hacia otras ideologías que nada tienen que ver con la tradición. La obra de Filóstrato, en consecuencia, intenta abordar desde múltiples ángulos –de ahí la variedad de géneros y de planteamientos– la legitimidad y, sobre todo, la superioridad del helenismo frente a otras propuestas, un helenismo adaptado, corregido, revisado. Es una obra que, en su conjunto, se presenta como una galería ecléctica en lo literario y hermenéutico, pero tendente a la exhaustividad, a la globalidad, en lo que a la fijación de una ideología se refiere.

IV. Singularidad de *Vida de Apolonio de Tiana*

El personaje de Apolonio, en su dimensión entre histórica y ficticia¹⁹, permite a Filóstrato –a diferencia de lo que sucede en *Vidas de Sofistas*, por un lado, y *Heroico*, por otro– ir más allá en los aspectos que le interesan. En efecto, cual Sócrates yendo a visitar a políticos, poetas y artesanos para encontrar a alguien más sabio que él, Apolonio se embarca en un largo viaje para visitar a los sabios bárbaros –babilonios, indios, egipcios y etíopes– y conocer su sabiduría, su modelo. El resultado, resumiendo, es, en primer lugar, que todos ellos son más sabios que los sabios que le rodean, y, en segundo lugar, que la sabiduría india, al ser la más antigua, ha influido en las otras, y estas en la griega a través de Pitágoras. Es cierto que, al final, todo vuelve a redundar en el modelo griego antiguo, pero en este caso se admite la mayor antigüedad y superioridad de lo ajeno, de lo bárbaro, que, por suerte, de un modo u otro, ha sido ya integrado en lo griego. Se quiera o no se quiera, por lo tanto, en *Vida de Apolonio de Tiana* hay una marca distinta, evolucionada tal vez, de qué es la verdad, la sabiduría y, por lo tanto en el esquema filostrato, lo auténticamente helénico; significa claramente una apertura a otros modelos en el sentido de que lo helénico no comienza y acaba en

¹⁹ Sobre la hábil combinación, en *Vida de Apolonio de Tiana*, de lo que él llama el ‘Damis model’ (que puede asimilarse perfectamente a otros ejemplos de narración pseudo-documentales de la época) y el ‘historiographical model’ (no tanto por usar competentemente las fuentes, que son muy escasas, sino por crear un escenario donde el narrador brilla como historiador y fija autoridad), es imprescindible KEMEZIS 2014 (a).

sí mismo, sino que bebe, y aprende, de lo ajeno²⁰. Un ejemplo, entre otros muchos, es el de la *synkrisis* del héroe griego por excelencia –con todo lo que la condición heroica significa para el mundo griego tradicional, como demuestra *Heroico*– con un personaje ‘heroico’ de la tradición de la India: en efecto, Aquiles es comparado con el rey Ganges (VA 3.19-20) por Yarcas. Es esta una comparación no puntual, sino que tiene por objeto la definición del héroe civilizador y que, por lo tanto, afecta a toda la construcción del imaginario griego a partir del mito troyano. El narrador de *Vida de Apolonio* expone simplemente las palabras del indio Yarcas, al cual Apolonio escucha atentamente y del cual aprende; no se trata de refutar sino de exponer otras versiones alternativas, abiertas a la comparación y, sobre todo, al conocimiento de quienes afirman alegremente su hegemonía cultural sin ni siquiera conocer otros modelos para contrastar empíricamente. Más adelante, en la narración, encontramos a Apolonio visitando a solas al héroe tesalio en su túmulo (VA 4.11) y rindiéndole los honores debidos, pero para entonces la conversación con Yarcas ha calado muy hondo, ya que algo tan sobrenatural como el encuentro entre Apolonio y Aquiles se realiza no según los ritos griegos sino utilizando los de los indios:

„ἀλλ’ οὐχὶ βόθρον” εἶπεν „Ὀδυσσέως ὀρυξάμενος, οὐδὲ ἀρνῶν αἵματι ψυχαγωγήσας ἐς διάλεξιν τοῦ Ἀχιλλέως ἦλθον, ἀλλ’ εὐξάμενος, ὅποσα τοῖς ἥρωσιν Ἴνδοί φασιν εὐχεσθαι, „ὦ Ἀχιλλεῦ,” ἔφην „τεθνάναι σε οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων φασίν, ἐγὼ δὲ οὐ ξυγχωρῶ τῷ λόγῳ, οὐδὲ Πυθαγόρας σοφίας ἐμῆς πρόγονος. εἰ δὴ ἀληθεύομεν, δεῖξον ἡμῖν τὸ σεαυτοῦ εἶδος, καὶ γὰρ ἂν ὄναιο ἄγαν τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν, εἰ μάρτυσιν αὐτοῖς τοῦ εἶναι χρήσιο.” (VA 4.16)²¹

El pasaje es muy interesante y muestra cómo el narrador de *Vida de Apolonio* va encajando sus piezas; en primer lugar, la invocación a los muertos tiene obviamente como modelo la *katábasis* de Ulises

²⁰ Cf. Roshan 2014, que postula, en un interesante artículo, una importante maniobra de Filóstrato en la cual trastoca e invierte la idea de centro y de periferia culturales.

²¹ Pues no fue cavando el hoyo de Ulises, ni conjurando las almas con sangre de corderos como llegué a una conversación con Aquiles, sino suplicándole como los indios dicen que suplican a los héroes. ‘Aquiles’, dije, ‘la mayoría de los hombres aseguran que estás muerto, pero no admito esta idea, ni Pitágoras, ancestro de mi sabiduría. Si estamos en lo cierto, muéstranos tu propia figura, pues en gran medida te beneficiarías de mis ojos si te sirvieras de ellos como testigos de tu existencia’. (todas las traducciones de VA son de A. Bernabé)

mencionada, pero solo como ejemplo no seguido: no hay derramamiento de sangre, lo cual sería contrario al ideal pitagórico que Apolonio profesa y reivindica; es por ello que intuimos que el modo indio se adapta más a la nueva sabiduría que el modo de la *Odisea*, a pesar de que no sepamos en absoluto en qué consiste porque no se explica: ni es explicado en palabras de Yarcas cuando compara Aquiles al rey Ganges, donde no se trata en absoluto de cómo los indios rinden honores a los héroes –ni siquiera son mencionados héroes indios de ningún tipo, puesto que el personaje comparado con Aquiles es un rey, no un héroe²²–, ni ahora en que Apolonio relata a sus compañeros su encuentro con Aquiles, y solo hace énfasis en el ritual no cruento; en cualquier caso, sin embargo, Apolonio ha aprendido la lección de Yarcas y consigue la conversación con Aquiles basándose en las premisas de ellos y superando la crítica que Yarcas había hecho a los griegos:

“Τροία μὲν ἀπώλετο” εἶπεν “ὑπὸ τῶν πλευσάντων
Ἀχαιῶν τότε, ὑμᾶς δὲ ἀπολωλέκασιν οἱ ἐπ’ αὐτῇ λόγοι-
μόνους γὰρ ἄνδρας ἡγούμενοι τοὺς ἐς Τροίαν
στρατεύσαντας ἀμελεῖτε πλειόνων τε καὶ θειοτέρων
ἀνδρῶν, οὓς ἦ τε ὑμετέρα γῆ καὶ ἡ Αἰγυπτίων καὶ ἡ Ἰνδῶν
ἦνεγκεν.” (VA 3.19)²³

Por otro lado, observamos también que la aprehensión visual es fundamental, como se ha dicho más arriba, para toda afirmación contundente: Apolonio ofrece sus ojos a Aquiles para demostrar su existencia, cosa que, inmediatamente después de hacerse visible, Aquiles agradece, necesitado como está de tener un valedor, una autoridad, más allá de la del poeta:

προσειπὼν δὲ με “ἀσμένως” εἶπεν “ἐντετύχηκά σοι,
πάλαι δεόμενος ἀνδρὸς τοιοῦδε...” (VA 4.16)²⁴

²² A pesar de que el rey Ganges no es llamado héroe en ningún momento, su condición heroica podría deducirse del hecho de que está muerto y vivo al mismo tiempo, como los héroes griegos; está muerto como rey Ganges, pero está vivo reencarnado en el propio Yarcas (VA 3.21: εἰμι γὰρ σοι ἐκεῖνος).

²³ ‘Troya fue destruida por los navegantes aqueos de antaño, pero a vosotros os destruyeron las historias acerca de ella. Pues, considerando hombres solo a los que combatieron contra Troya, desatendéis a unos hombres mucho más numerosos y divinos que produjeron tanto vuestra tierra como la de los egipcios o la de los indios’.

²⁴ Dirigiéndome la palabra, me dijo: ‘de buen grado he venido a entrevistarme contigo, necesitado como estoy hace mucho de un varón de tu categoría...’

Hay que tener en cuenta, además, que la tecnificación del discurso cultural operada en época helenística cambia la relación con el mito: a una nueva forma de análisis y de referencia a la realidad corresponde una nueva utilización del mito²⁵. Las formas míticas ya no representan la realidad pero siguen siendo fuente de autoridad, y siguen ofreciendo referencias de significación inagotables²⁶. Se establece, pues, una nueva relación entre literatura y mito que encuentra en las obras de Filóstrato una aplicación muy interesante. Concretamente, en *Vida de Apolonio de Tíana*, a través de la figura del *theios anêr*²⁷, la referencia al mito se enriquece y asegura al autor su ambición de abarcar la totalidad; el carácter paradigmático y enciclopédico de esta figura presenta un modelo de apropiación y de trascendencia a través del uso de imágenes visuales –dioses antropomórficos opuestos a las figuras egipcias de la divinidad (VA 6.19ss.) que se ofrecen a la visión del héroe explicada más arriba–, donde la *sophía* es alcanzada por medio de una *theōría* en sentido estricto. Así, el texto, está lleno de imágenes visuales, entre las cuales las del mito son las más frecuentes, aunque no exclusivamente, pero siempre explícitamente o implícitamente aparece el carácter mítico de lo que se representa en imágenes para vehicular un aprendizaje. Son básicos para estos postulados los pasajes donde se articula el verdadero sentido de la representación visual y su relación con la palabra²⁸: nos encontramos ante una nueva definición de *mímēsis* que toma como pretexto los relieves de Taxila que representan a Alejandro y al rey indio Poro (VA 2.22); pero así como se produce una exaltación del arte que es capaz de plasmar un contenido en una imagen visual, del mismo modo pasamos directamente a la exaltación de la imagen misma, que presupone *mímēsis* en la recepción, y la puesta en marcha de los resortes de la *phantasia* en su ejecución (VA 47 y 6.19).

²⁵ Cf. MESTRE 2017, donde, con algunos ejemplos de la estatuaria de época romana –copias en su mayor parte de originales griegos de época clásica– y de literatura se intenta dar razón de ello; sobre lo visual aplicado al paisaje y al arte en época de los Severos, cf. PETSALIS-DIOMIDIS 2007.

²⁶ En el sentido en que CALAME 2015: 15 habla de la configuración de un “espacio mítico”.

²⁷ Cf. KOSKENNIEMI 1998 que analiza la formulación de *θεῖος ἀνὴρ* en los textos griegos y la confronta con Apolonio descrito en la *Vita*.

²⁸ BIRMELIN 1933 lo define como “teoría del arte” –*Kunsttheorie*– en *Vida de Apolonio*; cf. también PLATT 2009: 151 que propone relacionar una tal cadena de imágenes con la visión intelectual, en un proceso que desemboca en la percepción de la divinidad.

Precisamente en este contexto es donde cobra especial significación el episodio del encuentro de Apolonio con Aquiles, que, además, confirma el aprendizaje de Apolonio entre los indios: una clara evolución de pensamiento en cuanto a la auténtica sabiduría y a lo que tiene que ser la base de sustento de la actual civilización.

Hemos visto, pues, que la *Vida de Apolonio* comparte con otras filostrateas la importancia dada al testimonio visual que corrobora la autoridad invocada, pero se diferencia de ellas en el tratamiento de la alteridad –en beneficio de la identidad helénica–, que adquiere una dimensión ausente del resto de obras. ¿Existe alguna razón que explique esta singularidad?

El helenismo que pretende mostrar, enseñar o establecer Filóstrato necesita ser ubicado también, aparte de en el contexto cultural que emana de su interpretación de la tradición, en el contexto histórico y político del momento en el que se ve inmerso. Para ello es indispensable trazar las coordenadas que el advenimiento de los Severos implica. Y, en consecuencia, se impone responder a la pregunta de ¿por qué Apolonio de Tiana, personaje histórico, no solo ya lejano del momento presente sino también con una importancia relativa, por no decir menor o, peor aun, más bien menospreciado por las elites²⁹, es el elegido como garante paradigmático de helenismo en el siglo III dC?

Los círculos de poder en los que se mueve Filóstrato han cambiado recientemente: mientras Flavios y Antoninos representaban unos valores y, sobre todo, legitimaban una determinada visión del pasado donde prevalecía la afirmación y la sensación de continuidad, la llegada al poder de los Severos, después de cinco años turbulentos y tres emperadores asesinados, no logra fácilmente restablecer esa sensación de continuidad. Por un lado, algo tan evidente como el origen africano-sirio de los miembros de la dinastía, pero, por otro, la manera distinta de entrelazar filosofía y religión, se presenta de un modo problemático; ahora la religión se asocia a una filosofía, sin escuelas, y el filósofo es un asociado de la divinidad³⁰. A mi modo de ver, el tinte aparentemente filosófico de la *Vida de Apolonio de Tiana* no representa tanto un verdadero interés por la filosofía sino más bien por un cierto tipo de *sophía*³¹, y las raíces de ese

²⁹ FRANCIS 1995: 83-130; SWAIN 2009: 36-39.

³⁰ Cf. SEYRIG 1971; SULLIVAN 1977; POTTER 1994; BALL 2000; LEVICK 2007; ANDRADE 2013; LANGFORD 2013.

³¹ Cf. BELLONI 1980.

saber se dirigen directamente a los patronos y al público, pero no a una escuela; existe siempre en el horizonte una voluntad de universalismo del helenismo –que tal vez admite que en su carácter exclusivo y elitista choca con un problema, frente a otros modelos más abiertos–, por lo cual invita a la re-imaginación y comprensión de las raíces, poniendo a prueba los presupuestos previos. Así el personaje de Apolonio creado por Filóstrato se abre a otros saberes, los reconoce como más antiguos, y les da la atención que merecen, aun a costa, en múltiples ocasiones, de atacar lo que le rodea en el mundo greco-romano, que sale perjudicado por la comparación. Poco importa que el resultado no lleve muy lejos: el universalismo sigue siendo horizontal, entre los formados en la *paideía*, entre los *pepaideuménoi*, y, por lo tanto, sigue siendo exclusivo y elitista, y helénico, ya que también la antigüedad helénica forma parte de esa cadena de transmisión del saber auténtico –donde un Pitágoras tópico es el enlace.

La circunstancia, algo insólita –por el poco interés y la mala fama del sujeto–, de la elección del personaje de Apolonio, ha recibido diversas respuestas por parte de los estudiosos. Por un lado, está el dato coyuntural del encargo por parte de Julia Domna; por otro, la vinculación, históricamente demostrable, entre los Severos y la figura de Apolonio³²: Caracala hace construir un *hērōon* para instituir el culto de Apolonio como un héroe de los de antaño, Alejandro Severo lo incluye entre las divinidades de su *lararium*, etc. Sabemos también por otros autores, no anteriores sin embargo a Filóstrato, que era tenido por cuasi divino³³. Es difícil decir, sin embargo, cuántos de estos datos preceden o emanan de la *Vida de Apolonio* de Filóstrato... Lo que es innegable, con todo, es que el siglo III hace experimentar a aquella figura de mediados del s. I una especie de reivindicación como “heleno extraordinario”³⁴: el mejor por *paideía*, *sophía* y *pietas*, unos beneficios de los cuales, sin duda no había gozado antes.

El interés de los Severos por Apolonio, fuere el que fuere –en realidad, no hay durante los cuarenta años de reinado de la dinastía de los Severos

³² Cf. SWAIN 1999, y también LANGFORD 2013, aunque, incomprensiblemente, no menciona para nada ni a Filóstrato ni a su *Vida de Apolonio*.

³³ Se hace eco de ello el historiador Dión Casio (D.C. 77.18), así como Amiano Marcelino (Amm.Marc. 21.14.5).

³⁴ cf. PLATT 2009.

una unanimidad de posiciones religiosas³⁵– está en la base de la obra de Filóstrato, esto es evidente; y, como buen sofista, nuestro autor emprende la tarea de magnificar su tema³⁶, cosa que consigue ampliamente como la tradición posterior demuestra. La razón del personaje tiene su explicación para el presente, como hemos visto; pero esa explicación carecería de valor si no hubiera un *bíos* que contar y, en consecuencia, las circunstancias históricas y políticas que rodearon al Apolonio ‘de verdad’, no son en absoluto obviadas por nuestro autor. Precisamente, el significado, la utilidad que la vida ‘real’ de Apolonio pueda tener para el público de Filóstrato están en función, en gran medida, de su posición ante los avatares de su momento, de un modo general, y de su relación con los emperadores en particular³⁷.

Cierto, hay dos grandes relatos alrededor de Apolonio, uno más aparentemente atemporal, a saber, su búsqueda de la sabiduría – entrevistas con hindúes, egipcios, gimnosofistas, etíopes, etc.–, pero también otro muy ubicado en la acción política de su propio tiempo, el cual da pie para el otro gran relato del sabio: cómo alejarse de la tiranía y cómo, en definitiva, debe ser un buen gobernante. En efecto, desfilan ante nosotros todos los emperadores, desde Vespasiano a Nerva, y su acción de gobierno, con especial mención de Nerón y, por supuesto, de Domiciano. El marco, perfectamente histórico, de estos reinados se dibuja en el trasfondo del relato filostrateo y, a menudo, el *éthos* ejemplar del personaje de Apolonio es puesto de relieve gracias a las pruebas a las que el poder le somete.

³⁵ Cada emperador parece innovar y, en ocasiones, contradecir a sus predecesores u otros miembros de la familia; cf., con estudio para cada emperador, CLARE 2012; en el primero de la dinastía, Septimio, no obstante, parece haber una obsesión por ser un nuevo Augusto, también en cuanto a institución de cultos, cf. COOLEY 2007.

³⁶ Cf. KEMEZIS 2014 (a): 77 y, en general, sobre cómo el valor que las tablillas de Damis, por un lado, las cartas, por otro, así como las propias intervenciones del narrador, van configurando el personaje. También sobre la caracterización de Apolonio por Filóstrato, cf. KOSKENNIEMI 1991.

³⁷ Es obvio que la tradición alrededor de Apolonio se nutre en gran manera de su proximidad con el principal dignatario del imperio, tanto en la *Vida* de Filóstrato (cf. sobre Nerva en diversos pasajes de VA 7; sobre Vespasiano –y Tito– en diversos lugares de la obra, pero especialmente interesante es VA 5.27-38; sobre Domiciano también sobre todo VA 7 *passim*; incluso sobre Nerón, aunque sin relación personal) como en las *Cartas* (a Domiciano: 20, 21, y también las contenidas en VA: a Vespasiano: 42f, 42g, 42h, y 77f, y a Tito: 77d, 77e –siguiendo la edición de PENELLA 1989).

Sin embargo, la atemporalidad de la evocación de otros saberes, podría confluír en la legitimización, marginal por su origen, de la familia imperial bajo la que vive Filóstrato, y de sus cultos novedosos –incluido el de Apolonio.

No está de más, sin embargo, tener en cuenta la escueta razón que da Filóstrato para emprender su obra situando a Apolonio de protagonista, porque no deja de tener su importancia como estrategia narrativa.

A pesar de que, normalmente, los estudiosos han tenido en cuenta el valor pseudo-documental de la *Vida*, con las tablillas de Damis como pretexto, lo cierto que es que estas tablillas, así como el supuesto encargo de la emperatriz Julia por otro lado, no aparecen hasta el párrafo 3 del libro primero:

τὰ δὲ ἀκριβέστερα ὧδε συνελεξάμην· ἐγένετο Δάμις ἀνὴρ οὐκ ἄσοφος τὴν ἀρχαίαν ποτὲ οἰκῶν Νίνων· οὗτος τῷ Ἀπολλωνίῳ προσφιλοσοφῆσας ἀποδημίας τε αὐτοῦ ἀναγέγραφεν, ὧν κοινωνῆσαι καὶ αὐτὸς φησι, καὶ γνώμας καὶ λόγους καὶ ὅποσα ἐς πρόγνωσιν εἶπε. καὶ προσήκων τις τῷ Δάμιδι τὰς δέλτους τῶν ὑπομνημάτων τούτων οὕτω γινωσκομένας ἐς γνώσιν ἤγαγεν Ἰουλίᾳ τῇ βασιλίδι. (...) μεταγράψαι τε προσέταξε τὰς διατριβὰς ταύτας (...) τῷ γὰρ Νινίῳ σαφῶς μὲν, οὐ μὴν δεξιῶς γε ἀπηγγέλλετο. (VA 1.3)³⁸

Por otro lado, la obra empieza elogiando la virtudes de los pitagóricos y, en este contexto, aparece, en el párrafo 2, el nombre de Apolonio por primera vez, como practicante de esas virtudes, y de otra muy importante, su lucha contra las tiranías; así es como Filóstrato lo presenta:

ἀδελφὰ γὰρ τούτοις ἐπιτηδεύσαντα Ἀπολλώνιον καὶ θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα τυραννίδων τε ὑπεράραντα καὶ γενόμενον κατὰ χρόνους οὗτ' ἀρχαίους οὗτ' αὔ νεοὺς οὕτω οἱ ἄνθρωποι γινώσκουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς σοφίας (...)

³⁸ Pero lo más preciso que pude reunir fue lo siguiente: fue Damis un hombre en modo alguno ignorante, que vivió en tiempos de la antigua Nínive. Este, unido a Apolonio en su quehacer intelectual, hizo un relato de sus viajes, en los que afirma haber tomado parte él mismo, así como de sus opiniones, discursos y de cuanto dijo como profecía. Un pariente de Damis puso en conocimiento de la emperatriz Julia las tablillas de estas memorias, hasta entonces desconocidas. Y a mí (...) me encargó que volviera a redactar estos ensayos (...) pues el de Nínive había hecho una narración de un modo claro, pero desmañado.

δοκεῖ οὖν μοι μὴ περιδεῖν τὴν τῶν πολλῶν ἄγνοιαν, ἀλλ' ἐξακριβῶσαι τὸν ἄνδρα τοῖς τε χρόνοις, καθ' οὓς εἶπέ τι ἢ ἔπραξε, τοῖς τε τῆς σοφίας τρόποις ... (VA 1.2)³⁹

Por lo tanto, parece claro que las tablillas de Damis, así como el encargo de la emperatriz, confluyen con una intención previa de Filóstrato, a saber sacar a la gente de su ignorancia de este hombre. Pero lo más interesante es, precisamente, su localización en el tiempo histórico: no es ni un antiguo ni un contemporáneo. He ahí, a mi modo de ver, una estrategia narrativa que no suele ser tenida en cuenta, y es el hecho, por supuesto, de su carácter histórico, bajo una administración política igual a la presente –el imperio romano– pero de circunstancias distintas y ya superadas –época de los Flavios. En efecto, el hecho de que no sea tan antiguo como para no entender sus circunstancias, ni tan contemporáneo como para caer en la adulación o la parcialidad, es altamente significativo –tanto para Filóstrato como para los Severos.

Esta es, sin duda, otra –si no la más llamativa– de las singularidades de la *Vida de Apolonio* en relación con el resto de la obra filostratea, la forma de enunciación que la caracteriza. Esta aproximación es, con mucho, la más fascinante para la teoría literaria, en el sentido de que permite especular sobre los planteamientos de la ficción literaria, la creación de estrategias literarias sofisticadas que ponen en relación realidad y ficción, en una especie de acuerdo tácito entre el narrador y su público⁴⁰. En segundo lugar, el personaje de Damis, antagonista de Apolonio en el propio texto, posibilita el constante diálogo, como forma de enseñanza / aprendizaje, a base, muy a menudo, de interrogación, enlazando así con la tradición del diálogo socrático⁴¹. Y, como es lógico, no se puede decir que la *Vida de Apolonio de Tíana* esté desprovista de discurso retórico, puesto que el personaje principal se extiende, a lo largo de toda la obra, con breves discursos parenéticos, de acusación y de defensa, en las

³⁹ A Apolonio, en efecto, aunque se ocupaba en prácticas hermanas de estas y se aproximaba a la sabiduría de modo más divino que Pitágoras por su desprecio por las tiranías, y a pesar de haber nacido en tiempos ni antiguos ni tampoco recientes, los hombres no lo conocen aun por su verdadera sabiduría (...) me parece que no debo ver con indiferencia la ignorancia de la gente, sino dar una visión exacta de ese hombre en los momentos en los que dijo o hizo cada cosa y las particularidades de su sabiduría...

⁴⁰ De nuevo, la bibliografía, especialmente la reciente, sobre este tema es muy abundante; menciono solamente algunas obras: cf. MILLER 1907; ANDERSON 1996; FRANCIS 1998; GYSELINCK & DEMOEN 2009; SCHIRREN 2009; GUEZ 2009; BILLAULT 2009.

⁴¹ Cf. ahora KOSKENNIEMI 2009.

ejecuciones públicas que nos son narradas, haciendo de Apolonio, no solo por sus discursos sino también por las multitudes que mueve, un sofista semejante, aunque más antiguo, a los que el propio Filóstrato elenca en *Vidas de Sofistas*. Pero es que además, por si esto no fuera suficiente, el autor, Filóstrato –en este caso Filóstrato, él mismo, al parecer sin mediación de Damis–, transmite el gran discurso de apología que Apolonio tenía preparado para declamar ante Domiciano, pero que no llegó a pronunciar porque prefirió desaparecer cuando Domiciano le absuelve, pero le retiene preso (VA 8.7); este discurso, completamente inútil en lo que se refiere a las vicisitudes vitales de Apolonio, sirve, sin embargo, para mostrarnos su gran capacidad oratoria, un mérito del que, alguien como él, llamado a ser modelo de griegos, no podía estar privado.

Se añaden, también, a todo lo expuesto, como hipotética fuente, pero sobre todo como nueva estrategia narrativa, la abundante correspondencia que contiene la *Vida de Apolonio de Tiana*, las más de las veces en forma de cartas breves a personajes de su entorno o a los que ha visitado.

V. Conclusión

El *corpus* filostrato se rige por una serie de ejes temáticos de la helenidad transversales –como una especie de repertorio– que tienden a repetirse en cada una de las obras y, en especial, en la *Vida de Apolonio de Tiana*; así como estas repeticiones son parciales en las otras cuatro obras (*Vidas de sofistas*, *Gimnástico*, *Heroico*, *Imágenes*), se puede observar que la *Vida de Apolonio de Tiana* incluye la totalidad de lo que se encuentra en las demás, tanto en cuanto a repertorio como a géneros del discurso –diálogo, carta, ensayo, écfrasis, declamación–, en un intento de exhaustividad.

Con la figura de Apolonio, en definitiva, Filóstrato consigue, además de los objetivos actualizadores de helenismo que ya contienen las otras obras, crear un modelo de hombre, un nuevo héroe para su tiempo, que cumple con los requisitos necesarios: mantener los valores esenciales del helenismo, depurados, innovados, enriquecidos con lo ajeno, y patrocinados por el poder presente de la dinastía de los Severos, ella también innovadora en muchos aspectos.

Bibliografía

- AITKEN, E.B. & MACLEAN, J.K.B. (ed.), *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.C.*, Atlanta: SBL, 2004.
- ANDERSON, G., "Philostratus on Apollonius of Tyana: The Unpredictable on the Unfathomable", in: Schmeling, G.L. (ed), *The Novel in the Ancient World*. Leiden: Brill, 1996, 613-618.
- ANDRADE, N., *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2013.
- BAHARAL, D., *Victory of Propaganda: The dynastic aspect of the Imperial propaganda of the Severi: the literary and archaeological evidence AD 193-235*, Oxford: Tempus Reparatum, 1996.
- BALL, W., *Rome in the East: The Transformations of an Empire*, London & New York: Routledge, 2000.
- BOEDER, M., *Visa est Vox: Sprache und Bild in der spätantiken Literatur*, Frankfurt-am-Main: Peter Land, 1996.
- BELLONI, L., "Aspetti dell'antica σοφία in Apollonio di Tiana", *Aevum* 54, 1980, p. 140-149.
- BILLAULT, A., "Les choix narratifs de Philostrate dans la *Vie d' Apollonios de Tyane*", in: Demoen, K. & Praet, D., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement. Leiden & Boston: Brill, 2009, 3-19.
- BIRMELIN, E., "Die kunsttheoretische Gedanken in Philostrats *Apollonios*", *Philologus* 88: 149-180, p. 392-414.
- BLANCHARD, M.E., "Problèmes du texte et du tableau: les limites de l'imitation a l'époque hellénistique et sous l'empire", in : Cassin, B. (ed), *Le plaisir de parler: études de sophistique comparée*, Paris: Editions de Minuit, 1986, p. 131-154.
- BOMPAIRE, J., *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris : E. de Boccard, 1958.
- BORG, B.E., *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2004.
- BOWIE, E.L., "Philostratus: the life of a sophist", in: Bowie, E.L. and Elsner, J., *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2009, p. 19-32.
- BOWIE, E.L. & ELSNER, J. (ed.), *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2009.

- BOWIE, E.L., «Philostratus: Writer of Fiction», in Morgan, J.R. and Stoneman, R., *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, London: Routledge, 1994, p. 181-199.
- CASSIN, B. (ed), *Le plaisir de parler: études de sophistique comparée*, Paris: Editions de Minuit, 1986.
- CASTELLI, C., “Elementi di estetica sofistica in Filostrato”, *Acme* 55, 2002, p. 233-248.
- CALAME, c., *Qu'est-ce que la mythologie grecque*. Paris: Gallimard, 2015.
- CLARE, R., *Under Divine Auspices. Divine ideology and the visualization of Imperial power in the Severan period*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2012.
- COOLEY, A., “Septimius Severus: the Augustan emperor”, in: Swain, S., Harrison, S. & Elsner, J., *Severan Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007, p. 385-397.
- CORDOVANA, O.D., *Segni e imagine del potere tra antico e tardoantico: I Severi e la provincia Africa proconsularis*, Catania: Edizioni del Prisma, 2007.
- CORDOVANA, O.D. & GALLI, M. (ed), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania: Edizioni del Prisma, 2007.
- COSTANTINI, M., GRAZIANI, F. & ROLER, S. (ed), *Le défi de l'art: Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- CRIBIORE, R., *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- DE LANNOY, L., “Le problème des Philostrate (état de la question)”, *ANRW* 2.34.3, 1997, p. 2362-2449.
- DEMOEN, K. & PRAET, D. (ed), *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden & Boston: Brill, 2009.
- DERIU, M., *Mixis e poikilia nei protagonisti della satira. Studi sugli archetipi comico e platonico nei dialoghi di Luciano di Samosata*, Trento: Università degli Studi di Trento, 2017.
- EDWARDS, M.J., GOODMAN, M. & PRICE, S. (ed.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1999.
- ELSNER, J., “A Protean corpus” in: Bowie, E.L. & Elsner, J., *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2009, p. 3-18.

- ELSNER, J., *Roman Eyes: Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton: Princeton University Press, 2007.
- ELSNER, J., "Describing the Self in the language of the Other: Pseudo (?) Lucian at the temple of Hierapolis", in: Goldhill, S., *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 123-153.
- ELSNER, J., "Making Myth Visual: The Horae of Philostratus and the Dance of the Text", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 107, 2000, p. 253-276.
- ELSNER, J., *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ESHLEMAN, K., *The social world of intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2012.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J.A., PORDOMINGO, F. & STRAMAGLIA, A. (ed), *Escuela y literatura en Grecia antigua*, Cassino: Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2007.
- FLINTERMAN, J.J., "Sophists and Emperors: A Reconnaissance of sophistic Attitudes", in: Borg, B.E., *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 359-376.
- FOLLET, S., "Divers aspects de l'hellénisme chez Philostrate", in Saïd, S., *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden: Brill, 1991, p. 205-215.
- FRANCIS, J.A., "Truthful Fiction: New Questions to Old Answers on Philostratus' *Life of Apollonius*", *The American Journal of Philology*, 119.3, p. 419-441.
- FRANCIS, J.A., *Subversive virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- GOLDHILL, S. (ed), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GUEZ, J.-P., "To Reason and to Marvel: Images of the Reader in the *Life of Apollonius*", in: Paschalis, M., Panayotakis, S. & Schmeling, G.L., *Readers and Writers in the Ancient Novel*, Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2009, p. 241-253.

- GYSELINCK, W. & DEMOEN, K., "Author and Narrator: Fiction and Metafiction in Philostratus' *Vita Apollonii*", in: Demoen, K. & Praet, D., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden & Boston: Brill, 2009, 95-128.
- HALL, J., *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago: Chicago University Press, 2002.
- HENDERSON, J., "From Megalopolis to Cosmopolis: Polybius, or there and back again", in: Goldhill, S., *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 29-49.
- JOHNSON, S. (ed), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism. Classicism*, Aldershot: Ashgate, 2006.
- JONES, C.P., "Apollonius of Tyana in Late Antiquity", in: Johnson, S., *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism. Classicism*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 49-64.
- KEMEZIS, A. (a), "Roman politics and the fictional narrator in Philostratus' *Apollonius*", *Classical Antiquity*, 33.7, 2014, p. 61-101.
- KEMEZIS, A. (b), *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans. Cassius Dio, Philostratus and Herodian*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2014.
- KIRBY-HIRST, M., "Philostratus' *Heroikos*: Protesilaos, Achilles and Palamedes unite in defence of the Greek world", *Acta Classica* 57, 2014, p. 76-104.
- KOSKENNIEMI, E., "The Philostratean Apollonius as a Teacher», in: Demoen, K. & Praet, D., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement. Leiden & Boston: Brill, 2009, p. 321-334.
- KOSKENNIEMI, E., "Apollonius of Tyana: A typical θεῖος ἀνὴρ?", *Journal of Biblical Literature* 117.3, 1998, p. 455-467.
- KOSKENNIEMI, E., *Der Philostrateische Apollonios*. (Commentationes humanarum litterarum, 94), Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1991.
- KÖNIG, J. & WHITMARSH, T.J.G., *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007.
- KONSTAN, D. and SAÏD, S. (ed), *Greeks on Greekness: Viewing the Greek Past under the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 2006.
- LANGFORD, J., *Maternal Megalomania. Julia Domna and the imperial politics of motherhood*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

- LANGFORD, J., "Speaking out of Turn(us): Subverting Severan Constructions of Ethnicity, Masculinity and *Felicitas*", *Ancient World* 39, 2008, 125-150.
- LEVICK, B., *Julia Domna: Syrian Empress*, London & New York: Routledge, 2007.
- LORAUX, N. & MIRALLES, C., *Figures de l'intellectuel en Grèce Ancienne*, Paris: Belin, 1998.
- MARQUIS, E. & BILLAULT, A., *Mixis. Le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Paris: Demopolis, 2017.
- MESTRE, F., "Dialogue, discours, récit, danse", in: Marquis, E. & Billault, A., *Mixis. Le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Paris: Demopolis, 2017, p. 239-255.
- MESTRE, F., "Filóstrato y los *progymnasmata*", in: Fernández Delgado, J.A., Pordomingo, F. & Stramaglia, A., *Escuela y literatura en Grecia antigua*, Cassino: Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2007, p. 523-556.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P., "Retórica, comedia, diálogo. La fusión de géneros en la literatura griega del s. II dC", *Myrtia*, 16, 2001, p. 111-122.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P., "Les sophistes de Philostrate", in: Loraux, N. & Miralles, C., *Figures de l'intellectuel en Grèce Ancienne*, Paris: Belin, 1998, p. 333-369.
- MILLER, J., "Die Damispapiere in Philostratos Apolloniosbiographie", *Philologus* 66, 1907, p. 511-525.
- MILES, G., "Reforming the Eyes: Interpreters and Interpretation in the *Vita Apollonii*", in: Demoen, K. & Praet, D., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement. Leiden & Boston: Brill, 2009, p. 129-160.
- PACHE, C., "Singing heroes. The poetics of hero cult in the *Heroikos*", in: Aitken, E.B. & Maclean, J.K.B., *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.C.*, Atlanta: SBL, 2004, p. 3-24.
- PASCHALIS, M., PANAYOTAKIS, S. & SCHMELING, G.L. (ed), *Readers and Writers in the Ancient Novel*, Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library, 2009.
- PENELLA, R.J., *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary*, Mnemosyne Supplements, 56, Leiden: Brill, 1989.

- PERNOT, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde grécom-romain*, Paris: Institut d'études augustiniennes, 1993.
- PETSALIS-DIOMIDIS, A., "Landscape, transformation, and divine epiphany", in: Swain, S., Harrison, S. & Elsner, J., *Severan Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007, p. 250-289.
- PLATT, V., "Virtual visions: *Phantasia* and the perception of the divine in *The Life of Apollonius of Tyana*", in: Bowie, E.L. & Elsner, J., *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 131-154.
- POTTER, D., *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press, 1994.
- PRESTON, R., "Roman questions, Greek answers: Plutarch and the construction of identity", in: Goldhill, S. (ed), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic, and the Development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 86-120.
- REARDON, B.P., *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.C.*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- RIFE, J., "The burial of Herodes Atticus: élite identity, urban society, and public memory in Roman Greece", *The Journal of Hellenic Studies*, 128, 2008, 92-127.
- ROBIANO, P., "Un discours encomiastique: en l'honneur d'Apollonios de Tyane", *Revue des Études Grecques* 114.2, 2001, p. 637-646.
- ROSHAN, A., "The geography of culture in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*", *The Classical Journal*, 109.4, 2014, p. 465-480.
- ROUVERET, A., *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome: École française de Rome, 1989.
- SAÏD, S. (ed), *ΕΜΗΝΙΣΜΟΣ: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden: Brill, 1991.
- SCHMELING, G.L. (ed), *The Novel in the Ancient World*, Leiden: Brill, 1996.
- SCHIRREN, T., "Irony versus Eulogy: The *Vita Apollonii* as Metabiographical Fiction", in: Demoen, K. & Praet, D., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden & Boston: Brill, 2009, 161-186.
- SEYRIG, H., "Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine », *Syria*, 48, 1971, p. 337-373

- SNYDER, H.G., *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians. Religion in the First Christian Centuries*, London & New York: Routledge, 2000.
- SULLIVAN, R.D., "The dynasty of Emesa", *ANRW* II.8, 1940, p. 198-219.
- SWAIN, S., "Culture and nature in Philostratus", in: Bowie, E.L. and Elsner, J., *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2009, p. 33-49.
- SWAIN, S., HARRISON, S. & ELSNER, J. (ed.), *Severan Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007.
- SWAIN, S., "Defending Hellenism: Philostratus, *In Honour of Apollonius*", in: Edwards, M.J., Goodman, M. & Price, S., *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford & New York, 1999, p. 157-196.
- SWAIN, S., "Biography and the biographic in the Literature of the Roman Empire", in Edwards, M.J. and Swain, S., *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1997 (repr. 2008), p. 1-37.
- SWAIN, S., "The Reliability of Philostratus's *Lives of the Sophists*", *Classical Antiquity*, 10.1, p. 148-163.
- THEIN, K., "Gods and Painters: Philostratus the Elder, Stoic Phantasia and the Strategy of Describing", *Ramus* 31, 2002, p. 136-145.
- VAN UYTFANGHE, M., "La *Vie d'Apollonios de Tyane* et le discours hagiographique", in: Demoen, K. & Praet, D., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden & Boston: Brill, 2009, p. 335-374.
- WATSON, G., *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press, 1988.
- WOOLF, G., "Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilizing process in the Roman East", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40, 1994, p. 116-143.

Parte 1

Filóstrato: aspectos históricos e biográficos

A questão filostratiana e a trajetória de Lúcio Flávio Filóstrato

Semíramis Corsi

Introdução

Em geral as informações a respeito dos escritores da Antiguidade Clássica são controversas e em relação a Filóstrato, o escritor de obras importantes como *Vida de Apolônio de Tiana* e *Vidas dos Sofistas*, tal problemática não é diferente. Neste capítulo buscarei traçar aspectos sócio biográficos do autor por meio de uma montagem de dados tirados de rigorosas análises documentais, variando da suposição a evidências. Portanto, muito do que irei apresentar são conjecturas de pesquisas feitas por mim e por outros autores sobre os aspectos biográficos e a trajetória de Lúcio Flávio Filóstrato. Além disso, existe mais de um escritor chamado Filóstrato na Antiguidade. Assim sendo, buscarei, primeiramente, definir qual é o Filóstrato autor da *VA* e da *VS*, o que trato como *questão filostratiana*.¹ Feito isso, analisarei aspectos importantes da trajetória do autor, compreendendo seu espaço de disposições.

¹ O título da obra *Vida de Apolônio de Tiana* será abreviado como *VA* e o da *Vidas dos Sofistas* como *VS*, conforme regras de abreviatura de nomes de autores e de obras clássicas do *Oxford Classical Dictionary*.

A questão filostratiana

O *Suda*, léxico medieval bizantino que cataloga escritores e obras da Antiguidade, menciona a existência de três escritores gregos que viveram no final do século II e início do século III de nome Filóstrato. Há um consenso entre os estudiosos de que o Filóstrato escritor da obra *VA* é o primeiro mencionado no *Suda*, sendo citado nesse léxico como Filóstrato II,² autor deste trabalho e também das obras *VS*, *Cartas*, *Imagens*, *Heroico*, entre outros textos menos conhecidos.³ Acredito que mesmo sendo o segundo Filóstrato em termos de periodização, ele é citado antes do Filóstrato I no léxico por sua importância mais destacada na cena literária da Antiguidade. O *Suda* menciona que Filóstrato II viveu em Atenas e depois em Roma, da época do imperador Septímio Severo (193-211) até a época do imperador Filipe (244-249). Esse Filóstrato é chamado pelos estudiosos de Flávio Filóstrato, ou simplesmente Filóstrato, por ser o mais conhecido dos três. Flávio Filóstrato é a maneira como ele próprio se denomina na dedicatória da *VS*.⁴ Este segundo Filóstrato, como citado no léxico, é considerado como filho de um homem cujo nome era Filóstrato Vero, também sofista. Filóstrato Vero é chamado de Filóstrato I, embora seja o segundo mencionado no *Suda*. Era de Lemnos, foi sofista em Atenas e viveu na época do imperador Nero, tendo escrito discursos panegíricos, declamações, a obra *Ginástico*, o discurso *Nero*, entre outros textos como tragédias e comédias que não chegaram até nós. É possível perceber que se Filóstrato I é o pai do sofista aqui tratado, como parte dos estudiosos aceitam, a informação de que ele viveu na época do imperador Nero (54-68) está errada, já que seria impossível ele ter vivido nesta época e seu filho na época dos Severos (193-235). Já Filóstrato III seria, segundo o *Suda*, um sofista, filho de Nerviano (sobrinho de Filóstrato II). Este Filóstrato também é mencionado no *Suda* como pupilo e filho adotivo de Filóstrato II. Entre as várias obras de Filóstrato III estariam o texto *Imagens*. Aqui pode residir um erro no *Suda* em relação ao parentesco deste Filóstrato com o estudado por mim, já que no Proêmio da Parte II da obra *Imagens*, o autor se refere como sendo neto, por parte de sua mãe, de

² Portanto, o primeiro Filóstrato mencionado no *Suda* é chamado ali de Filóstrato II e é referido como o segundo em idade. Já o segundo Filóstrato mencionado seria o mais velho dos três.

³ Em relação aos nomes dos três Filóstratos, chamarei o Filóstrato deste texto simplesmente de Filóstrato ou Flávio Filóstrato.

⁴ Há estudiosos que o denominam Filóstrato, o ateniense, outros como Filóstrato, o antigo.

Filóstrato. Se não houver erro, ou mesmo omissão, em relação ao parentesco correto de Filóstrato III e Filóstrato II, então tudo indica que há um erro no *Suda* ao atribuir a autoria da obra *Imagens* também a Filóstrato II. Assim, se Filóstrato II não for o autor das *Imagens*, um Filóstrato IV, autor da segunda parte da obra *Imagens* e neto de Filóstrato II poderia existir.⁵

Contudo, acredito, como Ludo de Lannoy (1997:2365), que o testemunho do léxico bizantino não possui autoridade como as próprias obras do *corpus*.⁶ Concordo também com outros estudiosos que o Filóstrato III, mencionado no *Suda* como autor das *Imagens*, é neto de Filóstrato II, sendo o único outro Filóstrato citado por Filóstrato II na *VS* (DE LANNOY, 1997:2415).⁷ A ser assim, o Filóstrato IV nunca teria existido.

Segundo a documentação epigráfica catalogada por Bernadette Puech (2002:377-382), há referências da cultura material para a existência de um ou, talvez, de dois Filóstratos, ambos de nome Lúcio Flávio Filóstrato. Em relação ao primeiro Filóstrato referido pela documentação epigráfica, e que segundo as indicações parece ser o autor da *VA* e da *VS*, há as seguintes referências: uma estátua encontrada em Olímpia (estátua do sofista Flávio Filóstrato) e uma estátua encontrada em Eritrea (estátua de Capitolino, filho do sofista Flávio Filóstrato).⁸ Filóstrato é ainda mencionado em vários catálogos do pritaneu de Atenas.

⁵ A existência de Filóstrato IV foi colocada em questão pela primeira vez no século XIX, com a interpretação de Schimdt (1896, apud DE LANNOY, 1997), baseando-se na relação exposta pelo *Suda* de que Filóstrato III não seria neto de Filóstrato II e o autor da Parte II das *Imagens* se posicionar como neto do autor da primeira parte das *Imagens*, Flávio Filóstrato. Para Schimdt, seria possível que Filóstrato III fosse mesmo um sobrinho e filho adotivo de Filóstrato II casado com a filha deste, sua prima, sendo que desse casamento nasceu Filóstrato IV. Desta forma, Filóstrato IV seria neto por parte de mãe, como menciona o *Suda*, de Filóstrato II (FLINTERMAN, 1995:11). Outros estudiosos antigos, como Müncher e Solmsen, também acreditam na possibilidade de o Nerviano, mencionado no *Suda* como sobrinho do Filóstrato aqui estudado, ser um sobrinho de Filóstrato II, como menciona o léxico medieval, e ter-se casado com sua prima, sendo Filóstrato III o fruto desse casamento e neto, por parte de sua mãe, de Filóstrato II. Nesse caso, o *Suda* teria errado o parentesco entre Filóstrato II e Filóstrato III (DE LANNOY, 1997:2417).

⁶ Mesmo diante dessa afirmação, De Lannoy (1997:2391) conclui que muitas das informações do *Suda* sobre Filóstrato II estão corretas se comparadas com outras fontes. São dados bem exatos, provavelmente, fruto de fontes antigas.

⁷ FILÓSTRATO, *VS*, II, 617, 623, 624, 625, 627, 628.

⁸ Segundo Paul Veyne (2009:105), “[...] as estátuas e honras públicas eram os títulos de nobreza da época [...]”. Como veremos, portanto, as estátuas reiteram a pertença de Flávio Filóstrato às camadas sociais abastadas e suas relações sociais nesse meio.

Já sobre a terceira estátua, não há certeza se foi para o autor aqui estudado ou para um homônimo, possivelmente seu neto ou outro parente bem próximo, talvez o mesmo Filóstrato mencionado na *VS* como Filóstrato de Lemnos (*VS*, II, 617, 623, 624, 625, 627, 628).

Na inscrição da primeira estátua, de Olímpia, está a seguinte frase: “À Boa Fortuna, segundo a decisão do Conselho Olímpico, o sofista Flávio Filóstrato de Atenas, sofista, a mais ilustre pátria, elevou a estátua.” Segundo Rafael Urías Martínez (2006:456), era comum que os sofistas recebessem homenagens nas cidades gregas, o que pode ser visto através de inscrições gregas da época imperial; isso significava o reconhecimento de seus postos públicos e cargos políticos. Portanto, é possível interpretar o erguimento desta estátua como manifestação de reconhecimento do papel que Flávio Filóstrato teve para Atenas como sofista, função que aparece na inscrição e, talvez, de alguma função que ele tenha desempenhado em Olímpia.

Na segunda estátua, erguida provavelmente entre 240-248 na cidade de Eritrea, na Jônia, há a inscrição:

À Boa Fortuna, ao filho do sofista Flávio Filóstrato e Aurélia Melitine, admirável mulher, Lúcio Flávio Capitolino, parente, irmão e tio de senadores, seu pupilo e seu benfeitor, o distinto Conselho lhe eleva a estátua, por decisão do Presidente da Boulé, Aurélio Eutychiano.

Na primeira estátua, de mensagem pouco precisa, é possível notar o valor atribuído a Filóstrato por uma das mais importantes cidades da Grécia, Atenas. Embora a mensagem seja curta, Puech (2002:378) informa que ela é atribuída ao mais famoso dos Filóstratos, o autor da *VA* e da *VS*. Além disso, essa estátua confirma a informação do *Suda* de que Filóstrato foi sofista em Atenas e poderia confirmar a hipótese de Münscher, Glen Bowersock (apud PUECH, 2002:378) e Flinterman (1995:26) de que ele se estabeleceu em Atenas após a morte da imperatriz Júlia Domna.

Em relação à segunda estátua, Puech (2002:379) indica que, devido à sua datação e às probabilidades sobre a idade do Filóstrato citado, não há dúvidas de que o pai de Capitolino é o Filóstrato autor de *VA* e *VS*. Portanto, a partir desta estátua é possível conjecturar que o Filóstrato deste texto teve pelo menos dois filhos. Também é sabido, por meio dessa estátua, que se tratava de uma família que fazia parte da alta elite municipal, eram membros da Βουλή - *Boulé*. Além disso, pode ser visto que o filho de Filóstrato, como típico membro dos grupos provinciais privilegiados do Império, participava do evergetismo local, recebendo

essa estátua por suas benfeitorias à cidade. Também não deixo de perceber que novamente o termo *sofista* (σοφιστής - *sofistes*) aparece ao referir a Flávio Filóstrato, evidenciando, segundo minha interpretação, que essa sua função se destacava na cidade. Outro dado importante diz respeito à localização dessa segunda estátua. A cidade de Eritrea parece ter sido de fato uma cidade em que Flávio Filóstrato manteve relações, pois aparece em uma de suas cartas, onde ele escreve:

Para Diodoro: Nos jardins de Eritrea se cultivam romãs sem sementes que dão um vinho delicioso, igual ao das mais excelentes cepas. Colhi dez dessas romãs para ti, mandarei; quando comeres podes usá-las como vinho e quando beberes podes usá-las como acompanhamento (*Carta 45*).

Puech (2002:380) acredita que Filóstrato teve nessa cidade grega uma propriedade que ele provavelmente adquiriu por seu casamento e de onde colheu as romãs que enviou ao amigo. A aquisição da propriedade via casamento parece ter sido interpretada pela epigrafista uma vez que a esposa de Filóstrato, Aurélia Melitine, é mencionada na estátua, o que me leva a pensar que talvez ela mantivesse vínculos importantes com a cidade, a ponto de aparecer também na inscrição dedicada ao seu filho pela *Boulé* de Eritrea. A inscrição em Eritrea, no entanto, indica que foi seu filho que ocupou cargos políticos nessa cidade e não o sofista deste estudo.

Uma terceira estátua compõe o quadro epigráfico dos Filóstratos. Trata-se da estátua encontrada em Heféstia (ilha de Lemnos) erguida por Lúcio Flávio Filóstrato, sacerdote de Hefestos, para o sacerdote máximo, P. Élio Ergocharés de Prospalta, provavelmente entre 205 e 255. Puech se arrisca em datar mais precisamente entre 250 e 255. A estátua traz a seguinte inscrição:

O sacerdote de Hefestos, deus epônimo da cidade, Lúcio Flávio FILÓSTRATO, elevou a estátua do descendente do sacerdote máximo Publio Élio Metrophanes de Prospalta, Públio Élio Ergocharés de Prospalta, seu sobrinho, antigo ginasiarca, arconte epônimo, estratega e *agoranome*, que não negligenciou em sua pátria nenhuma magistratura, nem nenhum serviço, por sua dedicação a ela. Por decreto da *Boulé* e do Povo.

Pelos cálculos e idade, Puech (2002:383) acredita que o Filóstrato mencionado na terceira estátua possa ser o estudado aqui. Porém, pela datação da estátua, a estudiosa afirma que pode também ser outro Filóstrato, que ela supõe como neto de sofista, já que acredita que o Filóstrato trabalhado neste texto, na ocasião, talvez já não guardasse laços tão estreitos com seu local de nascimento, Lemnos, onde foi erguida a estátua. Algo interessante acontece na inscrição da estátua. O nome de Filóstrato aparece em letras maiores que o nome do próprio homenageado em uma linha inteira, o que leva Puech (2002:383) a supor que isso seja uma referência a toda a família dos Filóstratos e sua importância local. Essa estátua mostra que Filóstrato ou um parente homônimo seu foi sacerdote em Lemnos. De Lannoy (1997:2417) não exclui a hipótese de o Flávio Filóstrato dessa inscrição ser o autor da *VA* e de ele ter se tornado sacerdote em idade avançada. Mas por tal inscrição não ser datada e não haver o nome completo dos possíveis Filóstratos, que podiam ser homônimos do autor deste estudo, esta estátua pode se referir a outro deles que não o autor da *VA*. Novamente é possível perceber aqui a família de Filóstrato envolvida em funções que cabiam aos grupos privilegiados do Império já que “só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representá-la, exerciam as funções sacerdotais” (SCHEID, 1992:53).

Continuando na tentativa de definir a questão filostratiana, agora será analisado o que nos informa o *corpus* filostratiano. Como já mencionado, a *VS* apresenta a existência de outro Filóstrato, referido nesse documento como Filóstrato de Lemnos, mas sem menção ao parentesco com o autor da obra. Certamente Filóstrato de Lemnos era mais novo que Flávio Filóstrato, tendo vinte e quatro anos quando se apresenta ao imperador Caracala: “No entanto, após esse episódio, a Filóstrato de Lemnos, outorgou isenção de serviços públicos por uma declamação quando estava com vinte e quatro anos” (*VS*, II, 623). Uma menção interessante sobre Filóstrato de Lemnos é feita quando o autor da *VS* está tratando da biografia do sofista Eliano e comenta que certa vez esse sofista encontrou Filóstrato de Lemnos. Na passagem, Flávio Filóstrato trata de uma breve conversa entre Eliano e Filóstrato de Lemnos, mostrando que sabia bem o que Filóstrato pensou e disse sobre o assunto:

Encontrou-o Filóstrato de Lemnos certa ocasião, tendo, entretanto, nas mãos um escrito que lia com voz irada e sonora, e perguntou-lhe de que se ocupava; e ele respondeu: “Elaborei um discurso de acusação contra

Ginmide - pois assim chamo ao tirano que acaba de ser justicado, porque cobriu Roma de tiranias de todo tipo." E replicou Filóstrato: "Admirar-te-ei se acusais um tirano vivo." Pois atacar um tirano vivo é coisa de homens fortes, e insultá-lo quando morto, é coisa de qualquer pessoa (*VS*, II, 624).

Pela maneira como Flávio Filóstrato relata o que foi conversado entre Filóstrato de Lemnos e Eliano parece-nos que ambos, o autor da *VS* e Filóstrato de Lemnos, tinham certa proximidade. Filóstrato de Lemnos é também mencionado como aluno do sofista Hipódromo da Tessália na biografia desse sofista (*VS*, II, 617). O pai do biógrafo não é mencionado nenhuma vez na *VS*, embora ela trate de uma biografia de sofistas e o *Suda* o mencione também como sendo sofista. Acredito que a ausência de tal menção pode se dever ao fato de o próprio Filóstrato no final da obra escrever que não iria tratar de sofistas que são seus amigos, chegando, porém, a mencionar de maneira especial e um pouco elogiosa a Filóstrato de Lemnos, tratando-o como amigo.

Sobre Filóstrato de Lemnos e a perícia deste homem frente aos tribunais, no discurso político e na composição de escritos, na declamação, assim como em sua maestria no discurso improvisado; sobre Nicágoras de Atenas, que foi coroado arauto do templo de Elêusis, e sobre o grau de perfeição em memória e asseio a que chegou Apsines da Fenícia, sobre isto, não deve ser eu quem escreva, pois desconfiarão de mim, pensando que exagerei seus méritos porque eram meus amigos (*VS*, II, 628).

A ausência de menção ao pai do autor na *VS* pode ainda indicar que há um erro no *Suda* quando este léxico menciona o pai de Flávio Filóstrato também como sofista. Sendo assim, como De Lannoy (1997:2395), posso supor que o pai de nosso Filóstrato não foi um sofista. Não há referências em nenhum documento chegado a ter sido o pai do escritor também sofista e escritor. Na segunda parte da obra *Imagens*, composta em duas partes por dois autores diferentes, o autor de nome Filóstrato declara ter-se inspirado em uma obra homônima, escrita pelo seu avô materno Filóstrato.

Existe um livro de descrições de pinturas cujo autor, o pai de minha mãe, leva o mesmo nome que eu, o livro está escrito em pura língua ática e é cheio de beleza e

vigor. Temos a intenção de seguir seu caminho [...] (*Imagens*, Livro III, Proêmio).

Como já tratado, a informação sobre o parentesco de avô e neto entre os dois autores das *Imagens* causou muitas discussões, estudiosos chegaram a trabalhar as hipóteses de que ou a informação do *Suda* estava equivocada ou houve um Filóstrato IV.

As demais obras do *corpus* não mencionam nenhum outro Filóstrato. Segundo as informações do *Suda*, o Filóstrato aqui estudado foi o segundo escritor com este nome. Mas, se essa informação for cruzada com a epigrafia e com as referências do *corpus*, não há menções a nenhum Filóstrato escritor antes do trabalhado, assim como não há menções ao fato de seu próprio pai ter sido escritor. É possível que depois dele tenha havido um ou dois escritores com o mesmo nome que podem ter sido, respectivamente, um filho de seu sobrinho e seu próprio neto. Três Filóstratos conhecidos como escritores são mencionados no *Suda* e, possivelmente, um quarto pode ter existido segundo interpretações que cruzam as informações do *Suda* com as do Proêmio da Parte II da obra *Imagens*. A única certeza que pode ser colocada em relação à autoria das várias obras é que o Filóstrato deste texto escreveu a *VA* e a *VS*, pois ele mesmo menciona na *VS* que a *VA* é de sua autoria (*VS*, II, 570).

A data de nascimento de Flávio Filóstrato situa-se entre 164 e 174 para Flinterman (1995:15), que se baseia em uma menção da *VS* ao sofista ter estudado retórica pelas instruções de Antípatro de Hierápolis. Já De Lannoy (1997:2372) pondera que, se acreditarmos que o Filóstrato de Lemnos citado na *VS* seja o neto do Filóstrato aqui tratado, a data de nascimento desse seria no máximo 150/151; esse cálculo é feito por meio da idade de Filóstrato de Lemnos, que teria pronunciado um discurso aos vinte e quatro anos na frente do imperador Caracala por volta de 212 (*VS*, II, 623). Nesse sentido há uma discussão que De Lannoy (1997:2373) apresenta: Müncher situa o nascimento de Filóstrato entre 164 e 174, Schmid em 170. Solmsen, embora tenha declarado a incerteza sobre essa data, aponta o ano de 165 e Lensky o intervalo de 160 a 170. Bowie (2009:19) também concorda com a data de 170 para nascimento de Filóstrato.

De Lannoy, revendo suas afirmações, concorda que se o Filóstrato deste estudo tivesse nascido por volta de 150/151, seria muito idoso por ocasião da escrita da *VS*, com cerca de setenta e cinco a oitenta anos, já

que ele considera a *VS* como obra de escrita posterior a *VA*.⁹ Por meio de estudos sobre os demais sofistas mencionados na *VS*, que tiveram contatos diretos com Filóstrato, De Lannoy (1997:2379) acredita que Flávio Filóstrato nasceu por volta de 160/170, como a maioria dos estudiosos, e não é avô do Filóstrato de Lemnos mencionado na *VS*, estabelecendo com esse outro tipo de parentesco ou apenas uma amizade. Penso ser pouco provável que a relação entre o Filóstrato autor da *VS* e o Filóstrato de Lemnos fosse apenas de amizade porque ambos receberam o mesmo nome de família e eram de Lemnos. Acredito que nesse ponto é provável que o *Suda* nos traga uma informação correta, havendo um parentesco entre Filóstrato I e II e Filóstrato III, se considerarmos esse segundo como o Filóstrato de Lemnos mencionado na *VS*. Mas ainda permaneceria incerto se tal parentesco era avô e neto ou, como refere o *Suda*, tio e sobrinho.

Diante da discussão apresentada, concordo com a datação que situa o nascimento do autor entre 160 e 170. Ao situar o nascimento de Flávio Filóstrato no intervalo 160/170 estamos aceitando a forte possibilidade de Filóstrato de Lemnos não ser seu neto, pois em 212, quando este tinha vinte e quatro anos (*VS*, II, 623), Flávio Filóstrato teria por volta de quarenta a cinquenta anos, não parecendo razoável que tivesse um neto de vinte e quatro anos.

Antes de analisar propriamente a trajetória do autor, cabe apresentar algumas considerações finais sobre os Filóstratos. De acordo com o *Suda*, temos três autores de nome Filóstrato: Filóstrato I (artigo 422 do *Suda*, pai do Filóstrato deste texto), Filóstrato II, (artigo 421 do *Suda*, Filóstrato deste texto), Filóstrato III (artigo 423 do *Suda*, pupilo e filho adotivo de meu autor, filho de um sobrinho de Filóstrato II). Além desses Filóstratos, os estudiosos têm trabalhado a possível existência de um quarto Filóstrato, chamado de Filóstrato IV, escritor da segunda parte do livro *Imagens*. Não é possível afirmar a existência real de Filóstrato I, mencionado no *Suda* como escritor, e acredito ser sua realidade pouco provável. Como De Lannoy (1997:24) acredito que, se o pai do biógrafo tivesse sido mesmo um escritor, certamente teria influenciado o filho, e este faria algumas

⁹ Para nós, a *VA* certamente foi escrita após 215, ano em que Caracala constrói um templo para Apolônio em Tiana, pois o mesmo templo é mencionado na *VA* (*VA*, I, 5) e, provavelmente, também depois de 217, ano da morte de Júlia Domna.

referências a ele em suas obras.¹⁰ Baseando nas informações do *corpus* documental filostratiano de que houve dois, e talvez três, Filóstratos escritores, trabalhadas juntamente com os estudos que já foram desenvolvidos sobre a questão filostratiana; especialmente em relação à impossibilidade de Filóstrato de Lemnos ser neto de Flávio Filóstrato e as autorias das obras, para mim, houve, pelo menos e provavelmente, três Filóstratos no mundo das letras greco-romano: Flávio Filóstrato, Filóstrato de Lemnos e Filóstrato, o jovem. Acredito que chegaram até nós obras de apenas dois deles: Flávio Filóstrato e Filóstrato, o jovem.

Talvez o Filóstrato de Lemnos mencionado na *VS* seja o Filóstrato III mencionado no *Suda*. Nesse caso, o léxico medieval estaria errado sobre a autoria das *Imagens*, creditada a ele. Talvez, ainda, Filóstrato, o jovem da obra *Imagens*, seja o Filóstrato III mencionado no *Suda*. Mas, nesse caso, a obra *Imagens* traria uma informação equivocada em relação ao grau de parentesco entre ele e Filóstrato II, o que acho pouco provável, pois não percebo nenhuma intenção possível para que o Filóstrato escritor da segunda parte das *Imagens* se apresente como neto e não como sobrinho do autor da primeira parte da obra. Portanto, acredito ser mais provável que haja erros de informações no *Suda*.

A trajetória de Flávio Filóstrato

Segundo Whitmarsh (2007:32), o cognome (nome gentílico) Flávio mostra que Filóstrato era cidadão de Roma. Filóstrato e sua família eram membros da aristocracia que governava o Império Romano, sendo Filóstrato nascido na Grécia, mas também possuindo nome de cidadão romano e, dessa maneira, se beneficiando “de vantagens combinadas de independência local e de solidariedade coletiva assegurada por Roma [...]” (CARRIÉ, 2011:20).

¹⁰ De Lannoy (1997:2395) ainda nos indica que no *Suda* há um problema em relação a estes dois primeiros Filóstratos mencionados. Filóstrato I é mencionado como filho de Vero e Filóstrato II como filho de Filóstrato, também chamado Vero. Ou seja, ao mesmo tempo que indicam Filóstrato I como Vero (no artigo 421), também referem-se a ele como filho de Vero (no artigo 422). Neste caso, teríamos um só autor classificado no *Suda* como dois autores diferentes, mostrando um problema na forma de classificar a relação destes Filóstratos com o nome de Vero. Portanto, há aqui mais um elemento para ser pontuado que o pai do Flávio Filóstrato deste texto não é Filóstrato I, não sendo um escritor conhecido. Também acredito, neste sentido, que as obras mencionadas no *Suda* como de autoria de Filóstrato I são de Flávio Filóstrato.

Evidências documentais nos levam a apontar que ele viveu parte da juventude na sua terra natal, a ilha de Lemnos. Ele mesmo afirma ser dessa ilha na *Carta 70* de sua coleção de *Cartas*:

Para Cleofonte e Gaio: O assunto sobre o qual me escrevestes já está resolvido em parte, e o resto o estará em breve; pois ainda sou de Lemnos e também considero Imbro como minha pátria, de modo que, com boa vontade, entrelaço as duas ilhas entre si, e ambas comigo (*Carta 70*).

Há indicações de que ele teve, ao longo da vida, fortes ligações com a Ilha de Lemnos, mencionando-a em várias obras que fazem parte do *corpus* e que, para mim, são sem dúvida de autoria do Filóstrato autor da *VA* e da *VS*. Na própria carta acima citada, a de número 70, embora não seja sabido quem são Cleofonte e Gaio, seus destinatários, pode ser percebido que Filóstrato se preocupa com sua terra natal, mesmo, não mais vivendo lá. Na *VS* Filóstrato se refere a alguns incidentes na vida do sofista Escopeliano na ilha e mostra certos conhecimentos sobre um porto da mesma: “Estavam comendo uma vez em Lemnos, sobre um grande carvalho, oito ceifadores, estavam próximos do chamado Chifre da ilha, este lugar é um porto que se curva parecendo finos chifres” (*VS*, I, 515). Também na *VA*, na obra *Heroico* e no *Ginástico*, Lemnos é mencionada. Na *VA* (VI, 27), o narrador, que é o próprio autor Filóstrato, declara que conheceu um sátiro em Lemnos. Na obra *Heroico*, Filóstrato menciona lembranças da ilha na voz de um dos personagens (*Heroico*, 8), articula passagens de personagens da Guerra de Troia por Lemnos e cita a ilha como sendo uma terra poderosa na cura de enfermidades (*Heroico*, 28). O autor menciona também lendas sobre a história da ilha (*Heroico*, 28, 53). No texto *Ginástico* (3), outra obra do *corpus*, Filóstrato registra um combate de Jasão durante a parada do navio dos argonautas em Lemnos. E no diálogo *Nero* (6), Lemnos é mencionada ao tratar da voz do imperador Nero.

Escritores de períodos posteriores, como Eunápio de Sardes (*Vidas de filósofos e sofistas*, 354) e Sinésio de Cirene, mencionam Filóstrato como sendo de Lemnos (DE LANNON, 1997:2384). Assim, posso conjecturar com certa autoridade que Filóstrato, se não nasceu na ilha, realmente tinha fortes ligações com ela. Dessas fortes ligações pode ter resultado a segunda estátua catalogada por Puech (2002) como uma oferta de Filóstrato, já em idade avançada, a um cidadão de Lemnos.

A ilha de Imbro também aparece mencionada como pátria de Filóstrato na *Carta 70*. Imbro ficava na costa noroeste do Mar Egeu, muito próxima a Lemnos (MACLEAN e AITKEN, 2002:121). Filóstrato deve ter ocupado cargos em Imbros para considerá-la como sua pátria na carta, ou talvez vivesse nela quando a escreveu. Essa carta também indica que cidadãos de Lemnos pediram a Filóstrato que os ajudasse em um assunto e ele, ao que parece, mesmo não vivendo mais na ilha de Lemnos, iria considerar o pedido de ajuda por ser de Lemnos e ter essa ilha, a par de Imbros, como sua pátria.

É possível que Filóstrato tenha estudado retórica em Atenas. Como já mencionado, de acordo com o *Suda*, foi um ativo sofista, primeiramente em Atenas e depois em Roma. Além disso, Filóstrato foi chamado de ateniense por escritores posteriores, como Hierocles¹¹ e Eusébio de Cesareia¹² (BOWERSOCK, 1969:04). Certamente Filóstrato foi aluno de retórica do sofista Próclo de Náucratis, a quem dedicou uma parte dos escritos da *VS*, declarando conhecê-lo bem por ter sido um de seus mestres. Próclo, conforme o próprio Filóstrato indica, viveu em Atenas, local onde, possivelmente, foi professor de Filóstrato: “Vou incluir na minha relação Próclo de Náucratis, homem que conheço bem, pois foi um de meus mestres” (*VS*, II, 603). Em outra passagem, Filóstrato menciona que Próclo “[...] preferiu a paz em Atenas, lançou-se ao mar em segredo e ali passou sua vida” (*VS*, II, 603).

Alguns autores como Solmsen (1940), Bowersock (1969) e De Lannoy (1997) defendem que Filóstrato também foi aluno do sofista Antípatro de Hierápolis. Antípatro foi preceptor de Geta e Caracala, filhos do imperador Septímio Severo, os referidos autores defendem que foi Antípatro quem introduziu Filóstrato na corte severiana. Contudo, na *VS* Filóstrato não afirma diretamente que foi aluno de Antípatro, apenas o elogia muito, além de mencionar dados sobre sua vida e trabalho junto à corte severiana. Os estudos que aceitam Filóstrato como aluno de Antípatro baseiam-se em uma passagem da *VS* que mostra certa proximidade entre ambos, mas a mesma não me parece suficientemente conclusiva, estando

¹¹ Político do final do século III e início do IV, escreveu o primeiro texto comparando Apolônio de Tiana com Jesus Cristo, baseado nas descrições de Filóstrato sobre Apolônio.

¹² Escritor cristão do século IV, escreveu a obra *Tratado de Eusébio, filho de Panfílio, contra a Vida de Apolônio de Tiana escrita por Filóstrato, ocasionando o paralelo entre esse e Cristo*, que chamaremos aqui como *Resposta a Hierocles*, seguindo a tradução feita pela edição que estamos usando (Harvard University Press, Loeb Classical Library), na qual ataca a comparação de Apolônio com Jesus Cristo feita por Hierocles.

seguinte: “Foi nomeado preceptor dos filhos de Severo e “preceptor dos deuses”, era como Ihe chamávamos ao celebrar suas atuações” (*VS*, II, 607).

Bowersock (1969:05) menciona que além de Próclo de Náucratis e Antípatro de Hierápolis, Filóstrato também foi aluno dos sofistas Damiano de Éfeso e Hipódromo da Tessália. Mas a única pessoa que Filóstrato de fato menciona ter sido seu professor é Próclo de Náucratis. Os dados sobre Flávio Filóstrato, como podemos perceber, são poucos e, a meu ver, estudiosos, como Solmsen (1940), Bowersock (1969) e De Lannoy (1997) forçam a interpretação de comentários que ele faz na *VS* sobre seus mestres.

Embora Filóstrato não mencione o que de fato estudou, é sabido que recebeu a *paideia* dos grupos privilegiados de sua época, que recebiam lições de oratória, direito e artes militares, voltadas para o exercício de cargos públicos. Conforme o interesse dos jovens podiam também aprender história, literatura e filosofia (ALFÖLDY, 1989:133).

Pelas referências desenvolvidas ao longo da *VA* é possível perceber que Filóstrato demonstra e valoriza sua *paideia* no que diz respeito aos conhecimentos de história, literatura, mitologia e filosofia grega. Em toda a *VA* há citações da *Ilíada* e da *Odisseia*, há referências a Hesíodo, Eurípides, Sófocles, Ésquilo, Esopo, Píndaro, Sócrates, Platão e Tucídides.¹³ E, embora Filóstrato não seja contra o governo imperial romano, ele não cita nenhum exemplo das letras, da arte, nem das crenças religiosas e lendas mitológicas latinas, chegando mesmo a trocar o nome da deusa Vesta pela similar grega Héstia (*VA*, VII, 6).

Filóstrato provavelmente ocupou cargos públicos. O mesmo nome Filóstrato aparece nas inscrições de um destacado general hoplita, um estrategista de Atenas (PUECH, 2002:381). Os estrategistas gregos eram chefes militares ou comandantes de exércitos. Segundo informações do próprio Filóstrato, ao referir-se ao sofista Loliano de Éfeso que foi um estrategista (*στρατηγός* - *strategos*), “estrategistas eram aqueles magistrados encarregados de levar as tropas e conduzi-las à guerra, quando em períodos de batalhas, também cuidavam dos mantimentos e do

¹³ Há citações da *Ilíada* e da *Odisseia* em *VA*, II, 14; III, 27; V, 7, 14, 22, 26; 36; VIII, 4, 5, 7, 16, 11, 13. Hesíodo é citado em *VA*, V, 21. Eurípides aparece em *VA*, II, 14, 32; IV, 21; VII, 5, 14. Sófocles aparece em *VA*, IV, 38, VI, 4. Ésquilo em *VA*, VI, 11. Esopo é citado em *VA*, V, 14, 15, 16. Píndaro em *VA*, VI, 26. Sócrates em *VA*, VI, 10, 19; VIII, 2. Platão em *VA*, IV, 36, VII, 3. Tucídides em *VA*, VII, 25.

abastecimento de trigo da cidade” (*VS*, I, 526). Conforme Maurice Sartre (1994:238), o estrategista ateniense era aquele que se encarregava de tudo o que dizia respeito ao abastecimento de Atenas, especialmente de trigo, e contribuía com suas próprias finanças, se necessário, para que não faltasse nada na cidade. Ele mantinha a ordem nos portos e na Ágora, a vigilância dos pesos e medidas, a manutenção da ordem e da segurança. Geralmente era também o responsável pela publicação da lista efébia.

Parece ter sido comum aos sofistas serem estrategistas. Antifonte de Ramnute “foi muitas vezes estrategista, obtendo vitórias, incrementando a esquadra ateniense com trirremes equipadas, e passava como o mais eminente dos homens no uso da palavra e ao tratar as ideias essenciais em um discurso” (*VS*, I, 498). Loliano de Éfeso ocupou a cadeira de retórica em Atenas e o cargo de estrategista (*VS*, II, 526). Também o sofista Apolônio de Atenas, segundo Filóstrato, “[...] foi nomeado arconte epônimo e magistrado encarregado do abastecimento da cidade e, quando ancião, foi encarregado de pronunciar palavras sagradas no templo de Elêusis” (*VS*, II, 600, 601).

Há três referências a Flávio Filóstrato como general hoplita entre 200 e 210, mas sem menções a seu envolvimento em batalhas. Assim, como estrategista ele teria, provavelmente, cuidado da segurança do abastecimento de alimentos da cidade de Atenas. Em 255/256 também se encontra, no catálogo efébio da Panatenaica, um arconte de nome L. Flávio Filóstrato e, no segundo quartel do século III, um estrategista de mesmo nome. O Filóstrato da inscrição de 255/256 não deve ser, segundo os estudos de Puech (2002:381) nem o sofista aqui tratado, nem Filóstrato de Lemnos. A possibilidade de essa inscrição se referir ao Filóstrato deste texto é pequena pela datação e em conformidade com os estudos sobre sua vida. Puech (2002:381) nos apresenta a hipótese de Müncher e de outros estudiosos desses catálogos atenienses, que pelo nome analisam que o segundo Filóstrato era certamente um descendente do autor da *VA*, talvez seu filho.

Como é possível ver, outros catálogos mostram o nome de Flávio Filóstrato entre os cidadãos distintos de Atenas que ocupavam o Pritaneu, representante de sua tribo, *Pandionis*, no governo de Atenas (BOWIE, 2009:19-20). Puech (2002:381) informa que essa referência sobre Filóstrato na lista dos pritanes data dos primeiros anos do século III.¹⁴ É possível

¹⁴ Exercer a prítania significava ser representante de sua tribo na *Boulé* da cidade de Atenas e, como tal, ocupar a cadeira temporária no Pritaneu. Cada uma das tribos na qual estava

acreditar que algumas dessas inscrições se referem ao Flávio Filóstrato deste texto, especialmente as da primeira metade do século III. As demais, da segunda metade do século III, se ele realmente nasceu entre 160/170 como aceito, é provável serem de outro Filóstrato homônimo do autor, que nessa ocasião contava com mais de oitenta anos de idade.

Com tantas menções à vida pública de Flávio Filóstrato apontadas pela documentação, acredito que Filóstrato exerceu de fato magistraturas, até mesmo porque elas eram necessárias pra fazer parte da *Boulé*, como informa Gleason (2006:234). Ressaltamos que a combinação de sofista, atividades retóricas e funções civis é algo recorrente na *VS*. Portanto, é possível supor que Flávio Filóstrato, membro de uma rica família do território ateniense, situada no topo da escala social municipal da época, foi um *bouleuta* e, como tal, provavelmente ocupou cargos como magistrado em Atenas. Pelo que a documentação indica, possivelmente ele foi estrategista e também sacerdote já em idade avançada.

Flinterman (1995:41), no entanto, afirma que os sofistas, membros das famílias abastadas do Império, tinham em suas decisões de serem sofistas uma espécie de diminuição de carreira na administração imperial. Assim, um homem que escolhia ser sofista estava preferindo uma vida intelectual a uma vida pública prática. Não concordo com tal afirmação, pois os sofistas da *VS* participaram ativamente da vida pública de suas cidades e do Império e alguns deles chegaram a manter muita proximidade com imperadores e suas respectivas famílias, esse foi o caso de Flávio Filóstrato. Alföldy (1989:117) informa que as relações de proximidade entre membros da aristocracia e imperadores passaram a ser fundamentais para a elevação do prestígio e *status* daqueles no período do Principado. Ter amizade com imperadores (*amicus Caesaris*) era uma situação de grande dignidade e valor “e sua perda equivalia à despromoção social ou até mesmo a queda política.” No Principado havia uma hierarquia social dentro da elite, e esta não era apenas definida por origens pessoais, fortuna e exercício de cargos tradicionais, dependia também da relação pessoal com os imperadores, que levavam o

dividida a população ática contribuía anualmente com um número determinado de membros para a *Boulé*, escolhidos por sorteio. Os grupos membros da *Boulé* exerciam a prytania de maneira alternada durante o ano (que possuía dez meses), de forma que todas as tribos exercessem o mandato durante o ano (HARVEY, 1998:124-125). No entanto, Gleason (2006:234) mostra que sob as regras romanas, os membros dos conselhos das cidades gregas eram aristocratas com privilégios permanentes baseados em suas riquezas, mas que um ofício anual determinado por sorteio.

aristocrata a ser admitido como funcionário a serviço do imperador (ALFÖLDY, 1989:119).

Como orador de destaque que foi, Filóstrato se mostra bem próximo dos primeiros imperadores severianos, dinastia que ocupou o poder do Império de 193 até 235 d.C. Foi próximo, especialmente, da imperatriz Júlia Domna durante o governo de seu marido Septímio Severo e de seu filho Caracala. Tal relação com a família imperial certamente conferiu a Filóstrato grande dignidade social (*dignitas*) e *status* de primeira ordem.

Não é possível precisar quando Filóstrato passou a viver em Roma, mas provavelmente ele foi para a capital imperial a fim de ocupar alguma função próxima à corte. Não há informação sobre essa data em seus textos, apenas uma breve referência de que esteve em Roma na *Carta 55*. É certo que os sofistas tinham grande popularidade em Roma no período dos Antoninos e dos Severos, o que também pode ter motivado a ida de Filóstrato a Roma. Embora sem informação precisa da documentação sobre um possível cargo ocupado por Filóstrato junto à corte, acredito nessa possibilidade tendo em vista que o sofista deixou sua região, onde possivelmente já ocupasse algum cargo em troca de algo que, a seu ver, poderia ser melhor para sua carreira. Sobre a data de mudança para a capital do Império, Filóstrato informa ter presenciado uma declamação entre Apolônio de Atenas e Heráclides da Lícia, que ocorreu provavelmente em 202 ou 203 em Roma, quando Heráclides estava em uma missão junto a Septímio Severo (*VS*, II, 601).

Ao que parece, ele ocupou o cargo de general hoplita em Atenas por volta de 200 e foi para Roma pouco tempo depois dessa data. Flinterman (1995:20) sugere como provável que Filóstrato tenha sido introduzido na corte em junho de 203, quando os Severos voltaram de uma viagem à África. Bowie (2009:19) sugere que a introdução de Filóstrato na corte ocorreu em 205 e 206. Assim, é provável que ele tenha sido introduzido no início do século III no círculo da corte de Septímio Severo e Júlia Domna, possivelmente integrado a um grupo de matemáticos, oradores e filósofos que viva ao redor da imperatriz Júlia.

Graham Anderson (1986) sugere que Filóstrato tornou-se membro da corte de Júlia Domna ainda quando era general hoplita e que ele se ausentou de suas funções apenas por algum tempo. Flinterman (1995:19-20), porém, defende que ele ocupou as funções de general antes de se mudar para Roma e na ocasião da mudança tinha por volta de trinta anos de idade. Esse mesmo autor (1995:20) ainda sugere que Filóstrato tenha

sido introduzido na corte em 207 ou 208, pois há algumas indicações de que ele já era membro da corte quando os Severos partem para a *Expediitio Britannica*.¹⁵ De Lannoy (1997:2387) apenas aponta que Filóstrato foi introduzido na corte durante o governo de Septímio Severo e registra que nesse caso as informações do *Suda* sobre Filóstrato estão corretas. Assim sendo, a carreira de sofista renomado de Filóstrato teria começado na época de Septímio Severo (193-211), ele já teria realizado seus estudos em Atenas antes disso, por volta de 180-190, e teria nascido um pouco depois de 165. Bowersock (1969:02) também concorda que as datações apresentadas no *Suda* são aproximadamente corretas. Portanto, segundo tais informações, Filóstrato teria em torno de trinta ou trinta e cinco anos quando passou a fazer parte da corte severiana, na primeira década do século III. Como De Lannoy (1997), prefiro não apontar um ano certo para a ida de Filóstrato a Roma e o início de relações mais próximas como os Severos. Prefiro, dessa forma, apenas apontar que ele se aproximou da corte durante o governo de Septímio Severo.

Mas é possível que ele não tenha passado muitos anos em Roma ininterruptamente. Muitos membros dos grupos das elites greco-romana do Império viajavam com frequência. Assim, Bowie (2009:24) acredita que Filóstrato não deve ter desejado deixar de todo suas relações de amizade, suas ligações intelectuais e, sem dúvida, suas propriedades em Atenas e Lemnos.

Filóstrato se posiciona como membro de um grupo literário em torno da imperatriz e declara ter escrito a *VA* a pedido dela (*VA*, 1, 3). Mas tais afirmações possuem um efeito retórico em suas obras. Esse posicionamento bem definido de Filóstrato pode entrever sua singular forma de se relacionar no contexto em que vivia. Mesmo que ele não tenha feito parte de um círculo estruturado, já que os estudos atuais mostram que um círculo assim definido nunca existiu de fato, percebo que é assim que ele vê sua capacidade de ação, ou, pelo menos, é assim que ele quer que os seus leitores o vejam.

¹⁵ A *Expediitio Britannica* foi uma grande expedição militar empreendida por Septímio Severo, acompanhado de seus dois filhos, do começo de 208 até a primavera de 211, visando à conquista do Norte da Britânia. Septímio levou com ele um considerável grupo de pessoas. Septímio Severo conduziu, durante esse período, os assuntos do Império da distante Britânia. Um grande número de escravos e libertos da casa imperial também foi junto com a expedição (BIRLEY, 2000:170-187). Tal expedição pode ser conhecida pelos relatos de Herodiano (*História do Império Romano*, III) e Dião Cássio (*História Romana*, LXXVII).

Seguindo as propostas teóricas desenvolvidas por Pierre Bourdieu (1989, 1996, 2011), para quem a posição do sujeito nas estruturas sociais faz com que ele vivencie experiências e estructure sua subjetividade, constituindo sua forma de apreciação e ação, acredito que, ao mencionar fazer parte de um círculo em torno da imperatriz Júlia e estando em contato direto com a mais alta esfera do poder romano, Filóstrato pretendeu mostrar ter capacidade de agir em torno dos imperadores, legitimando seu relato diante de seus leitores e criando uma estratégia de ação. Mesmo que Filóstrato não tenha feito parte de um círculo bem definido, seu contato próximo com a corte imperial e suas experiências próximas da mesma, fazem-no estruturar seu potencial de agir em torno do poder romano e em torno dos imperadores.

Outro indício dessa capacidade de ação que Filóstrato pretende mostrar em torno de imperadores está na *Carta 72*, endereçada a Antonino (o imperador Caracala) e na *Carta 73*, endereçada a Júlia Augusta. Também a dedicatória da *VS* pode dar pistas sobre as possíveis relações pretendidas por Filóstrato com o alto poder romano. O destinatário da dedicação é Antônio Gordiano,¹⁶ a quem Filóstrato demonstra amizade. Bowersock (1969:06) informa que há possibilidades de esse Gordiano ser Gordiano I, procônsul da África, cônsul ao lado de Severo Alexandre em 229 e imperador em 238, ou Gordiano II, também imperador no período comumente conhecido como “Anarquia Militar” (238-244). A dedicatória da *VS* mostra que o Gordiano ao qual é dirigida a dedicatória não era imperador ainda na época da escrita da obra, já que tal título não é mencionado ali, mas corrobora para mostrar as capacidades, ou pretensas capacidades, de Filóstrato em circular no entorno de altos governantes.

Voltando à trajetória de Filóstrato junto à corte severiana, pela leitura da documentação e estudo bibliográfico, vejo que Filóstrato esteve próximo de Júlia em partes do período de governo de seu marido Septímio Severo e, talvez, também de seu filho Caracala. Talvez Filóstrato tenha feito parte do cortejo imperial que acompanhou Septímio Severo na *Expediitio Britannica*, pois na *VA* há indícios de conhecimento sobre a maré oceânica que ele pode ter adquirido nessa viagem (FLINTERMAN, 1995:24). Como é possível ler na *VA*, Filóstrato afirma ter adquirido conhecimentos sobre o oceano na terra dos celtas, ou seja, na Gália, não havendo nenhum indício, entretanto, de ele ter estado com os Severos na Britânia, apenas de já ter estado na Gália: “As mares oceânicas, inclusive,

¹⁶ “Flávio Filóstrato a Antônio Gordiano, cônsul preclaro” (*VS*, I, 479).

eu mesmo já as vi na terra dos celtas [...]” (VA, V, 2). Além desse comentário, logo após essa passagem, o narrador demonstra conhecimentos geográficos sobre a terra dos celtas (VA, V, 3).

Flinterman (1995:20) afirma como certo que Filóstrato esteve no séquito de Caracala e Júlia Domna na Gália, pois ele próprio deixa claro que esteve presente quando o sofista Heliodoro se apresentou diante de Caracala na Gália em 213 (VS, II, 626). Concordo com essa hipótese e acrescento a ela a própria indicação de Filóstrato ter estado na terra dos celtas e dela ter conhecimentos, mostrada no início do Livro V da VA. Afora a possibilidade de sua ida à Gália, não há mais informações sobre outras possíveis viagens de Filóstrato junto com os imperadores severianos.

Talvez Filóstrato, acompanhando a família imperial severiana, visitou as cidades de Tiana e Antioquia em 215 (DZIELSKA, 1986:59; CALDERINI, apud GUERRERO, 1994:200; BOWIE, 2009:20; FLINTERMAN, 1995:20). Mas não há nenhum documento que ateste alguma posição formal de Filóstrato nestas possíveis viagens (WHITMARSH, 2007:36), apenas situações da VS que mostram que ele esteve próximo de Júlia, Septímio e Caracala nas mesmas. Maria Dzielska (1986) supõe a ida de Filóstrato a Tiana com base na sua própria informação de que havia viajado muito (VA, VIII, 31). Filóstrato provavelmente também visitou o local que os antigos acreditavam ser o túmulo de Aquiles acompanhando Caracala, pois o sofista se refere a esse lugar na VA (IV, 11) e também se refere ao culto de Aquiles no *Heroico* (52). É sabido que Caracala esteve no túmulo do herói da guerra de Troia, que ele admirava, por informações de Dião Cássio (*História Romana*, LXXVIII, 16, 7) e Herodiano (*História do Império Romano*, IV, 8, 4).

Quando afirmo que Filóstrato fez parte da corte severiana, utilizo a definição de Andrew Wallace-Hadrill (1996) sobre esta área de poder próxima aos imperadores. Assim, corroboro sua ideia de corte como instituição social (não legal), local de influência, círculo de amizades, instituição privada em sua composição e pública em sua importância, diferenciando seus membros pela proximidade em relação ao imperador.

Filóstrato informa que sua aproximação com a corte deu-se por meio da imperatriz Júlia Domna. As mulheres da família imperial tinham também influência no estabelecimento das redes de amizades que envolviam estas relações. Wallace-Hadrill (1996:303) cita exemplos de mulheres da casa imperial júlio-claudiana. Wallace-Hadrill (1996:288)

também define a que categoria pertenciam os membros destas cortes e respectivas funções: família imperial, libertos da casa imperial (*domus* ou *família Caesaris*) e amigos do imperador (senadores e equestres). O mesmo historiador (1996:292) acrescenta: “Um notável grupo que encontramos regularmente na corte de Augusto e seus sucessores é o dos intelectuais gregos e homens de conhecimento”, como Filóstrato, por exemplo.

Entre as funções dos membros da corte estavam providenciar e controlar o acesso físico ao monarca, ditar valores estilísticos e morais, servir como secretário imperial, escritor de cartas, além de conselheiro do imperador. Segundo Christopher Jones (2005:2), Filóstrato foi responsável pelas correspondências imperiais durante as viagens de Júlia com Caracala, função que denota a extrema confiança e prestígio que obteve junto ao poder imperial. No entanto, não há essa informação nas obras do *corpus* filostratiano. Porém, concordo com a hipótese de Jones porque essa era uma função possível para os membros da corte e também uma função defendida por Filóstrato como correspondente aos conhecimentos dos sofistas (*VS*, II, 571, 607, 629).

De acordo com Wallace-Hadrill (1996:290), era entre os membros da corte que se nomeavam pessoas que fariam parte das viagens ou campanhas dos imperadores. Estes *amici* eram convocados para formar um *consilium*, a fim de aconselhar o imperador em questões específicas. Filóstrato pode, portanto, ter feito parte de um *consilium* desses em torno das viagens dos primeiros imperadores severianos.

As situações de viagens pessoais que Filóstrato relata na *VS* são em meio aos relatos sobre seus biografados. Logo na dedicatória para Gordiano, Filóstrato conta que esteve com este em Antioquia, no templo de Apolo, que segundo Maria Concepción Soria (1982:63) seria, possivelmente, um centro de reunião do círculo de Júlia.¹⁷ Conforme Filóstrato: “[...] e também me recorde de nossas interessantes práticas em Antioquia, no templo de Apolo Dafneo” (*VS*, I, 479).¹⁸ Pode ser que, pelo

¹⁷ Embora Soria, tradutora da *VS* publicada pela Editora Gredos, chame o grupo de intelectuais em torno de Júlia de *círculo*, ela admite, conforme leitura de Bowersock (1969), que o mesmo era bem mais simples do que os estudiosos têm mostrado (SORIA, 1982:243).

¹⁸ Deste trecho, Bowersock (1969:106) deduz que Filóstrato podia estar em Antioquia na época da morte de Júlia, que, segundo esse autor, certamente morreu lá. Esta tese é compartilhada por Bowie (2009:20). Bowersock ainda acredita, por meio dessa citação de Filóstrato, que Gordiano também fazia parte do grupo de intelectuais e que ambos se encontravam na Síria quando Júlia se matou. Segundo Bowersock, somente podemos

menos nessa viagem, os estudiosos que Júlia patrocinava tenham estado juntos, já que Gordiano pode ter sido um destes homens (BOWERSOCK, 1969:106). Em uma passagem da *VA* (I, 16), Filóstrato descreve a visita de Apolônio ao templo de Apolo em Antioquia com enorme riqueza de detalhes, o que pode mostrar que ele esteve em Antioquia pelo menos uma vez na vida e retrate na estadia de Apolônio nesta cidade o que conheceu. É possível perceber ainda que, no final da *VA*, Filóstrato menciona ter feito várias viagens, embora não informe por onde passou. Porém, ele deixa claro que, como era comum aos sofistas, também viajava muito (*VA*, VIII, 31).

Sobre a relação de Filóstrato com Caracala, há uma carta em que o sofista critica o imperador:

Para Antonino: As cegonhas não sobrevoam cidades devastadas: o eco dos males passados fá-las fugir. Vives em uma casa que tu mesmo devastaste e sacrificas aos deuses que estão nela como se não existissem ou, se existem, esqueceram-se de que és possuidor do que te corresponde (*Carta 72*).

Essa crítica levou Whitmarsh (2007:35) a questionar se ele fez de fato parte da corte de Caracala. Contudo, estou de acordo com a própria solução de Whitmarsh para esse problema, já que este pesquisador observa que é bem provável que Filóstrato tenha participado de viagens junto ao filho de Júlia Domna. Sendo assim, Whitmarsh acredita que tais ultrajes de Filóstrato a Caracala seriam posteriores à morte do imperador e poderiam não demonstrar a relação que ambos tiveram quando o imperador ainda estava vivo.

Não há mais informações sobre as ligações de Filóstrato com os Severos após a morte de Júlia, o que me leva a supor que Filóstrato não esteve mais próximo dos círculos imperiais a partir de então, pois uma circunstância como esta não seria omitida da documentação, especialmente de suas próprias obras, pelo prestígio que significava.

Há autores, como Müncher, que acreditam que, após a morte de Júlia, Filóstrato teria ido embora de Roma para a cidade fenícia de Tiro. Outros

conjecturar que Filóstrato e Gordiano fizeram parte deste grupo; quanto aos demais intelectuais citados pelos estudiosos, não possuímos nenhum registro capaz de levantar hipóteses consistentes sobre tal pertencimento. Tudo indica, então, que os estudiosos selecionaram os intelectuais mais eminentes do período em que viveu Júlia e afirmaram seu pertencimento ao κύκλος - *kiklos* filostratiano sem argumentos minimamente razoáveis.

defendem que ele passou a viver em Atenas (FLINTERMAN, 1995:26). Não há nenhuma indicação documental da época romana que mostre Filóstrato continuando a viver em Roma. Acredito que após a morte de Júlia e mudança de governo que aconteceu - já que Júlia morreu após receber a notícia de que seu filho, o imperador Caracala, havia sido morto -, Filóstrato realmente tenha ido embora de Roma. É muito provável que ele tenha vivido em Atenas, talvez vivendo antes em outra localidade, mas passando depois a viver em Atenas e lá escrevendo suas duas obras mais conhecidas, a *VA* e a *VS*. A hipótese de ele ter vivido em Atenas pode ser sustentada pelas estátuas em território ático com seu nome e pelas menções de seu nome nos catálogos do prítaneu de Atenas. Além disso, Filóstrato foi referido como ateniense na literatura posterior, em texto de Eusébio de Cesareia (DE LANNOY, 1997:2390).

De acordo com o léxico bizantino *Suda*, Filóstrato viveu em Roma do governo de Septímio Severo (193-211) até o reino de Filipe, o árabe (244-249). Não há informações sobre a data de sua morte e, certamente, se ela foi à época do governo de Filipe, a informação do *Suda* de que seu pai viveu na época de Nero (54-68) apresenta um problema grande de distância temporal entre pai e filho.

Considerações finais

Sendo membro de um dos grupos mais importantes do Império, Filóstrato ocupou cargos, recebeu insígnias específicas e incorporou, seguindo as ideias de Bourdieu (1996), disposições (*habitus*) que fazem parte de sua origem, camada social e educação e as retraduziu conforme a sua posição dentro de seu espaço social. Ainda seguindo Bourdieu (1996), é por não entender Filóstrato como um sujeito simplesmente autônomo - mas como agente que atua por intermédio do *habitus*, ou seja, das estruturas que incorporou, que são a educação que recebeu e os valores que lhe foram transmitidos (que entendemos como valores da ordem senatorial municipal, de sua categoria enquanto sofista membro dos grupos privilegiados) - que traçamos sua trajetória e o inserimos nessas mesmas relações, o quanto isso foi possível conforme os dados fornecidos pela documentação, cruzados com estudos bibliográficos sobre o período.

Além disso, para Bourdieu (1996), o agente organiza suas práticas e representações conforme sua inscrição no universo social. Desta forma,

acredito que é possível pensar Filóstrato como um membro dos grupos abastados possuidor de *habitus* senatoriais, gregos e sofisticos e, também, como alguém que ocupou posições próximas da família imperial e agiu a partir dessa sua capacidade, ou pretensa capacidade, em posição de proximidade com as altas esferas do poder romano. Portanto, partindo da ideia bourdieusiana de que o *habitus* é um sistema aberto de disposições submetido constantemente a experiências que o transformam (BOURDIEU e CHARTIER, 2011:62), compreendo que houve uma grande importância na inserção social de Filóstrato na corte dos primeiros imperadores severianos. Contudo, após a morte de Júlia Domna, a documentação não mostra mais essa proximidade, fato que acredito ter marcado seus escritos posteriores.

Referências bibliográficas

Documentais

CASSIUS DIO. *Dio's Roman History*. Traduzido por Earnest Cony. London/Harvard William Heinemann, Harvard University Press, s/d.

FILÓSTRATO, F. Vida de los sofistas. Traduções do grego e notas por Antonio Sanz Romanillos, José Ortiz y Sanz y José M. Riaño; prólogo general por Juan Martín Ruiz-Werner; preámbulos parciais por F. de P. Samaranch y J.M. Riaño, in: FILÓSTRATO e EUNAPIO. *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1389-1456.

FILÓSTRATO, F. *Vida de Apolônio de Tiana*. Tradução, introdução e notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

FILÓSTRATO, F. *Heroico, Gimnástico, Descripciones de Cuadros, Cartas*. Introducción de Carles Miralles. Tradução e notas de Francesca Mestre. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

FILÓSTRATO, F. *Vidas de los Sofistas*. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

FILÓSTRATO, F. *Cartas de Amor*. Tradução de Rafael Galle Cejudo. Madrid: Gredos, 2010.

HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio*. Traducción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

PHILOSTRATUS. *The Lettres of Alciphron, Aelian and Philostratus*. Tradução de Allen Rogers Benner e Francis H. Forbes. Cambridge/London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1947.

PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005, Vol. I.

PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005, Vol. II.

SUDA. On Line: Byzantine Lexicography. Disponível em: <<http://www.stoa.org/sol/>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

Bibliográficas

AITKEN, E. B. e MACLEAN, J. K. B. (eds.). *Flavius Philostratus*. On Heroes. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

ALFÖLDY, G. *A História Social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ANDERSON, G. *Philostratus: Biography and Belles-Lettres in the Third Century A.D.* London/Dover: New Hampshire, 1986.

BIRLEY, A. *Septimius Severus: The African Emperor*. London: Eire and Spottiwoode, 2000.

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, P. *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

BOURDIEU, P. e CHARTIER, R. *O sociólogo e o historiador*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BOWERSOCK, G. W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

BOWIE, E. Philostratus: the life of a sophist, in: BOWIE, E e ELSNER, J. *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.19-32.

CARRIE, J-M. *Unificação política, globalização cultural e economia-mundo no Império Romano tardio*. Tradução de Deivid Valério Gaia. Correção de Fábio Faversoni. Comunicação apresentada no III Encontro Regional do GLEIR – UNESP/Franca em 19/09/2011, p. 01-24.

DE LANNOY, L. "Le problème des Philostrate (État de la question)", *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, Berlim, 34.3, p. 2362-2449, 1997.

DZIELSKA, M. *Apollonius of Tyana in legend and history*. Problemi e ricerche di Storia Antica. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1986.

- FLINTERMAN, J. J. *Power, Paideia & Pythagoreanism: Greek identity, conceptions of the relationships between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' Life of Apollonius*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1995.
- GLEASON, M. W. Greek cities under Roman Rules, in: POTTER, D. S. (ed.). *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 228-249.
- GUERRERO, M. D. S. "El mecenazgo femenino imperial: el caso de Julia Domna", *L'Antiquité Classique*, Bruxelles, Tome LXIII, p. 193-200, 1994.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Grega e Latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- PUECH, B. Lucius Flavius Philostratus, in: _____. *Orateurs et Sophistes Grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 377-383.
- SARTRE, M. *El Oriente Romano*. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental. De Augusto a los Severos (31 a.C. – 235 d.C.). Madrid: Akal Ediciones, 1994.
- SOLMSEN, F. "Some works of Philostratus the Elder", *Transactions and proceedings of the American Association*, v. 71, p. 556-572, 1940.
- SHEID, J. O Sacerdote, in: GIARDINA, A. *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- URÍAS MARTÍNEZ, R. Un sofista en la ciudad: cultura e identidades en las comunidades griegas de época imperial, in: DOMINGO, P.; VALDÉS, M.; ESCHEVERRÍA MONTES, M-Y. *La construcción ideológica de la ciudadanía*. Identidades culturales y sociales en el mundo griego antiguo. Madrid: Editorial Complutense, 2006, p. 449-464.
- VEYNE, P. "L'identité grecque devant Rome et l'empereur", *Revue des études grecques*, 112, p. 510-567, 1999.
- WALLACE-HADRILL, A. The imperial court, in: BOWMAN, A. K. CHAMPLIN, E. LINTOTT, A. *The Cambridge Ancient History*, The Augustan Empire, 43 BC – 69 AD. New York: Cambridge University Press, 1996, Vol. X, p. 283-306.
- WHITMARSH, T. Prose literature and the Severan dynasty, in: SWAIN, S.; HARRISON, S.; ELSNER, J. e SWAIN, S. (edits.). *Severan Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 29-51.

Estrutura narrativa da biografia de Apolônio de Tiana

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Introdução

A narrativa biográfica de Filóstrato responde por uma tradição não muito antiga na literatura greco-latina que se desprende das histórias das grandes guerras e das duras batalhas para tratar de acontecimentos da vida privada. Antes, as biografias compostas por Cornélio Nepos retrataram romanos e gregos ilustres, generais e imperadores que se destacaram na vida política. Guerras e batalhas formaram um pano de fundo para a biografia de um homem avaliado por suas ações sob a perspectiva moral. Tais características também marcaram as narrativas biográficas de Suetônio e de Plutarco que utilizaram fatos históricos para construir uma história de vida que servisse ainda de modelo, de exemplo, para o seu leitor. Esses autores seguiram uma morfologia que alguns atribuem à Escola Peripatética e outros a Cornélio Nepos, um modelo biográfico que forma seu conjunto através de suas partes constitutivas que se relacionam entre si.

Como personagens de uma tragédia, os biografados desempenham funções dentro da trama, por meio de uma estrutura narrativa que segue uma unidade mínima que é a lógica da existência humana: nascimento, vida e morte, o que nos indica uma ordem cronológica como fio condutor

da narrativa. No entanto, é preciso considerar que esse *cursus* não resulta em uma narrativa linear, sem digressões e ilusões próprias de uma biografia (BOURDIEU, 1997, p. 53-59). A narrativa filostratiana da biografia de Apolônio de Tiana também contém essa unidade mínima, mas se distingue das demais pelo porte de sua obra, escrita em oito livros, em perfeito estilo ático. Filóstrato também se destaca por um estilo que se aproxima do romance antigo (FRANCIS, 1998, p. 431), uma narrativa com contos maravilhosos e episódios fantásticos, de elementos que despertam a imaginação de seu leitor, que aguça os seus sentidos e a sua imaginação.

A narrativa em prosa de Filóstrato, contudo, repleta de diálogos, não poderia deixar de lado a arte retórica, dado que é o estilo mais difundido entre os autores desde a época dos Antoninos, com a chamada Segunda Sofística, termo cunhado pelo próprio autor no início de suas *Biografias dos sofistas*, 1.48. Obra em que explica também que não é uma retórica voltada para as tribunas, mas sim de uma retórica filosófica. A escolha narrativa de Filóstrato, de acordo com Billault, revela sua intenção de escrever uma biografia encomiástica, histórica e filosófica (2009, p. 4). Outro aspecto perceptível em sua narrativa é a presença ora do autor ora do narrador, típico do caráter ficcional que existe em sua obra, que também é uma marca da literatura produzida durante a Segunda Sofística (GYSELINCK & DEMOEN, 2009, p. 96). Mais um aspecto que o aproxima dessa nova corrente literária é o uso recorrente da descrição de imagens, técnica chamada de écfrase (ἐκφρασις) (ANDERSON, 1993, p. 127).

Justificativas

No primeiro livro da biografia de Apolônio de Tiana, Filóstrato expõem algumas semelhanças entre as práticas pitagóricas e as desenvolvidas por seu biografado para dar-lhe uma filiação filosófica, a pitagórica (*Vida de Apolônio*, 1.1.1). Porém, no entender do autor, Apolônio se destacava “por se aproximar da sabedoria de modo mais divino que Pitágoras¹, porque ele se exaltava com as tiranias”² (Ἀπολλώνιον και θειώτερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα τυραννίδων τε ὑπεράρανα) (1.2). Logo Filóstrato nos explica o que o motivou a escrever a biografia de Apolônio: este era

¹ A respeito da importância da filosofia pitagórica na construção da imagem de Apolônio de Tiana, consultar Flinterman (2009).

² Doravante, as traduções das citações da obra de Filóstrato são feitas por mim.

alvo de calúnias que detratavam sua imagem e o retiravam da categoria de sábio para colocá-lo na dos magos, apenas “porque esteve em contato com os magos da Babilônia, os brâmanes da Índia e os gimnosofistas do Egito” (ἐπειδὴ μάγοις Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχμᾶσι καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Γυμνοῖς συνεγένετο) (1.2.3), argumento que refuta ao citar Empédocles, Pitágoras, Demócrito, pois esses também conheceram magos, brâmanes e gimnosofistas, e lembra ainda que Platão esteve no Egito e lá conheceu muitos profetas e sacerdotes. A seu ver, os filósofos citados permaneceram sábios mesmo após terem tido contato com homens considerados magos ou de outras categorias que não a dos sábios (1.3.1-2).

Percebemos então que o objetivo de Filóstrato é recontar a história de vida de Apolônio de Tiana para desconstruir a imagem de mago que foi edificada em torno dele, e ao mesmo tempo para construir sua imagem de sábio, de filósofo. Com o intuito de dar mais credibilidade a sua narrativa biográfica, Filóstrato arrolou as fontes que utilizou para compor sua obra: relatos mantidos pela tradição oral, cartas e testamento de Apolônio e obras de Máximo de Egas, Merágenes e Dâmis (*Vida de Apolônio*, 1. 3.1-4). Das obras desses autores só nos restaram os relatos do próprio Filóstrato, fato que nos impossibilita de cotejar suas informações com os escritos originais. No entanto, Filóstrato se serve de relatos históricos para formar o seu pano de fundo e conferir mais veracidade a sua narrativa biográfica, tal como fizeram os seus antecessores. As interpolações de dados biográficos com históricos denotam elementos que se assemelham às biografias de Cornélio Nepos, Suetônio e Plutarco, que retrataram personagens históricas que interferiram nos acontecimentos de seu tempo.

Logo percebemos que seu biografado traz características que destoam das conhecidas até então, visto que Apolônio possuía habilidades que o aproximavam dos místicos, dos magos. A biografia composta por Filóstrato não atendeu mais à necessidade dos anteriores de avaliar as ações de homens ilustres da vida política sob a perspectiva moral, mas teve a intenção de expor a vida de um sábio que não pensava mais no espaço público de forma política, não era um governante ou de general que comandara o destino de muitos, que servira de exemplo para a condução dos assuntos públicos. Ao contrário, Filóstrato retratou Apolônio de Tiana, século I d.C., como um filósofo que possuía sabedoria

tal que lhe permitia pressentir e prever acontecimentos, conforme lemos neste trecho:

οὐδὲ γὰρ τὸ προαισθῆσθαι πολλὰ καὶ προγνῶναι διαβάλλοι ἂν τὸν Απολλώνιον ἐς τὴν σοφίαν ταύτην, ἢ διαβεβλήσεταιί γε καὶ Σωκράτης ἐφ' οἷς παρὰ τοῦ δαιμονίου προεγίνωσκε καὶ Ἀναξαγόρας ἐφ' οἷς προὔλεγε·

Pois nem mesmo por ter pressentido e previsto muitas coisas, poderia lançar Apolônio nesse tipo de sabedoria, ou já se teria lançado também Sócrates nelas porque previa coisas através de seu dêmon, também Anaxágoras nelas porque as predisse; (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1.2.14-22)

Filóstrato se refere à sabedoria dos magos, de onde notamos que o conceito de sabedoria filostratiana é mais plural, é um tipo de conhecimento desenvolvido em diversos campos do saber. Então a sabedoria pode ser racional, explicável e comprovável, mas também irracional, inexplicável e sem comprovação. A sabedoria aqui aparece como a discutida por Platão, uma que se coloca no campo do que chama de episteme e a outra, no da opinião. Notamos uma vertente filosófica que toca o divino por meio de uma vida de aprendizado e da prática da virtude, enquanto a outra nos oferece uma vida pautada na opinião, na superstição, sem o auxílio da razão. Filóstrato nos traz outra leitura do dêmon da versão platônica: esta vê os dêmones como seres intermediários entre os deuses e os homens, que nos auxiliam em nossa vida e pelo quais podemos ser tomados, em outras palavras, possuídos (*Banquete*, 202a-e); contudo o dêmon de Filóstrato se revela sob outra forma, a humana. Apolônio de Tiana aparece como prova de que a sabedoria filosófica eleva o ser humano ao divino por meio de pensamentos e ações.

Estrutura narrativa

A estrutura narrativa da biografia de Apolônio de Tiana se assemelha à de Alexandre, o Grande, escrita por Plutarco. As justificativas de Filóstrato para escrever a biografia de seu personagem, as escolhas que fez e a importância de seu escrito nos primeiros capítulos lembram o preâmbulo redigido por Plutarco na biografia do rei macedônio. Filóstrato igualmente

desenvolveu uma estrutura mínima em sua narrativa biográfica em que registra nascimento, vida e morte como a elaborada na biografia de Alexandre. Os detalhes da narrativa biográfica de Filóstrato tocam a plutarquiiana ainda no que se refere às origens de seu biografado:

Ἀπολλωνίῳ τοίνυν πατρὶς μὲν ἦν Τύανα πόλις Ἑλλάδος ἐν τῷ Καππαδοκῶν ἔθνει, πατὴρ δὲ ὁμώνυμος, γένος ἀρχαῖον καὶ τῶν οἰκιστῶν ἀνημμένον, πλοῦτος ὑπὲρ τοῦς ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔθνος βαθύ.

Assim, a pátria de Apolônio foi Tiana, uma cidade da Hélade, do povo dos capadócius, e seu pai tinha o mesmo nome que o seu, linhagem antiga e ligada aos fundadores, uma riqueza que ultrapassava os de lá, embora seu povo fosse rico. (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1.4.1-4)

Registrar as origens dos biografados é uma forma de distingui-los, de enaltecê-los logo no início da narrativa biográfica. Não por acaso, Filóstrato conta que Apolônio de Tiana descendia de uma tradicional família aristocrática, a mais abastada do local, e que seu biografado ainda tinha um elo com o deus Proteu. O biografado de Plutarco também é associado a um deus, visto que descendia de Hércules e de Éaco, ambos filhos de Zeus, conforme lemos a seguir:

Ἀλέξανδρος ὅτι τῷ γένει πρὸς πατρὸς μὲν ἦν Ἡρακλείδης ἀπὸ Καράνου, πρὸς δὲ μητρὸς Αἰακίδης ἀπὸ Νεοπτολέμου, τῶν πάνυ πεπιστευμένων ἐστὶ. λέγεται δὲ Φίλιππος ἐν Σαμοθράκῃ τῇ Ὀλυμπιάδι συμμηθεῖς, αὐτὸς τε μειράκιον ὦν ἔτι κάκεινης παιδὸς ὄρφανῆς γονέων ἐρασθῆναι, καὶ τὸν γάμον οὕτως ἀρμόσαι, πείσας τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς Ἀρύββαν.

Alexandre descendia de Hércules por Carano, do lado paterno, e de Éaco por Neoptólemo, do lado materno. Esse fato é unanimemente admitido. Conta-se que Filipe, iniciado nos mistérios de Samotrácia ao mesmo tempo que Olímpia – um ainda adolescente, a outra menina órfã de pai e de mãe –, apaixonou-se por ela e imediatamente contratou em casamento, no qual

consentiu Ariba, irmão de Olímpia. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 2.1-2)³

A diferença entre os dois relatos está no fato de Plutarco atribuir uma descendência divina, que vem transmitida por consanguinidade, enquanto Filóstrato nos mostra que uma divindade passou a habitar o corpo de Apolônio de Tiana:

κουούρη δὲ αὐτὸν τῇ μητρὶ φάσμα ἦλθεν Αἰγυπτίου δαίμονος ὁ Πρωτεύς ὁ παρὰ τῷ Ὀμήρῳ ἐξαλλάττων· ἡ δὲ οὐδὲν δεῖσασα ἤρετο αὐτόν, τί ἀποκησίοι· ὁ δὲ “ἐμέ” εἶπε. “σὺ δὲ τίς;” εἰπούσης “Πρωτεύς” ἔφη “ὁ Αἰγύπτιος θεός”. ὅστις μὲν δὴ τὴν σοφίαν ὁ Πρωτεύς ἐγένετο, τί ἂν ἐξηγοίμην τοῖς γε ἀκούουσι τῶν ποιητῶν, ὡς ποικίλος τε ἦν καὶ ἄλλοτε ἄλλος καὶ κρείττων τοῦ ἀλῶναι, γινώσκειν τε ὡς ἐδόκει καὶ προγινώσκειν πάντα;

E quando sua mãe estava grávida dele, um espectro de um dêmom veio do Egito, era Proteu, o que em Homero assume diferentes formas⁴; e sem temer nada, perguntou-lhe sobre que tipo de filho daria à luz; e ele lhe disse: “a mim”. “E quem és tu? Ela disse, “Proteu, o deus egípcio”, ele afirmou. De fato, que se tornou Proteu pela sabedoria, o que poderia explicar-lhes se ouvem os poetas, que engenhoso era e cada vez diferente e mais poderoso que quem quer captura-lo, como penso que seria bom conhece-lo e prever tudo; (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1.4.5-12)

Não se trata da possessão divina vista em Platão, mas de uma divindade que habita no corpo de Apolônio de Tiana, um ser que é capaz de superar esse deus:

καὶ μεμνήσθαι χρῆ τοῦ Πρωτέως, μάλιστα ἐπειδὴν προῖων ὁ λόγος δεικνύη τὸν ἄνδρα πλείω μὲν ἢ ὁ Πρωτεύς προγόντα, πολλῶν δὲ ἀπόρων τε καὶ

³ Tradução de Gilson César Cardoso (1992). Todas as traduções da biografia de Alexandre pertencem ao tradutor citado.

⁴ Homero, *Odisseia*, IV, 417-418. Também no Canto IV da *Odisseia*, 349ss, Homero representa-o como um deus do mar, que fora designado para pacificar as focas e os outros animais marinhos regidos por Posídon. Passava seu tempo na ilha de Faro, próximo ao Rio Nilo.

ἀμηχάνων κρείττω γενόμενον ἐν αὐτῷ μάλιστα τῷ ἀπειλήφθαι.

Também é preciso que se lembre de Proteu, sobretudo quando o discurso corrente mostra que esse homem previa melhor que Proteu, e que se tornou mais forte dentre muitas dificuldades e situações extraordinárias no momento em que era mais surpreendido por elas. (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1.4.13-15)

A presença do deus em Apolônio de Tiana desde o seu nascimento não explica toda a capacidade adquirida pelo seu biografado. O deus Proteu que habitava o corpo de Apolônio atuou então como um catalisador de suas potencialidades, com o qual ele se aprimorou e se tornou melhor, mais virtuoso.

Outro elemento que se destaca na narrativa filostratiana é o sonho da mãe do biografado, pois ela foi a primeira a saber, por meio de um sonho premonitório, que seu filho se tratava de uma criança diferente das demais. Então vemos o mesmo argumento desenvolvido neste trecho da biografia de Alexandre:

ἡ μὲν οὖν νύμφη πρὸ τῆς νυκτός, ἧ συνείρχθησαν εἰς τὸν θάλαμον, ἔδοξε βροντῆς γενομένης ἐμπεσεῖν αὐτῆς τῆ γαστρὶ κεραυνόν, ἐκ δὲ τῆς πληγῆς πολὺ πῦρ ἀναφθέν, εἶτα ῥηγνύμενον εἰς φλόγας πάντη φερομένας διαλυθῆναι.

Antes da noite em que se fecharam no quarto nupcial, a jovem sonhou que trovejava e o raio caía sobre o seu ventre alumando um grande fogo, o qual, dividindo-se em chamas que se propagavam para todos os lados, finalmente se extinguiu. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 2.3-4)

Porém, ao contrário da mãe de Apolônio, o sonho de Olímpia não é claro e ela não dispõe de intérpretes, como o rei Filipe. E a compreensão deste sonho veio apenas no dia do nascimento de Alexandre, conforme assim Plutarco registra:

Ἐγεννήθη δ' οὖν Ἀλέξανδρος ἰσταμένου μηνὸς Ἐκατομβαιῶνος, ὃν Μακεδόνες Λῶον καλοῦσιν, ἕκτη, καθ' ἣν ἡμέραν ὁ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἐνεπρήσθη νεώς· ὧ γ' Ἡγησίας ὁ Μάγνης ἐπιπεφώνηκεν ἐπιφώνημα

κατασβέσαι τὴν πυρκαϊᾶν ἐκείνην ὑπὸ ψυχρίας
δυνάμενον· εἰκότως γὰρ ἔφη καταφλεχθῆναι τὸν νεών,
τῆς Ἀρτέμιδος ἀσχολουμένης περὶ τὴν Ἀλεξάνδρου
μαίωσιν.

Seja como for, Alexandre nasceu no dia seis do mês de hecatombeu, que os macedônios chamam loios, exatamente quando o templo de Ártemis em Éfeso era consumido pelas chamas. Hegésias de Magnésia faz a esse propósito um comentário capaz de extinguir, com sua frieza, aquele incêndio: “Não é de espantar”, diz ele, “que o templo tenha sido inteiramente devorado pelo fogo, pois no momento Ártemis estava ocupada em pôr Alexandre no mundo”. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 3.5-6)

Quando Alexandre nasceu, seu pai acabara de obter importantes vitórias e ao receber a notícia do nascimento de seu filho:

Φιλίππῳ δ' ἄρτι Ποτειδαίαν ἠρηκότι τρεῖς ἤκον ἀγγελίαι
κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον, ἡ μὲν Ἰλλυριοῦς ἠττήσθαι μάχῃ
μεγάλῃ διὰ Παρμενίωνος, ἡ δ' Ὀλυμπίασιν ἵππῳ κέλῃτι
νεκικῆναι, τρίτῃ δὲ περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου γενέσεως. ἐφ'
οἷς ἡδόμενον ὡς εἰκὸς ἔτι μᾶλλον οἱ μάντιες ἐπήραν,
ἀποφαινόμενοι τὸν παῖδα τρισὶ νίκαις συγγεγεννημένον
ἀνίκητον ἔσεσθαι.

Filipe, que acabara de tomar Potideia, recebeu três notícias quase ao mesmo tempo: soube que os ilírios haviam sido batidos por Parmênio numa grande batalha, que um cavalo seu vencera a corrida em Olímpia e que lhe nascera um filho, Alexandre. Ficou naturalmente muito alegre, e sua exaltação cresceu ainda mais quando os adivinhos declararam que uma criança cujo nascimento coincide com três vitórias torna-se invencível. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 3.8-9)

Antes, o rei macedônio havia tido um sonho que os adivinhos lhe disseram que significava que sua mulher “daria à luz um menino cheio de coragem, da natureza de um leão” (καὶ κύειν παῖδα θυμοειδῆ καὶ λεοντώδη τὴν φύσιν.) (*Vida de Alexandre*, 2.6), o que explica o sinal de vitória que

era ser pai de tal filho. Portanto, os sonhos servem de mensageiros para os pais desses ilustres biografados, com destaque para o fato de que em ambos os casos as mães foram as primeiras a receber a notícia, embora Olímpia não tivesse compreendido antes de Filipe, que tinha intérpretes de sonhos ao seu lado.

Filóstrato segue sua narrativa contando episódios da infância de Apolônio, destacando seu aprendizado das letras no qual revelou ter grande capacidade de memorizá-las, e tinha uma linguagem ática exemplar. Aos catorze anos iniciou seus estudos da arte retórica, depois os estudos filosóficos, onde aprendeu preceitos platônicos, peripatéticos, epicuristas e pitagóricos, quando também já expunha as habilidades desenvolvidas (*Vida de Apolônio*, 1.7.1-5). Na época em que Apolônio completou dezesseis anos, Filóstrato conta que seu biografado fez a seguinte escolha:

προελθὼν δὲ ἔς ἔτος δέκατον καὶ ἕκτον ὥρμησεν ἐπὶ τὸν τοῦ Πυθαγόρου βίον, περωθεὶς ἐπ' αὐτὸν ὑπὸ τινος κρείττονος. οὐ μὴν τὸν γε Εὐξενὸν ἐπαύσατο ἀγαπῶν, ἀλλ' ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός, ἐν ᾧ κηποί τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαί, “σὺ μὲν ζῆθι τὸν σεαυτοῦ τρόπον” ἔφη “ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι”. ἡγουμένου δὲ αὐτὸν τοῦ Εὐξένου μεγάλης διανοίας ἄπτεσθαι καὶ ἐρομένου, ὁπόθεν ἄρξειτο “ὄθεν περ οἱ ἰατροί”, ἔφη “καὶ γὰρ ἐκεῖνοι καθαίροντες τὰς γαστέρας τοὺς μὲν οὐδὲ νοσεῖν ἔωσι, τοὺς δὲ ἰώνται.”

Quando atingiu os dezesseis anos começou a seguir a o modo de vida Pitágoras, alado por ele em nome de algo mais forte. Sem dúvida, não parou de apreciar Êuxeno, mas pediu uma casa fora da cidade ao seu pai, na qual houvesse delicados jardins e fontes, e lhe disse: “Tu vives do teu próprio modo, enquanto eu viverei ao modo de Pitágoras”. E Êuxeno compreendeu que ele seguia uma grande ideia e perguntou-lhe por onde começaria, “de onde exatamente os médicos começam”, ele disse, “de fato, eles purgam os ventres, e permitem as uns não adoecer, e a outros se curarem.” (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1. 7.43-48; 8.1-5)

Com esses episódios, Filóstrato expressou que as qualidades de Apolônio se manifestaram desde a sua infância, mas esta natureza sábia não seria desenvolvida sem que recebesse uma educação filosófica digna

dele, passando por diversas escolas até escolher o seu principal mestre. O mesmo percurso pode ser visto na biografia de Alexandre, o Grande:

Ἔτι δ' ὄντος αὐτοῦ παιδὸς ἦ τε σφροσύνη διεφαίνετο τῷ πρὸς τᾶλλα ῥαγδαῖον ὄντα καὶ φερόμενον σφοδρῶς ἐν ταῖς ἡδοναῖς ταῖς περὶ τὸ σῶμα δυσκίνητον εἶναι καὶ μετὰ πολλῆς πραότητος ἄπτεσθαι τῶν τοιούτων, ἦ τε φιλοτιμία παρ' ἡλικίαν ἐμβριθεὲς εἶχε τὸ φρόνημα καὶ μεγαλόψυχον.

Desde a infância, seu autodomínio podia ser entrevisto no fato de que, a despeito dos arroubos e do empenho violento em quase tudo que fazia, era pouco sensível aos prazeres do corpo e só os experimentava com grande moderação. O amor da glória mantinha seu espírito muito mais grave e magnânimo do que seria de se esperar em sua idade. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 4.8)

Pela grandeza de seu posto, a educação de Alexandre deveria abarcar muitas áreas do conhecimento, por isso: “Numerosos eram, naturalmente, os que cuidavam dele na qualidade de educadores, pedagogos e preceptores” (Πολλοὶ μὲν οὖν περὶ τὴν ἐπιμέλειαν ὡς εἰκὸς ἦσαν αὐτοῦ τροφεῖς καὶ παιδαγωγοὶ καὶ διδάσκαλοι λεγόμενοι,) (*Vida de Alexandre*, 5.7). Plutarco tornou evidente a preocupação do rei Filipe de educar seu filho da melhor forma possível, contudo, com o tempo, Alexandre se revelou tão sagaz que seus inúmeros educadores não deram conta de sua capacidade de aprendizado. Então, o rei decidiu contratar o filósofo Aristóteles para ser o preceptor de seu filho, pelas razões expostas abaixo:

μετεπέμψατο τῶν φιλοσόφων τὸν ἐνδοξότατον καὶ λογιώτατον Ἀριστοτέλην, καλὰ καὶ πρέποντα διδασκάλια τελέσας αὐτῷ. τὴν γὰρ Σταγειριτῶν πόλιν, ἐξ ἧς ἦν Ἀριστοτέλης, ἀνάστατον ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένην συνῶκισε πάλιν, καὶ τοὺς διαφυγόντας ἢ ουλεύοντας τῶν πολιτῶν ἀποκατέστησε. σχολὴν μὲν οὖν αὐτοῖς καὶ διατριβὴν τὸ περὶ Μίεζαν Νυμφαῖον ἀπέδειξεν, ὅπου μέχρι νῦν Ἀριστοτέλους ἔδρας τε λιθίνας καὶ ὑποσκίους περιπάτους δεικνύουσιν. ἔοικε δ' Ἀλέξανδρος οὐ μόνον τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν παραλαβεῖν λόγον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπορρήτων καὶ βαθυτέρων διδασκαλιῶν, ἃς οἱ ἄνδρες

ἰδίως ἀκροατικὰς καὶ ἐποπτικὰς προσαγορεύοντες οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλοὺς, μετασχεῖν.

Mandou vir o mais sábio e ilustre dos filósofos, Aristóteles, a quem proporcionou honorários magníficos e dignos do grande homem: reergueu das ruínas de Estagira, pátria de Aristóteles, que ele próprio destruíra, e repovoou-a com seus cidadãos exilados ou caídos em escravidão. Reservou ao mestre e ao aluno, para lá se dedicassem ao estudo, o ninfeu de Mieza, onde ainda hoje nos mostram os bancos de pedra e as alamedas de Aristóteles. Alexandre, ao que parece, não aprendeu apenas a ética e a política, mas teve também acesso às lições secretas e mais profundas que os filósofos designam com a terminologia especial de “acroamáticas” e “erópticas”, que jamais divulgam. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 7.3-5)

Portanto, Apolônio de Tiana e Alexandre, o Grande, receberam educação filosófica desde a infância, com o aprendizado das letras, entre outros. De onde se destacaram e revelaram as habilidades naturais que contribuíram para que se tornassem homens ilustres. Ambos elegeram na adolescência um filósofo mestre, Pitágoras foi escolhido por Apolônio e Aristóteles por Alexandre, e aos dezesseis anos, ambos exibiram sua independência para atuar de acordo com sua natureza. Como vimos no caso de Apolônio, este pediu ao pai uma casa onde pudesse aprimorar seus estudos filosóficos e agir conforme a doutrina pitagórica, tendo uma vida comedida e sábia. No caso de Alexandre, este conquistou sua independência e mostrou suas habilidades neste episódio:

Φιλίππου δὲ στρατεύοντος ἐπὶ Βυζαντίου, ἦν μὲν ἔκκαιδεκέτης ὁ Ἀλέξανδρος, ἀπολειφθεὶς δὲ κύριος ἐν Μακεδονίᾳ τῶν πραγμάτων καὶ τῆς σφραγίδος, Μαίδων τε τοὺς ἀφεστῶτας κατεστρέψατο, καὶ πόλιν ἐλῶν αὐτῶν, τοὺς μὲν βαρβάρους ἐξήλασε, συμμείκτους δὲ κατοικίσας, Ἀλεξανδρόπολιν προσηγόρευσεν. Ἐν δὲ Χαιρωνείᾳ τῆς πρὸς τοὺς Ἑλληνας μάχης παρῶν μετέσχε, καὶ λέγεται πρῶτος ἐνσεῖσαι τῷ ἱερῷ λόχῳ τῶν Θηβαίων. ἔτι δὲ καὶ καθ' ἡμᾶς ἐδεικνυτο παλαιὰ παρὰ τὸν Κηφισὸν Ἀλεξάνδρου καλουμένη δρυς, πρὸς ἣν τότε κατεσκήνωσε, καὶ τὸ πολυάνδριον οὐ πόρρω τῶν Μακεδόνων ἐστίν. ἐκ μὲν οὖν τούτων ὡς εἰκὸς Φίλιππος ὑπερηγάπα τὸν υἱόν, ὥστε καὶ χαίρειν τῶν Μακεδόνων

Ἀλέξανδρον μὲν βασιλέα, Φίλιππον δὲ στρατηγὸν καλούντων.

Alexandre tinha dezesseis anos por ocasião da expedição de Filipe contra Bizâncio. Mantido na Macedônia como regente e guarda do selo real, submeteu os maídos rebelados: tomou-lhes a cidade, expulsou dali os bárbaros e deu-lhe o nome de Alexandrópolis, repovoando-a com colonos de diversas procedências. Em Queroneia, participou pessoalmente da batalha contra os gregos, e diz-se mesmo que foi o primeiro a lançar-se sobre o Bando Sagrado dos tebanos. Ainda em nossos dias mostram-nos um velho carvalho à margem do Céfiso, o chamado “carvalho de Alexandre”, perto do qual teria mandado erguer sua tenda, a pouca distância do túmulo comum dos macedônios. Semelhantes feitos tornaram-no evidentemente muito caro a Filipe, que sentia prazer ouvindo os concidadãos dar a Alexandre o título de rei e a ele próprio o de general. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 9.1-4)

Ambos os biografados também contaram com o auxílio de seus pais, sempre preocupados com a formação de seus filhos, que valorizam suas atividades e estimulavam sua natureza incomum para que se tornassem os melhores. Tanto Filóstrato como Plutarco revelam que a amizade e a confiança entre pais e filhos são importantes para o êxito de seus descendentes. No caso de Alexandre, é mais evidente o companheirismo e o orgulho que Filipe sentia de seu filho, como se os feitos dele também fossem resultado de suas ações como pai. Assim como Plutarco, Filóstrato continua sua narrativa biográfica contando os episódios que se sucederam a estes, com cuidadosa descrição daqueles em que Apolônio de Tiana se destacou.

Então, aos dezesseis anos, Apolônio de Tiana passa a ter uma vida tal como a de Pitágoras e a dar provas de suas habilidades filosóficas e retóricas por meio do exercício de práticas curativas. Como no caso de Alexandre, as demonstrações de sua capacidade de curar os doentes não se deu por vontade própria: Filóstrato conta que o deus Asclépio inspirou um doente por meio de sonhos a procurar Apolônio para curá-lo. O jovem sofria de hidropisia porque bebia e levava uma vida desregrada:

ἐπιμεφρομένω δὲ ταῦτα ἐπιστάς ὁ θεὸς “εἰ Ἀπολλωνίω” ἔφη “διαλέγοιο, ῥᾶων ἔσῃ”. προσελθὼν οὖν τῷ Ἀπολλωνίῳ “τί ἄν” ἔφη “τῆς σῆς σοφίας ἐγὼ ἀπολαύσαιμι; κελεύει γάρ με ὁ Ἀσκληπιὸς συνειναί σοι.” “ὄ” ἢ δ' ὄς “ἔσται σοι πρὸς τὰ παρόντα πολλοῦ ἄξιον· ὑγιείας γάρ που δέῃ;” “νῆ Δί’” εἶπεν “ἦν γε ὁ Ἀσκληπιὸς ἐπαγγέλλεται μὲν, οὐ δίδωσι δέ.” “εὐφήμει”, ἔφη “τοῖς γὰρ βουλομένοις δίδωσι, σὺ δὲ ἐναντία τῇ νόσω πράττεις, τρυφῇ γὰρ διδοὺς ὀψοφαγίαν ἐπεσάγεις ὑγροῖς καὶ διεφθοροῖσι τοῖς σπλάγχνοις καὶ ὕδατι ἐπαντεῖς πηλόν.” ταυτὶ μὲν σαφέστερα, οἶμαι, τῆς Ἡρακλείτου σοφίας ἐχρησώδεις·

E no momento que se censurava, o deus se manifestou e lhe disse: “Se dialogares com Apolônio, será mais fácil.”. Então, quando Apolônio chegou, perguntou-lhe: “Em que eu poderia me beneficiar da tua sabedoria? Pois Asclépio ordenou-me a estar contigo.”. “O que será de muito valor para o momento presente; pois necessitas de saúde? Disse ele. “Sim, por Zeus!”, respondeu, “a que certamente Asclépio anunciou, mas que não me concedeu.”. “Guarda o silêncio religioso!”, ele disse, “pois concede aos que a desejam, mas tu ages ao contrário para a tua doença, porque dás alimento à tua gulodice refinada, carregas flacidez, as entranhas arruinadas e derramas água na lama.”. Esta profecia anunciada aqui foi muito clara, penso, que a sabedoria de Heráclito. (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1. 9.3-19)

O uso verbo διαλέγω (*dialégō*), que significa “dialogar”, demonstra o poder terapêutico e curativo do diálogo na filosofia pitagórica, ou seja, as palavras curam, elas têm o poder de mudar o estado das coisas, quando proferidas por um deus ou ser elevado como Apolônio de Tiana. As palavras do filósofo servem de remédio para o mal que acomete o jovem, pois esclarecem os acontecimentos e levam o jovem à compreensão do que lhe ocorre. Apolônio profere palavras que são orquestradas pela razão filosófica adquirida por meios de lições, do estudo das letras e especialmente da arte retórica, pois a sabedoria do filósofo leva-o a dizer as palavras certas, no tom certo para tocar o seu ouvinte, por meio da razão, quando, de um lado, o faz compreender que suas ações

colaboraram para aquela situação, por meio físico, sensorial, quando, de outro, as palavras também o encham de ânimo, como se elas também tivessem algo divino que se manifesta no estado de ânimo de seu ouvinte. Essa presença divina da palavra neste jovem acometido por uma doença efetua transformações em seu corpo que o levam à cura.

Nas palavras de Filóstrato: “porque não dizia coisas claras e fáceis de entender, ele levou saúde ao jovem por meio de palavras sábias que ele interpretou com clareza.” (οὐκ εὐξύνετá που λέγων, οὐδὲ δηλα, ὁ δ' ἤγαγεν ἐς υἰείαν τὸ μειράκιον τὰ σοφὰ σαφῶς ἐρμηνεύσας.) (*Vida de Apolônio*, 1. 9.21-22). A sabedoria de Apolônio é exaltada por Filóstrato e explicada pelo fato de seu biografado observar o modo de vida dos grandes filósofos, como lemos neste relato:

ἐπεὶ δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτῷ εὖ εἶχεν, ἐπὶ τοῦς ἄλλοις ἤδη συγγενεῖς ἐτράπετο καὶ τοῦς δεομένους σφῶν ἀνεκτήσατο τῇ λοιπῇ οὐσίᾳ μικρὰ ἑαυτῷ ὑπολιπόμενος, ὅτε δὴ τὸν μὲν Κλαζομένιον Ἀναξαγόραν ἀγέλαις τε καὶ μήλοις τὰ ἑαυτοῦ ἀνέντα προβάτοις ἔφη μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις φιλοσοφῆσαι, τὸν δὲ Θηβαῖον Κράτῃα καταποντώσαντα τὴν οὐσίαν οὔτε ἀνθρώποις γενέσθαι ἐπιτήδειον οὔτε προβάτοις. εὐδοκίμησαντος δὲ τοῦ Πυθαγόρου ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὃν ἔλεγε περὶ τοῦ μὴ δεῖν παρ' ἄλλην ἶναί γυναικίᾳ ἢ τὴν ἑαυτοῦ, τοῦτ' ἐν ἐτέρῳις ἔφη ὑπὸ Πυθαγόρου προειρηθῆναι, αὐτὸς δὲ μήτ' ἂν γῆμαι μήτ' ἂν ἐς ὀμιλίαν ἀφικέσθαι ποτὲ ἀφροδισίων [...]

Visto que seu irmão estava bem, voltou-se para os outros parentes que conhecia e integrou sua fazenda aos necessitados e ficou com uma pequena parte dela; quando de fato Anaxágoras de Clazômenas anunciou que seus bens iria para seus bois e ovelhas, ele disse que praticava a filosofia mais para eles que para os homens, e que Crates de Tebas ao lançar sua rica herança ao mar, disse que não seria/haveria proveito nem aos homens nem ao rebanho. Uma vez que Pitágoras gozava de grande reputação por que dizia que não se devia ter relações sexuais com outra mulher que não a sua própria, ele disse isso ser dito por Pitágoras para os demais, pois ele próprio não se casaria nem iria para uma relação pelos prazeres de Afrodite [...]

(FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 1. 13.30-40)

Filóstrato descreve seu biografado como um homem capaz de aperfeiçoar o que aprende e que se manifesta à parte dos prazeres humanos, quer na obtenção de riquezas ou de prazeres sexuais, escolhas que foram ressaltadas em diversos diálogos registrados ao longo de sua biografia. Tanto Plutarco como Filóstrato trataram de arrolar inúmeros episódios para comprovar a singularidade de seus biografados e o quanto eles ultrapassaram os antigos e os de seu tempo com suas virtudes. Ambos os biografados saem viajando pelo mundo e fazendo suas conquistas, um com suas habilidades estratégicas para a guerra e o outro para a cura. A conquista de novos territórios na Ásia para Alexandre ocorre na mesma proporção que Apolônio conquista novas almas para o pensamento filosófico. Homens viajados, conheceram muitos hábitos e costumes, estudaram filosofia com os melhores mestres, dominavam a arte retórica e contaram com a ajuda dos deuses em diversos episódios, dois heróis de seu tempo, pois Alexandre e Apolônio atuaram como dois desbravadores e disseminadores da cultura grega na Ásia, como fizera Hércules, por exemplo.

Contudo, Filóstrato nos faz conhecer que Apolônio de Tiana conseguiu ir além de Alexandre, passou por terras por ele intocadas, como lemos neste diálogo de Apolônio com um rei indu:

Então Apolônio tomou a palavra e disse-lhe: "Percorreste com simplicidade o caminho dos Heraclidas, e que louvados sejam os deuses por sua providência, porque a um homem nobre, que foi enviado por ti mesmo, ajudaram pelo caminho. Mas dize-me aquilo a respeito dos sábios; eles não se tornaram submissos a Alexandre e, quando foram levados a sua presença, filosofaram sobre o céu?" E ele respondeu: "Aqueles eram os Oxídracas, esse é um povo que sempre foi livre e preparado em estado de guerra, afirmam que se ocupam da sabedoria, mas não sabem nada de útil; e os simplesmente sábios são os que estão situados no meio, entre o Hífnis e o Ganges, e Alexandre não chegou até esse território, não por temer os acontecimentos nesse lugar, mas, penso que porque ele recebeu sinais das palavras oraculares. [...]"

ὑπολαβῶν οὖν ὁ Ἀπολλώνιος "Ἡρακλειδῶν" ἔφη
"κάθοδον ἀτεχνῶς διελήλυθας, καὶ ἐπαινετεῖο οἱ θεοὶ τῆς
διανοίας, ὅτι γενναίῳ ἀνδρὶ ἐπὶ τὰ ἑαυτοῦ στεῖχοντι
ξυνήραντο τῆς καθόδου. ἀλλ' ἐκεῖνό μοι περὶ τῶν σοφῶν

εἰπέ· οὐ καὶ ὑπὸ Ἀλεξάνδρῳ ποτὲ ἐγένοντο οὔτοι καὶ ἀναχθέντες αὐτῷ περὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐφιλοσόφησαν;” “Ὁξυδράκαι” ἔφη “ἐκεῖνοι ἦσαν, τὸ δὲ ἔθνος τοῦτο ἐλευθεριάζει τε αἰεὶ καὶ πολεμικῶς ἐξήρτυται, σοφίαν τε μεταχειρίζεσθαί φασιν οὐδὲν χρηστὸν εἰδότες· οἱ δὲ ἀτεχνῶς σοφοὶ κείνται μὲν τοῦ Ὑφάσιδος καὶ τοῦ Γάγγου μέσοι, τὴν δὲ χώραν ταύτην οὐδὲ ἐπήλθεν ὁ Ἀλέξανδρος, οὔτι πού τὰ ἐν αὐτῇ δεῖσας, ἀλλ’, οἶμαι, τὰ ἱερὰ ἀπεσήμηνεν αὐτῷ. [...] (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 2. 33.1-15)

Por meio de seu périplo pela Ásia para ensinar e praticar filosofia, Apolônio conseguiu alcançar um território (*Vida de Apolônio*, 2. 43.1) que nem mesmo o poderoso exército de Alexandre, o Grande, teve êxito em atingir. Filóstrato nos faz conhecer outro tipo de herói desbravador que não mais conquista novos territórios com grandiosos exércitos, mas com palavras filosóficas regenerativas, com poder de cura do corpo e da alma. Tanto quanto as escolas de gramática e de literatura grega fundadas por Alexandre, o Grande, a presença de Apolônio de Tiana também era fonte de conhecimento da cultura grega para os povos que visitava. E a eficiência dos ensinamentos de Apolônio de Tiana se faz maior por ser fruto do diálogo, de empatia entre as partes, bem diferente de uma abordagem militar. O filósofo atravessa a Ásia e encerra seu périplo em Éfeso, de onde parte para Creta e depois para Roma, à época do imperador Nero (4. 34-39).

O encontro de Apolônio e Nero é outro episódio em que Filóstrato expõe o poder de persuasão do filósofo, pois, antes desse encontro acontecer, havia conquistado a admiração de Demétrio, um filósofo que era amigo de Nero, que elogiou Apolônio com muito entusiasmo para o imperador, o que provocou a suspeita de Nero de que poderia se tratar de uma conspiração. Então, após uma fala de Demétrio que descontentou Nero, ambos foram expulsos e Apolônio “disse que algo grande iria e não iria acontecer.” (“ἔσται τι” ἔφη “μέγα καὶ οὐκ ἔσται.”), e Filóstrato logo torna evidente as consequências de tal ato: “quando Nero estava se alimentando, um raio caiu sobre sua mesa e partiu a cílix taça que estava na sua mão e não muito longe de sua boca” (σιτουμένου γὰρ τοῦ Νέρωνος ἐμπεσῶν τῇ τραπέζῃ σκηπτὸς διήλασε τῆς κύλικος ἐν χερσίν οὔσης καὶ οὐ πολὺ ἀπεχούσης τοῦ στόματος;) (*Vida de Apolônio*, 4. 42-43). Convém lembrar que Filóstrato associa Proteu, filho de Zeus, a Filóstrato e que esse

episódio é uma prova de que Zeus protegia seu descendente, ao mesmo tempo que expressa a porção divina existente em Apolônio.

Nessa mesma época, uma peste assolava Roma e o próprio Nero estava com a garganta afetada e a voz rouca, quando Tigelino resolve fazer uma investigação para ver qual era a sua causa e concluiu que teria sido um dêmôn que havia mandado a peste e que este era Apolônio de Tiana; por conta do que vira acontecer com Nero, estabelece um tribunal secreto para julgá-lo (*Vida de Apolônio*, 4. 44.1-25). Em sua apresentação diante do tribunal, Filóstrato faz uma síntese do pensamento filosófico de Apolônio, como lemos a seguir:

ὁ δὲ Ἀπολλώνιος πατρός τε ἐμέμνητο καὶ πατρίδος καὶ ἐφ' ὃ τι τῇ σοφίᾳ χρῶτο, ἔφασκε τε αὐτῇ χρῆσθαι ἐπὶ τε τὸ θεοῦς γινώσκειν ἐπὶ τε τὸ ἀνθρώπων ξυνιέναι, τοῦ γὰρ ἑαυτὸν γνῶναι χαλεπώτερον εἶναι τὸ ἄλλον γνῶναι.

E Apolônio mencionou seu pai e sua pátria, também por que se servia da filosofia, e afirmou que se servir dela é conhecer os deuses e compreender os homens, pois conhecer a si mesmo é mais difícil que conhecer o outro. (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 4. 44.26-30)

E Apolônio sai deste tribunal como um divino sábio que surpreende a todos, mas Filóstrato ainda acrescenta outro episódio extraordinário a sua narrativa para reforçar as habilidades filosóficas e sua força divina, no caso, quando aquele ressuscita uma jovem que pertencia a uma família de cônsules em Roma (*Vida de Apolônio*, 4. 45.1-20). O fato resultou em fama e admiração entre os aristocratas romanos, o que lhe propiciou permanecer em Roma por bastante tempo para depois seguir viagem para Atenas, Rodes, Alexandria, todas narradas com interpolações de histórias, mitos, práticas, hábitos e costumes dos antigos gregos. E novamente Apolônio de Tiana tem um encontro com um imperador romano, desta vez, não fora o filósofo que procurou o imperador, mas Vespasiano que foi encontrá-lo no Egito e que mandou chamá-lo, como lemos neste relato:

μεταπέμποιτο δὲ τὸν Ἀπολλώνιον ὑπὲρ βουλῆς τούτων, ὁ δὲ παραιτοῖτο ἤκειν ἐς γῆν, ἦν ἐμίαναν οἱ ἐν αὐτῇ οἰκοῦντες οἷς τε ἔδρασαν οἷς τε ἔπαθον· ὅθεν αὐτὸς ἐλθεῖν ἐς Αἴγυπτον τὴν μὲν ἀρχὴν κεκτημένος, διαλεξόμενος δὲ τῷ ἀνδρὶ ὅποσα δηλώσω· θύσας γὰρ καὶ οὕτω χρηματίας κατ' ἀξίαν ταῖς πόλεσι προσεῖπε τὸν Ἀπολλώνιον καὶ ὥσπερ εὐχόμενος αὐτῷ “ποίησόν με”

ἔφη “βασιλέα”. ὁ δὲ “ἐποίησα”, “εἶπεν” ἤδη γὰρ εὐξάμενος βασιλέα δίκαιόν τε καὶ γενναῖον καὶ σώφρονα καὶ πολιτῆ κεκοσμημένον καὶ πατέρα παίδων γνησίων, σὲ δήπου παρὰ τῶν θεῶν ἦτουν ἐγώ.”

E mandou buscar Apolônio para obter um conselho sobre esses acontecimentos, mas ele se recusou a ir à terra que contaminaram quando eles foram habitar nela, pelo que fizeram e pelo que eles sofreram; por isso, o próprio Vespasiano foi ao Egito, quando tomou posse do poder, para dialogar com o homem do modo que mostrarei; pois, após ter feito um sacrifício e ainda não tinha tratado dos assuntos dos cidadãos com mérito, dirigiu-se a Apolônio, tal como se lhe implorasse, disse “torna-me um rei”, “já és um rei”, ele lhe disse, “pois ao orar para ser um rei justo, nobre, sensato, adornado com cabelos grisalhos e pai de filhos legítimos, sem dúvida alguma, eu suplicava isso por ti aos deuses.” (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 5.27.33-37; 28.1-7)

E o diálogo entre o imperador Vespasiano e o filósofo de Tiana prossegue do mesmo modo, o imperador se mostrou satisfeito com o dito pelo filósofo e continuou a consultá-lo. Nesse episódio, Filóstrato revela o poder alcançado por Apolônio de Tiana, que conquistou impérios e imperadores sem o uso da força ou do suborno. O filósofo é o maior vencedor. Filóstrato parece seguir a máxima platônica do rei-filósofo: a crítica que fez a Nero na sequência de seu diálogo com Vespasiano está pautada na aversão de Nero pela filosofia, já manifestada em seu primeiro encontro. Porém, Apolônio já havia deixado a sua semente quando proferiu palavras sábias, oraculares e curativas; estas permaneceram na memória dos presentes e se propagaram e conquistaram outras mentes que se aproximaram da filosofia, tal como fizera o imperador Vespasiano, visto que, ao ir embora, “naquele momento, o rei levantou suas mãos e disse: “ó Zeus, que eu governe sobre os sábios, e os sábios sobre mim” (τότε δὴ ἀνασχὼν ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας “ὦ Ζεῦ” ἔφη “σοφῶν μὲν ἐγὼ ἄρχομι, σοφοὶ δὲ ἐμοῦ.”) (*Vida de Apolônio*, 5. 28.18-19).

Apolônio também foi amigo do imperador Nerva por influência de seu pai Vespasiano, porque este escreveu ao filho dizendo que ele deveria confiar no filósofo, visto que eles eram devedores do conselho que Apolônio de Tiana, pois sem ele não teriam a sabedoria e o poder de então

(*Vida de Apolônio*, 5. 30). Contudo, Apolônio ficou decepcionado ao saber da perseguição do imperador Domiciano aos filósofos gregos (5.41-42), então retornou ao Egito (5.43.1) e depois foi para a Etiópia (6.1-2) dialogar com seus sábios sobre filosofia e religião.

Quando Apolônio retornou a Alexandria, passou a fazer oposição ao imperador (7.4-9), por isso Domiciano mandou chamar Apolônio à sua presença (*Vida de Apolônio*, 7.29.1). Filóstrato conta que Domiciano estava ocupado com os assuntos do império, e que o recebeu quando se desocupou (7.32.1). Ainda assim, Tigelino conseguiu aprisionar Apolônio e se vingar daquela acusação sem sucesso que lhe fizera anteriormente, que aparece no livro 4. 43. Embora, conforme registrou Filóstrato antes, Apolônio somente tivesse a intenção de aconselhar bem aos imperadores que o procuravam (6.43.35-40). Depois de ter passado um tempo na prisão, Apolônio foi levado ao tribunal para ser julgado (8.1-3) e, após o seu julgamento, houve a sua absolvição (8.4-5).

No último capítulo da biografia, Filóstrato elaborou uma digressão sobre os preceitos filosóficos que nortearam a vida de Apolônio de Tiana por meio de seus diálogos, e ainda conta que muitos homens consideravam Apolônio um deus por causa das suas inúmeras ações filosóficas, religiosas, curativas e até ressuscitadoras, por todos os conselhos que deu, pelos diálogos que promoveu, por todas as predições e previsões que tanto ajudaram os que com ele se encontraram (8.7.1-15), por ter salvado a cidade de Éfeso de uma grande praga (8.8.1-20), e porque Apolônio ainda previu a morte de Domiciano (8.26.1). Quanto à morte do próprio filósofo, Filóstrato não nos apresentou uma única versão, pois muitos contavam diferentes episódios e locais para o fim da vida de Apolônio de Tiana (8.29-30), mas o relato mais surpreendente é o da aparição de Apolônio após a sua morte como prova da imortalidade da alma (8.31.1-36). Desse modo, Filóstrato assim encerra sua narrativa sobre a vida de Apolônio de Tiana:

καὶ σαφῆς οὗτος Ἀπολλωνίου τρίπους ἔστηκεν ὑπὲρ τῶν τῆς ψυχῆς ἀπορρήτων, ἵν' εὐθυμοί τε καὶ τῆν αὐτῶν φύσιν εἰδότες, οἳ τάττουσι Μοῖραι, πορευοίμεθα. τάφῳ μὲν οὖν ἢ ψευδοταφίῳ τοῦ ἀνδρὸς οὐδαμοῦ προστυχῶν οἶδα καίτοι τῆς γῆς, ὅποση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην, λόγοις δὲ πανταχοῦ δαιμονίαις, καὶ ἱερὰ Τυανάδε βασιλείαις ἐκπεποιημένα τέλεισιν· οὐδὲ γὰρ βασιλεῖς ἀπηξίουσιν αὐτῶν ὧν αὐτοὶ ἠξιοῦντο.

E foi clara a fala de Apolônio que instituiu essa trípole em favor dos mistérios da alma, para que os animados e cientes da sua natureza, para onde as Moiras estavam posicionadas, caminhassem. Portanto, sei que de modo algum encontraram um túmulo ou um cenotáfio do homem em qualquer lugar da terra, embora tenha ido à maior parte dela, existem histórias sobre dêmones também existe um templo em Tiana, edificado com impostos reais; pois nem mesmos os reis se recusaram a honrá-lo com o que eles mesmos eram dignos. (FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio*, 8.31.37-45)

Filóstrato nos mostra que Apolônio de Tiana foi além do grande rei macedônio, expandiu sua filosofia para muito além das fronteiras do Império Alexandrino e atingiu outro grande, o Império Romano. Vemos então que Filóstrato terminou a biografia de Apolônio do mesmo modo que Plutarco encerrou a biografia do rei macedônio, com o relato da morte do biografado, porém não apresentou uma causa para sua morte, nem mesmo afirmou com certeza onde foi enterrado, apenas relatou algumas diversas versões duvidosas para o seu fim.

Conclusões

Filóstrato e Plutarco mostraram em suas obras familiaridade com os escritos produzidos pela tradição literária grega, que trouxeram em seus relatos informações sobre hábitos, costumes, práticas e muitos outros elementos constitutivos da cultura grega, o que levou alguns pesquisadores a relacioná-los a um movimento literário que o próprio Filóstrato nomeou de Segunda Sofística. Portanto, a leitura dessas biografias não somente nos traz informações sobre a vida de Alexandre e a de Apolônio, como também nos servem para pensar a recepção e a transmissão do imenso *corpus* literário dos antigos gregos com dados valiosos sobre a antiga Hélade. O valor etnográfico da narrativa biográfica de Filóstrato também se faz importante, como sugere Abraham, porque cria uma geografia da cultura representada pelos lugares em que esteve (2104, p. 466).

Em seu anseio de provar que Apolônio de Tiana não era um mago nem charlatão, Filóstrato nos dá a entender que seu biografado é um ser que já nasce divinizado, pois recebe o dêmon de Proteu. Então, inspirado na filosofia dos grandes sábios da antiga Grécia, na religião dos seus

ancestrais gregos e especialmente no modo de vida de Pitágoras, Apolônio alcança um grau de divindade que o transforma em um dêmon. Desde Hesíodo, temos o registro de seres intermediários entre os deuses e os homens, que Platão chamou de dêmon, mas que eram divindades, não homens que se divinizaram! Tal feito aproxima Apolônio de Tiana dos grandes homens da história grega, a exemplo de Alexandre, o Grande, o único reconhecido por todos os impérios daí sua narrativa se inspirar na estrutura biográfica proposta por Plutarco.

Portanto, mais que uma simples biografia de defesa de Apolônio, a biografia composta por Filóstrato nos parece uma ode à filosofia grega, à magnitude e à variedade de suas escolas filosóficas, sem deixar de lado sua história, tragédia, poesia, mito⁵ e religião. Registros que atualizam a cultura grega, que a tornam necessária aos homens de seu tempo, pois se trata de uma cultura milenar preservada por meio de sua tradição literária surgida a partir de Homero. O tema da imortalidade da alma, tão fundamental para o pensamento filosófico de Apolônio de Tiana, representa igualmente essa retomada de questões filosóficas e culturais do legado grego e que, por exemplo, já fora discutido por Platão em seu tratado intitulado *Fédon*.

Referências bibliográficas

Edições e traduções

PHILOSTRATUS. *Life of Apollonius of Tyana. Vol. 1. Books 1-4*. Edited and translated by Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2005.

PHILOSTRATUS. *Life of Apollonius of Tyana. Vol. 2. Books 5-8*. Edited and translated by Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2005.

PLUTARCH. *Life of Alexander. Lives. Vol. VII*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2004.

⁵ Sobre o uso dos mitos na narrativa biográfica de Filóstrato, Downie analisa o exemplo do herói Palamedes que aparece em duas ocasiões na biografia de Apolônio de Tiana, para mais detalhes, consultar Downie (2016).

PLUTARCO. *Vidas paralelas. Quarto volume. Alexandre*. Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto. Tradução direta do grego por Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1992.

Livros, artigos e capítulos de livro

- ABRAHAM, Roshan. The geography of culture in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*. *The Classical Journal*, v. 109, n.4, 2014, p. 465–480.
- ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic. A cultural phenomenon in the Roman Empire*. London/New York: Routledge, 1993.
- BILLAULT, Alain. Les choix narratifs de Philostrate dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*. In: DEMOEN, Kristoffel & PRAET, Danny (eds.). *Theios sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii. Mnemosyne supplements*. v. 305. Leiden/ Boston: Brill, 2009, p. 3-19.
- BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta, 1997, p. 53-59.
- BOWIE, Ewen & ELSNER, Jas'. *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DEMOEN, Kristoffel & PRAET, Danny (eds.). *Theios sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii. Mnemosyne supplements*. v. 305. Leiden/ Boston: Brill, 2009.
- DOWNIE, Janet. Palamedes and the wisdom of India in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*. *Mouseion*, series III, v. 13, 2016, p. 65-83.
- FLINTERMAN, Jaap-Jan. 'The ancestor of my wisdom': Pythagoras and Pythagoreanism in *Life of Apollonius*. In: BOWIE, Ewen & ELSNER, Jas'. *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 155-175.
- GYNSELINCK, Wannes & DEMOEN, Kristoffel. Author and narrator: fiction and metafiction in Philostratus' *Vita Apollonii*. In: DEMOEN, Kristoffel & PRAET, Danny (eds.). *op. cit.*, p. 95-127.
- FRANCIS, James A. Truthful Fiction: New Questions to Old Answers on Philostratus' *Life of Apollonius*. *American Journal of Philology*, v. 119, n. 3, 1998, p. 419-441.

Os sofistas de Filóstrato de Lemnos: realidade social ou *topos* retórico?

José Petrúcio de Farias Júnior

Introdução

Neste capítulo, dedicar-nos-emos à análise de *Vidas dos Sofistas* – βίοι σοφιστῶν¹, datada entre os anos 232 e 238, de Flávio Filóstrato de Lemnos (170-249), no interior da qual indagaremos a relação entre a *paideia* grega e o poder romano, tendo em vista as circunstâncias político-culturais que motivaram o biógrafo a construir um conjunto de memórias acerca de sofistas, considerados por ele, dignos de reconhecimento.

Antes, importa-nos destacar que, na contramão do movimento de valorização desta categoria profissional no Império Romano, perceptíveis

¹ Trata-se de uma coleção com 59 biografias, destas 41 são de sofistas gregos do Império Romano, começando com Nicete de Esmirna, sob o governo de Nero (54-68), até seus próprios contemporâneos, num movimento denominado por ele de ‘Segunda Sofística’. Destas, as mais extensas são a *Vida de Polemon*, situada no final do Livro I, e a de Herodes, início do Livro II. O Livro I é constituído inicialmente pelas *Vidas* de 8 filósofos, dignos do título de sofista, entre os quais Dion de Prusa e Favorino; seguidos por dez sofistas clássicos (de Górgias a Esquines), que se tornaram figuras de autoridade para fundamentação da Segunda Sofística. Já o Livro II, como dissemos, está centrado em sofistas gregos situados cronologicamente nos três primeiros séculos da era comum.

pelos esforços literários de Filóstrato, herdamos *lato sensu* uma conotação depreciativa sobre os sofistas; muito diferente daquela que o biográfico tentou imprimir no século III e que remete ao significado básico de σοφιστής - homens sábios, profissionais praticantes de σοφία (sabedoria), como nos lembra Whitmarsh (2005, p. 15).

Para o senso comum, atualmente, sofista designa ‘abuso’, indiferença aos valores morais, uso da inteligência para justificar o injustificável, para defender o indefensável ao transformar argumentos fracos em fortes e, com isso, ludibriar as audiências. Não é difícil identificar exemplos do uso do termo ‘sofista’ como sinônimo de abuso ou engano na contemporaneidade. Entre muitos exemplos possíveis, mencionamos o posicionamento de Catarina Rochamonte, doutora em Filosofia pela UFSCAr, no jornal *Focus.jor*:

O problema da doutrinação escolar não se limita à perseguição ideológica e à ausência de cumprimento de preceitos básicos da docência, mas passa também pela inclusão nas pautas escolares de temas totalmente desprovidos de significado ético no sentido mais alto do termo.[...] É claro que o tempo necessário para criar um ambiente escolar menos profuso em ideologias é muito longo; não obstante, o trabalho de cada um de nós que resiste, que denuncia, que limita a **atuação dos sofistas da pior espécie travestidos de professores** é um trabalho importante que deve ser incentivado, porque a docência, se levada com seriedade, jamais trairá o princípio de liberdade (ROCHAMONTE, 2018).

Para além da problemática e restrita noção de ‘educação’ sustentada pela filósofa, nota-se que o termo ‘sofista’ ainda é recorrente entre nós e incorpora um valor semântico negativo. A popularização desses significados no pensamento ocidental pode estar relacionada ao fato de que grande parte dos discursos dos sofistas que herdamos são apenas fragmentos, muitos dos quais transmitidos por seus detratores, com destaque a Platão (*Sofistas*, 268d *Górgias*, 461 a-b), Demóstenes (*Sobre a coroa*, 18.276), Tucídides (*Guerra do Peloponeso*, VIII, 68), Aristófanes (*Nuvens*, 311, 1111), Ésquines (*Contra Timarco*, 170), Plutarco (*Moralia*, 100d, 131a, 543ef), Epiteto (*Encheiridion*), Marco Aurélio (*Meditações*), Díon de Prusa (*Orações* 4.14,131-132; 8.33; 12.5,13,15; 22.5; 24.3; 32.68, 34.3,38; 55.7; 71.8), Sinésio de Cirene (*Dion*, 1.1-3, 8-9, 12). Grande parte destes escritores se reconhecia mais como ‘filósofo’ do que como sofista

ou utilizavam o termo ‘sofista’ num tom de reprovação, ainda que não desvalorizassem o uso de técnicas retóricas (STANTON, 1973, p. 359).

O filósofo Platão, por exemplo, usa o termo de maneira hostil para se referir àqueles que procuram simplesmente persuadir as audiências por meio de artifícios retóricos, ao invés de buscar a verdade filosófica, propalada por sua Academia; por isso, para Platão, sofistas não são confiáveis.

Essa ‘imagem’, que associa os sofistas à persuasão, ao engano, à atuação pública, à oratória epidítica² e não ao argumento racional ou à busca pela verdade, de fato, está presente na literatura grega e latina dos primeiros séculos de nossa Era, tal como demonstramos acima, principalmente entre os adeptos de escolas filosóficas que almejavam se diferenciar dos sofistas para não serem acusados de supérfluos; ao menos, a associação da sofística com a atuação pública por meio da oratória epidítica tornou-se canônica.

Filóstrato, no prólogo de *Vidas dos Sofistas*, reconhece a hostilidade com que os sofistas eram concebidos por muitos: “Os atenienses, ao observar a inteligência dos sofistas, expulsavam-nos dos tribunais, pelo fato de que eles derrotavam o argumento justo por meio do injusto e subjugavam o homem honesto³” (VS, 483). Um exemplo muito particular versa sobre o biografado Díon de Prusa (40-112), inserido na categoria do que, segundo Filóstrato,

Os antigos chamavam de sofistas não apenas os rétores que falavam excessivamente bem e brilhavam, mas também os filósofos que se expressavam bem e com fluência, sobre os quais é necessário falar primeiro, uma vez que eles não eram sofistas, mas pareciam sê-lo; quanto a isso, foram depois chamados [de sofistas] (VS, 484)⁴.

² Tratava-se de um gênero discursivo voltado nem ao cidadão nem ao juiz, mas ao espectador – θεός - e perfazia a tarefa de louvar, elogiar ou exaltar algo ou alguém, tendo em vista um paradigma do belo e vergonhoso - το καλόν και τὸ ἰσχυρόν (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 9, 1358 b 28). Assim, a tarefa do orador epidítico consiste parte em louvar, parte em censurar o *laudandus* (FARIAS JUNIOR, 2012, p. 248).

³ Δεινότητα δὲ οἱ Ἀθηναῖοι περὶ σοφιστᾶς ὀρωντες αὐτοὺς τῶν δικαστηρίων, ὡς ἀδίκῳ λόγῳ τοῦ δικαίου κρατοῦντας καὶ ἰσχύοντας παρὰ τὸ εὐθύ (VS, 483).

⁴ [...]σοφιστᾶς δὲ οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντάς τε καὶ λαμπρούς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ἐν εὐροίᾳ ἐρμηνεύοντας, ὑπερ ὧν ἀνάγκη προτέρων λέγειν, ἐπειδὴ οὐκ ὄντες σοφισταί, δοκοῦντες δὲ παρήλθον ἐς τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην (VS, 484)

Isto é, para o biógrafo, Díon não era exatamente um sofista, ainda que parecesse e fosse posteriormente denominado como tal, o que demonstra certa flexibilidade quanto ao uso do termo 'sofista'. Em outras palavras, ser sofista não aponta para certas habilidades que excluem o exercício de outras atuações sociais, como filósofo, rétor⁵, gramático, advogado, entre outros. Não se trata de um termo excludente, incompatível com outras atividades profissionais ou intelectuais. Anderson (1993, p. 16) reforça tal linha de raciocínio ao defender que também não há uma área específica do conhecimento pela qual a 'retórica sofística' possa ser delimitada, embora, na prática, os sofistas tenham afeição pela retórica epidítica, oratória ornamental e pela exibição pública de suas habilidades com as palavras (VS, 563-4, 586-7).

Para Filóstrato, o que aproxima Díon de um sofista versa "sobre o brilho de sua eloquência e poder de persuasão" - ἡ πειθῶ τοῦ ἀνδρὸς οἷα καταθέλξει, "que foi tal que fascinou, inclusive, aos que não conheciam a cultura dos helenos" – τοὺς μὴ Ἑλλήνων ἀκριβοῦντα (VS, 488); adicionado a isso, seus discursos demonstram uso proficiente dos recursos estilísticos da sofística – Σοφιστικώτατοι δὲ τοῦ Δίωνος αἱ τῶν λόγων εἰκόνες (VS, 488), compendiados do melhor da oratória (VS, 487), porquanto, mesmo quando se encontrava exilado, manteve-se sob os ensinamentos de Fédon de Platão e Sobre a embaixada de Demóstenes - Φαίδων ὁ τοῦ Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους ὁ κατὰ τῆς πρεσβείας (VS, 488), logo esteve atento aos ensinamentos de Demóstenes e Platão no campo retórico e filosófico.

É curioso observar que tanto Díon de Prusa quanto Demóstenes utilizam o termo 'sofista', em grande parte de seus escritos, em sentido depreciativo, ao contrário do que nos faz crer Filóstrato. Quando Díon, por exemplo, apresenta-se como conselheiro do imperador Trajano, ele

⁵ Para Sidebottom, ao longo do principado romano, os rétores foram os mais notáveis professores de eloquência, os quais, muitas vezes, canalizaram seus ensinamentos para fins práticos específicos: políticos ou jurídicos, logo eles poderiam ser declamadores ou oradores forenses, por isso sua atuação profissional coadunava-se com a dos sofistas (2009, p. 70). O historiador acrescenta que é muito comum encontrar inscrições de sujeitos reconhecidos como 'rétor e sofista', a exemplo de Dionísio de Mileto. Filóstrato, ao evidenciar a disposição da maioria dos sofistas pela declamação pública, leva-nos a crer que a diferença fundamental entre rétores e sofistas reside em sua atuação pública performática, por isso, para além dos estudos retóricos e filosóficos, requeriam-se incursões pela tragédia e poesia, responsáveis por seus recursos estilísticos e cênicos que compunham o espetáculo criado pelos sofistas junto às audiências, ainda que pudessem convergir, como dissemos, quanto à natureza dos estudos, exercício do magistério e diferentes âmbitos de atuação pública.

assume o papel de um filósofo que contribuirá efetivamente para manutenção da ordem social em detrimento da ignorância e charlatanismo dos sofistas - ἀγνοοῦντι καὶ ἀλαζόνι σοφιστῆ (4.33).

A nosso ver, tais indícios literários sinalizam que, nos primeiros séculos, havia uma tendência em atribuir uma conotação negativa aos sofistas, com a qual os autores acima relacionados não pretendiam se identificar, ainda que fizessem uso de habilidades sofísticas em seus escritos.

A despeito da imagem depreciativa dos sofistas, presente na literatura clássica, e a predominância de tais imagens na contemporaneidade, vivemos num mundo, sobretudo no âmbito da educação, forjado pelos sofistas; afinal, os sofistas se reconheciam como educadores profissionais que deveriam ser remunerados pelos serviços prestados, defendiam que a virtude (ἀρετή) pode ser ensinada por meio de situações de aprendizagem - ao contrário da vertente platônica (VS, 617) e esforçaram-se por transformar ou ampliar formas de agir e pensar de seu tempo, ao indagar princípios éticos, relações de poder, a noção de autoridade, sabedoria, religião, entre outros. Isso explica o porquê de os sofistas – céticos, cênicos⁶, práticos, questionadores – continuarem a ser tão relevantes para nós, ou talvez seja essa a maneira como Filóstrato gostaria que fossem lembrados, a despeito de seus opositores.

⁶ Filóstrato nos permite deduzir que a comunicação não-verbal (gestos, postura) era tão importante quanto a verbal, Iseo por exemplo, golpeava suas coxas para manter a si e aos ouvintes alerta, além de, ao tratar de temas concernentes aos medos, principalmente Dario e Xerxes, agir como um ator em cena a fim de demonstrar a soberba e leviandade dos costumes dos ‘bárbaros’ (VS, 520). Já Marcos, segundo Filóstrato, revelava-se como sofista por causa do gesto de suas sobrancelhas e aspecto meditativo de seu rosto (VS, 528); Dionísio destacava-se por sua atuação brilhante (VS, 526-7); Polemon utilizava recursos de um ator trágico e, ao final das frases, emitia um sorriso para demonstrar que seu discurso fora proferido sem esforços e declamava com expressão facial de sossego e confiança (VS, 537; 542); em relação a Alexandre, o biógrafo descreve suas habilidades cênicas, já que saltou do assento com o ‘rosto resplandecente’ para chamar a atenção do público ao tema proposto e fazia suas declamações de modo teatral (VS, 572-3); Apolônio de Atenas é descrito como sofista grego renomado por ser perito em casos forenses e nada depreciável na ‘declamação artística’. Além disso, Filóstrato informa-nos que, quando o sofista Nicágoras chamou a tragédia de ‘mãe dos sofistas’, Hipódromo completou, dizendo que Homero era o pai (VS, 620). A menção a Homero pode estar relacionada à importância da melodia e do ritmo às palavras, indispensável ao acabamento dos discursos. Lembremos que Isócrates, em *A Nicocles* (48-49), já recomendava o uso de Homero e dos poetas trágicos como modelos ao orador; segundo Soria, esta é uma das mais antigas recomendações da *mimesis* retórica (1982, p. 236).

Assim, observamos, num sentido amplo, que Filóstrato objetivava veicular às audiências uma memória sobre os sofistas que contrastava com o posicionamento de muitos escritores influentes no Império Romano, o que justifica, pelo menos em parte, seus esforços pela defesa de uma *segunda sofística* (VS, 481) tão significativa quanto à primeira.

A Segunda Sofística de Flávio Filóstrato

‘Segunda Sofística’ tornou-se uma convenção recorrente na história do Império Romano e da literatura clássica, compartilhada por estudiosos modernos, motivados pelo uso desta expressão em *Vidas dos Sofistas* de Flávio Filóstrato, sobretudo na historiografia anglo-americana⁷ (FARIAS JUNIOR, 2007, p. 15). Para mencionar os especialistas mais recentes, destacamos a relevância dos estudos de Glen Bowersock, em *Greek Sophists in the Roman Empire* (1969), para quem a Segunda Sofística é constituída por gregos - provenientes não só da Grécia, mas também predominantemente da Ásia Menor, Síria e Egito, concebidos como guardiães e divulgadores da cultura helênica no Império Romano, sem que tal postura resulte em hostilidades entre gregos e romanos; pelo contrário, Bowersock defende que os sofistas estão integrados às instâncias de poder do Império e cooperam com a manutenção da ordem social, na medida em que atuam como mediadores entre as cidades provinciais e o poder central. Sendo assim, para o estudioso, este movimento sublinha a importância dos sofistas como expressão de poder das aristocracias locais helênicas.

Christopher Jones, em *The Reliability of Philostratus* (1974), em coletânea organizada por Bowersock, também reforça a importância do estudo dos sofistas em relação às experiências político-culturais do Império, mas adverte que, ao contrário do que defende Simon Swain, em

⁷ No Brasil, influenciado pelos estudos anglo-americanos, franceses e italianos, com destaque para o pesquisador, Vito Sirago e suas contribuições em *La Seconda Sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II séc.*(1989), também identificamos estudos que lançam olhares críticos quanto à pertinência dessa expressão no campo da História e da Literatura Clássica, destacam-se: Maria Aparecida de Oliveira Silva, com *Plutarco e a Segunda Sofística* (2006), José Petrúcio de Farias Junior, com *Filósofos e sofistas na administração imperial: o olhar de Eunápio sobre a unidade político-administrativa do Império Romano* (2012); Paulo Martins e Pedro Zanetta Brener, com *Novas luzes sobre a Segunda Sofística* (2017). A Revista Clássica também divulgou estudos franceses de Laurent Pernot, *La Second Sophistique et l'Antiquité tardive* (2006), o que demonstra não só interesse, mas também um uso corrente desta expressão no meio acadêmico brasileiro.

Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250 (1996), para quem a sofística é uma expressão do Helenismo, compreendido como produto de uma identidade grega revigorada no Império em resposta à ocupação romana, deve-se considerá-la não como produto de uma relação conflituosa entre um patriotismo grego frente aos romanos.

Para Jones, o helenismo, produto do movimento sofístico, é, pelo menos em parte, resultado da afeição dos πεπαιδευμένοι (homens cultos) pelo passado helênico clássico, de tal forma que a questão central não é o helenismo em si, mas a relevância ou o potencial instrutivo/pedagógico das experiências humanas no tempo, o que implica reconhecer a 'autoridade' do passado e seus usos políticos em consonância com os objetivos ou intencionalidades destes sujeitos. Adicionado a isso, o pesquisador argumenta que essa prática discursiva também não se restringe à configuração de constructos identitários, já que a alusão à literatura clássica, para o pesquisador, serviu a diferentes propósitos por diferentes sujeitos, muitos dos quais demonstravam, por meio da memória cultural fabricada, lealdade ao Império e seus líderes, como já havia observado Bowersock.

Logo, para os historiadores, a Segunda Sofística não se limita a oposições entre gregos e romanos, com ênfase em um suposto patriotismo grego, muitas vezes confundido com 'helenismo', nem a uma discussão voltada apenas à reflexão sobre como os sofistas construíram uma 'identidade étnica', mas como este passado, reivindicado por estes πεπαιδευμένοι, serviram a diferentes propósitos.

Na sequência, salientamos os esforços investigativos de Ewen Bowie, responsável por diversos estudos, entre os quais: *The Greeks and their past in the Second Sophists* (1971), *The importance of Sophists* (1982) e *The geography of the Second Sophistic: cultural variations* (2004), para quem o movimento sofístico não deve ser concebido de forma homogênea, uníssona como muitos leitores das *Vidas* de Filóstrato podem nos fazer crer. O pesquisador investe em pesquisas que externam o caráter plural da formação acadêmica de tais sujeitos, dos gêneros discursivos produzidos, dos temas elencados e das diferenças em como os sofistas construíram seu passado helênico e optavam por estilos linguísticos e literários diversos, diferente de Bowersock que insistia na importância política dos sofistas, ainda que admitamos que este pesquisador tenha contribuído para despertar as gerações vindouras

quanto ao uso não só de fontes literárias, mas também da cultura material (inscrições, estátuas) nos estudos sobre os sofistas no Império, o que possibilitou a ampliação de nosso olhar sobre os movimentos sofísticos pelo Império Romano.

Outro estudo significativo foi desenvolvido por Graham Anderson, *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire* (1993), no qual o historiador defende que o movimento sofístico não sofreu interrupções desde sua emergência na Atenas Clássica e, nos primeiros séculos, foi beneficiado pela atitude de alguns imperadores romanos, sobretudo Adriano (117-138), Antonino Pio (135-161) e Marco Aurélio (161-180), que contribuíram para que os sofistas, eminentes oradores públicos que ofereciam uma forma de educação superior baseada predominantemente nos estudos retóricos às aristocracias locais, pudessem se fortalecer. Dessa forma, os primeiros séculos da Era comum teriam sido marcados pela eflorescência da retórica, pela afeição ao passado helênico clássico, como expressão do helenismo, e por um público que reconhecia, valorizava e respeitava os sofistas e suas práticas discursivas.

Talvez, por isso, Anderson tenha concebido os sofistas como responsáveis por uma literatura performática, que requer um palco para exibição pública, o emprego de aspectos do gênero dramático e a conexão com o público-alvo, já que os discursos eram produzidos de acordo com a ocasião (1993, p 240), sem desconsiderar sua importância política (mais relacionada à categoria social da qual provinham do que ao impacto de suas literaturas) como mantenedores dos projetos de poder do Império.

Por fim, salientamos os estudos de Tim Whitmarsh, em *The Second Sophistic* (2005), que nos adverte para o fato de que a Segunda Sofística de Filóstrato, ainda que nos remeta a uma constelação de renomados oradores performáticos, inspirados em figuras do passado helênico clássico e especializados em oratória epidítica, pode nos oferecer um cenário ilusório, na medida em que propaga a falsa impressão de que nós, historiadores, estamos vendo o mundo através de categorias antigas 'autênticas', isenta de demandas político-culturais específicas tanto do autor das *Vidas* quanto da academia moderna, que, em muitos aspectos, identifica-se com o cenário exortativo e competitivo dos sofistas filostratianos (2005, p. 05).

Whitmarsh concentra seus estudos na análise da oratória de exibição, entendida não como um mero entretenimento às elites helênicas, mas

como um meio para explorar questões de identidade, sociedade, família e poder bem como analisar como essa cultura oratória impactou a cultura literária greco-romana, principalmente no tocante à intensificação do interesse pelo individual (o interior, o pessoal) e ao surgimento da ficção em prosa. Além disso, por congregar aspectos autobiográficos e emular a retórica antiga, o historiador considera que as *Vidas* correspondem também a uma forma de autopromoção.

Diante deste sucinto debate historiográfico, nota-se que, conquanto não haja consenso entre os estudiosos sobre o que é a Segunda Sofística, importa-nos reiterar que tal expressão foi cunhada por Flávio Filóstrato, em suas *Vidas dos Sofistas*, para denotar a atividade profissional de um grupo de ‘exímios’ oradores e professores de retórica (BRUNT, 1994, p. 26). Desde então, tem se tornado objeto de reflexão entre os historiadores contemporâneos a nós. Observemos o que afirma Filóstrato acerca do que entende por ‘segunda sofística’:

É necessário considerar a antiga retórica sofística como filosofante, pois ela discute de fato o mesmo que os que filosofam [...] A antiga sofística percorria temas filosóficos difusamente e em extensão; discorria sobre a coragem; sobre a justiça, sobre os heróis, sobre os deuses e como o *cosmos* assumira uma forma. Posteriormente, a sofística, que não era chamada de nova, já que antiga, mas, mais propriamente de segunda, tratou dos pobres, dos ricos, dos virtuosos, dos tiranos e dos chamados ‘conselhos’, para os quais a história conduz. Foi o iniciador, da mais antiga, Górgias de Leontinos, na Tessália; da segunda, Ésquines, filho de Atrometo; quando escapou dos cidadãos atenienses, conheceu pessoalmente Cária e Rodes e os seguidores de Ésquines, conforme sua arte, lidaram com temas propositivos; os seguidores de Górgias [trataram de temas] de acordo com seus preceitos (*VS*, 480-481)⁸

⁸τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥητορικὴν ἠγεῖσθαι χρὴ φιλοσοφοῦσαν· διαλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες[...] ἡ μὲν δὴ ἀρχαία σοφιστικὴ καὶ τὰ φιλοσοφούμενα ὑποτιθεμένη διήκει αὐτὴ ἀποτάδην καὶ ἐς μῆκος, διελέγεται μὲν γὰρ περὶ ἀνδρείας, διελέγεται δὲ περὶ δικαιοσύνης, ἢ ῥώων τε πέρι καὶ θεῶν καὶ ὅπῃ ἀπεσχημάτισται ἡ ἰδέα τοῦ κόσμου. ἡ δὲ μετ’ ἐκείνην, ἣν οὐχὶ νέαν, ἀρχαία γάρ, δευτέραν δὲ μᾶλλον προσηρτέον, τοὺς πένητας ὑπετυπώσατο καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς ἀριστέας καὶ τοὺς τυράννους καὶ τὰς ἐς ὄνομα ὑποθέσεις, ἐφ’ ἧς ἡ ἱστορία ἄγει. ἦρξε δὲ τῆς μὲν ἀρχαιοτέρας Γοργίας ὁ Λεοντίνος ἐν Θετταλοῖς, τῆς δὲ δευτέρας Αἰσχίνης ὁ Ἄ

Nota-se que Filóstrato não se reporta a uma ‘nova sofística’, mas a uma ‘segunda sofística, o que implica não só a existência de uma primeira, mas também a continuidade desse movimento (KEMEZIS, 2014, p. 202), ainda que tenha incorporado novas roupagens e outros eixos temáticos, considerando o local em que este movimento passou a se desenvolver, a saber: Ásia Menor.

Para o biógrafo, a primeira sofística foi fundada por Górgias de Leontinos (VS, 492-3) e floresceu por aproximadamente um século, entre o fim do séc. V e fim do séc. IV, em Atenas, cujos expoentes são: Protágoras de Abdera (VS, 494-5), Hípias de Élide (VS, 495-6), Pródico de Ceos (495-6), Polo de Agrigento (VS, 497), Trasímaco de Calcedônia (VS, 497), Antifonte de Ramonte (VS, 498), Crítias de Atenas (VS, 501) e Isócrates (VS, 503-4). Tais sujeitos teriam se notabilizado por questionar valores cívicos e religiosos da *paideia* grega, (por isso eles se tornaram figuras subversivas à luz de Sócrates e Platão), o que explica a alusão a temas filosóficos, como justiça, deuses, natureza do cosmos, heróis, concebidos sob a ótica de expressivo relativismo ético e pragmatismo político, além de ensinar habilidades oratórias, indispensáveis à vida pública e serem remunerados por isso (VS 521, 533, 535, 538, 591, 600, 604, 615).

O iniciador da ‘Segunda Sofística’ - δευτέρας σοφιστικῆς ἄρξαι (VS, 507), o ateniense Ésquines (389 – 314 a.C), é descrito como um continuador da arte sofística e discípulo de Platão e Isócrates, sem que tal prática se reduzisse à mera imitação dos antigos, porquanto os usava de modo independente (VS, 510). De todo modo, deduz-se que, de tais pensadores, Ésquines teria herdado a erudição e o sentido moral, externados ao público geralmente de modo improvisado, “sob o estímulo da inspiração da divindade, tal como emitem os oráculos “ (VS, 509-10).

Segundo Filóstrato, Ésquines também participou ativamente da vida política ateniense, já que foi membro de algumas embaixadas (VS, 507-8) e, por seguir uma linha favorável aos projetos de poder de Felipe da Macedônia, opôs-se a Demóstenes e perdeu a simpatia dos atenienses nas assembleias, situação que o teria levado a Rodes, transformando-a “em um centro de estudos sofísticos e passou sua vida ali, oferecendo

τρομήτου τῶν μὲν Ἀθήνησι πολιτικῶν ἐκπεσῶν, Καρίῃ δὲ ἐνομιλήσας καὶ Πρόδῳ, καὶ μετεχειρί ζοντο τὰς ὑποθέσεις οἱ μὲν ἀπὸ Αἰσχίνου κατὰ τέχνην, οἱ δὲ ἀπὸ Γοργίου κατὰ τὸ δόξαν.

sacrifícios à tranquilidade e às Musas” (VS, 509), isto é, ele parece ter aberto uma escola de retórica em Rodes.

Filóstrato conta-nos o momento da recepção de Esquines pelos ródios: “de sua ética, ele fez uma demonstração aos ródios: depois de ler em público seu discurso *Contra Ctesifonte*, os ródios surpreenderam-se com o modo como tal discurso havia sido derrotado [em Atenas] e consideraram como insensatos os atenienses ⁹” (VS, 510). A nosso ver, esse relato demarca uma característica importante da segunda sofística de Filóstrato: ainda que Atenas continue a ser o *locus* de formação dos sofistas, sua atuação profissional se dera fora da Hélade, na Ásia Menor.

Esse itinerário pode ter contribuído para que os sofistas, a partir da segunda sofística, se dedicassem a temas históricos e, em certa medida, a personagens que figuraram no passado helênico clássico (reis, dinastias, categorias sociais: o rico e o pobre), tendo em vista a pertinência de tais conteúdos históricos ao campo de experiências político-culturais em que os sofistas estavam inseridos. Em outros termos, este passado não cessou de dialogar com diferentes ‘presentes’, ao ajustar-se a demandas de outros tempos.

Ainda que Filóstrato não explicita, notamos que a primeira sofística se desenvolve em um ambiente caracterizado pela independência e autonomia das sociedades póliades gregas; já a segunda, que se inicia com o exílio de Ésquines, denota uma Atenas submetida à hegemonia política macedônica e, depois, romana.

Além disso, à primeira vista, ao contrário do que muitos historiadores e literatos sustentam (BOWERSOCK, 1969; KENNEDY, 1994; PERNOT, 2006; BRENER; MARTINS, 2017), o próprio Filóstrato não concebe a ‘segunda sofística’ como um movimento político-cultural ou literário do Império Romano, isto é, resultante dos desdobramentos do cenário político-cultural romano, porquanto, Ésquines, iniciador da segunda sofística, encontra-se, inicialmente, num ambiente ateniense do final do IV século, marcado por pretensões expansionistas dos persas e dos macedônios. Não há, portanto, a defesa de uma ideia de ruptura entre a primeira e a segunda sofística, como se a segunda sofística se alinhasse apenas à história romana.

⁹τοῦ δὲ ἠθικοῦ καὶ Ῥοδίοις ἐπίδειξιν ἐποιήσατο: ἀναγνοὺς γάρ ποτε δημοσίᾳ τὸν κατὰ Κτησιφῶντος οἱ μὲν ἐθαύμαζον, ὅπως ἐπὶ τοιοῦτῳ λόγῳ ἠττήθη καὶ καθήπτοντο τῶν Ἀθηναίων ὡς παρανοούντων (VS, 510).

Após ter registrado a biografia de Ésquines (389 – 314 a.C), Filóstrato retoma sua sequência de sofistas ilustres a partir de sofistas jônios, como Nicete de Esmirna (séc. I), Escopélio de Clazômenas (séc. II) e Dionísio de Mileto (séc. II), que recebem tratamento biográfico completo, e finda sua coleção de biografias ao mencionar seu próprio presente. Aparentemente há uma lacuna temporal de, pelo menos, quatro séculos, já que, após Ésquines, os sofistas reaparecem, em suas *Vidas* a partir do séc. I; por isso, para muitos, a Segunda Sofística esteja relacionada à atuação dos sofistas no Império Romano, como afirmamos anteriormente.

Todavia, o próprio Filóstrato nos informa que, neste intervalo temporal, a seu ver, não houve sofistas capazes de “conceber um discurso, nem expressar o que havia pensado” – μήτε γνῶναι ἱκανοὶ ἔδοξαν, μήθ' ἐρμηνεύσαι τὰ γνωσθέντα (VS, 511), a exemplo de Ariobarzana de Cilícia, Xenófron da Sicília e Pitágoras de Cirene. Ainda que os gregos estivessem empenhados em procurá-los - ἐσπουδάσθησαν, tinham dificuldade para identificá-los - ἀπορία γυναιῶν σοφιστῶν (VS, 511).

Além do desprezo de Filóstrato por tais sofistas, muitos pesquisadores reconhecem que faltam muitos nomes e estudos retóricos que poderiam ter sido mencionados não só para preencher este suposto vácuo de quatro séculos, mas também os primeiros séculos da era comum (ANDERSON, 1993; WHITMARSH, 2005, KEMEZIS, 2014, p. 201; ESHLEMAN, 2012, p. 128-9; SORIA, 1982, p. 27, CUNHA NETO, 2016, p. 463). Queremos dizer com isso que o fato de Filóstrato não ter interesse por oradores/sofistas circunscritos entre Ésquines e Nicete não significa que a educação sofística, especialmente isocratiana, tenha sido interrompida ou estivesse em desuso. A atuação dos sofistas de Filóstrato se restringe à Grécia continental, especialmente Atenas, litoral da Ásia Menor e Roma. Nada é mencionado acerca de outros importantes centros culturais como Alexandria, por exemplo.

Para Kemezis, (2014, p. 199), esta versão restrita sobre o passado dos sofistas é reflexo das predileções de Filóstrato por um grupo de sofistas em detrimento de outros; isto é, as escolhas do biógrafo não são arbitrárias, posto que ele mesmo apresenta-se como um estudante ativo, em Atenas, pertencente à terceira geração de discípulos de Herodes Ático (101-178), com quem introduz o livro II e a quem dedica a maior biografia de sua coleção, em extensão e riqueza de detalhes, o que, para a historiadora, permite-nos deduzir que, nesta obra, o biógrafo tenha pretendido traçar sua ancestralidade profissional desde os mais

proeminentes predecessores da Jônia às propositivas gerações de Herodes no Império Romano.

É oportuno evidenciar que a centralidade de Herodes Ático¹⁰, no livro II, constituído predominantemente por discípulos diretos ou indiretos deste sofista, sinaliza, no limite, uma das faces do critério de seleção dos sofistas filostratianos. Os sofistas não relacionados ao grupo de Herodes Ático são desqualificados ou mencionados de maneira marginal, como exploraremos no próximo tópico.

Dado o exposto, questionamo-nos em que medida a reprodução ‘acrítica’ da perspectiva de Filóstrato sobre os sofistas ajuda-nos a amadurecer nosso olhar sobre as relações de poder e a produção literária de gregos no Império Romano. Não seria abusivo generalizar o movimento sofisticado dos primeiros séculos a partir da coleção de biografias de Filóstrato, tendo em vista suas inclinações literárias e profissionais?

Reconhecemos o fato de que o movimento sofisticado que identificamos nos primeiros séculos da era comum, em que a Hélade já se encontrava submetida ao poder romano, certamente assume conotações muito particulares, afinal são outros sujeitos, cuja atuação profissional ocorreu predominantemente fora de Atenas, muitos dos quais ocupantes de cargos político-administrativos, influenciados por outras literaturas e circunstâncias históricas.

Discordamos, no entanto, de historiadores que se esforçam por transformar a ‘segunda sofística’ numa espécie de acontecimento histórico, como se fosse um marco político-cultural ou literário, inerente à história do Império Romano. Nesse sentido, aproximamo-nos da argumentação de Silva, para quem “[...] esse fenômeno não pertence nem ao campo da história, nem da literatura, mas da cultura, no sentido de que é resultado da recepção e da repetição de práticas tradicionais” (SILVA, 2014, p. 63).

Ainda que reconheçamos, em meados de 170, sob o governo do imperador Marco Aurélio (161-180), a adoção de políticas públicas municipais e imperiais, em Atenas, para financiamento de professores de

¹⁰ Elsner lembra-nos de que as referências a Herodes Ático não se circunscrevem ao livro II; ele aparece em relação a Polemon (VS 536-9) e proferiu a oração funerária para Segundo de Atenas (VS, 544), ambas no livro I; além de ter sido um sofista atuante em Atenas e em Roma, mas também em Orico, no Épiro, e na Panônia, o que demonstra a abrangência de sua área de influência (2009, p. 05)

retórica e filosofia (BOWIE, 2009, p. 22), entendemos o movimento sofístico como produto da *paideia* grega, responsável sobretudo pela formação dos grupos sociais que ocupavam (ou almejavam ocupar) espaços de poder no Império; afinal, a educação, em grande parte dos casos, atuava como importante elemento de distinção social. Além disso, tanto a literatura latina quanto a grega, no Império, reportavam-se ao passado clássico e ao estudo da retórica, indispensáveis ao processo de formação das aristocracias, por meio da qual não só compartilhavam saberes, requeridos pelas instâncias de poder, mas também integravam-se à dinâmica político-cultural de uma sociedade hierarquizada e centralizada politicamente, que requeria esforços das elites locais para manutenção de privilégios, poder e influência política. Nesse sentido, a arte pública (estátuas, inscrições) e a literatura perfaziam caminhos indispensáveis ao êxito político de tais sujeitos; a *paideia*, indubitavelmente, pavimentada esses percursos ou tornava-os possíveis.

Como se tornar um sofista renomado à luz de *Vidas dos Sofistas*?

Quem são os sofistas de *Vidas dos Sofistas*? Diríamos, primeiramente, que se trata de um grupo de homens, cidadãos, oriundos predominantemente de famílias abastadas helenófonas (VS, 534; 556-7; 587; 603; 606) cujas experiências formativas tiveram em comum estudos retóricos e filosóficos¹¹.

¹¹ Soria informa-nos que grande parte da educação tradicional grega destinadas aos jovens da elite versava sobre autores clássicos, com ênfase às regras de retórica e à prática da eloquência (1982, p. 19). A partir de finais do século III a.C, tanto as escolas retóricas, quanto técnicas retóricas helênicas passaram a ser apreciadas pelos romanos; as demandas dos romanos por professores de retórica, capazes de oferecer uma formação retórico-humanista à aristocracia, pode ter estimulado ainda mais o movimento sofístico. Isso explica o êxito dos manuais de retórica no Império, afinal o domínio da 'palavra' era essencial para ocupar espaços de poder em uma sociedade hierarquizada, em que as recomendações, redes de *amicitia* e visibilidade acadêmica e profissional eram as tônicas para que os sujeitos se tornassem reconhecidos e respeitados junto aos pares. Segundo Sidebottom (2009, p. 72), a formação elementar comum dividia-se em, pelo menos, três grandes etapas. A primeira, aos 07 anos, sob a responsabilidade do *Grammatistés* – que ensinava basicamente a ler, escrever e contar; a etapa seguinte, a partir dos 11 anos, era conduzida pelo *Grammatikós* – que estimulava a leitura e análise de textos em prosa ou poemas, além de exercícios mais complexos de produção textual ou paráfrases de autores clássicos renomados; em algumas escolas se empregava os *progymnasmata* (exercícios literários sob prescrições retóricas); dos 15 anos em diante, o jovem, geralmente, migrava para a terceira etapa (ou nível), conduzido pelo *Sophistés*, que continuava com os *progymnasmata*, de maneira mais

Para entender a imagem sobre os sofistas que Filóstrato se esforça por imprimir, devemos considerar a centralidade de Herodes Ático, como afirmamos acima. Kendra Eshleman mostra-nos que, com pequenas exceções, *Vidas dos Sofistas* pode ser dividida em três grupos: (1) seis gerações acadêmicas de Nicete a Herodes Ático e deste a Filóstrato; (2) Pólemon e seus associados, conectados ao primeiro grupo por meio da admiração a Herodes e (3) Iseu e seus alunos, um pequeno grupo ligado a Pólemon (2012, p. 129). Estas relações tornam-se mais estreitas, quando observamos que Herodes não só admirava Pólemon, mas também o incluía entre seus professores (VS, 539,564)¹². Pólemon também tinha sido

aprofundada, principalmente no tocante ao gênero epidítico, suas gradações, tipos e recursos: comparação entre personagens, descrição de lugares, pessoas, características morais, apresentação e defesa de uma tese, etc. Todas estas práticas se realizavam a partir de preceitos minuciosos provenientes de manuais de retórica. É comum que estudantes deste nível componham peças oratórias fictícias, as *melétoi*, como forma de estimular, a partir do autores clássicos, estilos pessoais. Muitos jovens, como testemunham as *Vidas dos Sofistas*, frequentavam, nesta etapa, concomitantemente às escolas de retórica e eloquência, escolas filosóficas para completar a formação retórico-humanística pretendida (VS, 536). O que certamente fica claro, a partir da compreensão deste percurso formativo, é que tais intelectuais – sejam eles sofistas, filósofos, gramáticos, rétores etc, compartilharam um ambiente social e intelectual comum o que permitiu a sobreposição de papéis ou atribuições tanto no âmbito da educação quanto da atuação pública.

¹²Filóstrato descreve Pólemon como sofista dedicado a estudos filosóficos, retóricos, além de seu interesse pela tragédia grega clássica e poesia, conhecimentos indispensáveis para o êxito em suas declamações públicas, domínio da eloquência improvisada e aplicação de técnicas performáticas que resultavam em seu estilo emocional, permeados, segundo nos conta, pelo auxílio da divindade. Adicionado a isso, trata-se de um sujeito que assumiu diversas atribuições públicas, a saber: Presidência dos Jogos Olímpicos, instituídos pelo imperador Adriano, em Laodiceia cônsul de Laodiceia; corrector (*diorthotés*); embaixador em Esmirna; conselheiro dos cidadãos e do imperador, advertindo os que cometiam erros na vida pública e atuou como advogado defensor e docente nas cidades por onde passou: Atenas, Esmirna e Pérgamo. Entre suas influências, Filóstrato destaca Timócrates, o filósofo jônio e Díon de Prusa (VS, 530-544). A nosso ver, trata-se de uma biografia que descreve uma figura-modelo entre os sofistas filostratianos, já que os demais, nem mesmo Herodes Ático, seu discípulo, excederão quanto às competências, habilidades e atuação pública. É curioso observar que os sofistas do Império Romano dedicavam-se não só aos estudos retóricos e filosóficos (com destaque a Górgias; Platão – *Menon, Parmênides, Sofista, Protágoras, Fedro, Banquete, Hípias, República, Leis, Críton*; Demóstenes – *Sobre a coroa*; Plutarco; Díon de Prusa; Xenofonte – *Helênicas, Memoráveis*; Dionísio de Halicarnasso – *Sobre os antigos oradores*; Tucídides, *Livros II, V e VIII*), mas também estudavam Menandro bem como poetas e tragediógrafos, tais como: Homero – *Odisseia e Ilíada*; Hesíodo – *Os trabalhos e os dias*; Heródoto; Aristófanes, *Nuvens, As vespas, Aves, Pluto*; Ésquines, *Contra Timarco, Electra; Sobre a embaixada infiel, Orestes*; Eurípides, *Bacantes*; Isócrates, *A Nicocles*, sobre os quais identificamos citações em *Vidas dos Sofistas*.

aluno de outro professor de Herodes: Escopélio (VS, 536), os quais podem ter compartilhado estudantes com Herodes. As redes de Herodes e Iseu convergem com Alexandre, o Peloplatão¹³, como muitos o chamavam - Ἀλεξάνδρῳ δέ, ὄν Πηλοπλάτωνα οἱ πολλοὶ ἐπωνόμαζον, um aluno de ambos; Favorino, outro professor/influência de Herodes e Dionísio de Mileto, que havia sido aluno de Iseu (VS, 576). Além disso, os três professores de Flávio Filóstrato, a saber: Próclo de Náucrates, Antipater de Hierápolis e Damiano de Éfeso, foram alunos do favorito de Herodes, Adriano de Tiro (VS, 585); outro possível professor de Filóstrato, Hipódromo, o sofista, havia estudado com o aluno de Herodes, Cresto de Bizâncio¹⁴, o que demonstra sua familiaridade com os sofistas biografados.

É notório, nesse sentido, que Filóstrato se posiciona declaradamente em defesa do grupo de sofistas a que está genealogicamente envolvido: “A Hélade foi injusta com o sofista Cresto de Bizâncio, ao ser negligente com um homem, que foi educado por Herodes, [logo teve] a melhor [educação] entre os helenos, ele formou muitos homens admiráveis¹⁵” (VS, 591)¹⁶. Para Eshleman, a defesa declarada ao grupo de Herodes se deve ao ambiente competitivo e combativo da retórica sofística, em que nem todos admiravam Herodes, Pólemon ou Adriano tanto quanto Filóstrato (2012, p. 134). Para o biógrafo, algumas pessoas, poucas e desprezíveis - οἱ ὀλίγωροί τε καὶ λεπτοί, consideravam Herodes Ático um

¹³ De acordo com Cunha Neto, Peloplatão advém do termo grego πηλο, que significa ‘lama’, por isso a possibilidade de interpretar tal qualificativo como ‘Platão de barro’ ou Platão de porcelana’, o que também pode ser lido como a excessiva preocupação de Alexandre com a aparência, que caracteriza os sofistas, o que hoje chamamos de metrosssexual (2016, p. 343).

¹⁴ Para uma visão panorâmica do círculo de sofistas de Filóstrato, tal como exposto em *Vidas dos Sofistas*, com destaque à centralidade de Herodes Ático, ver Eshleman, 2012.

¹⁵ Τὸν δὲ Βυζάντιον σοφιστὴν χρῆστον ἄδικεῖ Ἑλλάς ἀμελοῦντες ἄνδρός, ὃς ἄριστα μὲν Ἑλλήνων ὑπὸ Ἡρώδου ἐπαίδεύθη, πολλοὺς δὲ ἐπαίδευσεν καὶ θαυμασίους ἄνδρας (VS, 591)

¹⁶ Semelhante defesa pode-se observar na biografia de Escopélio: Sobre *Escopélio, o sofista, discorrerei atacando primeiro aos que o denigrem, pois consideram-no indigno do círculo de sofistas e chamam-no ditirâmico, imoderado e torpe. Isso é o que dizem dele os discutidores de sutilezas vãs, os perigosos, os que carecem de alento para improvisar* (VS, 514-15). Esta passagem reforça a defesa de Filóstrato em relação ao círculo de sofistas do qual pertence, ou seja, longe de ser um seleção arbitrária ou de exprimir o ambiente cultural dos sofistas no Império, Filóstrato manifesta uma acurada seleção que corresponde a suas preferências pessoais; os demais sofistas, apresentados como opositores de seu círculo, são mal avaliados e, sob a ótica do biógrafo, revelam sua inferioridade ao atacar os ‘melhores’. Para outro exemplo, ver VS, 588-9, na *Vida* de Adriano de Tiro.

orador que alimenta gado - ἐκάλουν αὐτὸν σιτευτὸν¹⁷ ῥήτορα (VS, 565), ou àquele que alimenta oradores com 'grãos', em detrimento de conhecimentos profundos ou verdadeiros, que alimentariam a alma e não a matéria (corpo); de todo modo, entendemos que esta expressão visa à depreciação de seu êxito profissional.

Isso não quer dizer que haja pontas soltas em sua coleção de biografias. Diagnosticamos, ao menos, seis sofistas que não aparentam ter relação com o círculo de Herodes Ático, a saber: Varo de Perge, Hipódromo de Tessália, Filisco de Tessália, Heliodoro de Roma, Nicágoras de Atenas, os quais, com exceção de Varo de Laodiceia (o único considerado indigno de ser sofista), podem ter sido selecionados por suas habilidades oratórias. A despeito de tais sofistas, a rede de contatos de Herodes é, de longe, a mais extensa. Esta rede vincula grande parte dos sofistas biografados a Atenas e Esmirna, onde Herodes e Pólemon ensinaram e formaram discípulos.

Em consonância com Eshleman, reconhecemos que seu registro seletivo da Segunda Sofística, insere-o numa posição privilegiada, já que ele está conectado à figura-chave de sua *árvore genealógica acadêmica central* (2012, p. 131), de tal forma que suas *Vidas* podem ser interpretadas como um ato de lealdade pessoal, autoformação e autopromoção, pois Filóstrato insere-se, em suas biografias, como herdeiro e continuador do movimento sofístico a que pertence: "Sobre Filóstrato de Lemnos e sua perícia nos tribunais de justiça, nos discursos nas assembleias públicas, nas composições escritas, nas declamações, tal como no discurso improvisado [...] não é necessário que eu escreva, pois desconfiariam de mim" (VS, 628)¹⁸. Tais registros autobiográficos evidenciam suas preferências estéticas e a consciência de participação de uma prática discursiva e performática, compilada segundo suas próprias predileções e intencionalidades.

Notadamente, Filóstrato nos diz mais sobre o desempenho oratório dos biografados em apresentações públicas, do que suas habilidades

¹⁷ De acordo com o Dicionário Grego-Francês Bailly (1950), σιτευτὸν deriva do substantivo σίτος, que significa grãos, o que compreende tanto trigo, quanto cevada; do substantivo forma-se o verbo σιτεύω, que significa nutrir ou engordar animais por meio de grãos (1752), logo deduzimos que o adjetivo σιτευτὸν relacionado a rétor/orador tem conotação depreciativa.

¹⁸[...]περὶ δὲ Φιλοστράτου Λημνίου καὶ τίς μὲν ἐν δικαστηρίοις ὁ ἀνὴρ οὗτος, τίς δὲ ἐν δημηγορίαις, τίς δὲ ἐν συγγράμμασι, τίς δὲ ἐν μελέταις, ὅσος δὲ ἐν σχεδίῳ λόγῳ[...]οὐκ ἐμὲ δεῖ γράφειν, καὶ γὰρ ἂν καὶ ἀπιστηθεῖην (VS, 628).

docentes ou literárias, por isso seus comentários sublinham as inovações de estilos dos antigos sofistas (VS, 492, 494, 496, 497, 502-4) sobre a geração da segunda sofística, com ênfase à habilidade de improvisação e à oratória epidítica (VS, 493, 495, 500, 505), o que sinaliza sua propensão em demarcar a eloquência de tais sujeitos em espaços públicos, seja para demonstrar suas aptidões em discursos forenses, seja em casos civis (litígios familiares) ou criminais, seja em embaixadas a serviço de suas cidades ou do imperador (BRUNT, 1994, p. 28-31).

Investiguemos as figurações dos sofistas de Filóstrato a partir de dois personagens centrais: Górgias, denominado por ele, 'pai da arte dos sofistas'¹⁹ e Herodes Ático, geração de sofistas a que pertence. Acerca de Górgias, o biógrafo nos conta que:

Ele foi o primeiro, estimulou os sofistas quanto ao uso de paradoxos e interpretou grandes temas com enorme inspiração; destilando um uso ousado e incomum de expressões, com aplicações singulares, a partir dos quais o discurso tornava-se mais agradável e mais pomposo. Além disso, envolvia-o com palavras poéticas sob boa ordem e dignidade, que ele com facilidade improvisava; Questionava-me sobre o início de sua narrativa [livro], pois, quando, já envelhecido, foi arguido por muitos em Atenas e maravilhou-os, ainda que não tivesse a admiração, eu suponho, dos mais renomados, Crítias e Alcibíades, que eram jovens, ou de Tucídides e Péricles, já maduros. E Agatão, sábio poeta trágico, que conhecia a comédia e a bela dicção, em muitos lugares, imitava Górgias em seus iâmbos²⁰ (VS, 493).

A partir deste excerto, observa-se que Górgias é celebrado por seu desempenho virtuoso e célebre como orador, influência juntos a seus

19Σικελία Γοργίαν ἐν Λεοντίνοις ἦνεγκεν, ἐς ὃν ἀναφέρειν ἡγώμεθα τὴν τῶν σοφιστῶν τέχνην, ὥσπερ ἐς πατέρα (VS, 493)

²⁰ὄρμηξ τε γὰρ τοῖς σοφισταῖς ἦρξε καὶ παραδοξολογίας καὶ πνεύματος καὶ τοῦ τὰ μεγάλα μεγάλως ἐρμηνεύειν, ἀποστάσεων τε καὶ προσβολῶν, ὑφ' ὧν ὁ λόγος ἡδίων ἑαυτοῦ γίνεταί καὶ σοβρωτέρως, περιεβάλλετο δὲ καὶ ποιητικὰ ὀνόματα ὑπὲρ κόσμου καὶ ὡς μὲν οὖν καὶ ῥᾶστα ἀπεσχέδιάζεν, εἰρηταί μοι κατὰ ἀρχὰς τοῦ λόγου, ὡς μὲν οὖν καὶ ῥᾶστα ἀπεσχέδιάζεν, εἰρηταί μοι κατὰ ἀρχὰς τοῦ λόγου, διαλεχθεὶς δὲ Ἀθήνησιν ἤδη γηράσκων εἰ μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐθαυμάσθη, οὕτω θαῦμα, ὁ δὲ, οἶμαι, καὶ τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἀνηρτήσατο, Κριτίαν μὲν καὶ Ἀλκιβιάδην νῆω ὄντε, Θεουκυδίδην δὲ καὶ Περικλέα ἤδη γηράσκοντε. καὶ Ἀγάθων δὲ ὁ τῆς τραγωδίας ποιητῆς, ὃν ἡ κωμωδία σοφόν τε καὶ καλλιεπιθῶν ἰάμβων γοργιάζει.

pares, sujeitos ‘eminentes’, e admiração junto às audiências, características que estão em consonância com o propósito anunciado de descrever os sofistas como ‘oradores que falavam extraordinariamente bem e brilhantes’- τούς ὑπερφωνοῦντας τε καὶ λαμπρούς (VS, 484).

Em relação a Herodes Ático:

Eu registrarei também a eloquência deste homem [Herodes], em relação à característica de seu discurso: que teve Pólemon, Favorino e Escopélio entre seus professores e que frequentou as aulas de Segundo de Atenas, tal como eu já havia mencionado. Aos críticos das declamações, manteve contato com Teágenes de Cnido e Munácio de Trales e, sobre as doutrinas de Platão, com Tauro de Tiro. A estrutura de sua narrativa era convenientemente refinada, sua impetuosidade [oratória] era mais velada do que sedenta por aplausos, mas com simplicidade e sonoridade, à luz de Crítias; seus modos de pensar foram tal como não ocorre em nenhum outro homem, além de bem-humorado e loquacidade, no que tange ao modo de falar, sem fugir do tema, mas partindo deles; seu discurso era agradável, rico em figuras e elegante, hábil em mudar completamente sentenças [proferidas em uma só respiração] e não excessivo, Mas, acima de tudo, a forma de sua narrativa era suave, como se resplandecesse rasps de ouro em um rio de redemoinho argênteo. Manteve-se próximo dos antigos, afeiçoava-se por Crítias e, conduzido por ele, [considerou-o], já que seu uso entre os helenos, até então, estava descuidado e visto com desdém²¹ (VS, 564).

²¹ἐρμηνεύσω καὶ τὴν γλῶτταν τοῦ ἀνδρὸς ἐς χαρακτῆρα ἰῶν τοῦ λόγου: ὡς μὲν δὴ Πολέμωνα καὶ Φαβωρίνον καὶ Σκοπελιανὸν ἐν διδασκάλοις ἑαυτοῦ ἦγε καὶ ὡς Σεκούνδῳ τῷ Ἀθηναίῳ ἐφ οἴτησεν, εἰρημένον μοιῆδῃ, τοὺς δὲ κριτικούς τῶν λόγων Θεαγένει τε τῷ Κνιδίῳ καὶ Μουνατίῳ τῷ ἐκ Τραλλέων συνεγένετο καὶ Ταύρῳ τῷ Τυρίῳ ἐπὶ ταῖς Πλάτωνος δόξαις. ἡ δὲ ἄρμονία τοῦ λόγου ἰκανῶς κεκολασμένη καὶ ἡ δεινότης ὑφέρπουσα μᾶλλον ἢ ἐγκειμένη κρότος τε σὺν ἀφ ελεΐα καὶ κριτιάζουσα ἠχῶ καὶ ἔννοια οἶαι μὴ ἐτέρῳ ἐνθυμηθῆναι κωμικὴ τε εὐγλωττία οὐκ ἐπ ἔσακτος, ἀλλ’ ἐκ τῶν πραγμάτων, καὶ ἡδὺς ὁ λόγος καὶ πολυσχῆματος καὶ εὐσχῆμων καὶ σοφῶς ἐξαλλάττων τὸ πνεῦμά τε σὺ σφοδρόν, ἀλλὰ λεῖον καὶ καθεστηκὸς καὶ ἡ ἐπίπαν ἰδέα τοῦ λόγου χρυσοῦ ψῆγμα ποταμῷ ἀργυροδίῳ ὑπαυγάζον. προσέκειτο μὲν γὰρ πᾶσι τοῖς παλαιοῖς, τῷ δὲ Κριτίᾳ καὶ προσετέτῃ καὶ παρήγαγεν αὐτὸν ἐς ἡθῆ Ἑλλήνων τέως ἀμελούμενον καὶ περιωρούμενον.

Verificam-se muitas semelhanças entre as *Vidas* de Górgias e Herodes. Ambos são objeto de admiração por suas performances ou declamações públicas, além da capacidade de improvisação, que remonta a Eudoxo de Cnido, 390 – 338 a.C. (VS, 484), características presentes em grande parte dos sofistas biografados. Adicionado a isso, Filóstrato reitera que, enquanto a primeira sofística facultava técnicas de oratória, articuladas a temas filosóficos abstratos, a segunda não se desvencilha da retórica filosófica, mas agrega a ela outras fontes de inspiração como a tragédia e a poesia, sem desconsiderar *a vida real*, ou seja, o campo de experiências político-culturais em que estão inseridos, o que reforça o caráter instrutivo ou pedagógico do ‘passado helênico clássico’, ressignificado por estes sujeitos em declamações públicas ou obras literárias, que estimulam, por sua vez, formas de agir e pensar no presente.

Em decorrência disso, a alusão a Crítias denota não só a vinculação dos sofistas do Império Romano a uma formação acadêmica que os relaciona ao passado helênico clássico, mas também à atuação sofística na Atenas clássica.

Além disso, Sidebottom (2009, p. 75-82) lembra-nos de que o ambiente político romano possibilitou que os sofistas incorporassem papéis simbólicos que os particularizassem, entre os quais está a preocupação com a aparência. Filóstrato conta-nos que Adriano vestia roupas caríssimas, cravejadas de pedras preciosas (VS, 587); Pólemon criticou Marcos por sua barba e cabelos descuidados, mais parecidos com um homem rústico do que culto (VS, 529); Hipódromo, defendendo os sofistas, comparou-os a pavões (VS, 617) e, ao declamar diante de Megístias, em Esmirna, despojou-se de suas roupas de viagem e seu manto vulgar para vestir-se de modo mais apropriado para falar em público (VS, 619); Apolônio de Atenas superava seus predecessores por sua solenidade, majestade e traje (VS, 601), além disso, Escopélio depilava-se (VS, 536)²²; destaca-se também o estilo bem elaborado dos

²² Ainda que tais características encontrem ressonância em outras *Vidas*, Iseo simboliza uma exceção, porquanto Filóstrato nos informa que, enquanto jovem vivia dominado pela comida, pela afeição ao vinho, pelo amor e por vestidos delicados, quando adulto, pareceu transformado, já que se despojou dos vestidos finos e roupas coloridas, moderou sua alimentação e renunciou ao amor, além disso, não declamava improvisando, não cultivava um estilo oratório nem pomposo, nem pobre, mas simples e natural e, por fim, tratava dos temas sucintamente (VS, 513-4). Essa biografia permite-nos entender que, a despeito de nossos esforços de categorização dos sofistas, diferenciando-os de outros pensadores, eles compõem uma categoria multifacetada, constituída de comportamentos, práticas, estilos

cabelos e barbas, penteados, limpos e perfumados. Sobre esse aspecto, Alexandre:

Alexandre tinha aparência divina, com beleza que era admirada por todos; sua barba era encaracolada e de extensão moderada, olhos grandes e enternecedores, nariz proporcional [ao rosto], dentes muito brancos e dedos longos, adequados às rédeas de sua eloquência²³ (VS, 570).

Esses registros noticiam a relevância da aparência (física, roupas, adornos) como um componente importante de distinção social (VS, 567), ainda que não componham uma regra válida a todos os sofistas, porquanto tais aspectos não superavam sua *paideia* e *areté*; estes, sim, fatores relevantes à exaltação dos biografados. De todo modo, tal como neste excerto, é comum encontrar, nas biografias filostratianas, características fisionômicas em sintonia com a performance oratória, de tal forma que a reprovação de um aspecto justifica o outro, como se observa na biografia de Filisco da Tessália: quando se apresentou diante do tribunal, causou desgosto por seu modo de andar, por sua postura fingida, pareceu descuidado em seu traje, afeminado de voz²⁴, tímido quanto ao uso da língua e olhava para outros lugares em vez de seus pensamentos (VS, 623)²⁵.

Em linhas gerais, Filóstrato exhibe os sofistas da ‘segunda sofística’, como virtuosos oradores, herdeiros de práticas discursivas exemplares, oriundos dos primeiros mestres da arte sofística, além de assumirem a função de guardiães e multiplicadores desta arte por meio do magistério. Para Anderson (1993, p. 16), a leitura das *Vidas* de Filóstrato sugere que os sofistas sejam exímios comunicadores, demonstrem excelente habilidade retórica e exerçam o magistério àqueles mais avançados nos estudos retóricos.

Com o propósito de selecionar sofistas dignos deste título, Filóstrato posiciona-se como uma espécie de juiz ou crítico e, ao proceder dessa maneira, demonstra às audiências competência e disposição para viver

distintos e muitos se notabilizaram por suas trajetórias profissionais, ainda que se diferenciasssem dos demais, como Iseo.

²³ Θεοειδής δὲ ὁ Ἀλέξανδρος καὶ περίβλεπτος ξὺν ὄρα, γενειάς τε γὰρ ἦν αὐτῷ βοστρυχώδης καθεϊμένη τὸ μέτριον ὄμμα τε ἄβρον μέγα καὶ ῥις ξύμμετρος καὶ ὀδόντες λευκότατοι δάκτυλοί τε εὐμήκεις καὶ τῆ τοῦ λόγου ἡνία ἐπιπρέποντες (VS, 570)

²⁴ Nota-se que a forma como o sofista usava a voz importava.

²⁵ Para outros exemplos, ver VS, 529,

conforme seus elevados padrões de παιδεία. Adicionado a isso, para Schmitz, enquanto somos convidados a observar e avaliar a *performance* dos seletos oradores, temos a sensação de que também estamos sendo examinados (2009, p. 63), ainda que os critérios para o que constitui um exímio sofista não tenham sido explicitados.

Ao fazer isso, Filóstrato também nos torna refém de suas próprias avaliações, posto que nos dá a impressão de que sua tábua de valores e juízos resulta de um senso comum, e, caso divirjamos de suas ponderações, passamos a nos questionar sobre até que ponto nós, leitores, não alcançamos sua elevada educação ou refinamento intelectual para avaliar o 'outro'. Inevitavelmente, o biógrafo insere-nos na condição de aprendizes de um grande mestre, de tal forma que temos de aceitar seus pareceres, sem que haja possibilidade de contranarrativas.

Marcas de autoria e destinatário em *Vidas dos Sofistas*

Para indagar as marcas de autoria e destinatário de *Vidas dos Sofistas* a fim de explorar objetivos e intencionalidades subjacentes à obra, importa-nos refletir sobre como a dedicatória das *Vidas* ajuda-nos a pensar a que grupos sociais ele pode ter se dirigido. No prólogo, Filóstrato informa-nos que:

Ao cônsul mais ilustre, Antonino Gordiano, por Flávio Filóstrato. Sobre os que filosofam segundo os preceitos dos sofistas e os que são apropriadamente chamados de sofistas, eu registrei a ti, em dois livros; conhecedor de que tua família carrega esta arte desde Herodes, o sofista, mas também recordo ter sido outrora tratado com respeito pelos sofistas em Antioquia no templo de Dafneu²⁶ (VS, 479).

Para Schmitz, trata-se de Gordiano I, procônsul da África, em 238, momento em que eclodiu uma revolta de proprietários de terra contra a carga tributária (2009, p.50-1). Os revoltosos massacraram o procurador fiscal e entronizaram imperador o procônsul que governava a província

²⁶ ΤΟΙ ΛΑΜΠΡΟΤΑΤΩΙ ΓΠΑΤΩΙ ΓΟΡΔΙΑΩΩΙ ΦΛΑΥΙΟΣ ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΣ. Τους φιλοσοφήσαντας ἐν δόξῃ ἦτο ὕσοφιστεῦσαι καὶ ἰτους οὕτω κυρίως προσηθέντας σοφιστὰς ἐς δύο Βιβλία ἀνέγραψά σοι, γινώσκων μὲν, ὅτι καὶ ἰγένος ἐστὶ ἴσοι πρὸς τὴν τέχνην ἐς Ἡρώδη τὸν σοφιστὴν ἀναφέροντι, μεμνημένος δ' ἕκα ἰτῶν κατ' ἀτὴν Ἀντιόχειαν σπουδασθέντων ποτὲ ἡμῖν ὑπὲρ σοφιστῶν ἐν τῷ Ἰδαφναίου ἱερῷ.

(VEYNE, 2009, p. 16). Certamente Filóstrato não pretendia que apenas Gordiano I lesse suas biografias e devemos considerar o fato de ele nem a ter lido.

Por motivos evidentes, ele dialoga com grupos letrados, predominantemente helenófonos e abastados e o emprego de afirmações por meio da primeira pessoa do singular apresenta importantes pistas sobre o perfil político-cultural de sua audiência, porquanto, para Schmitz (2009, p. 51), é, nesse momento, que ele expõe suas expectativas, interesses, limitações e inclinações.

Um exemplo singular pode ser observado na introdução da biografia de Marcos de Bizâncio: “Eu não omitirei o sofista Marcos de Bizâncio, em defesa de quem, eu não o reprenderia, como os helenos, embora se tornasse tal como [os helenos concebem], eu mostrarei semelhante qualidade [em relação aos demais sofistas], conquanto não tivesse ocorrido ainda sua própria boa reputação [entre os helenos]²⁷ “(VS, 527)²⁸.

Neste fragmento, Filóstrato, além de explicitar seu envolvimento emocional com os biografados, demonstra estar à frente da condução e do controle da narrativa e constrói sua autoridade como autor sério e responsável a fim de que os leitores concebam suas biografias como um guia seguro para o emaranhado labirinto de sua Segunda Sofística, já que ele aparenta ter um acesso privilegiado a informações e documentos restritos (SCHMITZ, 2009, p. 54-5), porquanto nos diz que o imperador escrevia com frequência a Herodes acerca de muitos temas e com admirável amabilidade e transcreve, em seguida, trechos da carta para ratificar o acesso a este documento pessoal de Herodes²⁹ (VS, 562)³⁰.

O narrador das *Vidas* deixa claro que é um perito que pode assegurar a veracidade das informações, tal como também se nota na biografia de Escopélio, na qual adverte que “as causas, pelas quais seu pai, de amável e benigno, tonou-se, em si, cruel, eles contam, de fato, em muitas [versões] seja uma causa, seja outra ou várias, mas eu mostrarei a mais verdadeira “(VS, 516).

²⁷ Οὐδε τὸν Βυζάντιον σοφιστὴν παραλείψω Μάρκον, ὑπὲρ οὐ κἄν ἐπιπλήξαιμι τοῖς Ἑλλεσιν, εἰ τοιόσδε γενόμενος, ὅποιον δελώσω, μήπω τυγχάνοι τῆς ἑαυτοῦ δόξης (VS, 527)

²⁸ Há outros biografados de quem Filóstrato também defende de difamação, tais como Ptolomeu de Náucratis (VS, 596).

²⁹ Θαυμάσιον δὲ ἦθος ἐγκαταμίξας τοῖς γράμμασιν ἐπέστειλε πρὸς τὸν Ἡρώδην, ὃν ἐγὼ τὰ ξυντείνοντα ἐς τὸν παρόντα μοι ἐξελὼν τῆς ἐπιστολῆς δηλώσω (VS, 562).

³⁰ Para saber mais sobre os informantes de Filóstrato, ler Schmitz (2009).

Adicionado a isso, seu engajamento literário, pertencimento ao grupo e familiaridade com os temas e sujeitos biografados tornam-se explícitos, quando, declara que “eu inscreverei [entre os sofistas biografados] Próclo de Náucratis, homem que conheço bem, além disso, de fato foi um dos meus professores” (VS, 602). Outrossim, quando se refere aos sofistas Nicágoras de Atenas e Apsines, o fenício, contemporâneos de Filóstrato, o biógrafo se justifica ao leitor ao reconhecer que de fato, “desconfiariam [de mim], por tê-los favorecido, uma vez que eram meus amigos; [ou seja] estava do lado deles” - και γὰρ ἄν ἀπιστηθῆιν ὡς χαρισάμενος ἐπειδὴ φιλία μοι πρὸς αὐτούς ἦν (VS, 628).

Para Schmitz, a referência à amizade sinaliza sua conexão com este seleto grupo de sofistas biografados, de tal forma que, quando descreve suas *Vidas*, o próprio autor se vê como um igual entre as estrelas de sua Segunda Sofística (2009, p. 57).

Para além de sofistas ‘renomados’, suas *Vidas* também registram os pensadores indignos de serem chamados de sofistas: “*Que fiquem de fora Sótero, Sóso, Nicandro, Ciros e Filaces, que foram chamados de ‘recreadores’ dos helenos, do que sofistas dignos de eloquência*”³⁷ (VS, 605). É notório que não se trata de um autor distante e indiferente às informações narradas; pelo contrário, trata-se de um autor engajado, porque ele faz parte da categoria profissional que descreve e convida os leitores para, assim como ele, posicionar-se favoravelmente aos sofistas de sua coleção. No limite, ele aposta que o leitor adote um ponto de vista similar ao seu e envolva-se emocionalmente com o mundo dos sofistas idealizado por ele mesmo (SCHMITZ, 2009, p.61).

Swain considera que Filóstrato, consciente de viver em um Império cosmopolita em que todos, a partir de Caracala (211-217), por meio da *Constitutio Antoniniana* (212), passaram a se reconhecer como cidadãos romanos, responde a tais mudanças políticas, em âmbito literário, ao apresentar um *modelo de cultura helênica*, aceito e reconhecido por seus pares, membros das aristocracias provinciais gregas (2009, p. 34). Logo, para o estudioso, os esforços literários de Filóstrato ajustam-se a um projeto helênico, em sentido ideológico-cultural e não descritivo-étnico, que atrela os sofistas do passado e do presente pelo compartilhamento de valores e princípios sociais e por uma prática discursiva que ressaltam a engenhosidade dos gregos no âmbito cultural, por isso o biógrafo teria

³⁷[...] ἐξηρήσθων Σώτηροί τε καὶ Σῶσοι καὶ Νίκανδροι καὶ Κῦροί τε καὶ Φύλακες, ἀθύματα γὰρ τῶν Ἑλλήνων οὗτοι προσρηθεῖεν ἄν ἢ σοφισταὶ λόγου ἄξιοι (VS, 605).

sublinhado a correspondência entre a cultura helênica e a atividade sofística (SWAIN, 1992, p. 36).

Com base no exposto, conceber a Segunda Sofística de Filóstrato de Lemnos como ‘realidade histórica’ ou ‘acontecimento histórico’ que confere sentidos ao movimento sofístico, nos primeiros séculos, parece-nos conduzir as *Vidas dos Sofistas* a um patamar pretendido pelo biógrafo, mas muito distante do caráter multifacetado do ambiente político-cultural e literário em que tais pensadores estavam inseridos. Esperamos que nossas reflexões tenham contribuído para indagar personagens indispensáveis à compreensão da relação entre cultura escrita e poder no Império Romano.

Referências bibliográficas

Traduções das Vidas dos Sofistas

FILÓSTRATO. *Vidas dos Sofistas*. Introdução, Tradução e Notas de Osvaldo Cunha Neto. *Tese* (Doutorado em Linguística), Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

FILÓSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Introducción, Traducción y notas de Maria Concepcion Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PHILOSTRATUS. *Lives of the sophists*. With an English translation by Wilmer Cave Wright. London: Harvard University Press, 1998.

Dicionários

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Editado e revisado por L. Séchan e Pierre Chantraine. Hachette: Paris, 1985.

LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. *Greek English Lexicon*. With a revised supplement. Clarendon Press: Oxford, 1996.

Referências gerais

ANDERSON, G. *The second sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1993.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

BRENER, Pedro Zanetta; MARTINS, Paulo. Novas luzes sobre a Segunda Sofística. *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, RJ, v.05, n.02, 2017

- BOWERSOCK, W. G. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- BOWIE, E. L. Greeks and their past in the Second Sophistic. *Past Present*, v. 46, n. 1, p. 3-41, 1970.
- BOWIE, E. L. *The importance of sophists*, 1982. Downloaded de <https://www.cambridge.org/core>; disponível em <https://doi.org/10.1017/CBO9780511972928.003>
- BOWIE, E. L. The geography of the Second Sophistic: Cultural variations. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BOWIE, E. L. Philostratus: the life of a sophist. In: BOWIE, E. L., ELSNER, J. (ed.) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BRUNT, P. A. The bubble of the Second Sophistic. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 39, p. 25-52, 1994.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos: I-XI*. Traducción, introducciones y notas de Gaspar Morocho Gayo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- ESHLEMAN, Kendra. *The social world of the intelectual in the Roman Empire: sophists, philosophers and christians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FARIAS JUNIOR, José Petrucio. Discurso, retórica e poder na Antiguidade Tardia: a construção do ethos político em Sinésio de Cirene. *Tese* (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais/UNESP-Franca, 2012.
- FARIAS JUNIOR, José Petrucio. Sofistas e filósofos na administração imperial: o olhar de Eunápio sobre a unidade política do Império Romano no século IV d.C. *Dissertação* (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais/UNESP-Franca, 2007.
- JONES, C. P. The Reliability of Philostratus. In: BOWERSOCK (Ed.). *Approaches to the Second Sophistic*. Papers Presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association. Pennsylvania: University Park, 1974.
- KEMEZIS, Adam M. *Greek narratives of the Roman Empire under the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KENNEDY, George, A. *A new history of classical rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

- PERNOT, L. La seconde sophistique et l'antiquité tardive. *Clássica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 30-44, 2006.
- SCHMITZ, Thomas. Narrator and audience in Philostratus' *Lives of the sophists*. In: BOWIE, E; ELSNER, J (Ed.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SIDEBOTTOM, Harry. Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher. In: BOWIE, E; ELSNER, J (Ed.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. *Plutarco e Roma: o mundo grego no Império*. SP: Edusp, 2014.
- SWAIN, S. *Hellenism and empire : language, classicism, and power in the Greek world, AD 50-250*. Oxford; New York : Clarendon Press ; Oxford University Press, 1996.
- VEYNE, Paul. O que era um Imperador Romano? In: VEYNE, Paul. *O Império Greco-Romano*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2009.
- WHITMARSH, T. *The second sophistic*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

Parte 2

Escrita, retórica e êcfrase

A posição dos *Eikones* na Segunda Sofística

Pedro Z. Brener e Paulo Martins

Durante o período da denominada Segunda Sofística, a elite grega, sob domínio romano, desenvolveu um complexo projeto de expansão cultural do helenismo conhecido como *paideia*. Seu objetivo era, afinal, a legitimação do poder dessas elites, sua valorização frente a uma condição política adversa de dominação.¹ O papel da éctrase nesse processo é bastante valorizado, visto que, pela exploração de referências, figuras, mitos e lugares comuns, compõe a teia de significados que se articulam para formar essa cultura helênica que se espalha pelo Império Romano.

É mister lembrar que os sofistas são importantes personagens da cultura, da sociedade e da política para esse período. Existia então um importante investimento de capital simbólico nos oradores, que visava a, de alguma maneira, disputar o poder ocupado pelos romanos. A identidade grega era definida nos termos de estilo, adequado a valores socialmente determinados como língua e dicção, aparência, inteligência, civilidade, masculinidade. É, portanto, uma *posição social*, um modo de

¹ Schmitz (1997), cap. 2.2 – “Bildung als Legitimation zur Herrschaft”. Veyne (2005) *L'empire gréco-romain*. L'Empire était gréco-romain en un troisième sens : la culture y était hellénique et le pouvoir romain ; c'est d'ailleurs pourquoi les Romains hellénisés ont pu continuer à se croire tout aussi romains qu'ils l'avaient toujours été.

apresentação pública de si². Há nos sofistas um cuidado particular com a forma de apresentação, com ênfase em aspectos como gestos, indumentária, postura corporal, penteados e transpiração³.

À performance visual aliava-se a atenção ao sotaque e ao estilo do texto, que deveriam ser aticizantes, mas não exclusivamente. Enquanto, por um lado, louvava-se o estilo ático, por outro, muitos aspectos da produção dos sofistas desse período enquadram-se no chamado “asianismo”⁴. O motivo de Filóstrato escolher a Atenas desse período como modelo para seu projeto literário-filosófico é fundamentalmente político, assim como o motivo de apagar de suas referências os séculos mais próximos de si. O objetivo é, com isso, uma tentativa de remontar a um passado glorioso fugindo de um presente opressivo⁵, e encontra razoável sucesso. Os sofistas enriqueciam e conseguiam fazer muito por suas cidades em termos de infraestrutura, atraindo recursos do Império e personalidades importantes de todas as suas partes⁶. Também obtinham benefícios políticos e até chegavam a ocupar cargos importantes na administração imperial⁷.

Os *Eikones*, por sua vez, representam uma forma de elaboração artística da *paideia* e do programa da Segunda Sofística. No proêmio aos quadros, Filóstrato ressalta que a galeria apresentada se situa em Nápoles, cidade italiana fundada por gregos *civilizados (astikoi)*⁸ e, portanto, também interessados nos discursos. Essa afirmação não é gratuita, mas reforça o ideal grego que se valorizava nos textos da Segunda Sofística – o orador contumaz, culto e refinado. A caracterização serve, obviamente, também para o orador-personagem, que é surpreendido a elaborar um discurso mais ou menos improvisado interpretando as pinturas⁹. Nos discursos improvisados é que os sofistas mostravam aquilo que eram, evidenciando erudição, agilidade e espontaneidade do estilo¹⁰.

O sofista também nos afirma o propósito da obra, composta na forma

² Goldhill (2001), pp. 6-7; Whitmarsh (2001), pp. 273-274.

³ Sidebottom (2009), pp. 76-78.

⁴ ver Brener e Martins (2017), pp. 17 e ss.

⁵ Bowie (1970), p. 3.

⁶ Bowersock (1969), p. 17.

⁷ Bowersock (1969), pp. 42-43.

⁸ *Phil. Im. Proö.* 4. 295k17-19.

⁹ *Phil. Im. Proö.* 5. 295k30-35.

¹⁰ Schmitz (1997), p. 498: “[um sofista aristocrático] *zeigte er nicht was er erlernt hatte und was er wusste, sondern was er war*”.

de discursos aos jovens, cujo objetivo é que aprendam a interpretar e apreciar quadros¹¹. Para tanto, formula uma circunstância especial: as écfrases que sucedem são um exercício pedagógico do orador, que busca instruir, a pedido, o filho de seu anfitrião e outros garotos nos assuntos da pintura. É evidente o que se espera de um écfrase na Segunda Sofística: apresentar o cânone grego.

A obra cumpre com louvor a intenção do sofista, e começa já com a écfrase de um quadro que representa uma passagem homérica. As personagens da galeria de Filóstrato remontam ao arcabouço cultural grego, e nela não faltam suas principais narrativas míticas. Se o sofista elege Atenas do século 5 a. C. como modelo para seu estilo e tem nela suas principais referências, elege também os temas comuns da arte grega para compor seus murais. Enfim as pinturas recompõem visualmente a cultura letrada grega, entretanto essas “pinturas” são *logoi*. E essa “ambiguidade” acaba por transformar um recurso, um lugar em gênero textual.

O percurso ecfástico na galeria de Filóstrato

Para que se compreenda o projeto executado por Filóstrato, o Velho, nos seus *Eikones*, é preciso, primeiro, que se estabeleça o procedimento retórico que ali é exercitado – a écfrase. Os manuais de retórica de Élio Teão, os *Progymnasmata*, são os mais antigos textos teóricos a respeito da écfrase que chegaram à modernidade. Segundo o orador, «ἔκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ’ ὄψιν ἄγων τὸ δελούμενον»¹², isto é, “a écfrase é um discurso narrativo que traz vividamente aos olhos o apresentado”.

A caracterização como “*logos periegematikos*”, entretanto, já oferece complicações. Sua tradução latina, *descriptio*, induz à compreensão da écfrase em chave aristotélica, como pausa na narrativa primária com finalidade ornamental, mas ela é também local privilegiado para utilização de lugares comuns e tropos e para desenvolvimento simbólico da narrativa. Ou seja, frequentemente é empreendida a écfrase como *mise en abîme* ou prolepse dos fatos que compõem o texto em que é inserida, desempenhando papel estrutural na narrativa.

É importante compreender que a écfrase não é somente um recurso

¹¹ *Phil. Im. Proö.* 4. 295k11-14.

¹² In. Kennedy (2003), §118 dos *Progymnasmata*.

empreendido dentro de um texto. Há, na verdade, duas formas distinguíveis de éfrase, a *hipotática* e a *paratática*¹³. A primeira define-se como a éfrase introduzida em meio a uma narrativa principal, como a famosa descrição do escudo de Aquiles, enquanto a segunda é delimitada como a éfrase autônoma, que compõe um texto completo por si só, como o *Escudo de Hércules*, de Hesíodo.

A relação entre a éfrase hipotática e o texto em que se insere é das mais interessantes questões dessa modalidade de descrição, e é fartamente estudada¹⁴. Sua exposição, contudo, não interessa a este texto. Aqui, trata-se mais cuidadosamente da éfrase paratática, modalidade em que se inserem os *Eikones*.

As questões suscitadas pela éfrase paratática são de ordem relacional mais abrangente: a construção do sentido na *self-standing ekphrasis* envolve aspectos consideravelmente mais complexos. Deve-se ter em mente, por exemplo, sua origem nos epigramas efrásticos que acompanhavam pinturas e esculturas e que, pouco a pouco, se descolaram do seu imediato correspondente material para ganhar, sobre o suporte do livro, o estatuto genérico e a liberdade composicional própria dos gêneros ficcionais.

O estabelecimento desse novo gênero – de descrições de obras de arte – não é simples. A éfrase, na antiguidade, podia ter como objeto não apenas obras de arte, mas também pessoas, lugares, épocas, eventos, plantas, animais e festivais,¹⁵ e visava a um efeito emocional na plateia, trazendo aos olhos uma imagem mental (*phantasia*) com clareza (*sapheneia*) e vivacidade (*energeia*).¹⁶ O desprendimento e a consolidação das éfrases de obras de arte enquanto gênero poético ocorre a partir da organização de epigramas efrásticos em antologias, que retiram deles o texto visual a que serviam quase como éfrases hipotáticas¹⁷. A reunião desses textos em antologias, as *collectionist ekphrases*, passa a permitir relações antes impossíveis, criando intertextualidades e diálogos entre essas obras imaginadas como entre quadros em uma exposição – passa a

¹³ Martins (2016), confrontando com a denominação de Elsner (2002) *self-standing e interventive*.

¹⁴ Para estudos a respeito da éfrase hipotática e de sua integração com os textos principais, ver Webb (1999), Perutelli (1978), Fowler (1991), Martins (2016), Martins (2001), Elsner (2002), Feldherr (2014), Heffernan (1991).

¹⁵ Elsner (2002), p. 1.

¹⁶ D'Angelo (1998), p. 441; Zeitlin (2013), p. 17.

¹⁷ Elsner (2002), pp. 9-10.

existir uma *curadoria* da écfrase¹⁸.

Ademais, o florilégio ecfástico propicia relações de sentido que parataticamente se esboçam, se desenham, se imbricam a partir de uma “suposta ausência de nexos” entre os quadros da galeria. Essa ausência é operada por uma igual “suposta ausência de conexão lógica” entre os quadros. Entretanto, como ensina a sintaxe, a ausência de conectores entre as partes não provoca obrigatoriamente o *no sense*. O sofista, assim, realiza uma reunião de textos vividamente construídos pela clareza que além de significar cada um deles por si mesmos, também podem construir significados diversos quando são reorganizados por tipos, espécies, temas, etc.

É necessário, também, entender que o sucesso enquanto gênero poético da écfrase paratática está ligado à valorização da retórica na cultura aticizante do período denominado Segunda Sofística. A partir dos *Progymnasmata* de Elio Teão e de Ps.-Hermógenes podemos vislumbrar a importância dos exercícios retóricos que se ensinavam às elites letradas da Grécia imperial e do Império Romano, que tinham no grego ático, certamente arcaizante, uma espécie de *lingua franca*¹⁹. A mobilização simultânea da retórica e da visualidade torna a écfrase um veículo excepcional da *paideia*, servindo para instrução e manifestação dessa fundação cultural comum que é parte essencial do projeto imperial, entendido como “helenização” das elites, juntamente contribuindo à construção da identidade do sofista²⁰.

O engenho de Filóstrato está, assim, na reunião bem sucedida de diversos aspectos. O sofista aborda a tradição do gênero ecfástico, o discurso retórico e as particularidades da arte pictórica em um formato que lhe permite tratar dos mais diversos temas, como a filosofia, a natureza, a história, a mitologia, a etnografia e a pintura, mobilizando referências culturais especialmente escolhidas a partir da variedade temática e formal da galeria que ele próprio compõe²¹.

¹⁸ De Armas (2005).

¹⁹ Para mais longa discussão sobre o papel privilegiado da retórica na organização do Império Romano à Segunda Sofística, ver Brener e Martins (2017) e as inúmeras referências bibliográficas ali apontadas.

²⁰ Zeitlin (2001), p. 211; Zeitlin (2013), p. 21; D’Angelo (1998), p. 442.

²¹ Schaffer (1998), p. 307.

A reviravolta sofística e a dupla torção da imitação

O intuito de reabilitação e enaltecimento da sofística que se verifica na Segunda Sofística encontra um obstáculo não pequeno – o platonismo. Tradição filosófica há séculos, o platonismo seguia bastante relevante nos círculos letrados do Império Romano e, além disso, era a sepultura da sofística ateniense que Filóstrato deseja recuperar. Entretanto, Filóstrato encontra na éfrase um importante meio de contra-argumentação, munido não só das teorias retóricas dos sofistas atenienses como, sobretudo, de Aristóteles.

Talvez o mais importante elemento a ser considerado nos *Eikones* seja a concepção de arte ali reforçada por Filóstrato. Pensando sobretudo no uso de Aristóteles pela sofística, destacam-se alguns pontos interessantes, que costumam ser ignorados. A *Poética* nos traz o discurso a respeito de uma específica ciência produtiva²², a poesia, chegando a conclusões que podem ser estendidas às demais belas artes – as que imitam a natureza com material *plasmável*, cores, sons ou palavras, e que não têm fim pragmático²³.

Nesse texto, Aristóteles apresenta a imitação como o cerne do fazer artístico, e garante que o poeta só adquire tal *status* por obra da mimese, imitando ações²⁴. Afirma, também, que o produto dessa imitação, sendo produto do *poiein*, é um objeto distinto daquele que lhe deu origem, em oposição à *praxis*, que se limita ao domínio da ação, e ao *phronein*, que dela se ocupa²⁵. Sendo assim, é interessante observar como se dá a criação desses objetos independentes que são fruto da imitação.

Na Metafísica, Aristóteles apresenta um início da reflexão sobre a origem do fazer artístico. Durante a reflexão sobre a origem dos objetos artificiais, advinda dos homônimos, o filósofo afirma que um objeto vem de outro como uma casa vem de outra casa, visto que “a arte é a forma”, *eidos*, termo que pode também ser traduzido por ideia ou imagem e que carrega uma importante carga platônica²⁶. A concepção de uma forma mental ainda sem correspondente material chamaríamos, modernamente, de projeto²⁷.

²² Sobre a tripartição aristotélica das ciências, ver *Tóp.* VIII 1, 157a10-11.

²³ Reale (2015), pp. 176-177.

²⁴ Arist. *Poet.* 1451b27-30. «ὥσω ποιητής κατὰ τὴν μίμησίν ἐστιν, μιμῆται δὲ τὰς πράξεις.»

²⁵ Arist., *EN* VI.

²⁶ Arist. *Metaph.* VII, 9, 1034a22-26.

²⁷ Berti (2008), p. 161.

Em seu texto *Sobre a alma*, no livro III, Aristóteles elabora mais a questão da concepção mental de imagens – *phantasia*, imaginação –, que se encontra no centro do fazer artístico. A *phantasia*, conclui o filósofo, não é percepção sensível, nem opinião sobre a percepção sensível, tampouco uma combinação das duas, mas o movimento que dela decorre²⁸. Embora não seja o pensamento uma imagem, segundo Aristóteles a palavra *phantasia* deriva da palavra grega para luz – *phaos* –, visto que, ainda que não sejam imagens os pensamentos, delas derivam²⁹. Esse fenômeno mental originado na percepção sensível é capacidade do *nous* de criar imagens, e é o fundamento das artes miméticas e reino primeiro da éfrase, cujo mecanismo depende da constituição de uma imagem mental pelo autor e sua transmissão mais ou menos precisa para os ouvintes ou leitores. Esse percurso é percorrido, naturalmente, pelo *logos*.

A transição fenomenológica da *phantasia* ao *logos* é bem explicada nos parágrafos iniciais de *Da Interpretação*. Os sons da voz são primeiramente signos naturais, ou sintomas das afecções da alma, tornando-se na linguagem articulada os símbolos convencionais dessas afecções³⁰. O fenômeno é transportado pelo *logos* e a questão que emerge é de transitividade, isto é, só pode o fenômeno ser dito e escrito passando na alma e passando no *logos*³¹. O transporte da imaginação do autor aos sentidos dos ouvintes e, enfim, à formação de uma *phantasia* nas suas mentes é realizado pelo *logos*, sendo necessário que o que atinge seja animado e acompanhado de uma *phantasia*, sendo a voz um ruído semântico³². O discurso, assim, não é mais som para Aristóteles, mas sentido³³.

A confecção desse *logos*, por sua vez, é tarefa retórica, e Aristóteles conjectura que o prazer – objetivo fundamental da éfrase – advém da aprendizagem e da admiração³⁴. O prazer do retorno ao estado normal da alma – conhecimento – após um período de distúrbio³⁵ é identificado, no caso da éfrase, com a formação da imagem mental por ela transmitida,

²⁸ Arist. *de An.* III, 428a24ss. [1][2][SEP]

²⁹ Arist. *de An.* III, 428b30ss., Arist. *de An.* III, 432a3ss.

³⁰ Arist. *Int.* 16a3-8.

³¹ Cassin (1999), p. 136.

³² Arist. *de An.* 420b31-33, cit. in. Cassin (1999) p. 221.

³³ Cassin (1999), p. 221.

³⁴ Arist. *Rh.* I, XI, 21-22.

³⁵ Aristotle, *Art of Rhetoric*, trad. e notas de J. H. Freese (1926), pp. 124-125, nota b. [1][2][SEP]

que antecede a consciência da natureza da imagem que se forma. Isto é, a éfrase é aprazível na medida em que realiza com êxito o transporte da *phantasia*, produzindo uma sensação de esperteza advinda do engenho da construção. A produção “acidental” dessa *pictura* gera o deslumbramento, o *thauma*³⁶. Isso inscreve, como não poderia deixar de ser, o discurso efrástico do sofista no âmbito do *delectare* e do *docere* ou do *dulce* e do *utile*.

O substantivo *thauma*, recorrente no vocabulário efrástico, é possivelmente seu fim último. Definido normalmente como “*mirabile*”, “maravilha”, “admiração”, no plural significa também “teatro de marionetes ou bonecos”. Antes um reflexo mental, o *thauma* passa a exercer também um papel de representação corpórea de um universo imaginário, uma alegoria materializada em miniatura. Esse percurso semântico guarda próxima relação com o percurso efrástico – *thaumato-poios*, *thaumatourgos* é “*celui qui fait des tours*”³⁷ – na visita guiada de Filóstrato pela galeria napolitana. Duplamente se torce a *phantasia*, primeira torção em transformação discursiva que a transporta e, segunda, em materialização em tela da *phantasia* dos *Eikones* por pintores como Ticiano, Poussin e Caravaggio³⁸.

Pintores do Renascimento à segunda metade do século XVIII retrataram as éfrases de Filóstrato. Para que tal procedimento se justifique, é necessário o paralelismo entre as duas formas artísticas, o texto e a pintura, tal como um, assim o outro. Já no início da *Poética*, Aristóteles faz analogia entre a imitação por meio de palavras ou sons e aquela por meio de cores e formas³⁹, comparando também o retrato que cada pintor faz das ações – se as melhoram, pioram ou se não as alteram – e os diferentes gêneros dramáticos, cujos objetos são assim classificados⁴⁰.

Ao Renascimento, o símile horaciano tornou-se cerne das discussões estético-poéticas, foi objeto de importantes estudos sobre pintura⁴¹, e a liberdade que se dá ao poeta de compor foi estendida ao pintor. Cennino

³⁶ Arist. *Rh.* III, X, 3. A discussão, aqui, é a respeito dos símiles (*eikones*) – sua aplicabilidade é, contudo, evidente ao estudo dos *Eikones* de Filóstrato. Cf. Martins (2016), p. 166, nota 16.

³⁷ Chantraine (1998).

³⁸ Cf. Martins (2016).

³⁹ Arist., *Po.* I, 1447a8-b5.

⁴⁰ Arist., *Po.*, II, 1448a4-5.

⁴¹ Hor., *Ars.* 361-2:^[1]_{SEP} «*Ut pictura poesis: erit quae, si propius stes, / te capiat magis, et quaedam, si longius abstes.*»

Cennini, por exemplo, repete e amplia Horácio, afirmando ser livre ao pintor compor sua imagem “*secondo sua fantasia*”⁴². Leonardo da Vinci, por sua vez, trata do assunto no *paragone* de seu *Tratado da Pintura*, desenvolvendo retoricamente a disputa entre a poesia e a pintura, visando a sobrepor esta àquela. Sua argumentação baseia-se no fato de a pintura elaborar e transmitir imagens com muito maior eficácia, visto que são apreendidas pela visão, sentido mais acurado, e que dispõe seus elementos no espaço, podendo ser observados todos a uma só vez, em vez de serem recortados e espalhados pelo tempo⁴³.

O tratado *Da Pintura* de Alberti, o mais importante documento de teoria da arte do *Quattrocento*, não só se vale da comparação entre as artes, mas tem toda a sua abordagem baseada sobre a doutrina no *ut pictura poesis*. Os elementos fundamentais que organizam a teoria de Alberti são os aspectos geométricos e retóricos da pintura, realizando uma aproximação entre as artes irmãs que leva à retorização da pintura⁴⁴. No tratado, a analogia vai além, associando as letras, sílabas e palavras ao desenho das superfícies, à união das superfícies e à forma distinta de cada membro⁴⁵. O conceito de *decorum* também é retirado da retórica por Alberti, que o aplica às artes pictóricas como «conveniência», e os fins a que visa a pintura, segundo o autor, são os mesmos a que visam os discursos – *docere, mouere, delectare*.

A chamada doutrina do *ut pictura poesis* acaba, por assim dizer, com o *Laocoonte* de Lessing, obra inteiramente dedicada à comparação entre as duas artes. Embora Lessing inicie seu tratado assumindo que as duas formas artísticas buscam o mesmo efeito – a ilusão prazerosa que representa como presentes coisas ausentes e que gera prazer por ser bela –, o autor emprega toda sua argumentação em operação de um distanciamento ou uma separação entre a poesia e a pintura. Assumindo uma relação natural entre o signo e o significado, Lessing afirma ser possível ao sistema de signos que os dispõe um ao lado do outro no espaço – a pintura – apenas representar elementos que existam um ao lado do outro e cujas partes existam uma ao lado da outra. Do mesmo modo, à poesia seria apenas possível expressar objetos que se sigam um após o outro, dado que dispõe signos um depois do outro. Assim, é

⁴² Cennini, *Libro dell'arte* (ed. Milanesi, Florence, 1859, p. 2), op. cit. Lee (1967), p. 4.

⁴³ *Tratado da Pintura*. In. *A Pintura* – vol. 7: O paralelo das artes, pp. 18-21.

⁴⁴ Kossovitch (1989). In. Alberti, *Da Pintura*, p. 55.

⁴⁵ Alberti, *Da Pintura*, II, § 55.

forçoso que a descrição em poesia seja imenso defeito, incorrendo a poesia em terreno que não lhe pertence, e que seu desempenho deixe a desejar se comparado ao da pintura⁴⁶.

A éfrase realiza, portanto, uma aproximação entre os domínios da arte pictórica e da arte poética. A distinção entre o caráter espacial da arte pictórica e o caráter temporal da arte discursiva é borrada pelo recurso eufrástico. Para Lessing, contudo, a força do recurso retórico não transpõe a barreira natural que separa a visão da audição, impedindo que, por meio desta, se forme uma imagem tão clara quanto a obtida por meio daquela, sendo fácil perder de vista o início ao se chegar ao fim⁴⁷.

A galeria de Filóstrato é, portanto, um *tour de force* da *enargeia*. O sofista utiliza todo tipo de recurso a que tem acesso, de exclamações a símiles e encadeamentos verbais, para tornar quanto *vívazes* possível for suas composições pictóricas. Como afirma Lessing, é necessário grande esforço para que se mantenha em mente a totalidade do que é longamente descrito no texto por partes – a tarefa de Filóstrato é fazer desse processo a mais natural reação ao discurso, tarefa que exige grande destreza do orador e que é realizada nos *Eikones* com diferentes graus de sucesso.

Referências bibliográficas

- ALBERTI, L. B. *Da Pintura*. Trad. Antonio da Silveira Mendonça. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- ARISTÓTELES. *Art of Rhetoric*. Trad. J. H. Freese. Cambridge: Loeb Classical Library, 1926.
- ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 24, 2006.
- ARISTOTLE. *Metaphysics, books 1-9*. Trad. Hugh Tredennick. Cambridge: Loeb Classical Library, 1933.
- ARISTOTLE. *Metaphysics, books X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*. Trad. Hugh Tredennick, G. Cyril Armstrong. Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.
- ARISTOTLE. *Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics*.

⁴⁶ Lessing (1766), cap. XVI, p. 196.

⁴⁷ Lessing (1766), cap. XVII, pp. 205-6.

On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias. Translated by W. S. Hett. Cambridge: Loeb Classical Library, 1936.

ARISTOTLE. *Nicomachean ethics.* Trad. H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library, 1934.

ARISTOTLE. LONGINO, DEMÉTRIO. *Poetics. Longinus: On the Sublime. Demetrius: On Style.* Trad. Stephen Halliwell, W. Hamilton Fyfe, Doreen C. Innes, W. Rhys Roberts. Cambridge: Loeb Classical Library, 1995.

ARISTOTLE. *Posterior analytics, Topica.* Trad. Hugh Tredennick, E. S. Forster. Cambridge: Loeb Classical Library, 1960.

BERTI, E. *Las razones de Aristóteles.* Trad. Horacio A. Gianneschi. Buenos Aires: Oinos, 2008.

BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

BOWIE, E. L. *Greeks and their past in the Second Sophistic.* In: Past Present, v. 46, n. 1, pp. 3-41, 1970.

BRENER, P., MARTINS, P. *Novas luzes sobre a Segunda Sofística.* In: *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 2, jul.-dez., 2017.

CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos.* São Paulo: Loyola, 1999.

CASSIN, B. *L'effet sophistique.* Paris: Gallimard, 1995.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots.* Paris: Klincksieck, 2009 (1a ed. 1968-1980).

D'ANGELO, F. D. *The rhetoric of ekphrasis.* In: *JAC*, v. 18, 3, pp. 439-447, 1998.

DE ARMAS, F. *Simple magic: ekphrasis from Antiquity to the age of Cervantes.* In: F. De Armas (ed.), *Ekphrasis in the age of Cervantes*, pp. 21-22. Lewisburg, 2005.

ELSNER, J. *Introduction: the genres of ekphrasis.* In: *Ramus*, v. 31, 1, pp. 1-18, 2002.

FELDHERR, A. *Viewing myth and history on the shield of Aeneas.* In: *Classical antiquity*, v. 33, 2, pp. 281-317, 2014.

FILÓSTRATO, o Velho. *Imagines.* Trad. Arthur Fairbanks. Cambridge: Loeb Classical Library, 1931.

PHILOSTRATUS. *Lives of the sophists.* Trad. Wilmer C. Wright. Cambridge: Loeb Classical Library, 1921.

FOWLER, D. P. *Narrate and describe: the problem of ekphrasis.* In: *The*

journal of Roman studies, v. 81, pp. 25-35, 1991.

GOLDHILL, S. "Setting an agenda: Everything is Greece to the wise". In: Goldhill, S. (ed.) *Being Greek under Rome: cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HEFFERNAN, J. A. W. *Ekphrasis and representation*. In. *New literary history*, v. 22, 2, pp. 297-316, 1991.

HORÁCIO. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. Trad. H. R. Fairclough. Cambridge: Loeb Classical Library, 1926.

KENNEDY, G. A. *Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

LEE, R. W. *Ut pictura poesis: the humanistic theory of painting*. Nova York: W. W. Norton & Co., 1967.

LESSING, G. E. *Laocoon: Essays upon the limits of poetry and painting*. Trad. Ellen Frothingham (1873). New York, 1969.

LESSING, G. E. *Laocoonte: sobre as fronteiras da pintura e da poesia* (1766). Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

LIMA, J. E. R. O livro de arte de Cennino Cennini: transcrição dos manuscritos, tradução e comentários. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP, 2002.

LSJ – Lidell, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MARTINS, P. *Eneias se reconhece*. In. *Letras Clássicas*, v. 5, 1, pp. 143-157, 2001.

MARTINS, P. *Uma visão periegemática sobre a éfrase*. In. *Revista Clássica*, v. 29, 2, pp. 163-204, 2016.

PERUTELLI, A. *L'inversione speculare: per una retorica dell'ekphrasis*. In. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, v. 1, pp. 87-98, 1978.

REALE, G. *História da filosofia grega e romana: vol. IV - Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2015.

SHAFFER, D. *Ekphrasis and the Rhetoric of Viewing in Philostratus's Imaginary Museum*. In. *Philosophy and rhetoric*, v. 31, 4, pp. 303-316, 1998.

SCHMITZ, T. *Bildung und Macht: zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Munich: Beck, 1997.

SIDEBOTTOM, H. "Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher". In. Bowie, E., Elsner, J. (ed.) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- VINCI, L. da. *Tratado de la pintura*. Trad. Mario Pittaluga. Buenos Aires: Losada, 2013.
- VINCI, L. da. *Tratado da pintura ("o paragone")*. In. *A Pintura*, v. 7 "O paralelo das artes". São Paulo: Editora 34, 2005.
- WEBB, R. *Ekphrasis ancient and modern: The invention of a genre*. In. *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, v. 15:1, pp. 7-18, 1999.
- WEBB, R. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham: Ashgate Publishing, 2009.
- WHITMARSH, T. "Greece is the world: exile and identity in the Second Sophistic". In. Goldhill, S. (ed.) *Being Greek under Rome: cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- WHITMARSH, T. *Greek literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- ZEITLIN, F. I. *Figure: ekphrasis*. In. *Greece & Rome*, v. 60, 1, pp. 17-31, 2013.
- ZEITLIN, F. I. *Visions and revisions of Homer in the Second Sophistic*. In. GOLDHILL, S. (ed.). *Being Greek under Rome: cultural identity, the Second Sophistic, and the development of empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Oralidad y escritura en el *Heroico* de Filóstrato: De la anécdota troyana a la auto-representación sofística

Ivana Selene Chialva

1. Leer, componer, declamar y leer...: simbiosis entre oralidad y escritura.

En las últimas décadas, diversos estudios han indagado en los complejos y cambiantes vínculos entre oralidad y escritura en la transmisión del saber a lo largo de la antigüedad griega. El proceso abarca desde el umbral donde ambas prácticas entran en contacto, en algún momento hacia la mitad del siglo VIII a.C., hasta la expansión definitiva de la escritura en el mundo imperial. Lejos de articularse como la transición de una cultura a otra, ambas conviven, persisten y se influyen con diferentes grados de interacción según el momento y el género discursivo que se focalice.

En ese amplio margen cronológico, la época imperial se caracteriza por rasgos propios que le han valido el calificativo de "libresca": la extendida instrucción retórica, la producción discursiva altamente erudita, la edición y el comercio de libros y la difusión de las prácticas de lectura y escritura en una escala nunca antes conocida en la antigüedad (MESTRE, 2008; CAVALLO, 2017: 91-148). No obstante, es sabido que incluso cuando las letras mediatizan la producción, enseñanza, circulación y acopio del saber, la oralidad participa de cada una de esas instancias a partir del espacio

consagradorio de las *performances* tanto públicas como privadas. La marcada tendencia oral de las prácticas retóricas de estos siglos se vincula a dos aspectos: la valoración social dada a la exhibición pública de las producciones escritas en el intercambio social de las elites del Imperio; y en relación con lo anterior, el modo en que esa finalidad afecta la mediación escrita desde el momento de la composición de las obras, como una forma de escritura orientada hacia la oralidad (MESTRE, 2019:3). Así, desde la producción a la exposición, y viceversa, la dimensión performática impregna el ejercicio de escritura adaptándolo a las reglas de la oralidad a la que está destinado.

Oralidad y escritura conviven, además, en la etapa posterior de la exhibición declamada o la lectura pública. La circulación de las obras y sus diversos usos (estudio, enseñanza, memorización o apropiación) estaba asegurada por la pervivencia del texto en la materia escrita, hecho que permitía un acceso diferente mediante la relectura atenta y la evaluación crítica del *lógos* y los argumentos expuestos. Esta práctica había comenzado a generalizarse varios siglos antes, incluso en época clásica, cuando la circulación del libro permanecía circunscripta a ciertos ámbitos y su función prioritaria era la conservación de lo escrito. Un ejemplo claro de la presencia de la escritura en los dos momentos de composición y circulación, incluso en textos específicamente pensados para la exhibición retórica, lo aporta el *Fedro* de Platón. Recordemos brevemente la escena: al inicio del diálogo (227.c), este joven aprendiz de discursos se encuentra con Sócrates, a quien le cuenta que el orador Lisias *ha escrito* un texto (*gégrafe... ho Lysías*) que el propio Fedro lleva debajo del manto para ejercitarse y tratar de memorizarlo mientras camina por las afueras de la ciudad. Cuando el filósofo le pide que repita el discurso, Fedro sospecha que no podrá *recordar* (*apomnemeúsein*) *fielmente lo que con mucho tiempo y esfuerzo compuso Lisias, que es el más admirable de los que ahora escriben (hà Lysías en pollôi chrónoi katà scholèn sunétheke, deinótatos òn tôn nûn gráfein, 228.a.1-3).*¹ Es así que Fedro lee

¹ En el mismo pasaje, dice Sócrates (228.a.5-b.c): “¡Fedro, si yo no conozco a Fedro, también me he olvidado de mí mismo! Pero ni una cosa ni la otra. Sé muy bien que ése, si oía un discurso de Lisias, no lo escuchó una sola vez, sino que pedía que se lo repitieran, retomándolo muchas veces, y el otro obedecía de buena gana. Pero eso no le bastaba, y finalmente tomó el rollo y se puso a examinar lo que más le interesaba, y estuvo sentado, ocupado en esto, desde muy temprano, hasta que se cansó y se fue a pasear, y, ¡por el perro!, creo que sabiéndose el discurso de memoria, si no era demasiado largo.” (PORATTI, 2010:64).

nuevamente en voz alta el texto escrito que ya había leído, probablemente, en voz alta o incluso en silencio (BURNYEAT, 1997), para desentrañar la originalidad de los argumentos y memorizarlo palabra por palabra. ¿Qué aporta entonces la escritura? *Mucho tiempo y dedicación* en la preparación del *lógos*: es un *plus* de reflexión y búsqueda de estilo en la composición de cada palabra y en la estructura argumentativa del discurso completo.

La escena platónica es un ejemplo paradigmático de las prácticas de composición y lectura de textos mediadas por la escritura que persistieron y se acrecentaron en Atenas dando lugar al conocido debate entre las escuelas de retórica, representadas por Demóstenes e Isócrates. A partir de la época helenística, cuando el trabajo filológico se afianza como saber específico de las letras, la alfabetización basada en textos canónicos se extiende y la *mímesis* (en tanto emulación del estilo de otro autor) se asienta como la base compositiva de toda nueva obra. La dedicación y el esfuerzo en la preparación del *lógos*, que antecede a la exhibición retórica y luego pervive como palabra escrita, se convierte en un valor que subyace y afecta, incluso, la práctica oral de la improvisación. Tal es el consejo en *Sobre el orador* de Cicerón, donde se recomienda “hablar con preparación y cuidado” (*paratius atque accuratius dicere*, I.150.5) y, para ello, “es esencial (...) escribir (*scribere*) lo más posible. Una pluma (*stilus*) es la mejor y más excelente hacedora y maestra de oradores” (I.150.7-8).² De modo que, si la escritura está orientada a la oralidad, la oralidad (y su forma más celebrada, la improvisación) se modela con el estilo cuidado de la escritura. Y ambas instancias de circulación afectan la composición de discursos: la *performance* más inmediata y la mediada por el estudio de los textos, donde la letra será minuciosamente releída, analizada y, probablemente, discutida (oralmente y por escrito) en circunstancias posteriores.

² Y continúa el pasaje: “Y del mismo modo que cuando los remeros descansan tras haber impulsado la nave, la nave conserva su movimiento y curso, aun interrumpido el ímpetu y empuje de los remos, así en el discurso, cuando se acaba lo que se ha preparado con la pluma, el resto, impulsado por la fuerza de lo escrito y por su semejanza, mantiene con todo un tenor igual” (ISO, 2002: 144). Respecto de la importancia que Cicerón da a la escritura, dice Iso en su introducción (2002: 31): “desde el momento en el que Cicerón identifica al orador con un escritor que previamente piensa y pule lo que va a decir, resulta fácil el paso que supone ese orador-escritor que, tras escribir, no expone oralmente lo que ha escrito sino que, simplemente, lo publica.”

Volviendo al ámbito *letrado* de la segunda sofística, aquella imagen de Fedro nutriendo su habilidad retórica con el estudio fervoroso del texto persiste con otros protagonistas y modelos, como la forma de auto-representación en la que el rétor Libanio, en la segunda mitad del s. IV d.C., se retrata leyendo para sí mismo un discurso de Demóstenes.³ El impacto entre ambas esferas de la palabra ha sido estudiado en la gran mayoría de los autores de estos siglos; por nombrar algunos casos representativos: Plutarco, Luciano, Filóstrato y los novelistas.⁴ Y en función de las posturas críticas y del aspecto a destacar, se ha hecho pesar la balanza más hacia un sentido u otro, según los casos. Para comenzar, hay dos premisas en torno a esta problemática que orientan nuestra lectura: en primer lugar, como ya lo explicó Goldhill (2009:98), oralidad y escritura en la cultura libresca no pueden ser pensadas como opuestas o excluyentes; en segundo lugar, la palabra escrita no es solo el medio o el registro directo de la palabra hablada sino que de ella bien puede pensarse lo que el escritor Julio Cortázar sospechaba del lenguaje: nunca es solo un medio, es al menos un tres cuartos.

En este trabajo nos centraremos en una serie de estrategias que permiten pensar cómo la escritura se *in-scribe* en las formas de la oralidad para re-presentarla y transformarla. Filóstrato, sin duda, constituye un caso representativo ya que es uno de los autores imperiales más citados para afirmar la importancia de la improvisación en la exhibición retórica, tal como se lee en su *Vida de los sofistas* o en la auto-representación de esa figura en sus *Imágenes*. Abordaremos cómo la incidencia de la letra modifica la percepción y la conciencia del autor en torno al hacer de sus palabras y las estrategias de la obra en general, hecho que se vincula a la reconocida tendencia auto-referencial de estos textos de este periodo. A partir del diálogo *Heroico*, otra de las obras de marcada tendencia oral del

³ GOLDHILL (2009) analiza el alto grado de codificación de esa figura representante de una tradición letrada que lee performáticamente un texto de dicha tradición. El antecedente más remoto es la forma de auto-representación bárdica de Aquiles en el Canto IX de *Iliada* (2009:97): *Whereas Achilles strums the lyre and sings, Libanius carries his well-worn copy of Demosthenes. Whereas Achilles as hero performs a son that embodies the logic of the fame he himself seeks through heroic action, Libanius writes himself as a hero in his own story of the intellectual tradition of Greek rhetoric.*

⁴ En nuestro caso, hemos abordado la importancia del contexto literal y libresco en estos autores en diferentes trabajos. En cada uno de ellos, hemos intentado mostrar cómo las letras influyen tanto en la dimensión conceptual del texto como en la imagen que el autor construye de sí mismo y de las formas de recepción de su obra. Al respecto, ver CHIALVA (2015; 2016; 2017).

autor, trataremos de dar cuenta de la *simbiosis* entre discurso oral y escrito, donde puede advertirse la cooperación y asociación íntima de ambas prácticas para beneficiarse mutuamente en las creaciones originales y performáticas de los *pepaideuménoi* imperiales.

2. Oralidad y escritura en la segunda sofística: las obras de Filóstrato

Antes de centrarnos en el autor y la obra que aquí nos convoca, quisiéramos repasar brevemente algunas marcas de oralidad y escritura características en los autores de este período. Porque si bien la preparación erudita antecede a las performances retóricas de este período, el aura de la palabra oral prevalece y los textos escritos tratan con variados procedimientos de revestirse de esa atmósfera de diálogo, improvisación y espontaneidad de un relato que avanza sin límites fijos en la medida que *es dicho*. La crítica ha señalado un nutrido repertorio de reminiscencias orales ligado a la forma genérica de las obras: diálogos, *symposium*, *prolaliá*, *meletai*, inclusión de relatos orales, alusiones a la transmisión oral, discursos improvisados, exhibiciones retóricas entre personajes sobre un tema y estructuras abiertas del relato son una muestra de la amplia variedad de estrategias. Aunque no menos cierto es, como observó Hunter (2008), que los textos abundan en escenas donde la lectura, las letras y los textos escritos ocupan a los personajes y que ambas instancias de recepción, la performance oral y la lectura privada, están previstas en el modo de composición de las obras. Y si bien el autor se refiere específicamente a la novela, puede extenderse su apreciación a otras formas de la prosa narrativa de estos primeros siglos.

De modo que las alusiones a la oralidad no indican sin más una prevalencia de la oralidad sobre la escritura en la época del Imperio sino que la interrelación es más compleja y abarca sucesivas etapas que hacen posible la *performance*. En primer lugar porque, como bien ha explicado Goldhill (2009:98), en época imperial la oralidad está *fundada* en la literalidad por varias razones. La primera de ellas es la mencionada circulación de los textos que, desde época clásica en adelante, modifican el estudio y la composición de las obras destinadas a la representación oral. Durante los primeros siglos de nuestra era, la educación retórica logra cierta sistematización y regularidad en las prácticas de los ejercicios preparatorios. Se trata de los manuales destinados a maestros de retórica que nos han llegado con el nombre de *Progymnásmata*: Teón (s. I d.C.),

Ps. Hermógenes (s. II-III d.C.?), Libanio (s. IV d.C.), su discípulo Aftonio (s. IV d.C.) y Nicolás (s. V d.C.).⁵ Estos manuales permiten conocer cuáles eran las formas primarias de composiciones en las que los estudiantes se formaban y el canon generalmente estable de autores del pasado que servían como modelo e inspiración en la composición de nuevos discursos posibles. Los ejercicios, a la manera de un repertorio de unidades textuales, se practicaban en un orden establecido según su complejidad para luego integrarse, combinados, en unidades textuales mayores de obras históricas, filosóficas, médicas, literarias o propiamente retóricas. También podían, en ciertos casos, ampliarse y devenir ellos mismo en una forma autónoma. El fundamento práctico de esta formación era, como hemos visto, la lectura, copia y composición a partir de los ejemplos de los textos preservados. Los paradigmas textuales y los ejercicios progymnasmáticos estaban tan interiorizados en el modo de reflexión y en la lógica de interpretación de los temas que, incluso, exceden el campo de la práctica retórica para convertirse en modelos que guían la evaluación de los hechos presentes y la toma de decisiones por parte de los propios rétores (MESTRE, 2016). En los cuatro siglos que abarca esta lista de autores, los cambios de un manual a otro son mínimos, hecho que denota la estabilidad que esa forma de enseñanza tuvo durante el período.

Otra marca de literalidad en la *performance* oral es el reconocido aticismo del lenguaje, presente tanto en las producciones escritas como en las diferentes formas de intercambio con otros *pepaideumenoí* (GOLDHILL, 2009; MESTRE, 2012; 2013). El modo de adquisición de las formas léxicas y expresiones propias del griego ático del siglo V y IV se lograba, como en los casos anteriores, mediante el estudio de los textos conservados y su función pragmática no era prioritariamente comunicacional sino simbólica, en tanto era la prueba *literal* de la asimilación de los grandes maestros del pasado. De allí la atención centrada en el uso de las formas áticas y la hipercorrección que se observa en los intercambios comunicativos casuales de algunos autores, entre los cuales los casos notorios sean quizás las piezas *Solecista*, *Lexifanes* y *Sobre un error cometido al saludar* de Luciano (MESTRE, 2013; 2019).

⁵ En general, los *Progymnasmata* estaban compuestos por los siguientes ejercicios: fábula, relato, anécdota, sentencia, confirmación y refutación, lugar común, encomio y vituperio, comparación, etopeya, *ékfrasis*, tesis y ley. Los manuales tuvieron una amplia difusión que se extendió a lo largo del período bizantino; los *Progymnasmata* de Aftonio fueron los más tratados por autores medievales, entre quienes se cuenta Juan de Sardis (s. IX) con sus *Comentarios a Aftonio*.

Paralelamente, como advierte Goldhill (2009:99), el uso altamente estandarizado del aticismo dependía de una autoevaluación en función de las fuentes escritas y de las formas de control y exigencia en las *performances* lingüísticas por parte de los propios miembros de la elite letrada donde se exponía o ridiculizaba, incluso, si se cometía un error en la pronunciación o en la gramática: nuevamente, el ejemplo es *Sobre un error cometido al saludar*.

Pero el terreno de estudio se vuelve más escurridizo y controvertido cuando se pretende dilucidar las influencias entre la palabra oral y la escrita a partir de los recursos poéticos o discursivos. Y esto es así porque los mismos procedimientos que, en ocasiones, pueden ser considerados signos de la sofisticación que la literalidad da a la producción oral, al mismo tiempo pueden entenderse como distintivos de la oralidad performática incorporados a la práctica escrita que la registra y absorbe: por citar algunos ejemplos, las composiciones en anillo, las estructuras imbricadas, el uso y abuso de figuras retóricas, las imágenes de auto-representación, etc. Otro recurso complejo es la cohesión de estructuras enlazadas en las tramas narrativas que, no obstante, no dan por resultado obras cerradas y herméticas desde su anécdota sino estructuras abiertas, con desvíos, interrupciones y núcleos anecdóticos que podrían ser extendidos siempre más allá... Estas inconsistencias o desajustes a la simetría formal de la obra como un todo ha llevado a hablar de cierta "amnesia textual" (KONSTAN, 1994:85-90; NIMIS, 2001:192) incluso en una de las obras más simétricas de la prosa literaria, como es el caso de la novela erótica *Dafnis y Cloe*, pero lo mismo sucede en *Imágenes* de Filóstrato, *Relatos verdaderos* de Luciano o *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio. Es evidente que dichas composiciones, con su acumulación de anécdotas, la superposición y combinación de temas y los desvíos de la trama producen en la lectura una sensación descentralizadora y, en ocasiones, errática. No obstante, ese movimiento descentralizador no deja de estar articulado por recursos o estructuras que coordinan sutilmente las diferentes partes de la obra.

El *corpus* filostrateo, sin duda, resulta un campo fértil para el análisis de todos estos rasgos. Representante fundador de un movimiento que él mismo denomina segunda sofística⁶, sus obras abarcan una amplia gama

⁶ Como bien reconoce WHITMARSH (2005: 4), la denominación "segunda sofística" ha alcanzado diferentes usos y designaciones en la crítica que es necesario distinguir. Puede referir simultáneamente a: 1) un momento histórico delimitado entre el siglo I y el siglo III d.

de géneros signada por la variedad y la originalidad. Se le reconoce, con acuerdo general de la crítica, como el autor de: *Cartas, Gimnástico, Heroico (Her.), Imágenes (Im.), Vidas de los sofistas (VS), Vida de Apolonio de Tiana (VA)*; a esta lista se añade, con mayor o menor aceptación, la pieza *Nerón* (transmitida junto a los manuscritos de Luciano) y dos *dialexeis* retóricas.⁷ Precisamente, un rasgo constante y sobresaliente del *corpus* es, como lo ha nombrado Elsner (2009:7), su condición proteica no sólo por la amplia variedad de formas genéricas que suponen sus obras sino, además, por la novedosa inventiva con la que cada una de esas formas heredadas de la tradición (diálogo, biografía, tratado, la *ékfrasis* o género epistolar) es reelaborada, hecho que convierte a sus textos en nuevos modelos para futuras imitaciones retóricas. A la variedad de formas discursivas, o poligrafía, que deviene un rasgo propio del *corpus* de Filóstrato (y también de otros autores del período, como Luciano y Plutarco) debe sumarse la poligrafía interna, como bien ha identificado Mestre (2020): la versatilidad genérica de cada obra sólo es el marco dentro del cual se suceden, conectan o imbrican numerosas formas (progymnasmáticas) de manera que generan, en ocasiones, la sensación de una ausencia de plan.⁸ No obstante, tanto Elsner como Mestre ratifican la unidad y coherencia de pensamientos que atraviesan el *corpus* y de las formas de expresión que evidencian un programa de educación basado en la *paideía*. Si, por un lado, Elsner focaliza en la articulación de las obras como un todo sistemático donde se repite una serie de temas en diferentes áreas ligadas a la *sophía*, Mestre exhibe el fundamento progymnasmático interno que subyace y unifica la producción aún en dicha versatilidad. En la línea paidética que atraviesa el *corpus* filostrato, ambos especialistas destacan el rol pedagógico que se basa en la construcción de modelos

C.: 2) o, más precisamente, a una atmósfera intelectual o *Zeitgeist* literario correspondiente a dicho período; 3) o a un movimiento sofístico inspirado en la primera sofística fundada por Gorgias y que en tanto “segunda” se remonta a la época de decadencia de la *polis* ateniense (s. IV a. C.), particularmente al retórico Esquines, y encuentra su consolidación en los primeros siglos de nuestra era. Sólo esta última acepción corresponde a la ideada por nuestro autor en su *Vidas de los Sofistas*.

⁷ Seguimos la hipótesis de LANNOY (1997) para la identificación de Flavio Filóstrato como el autor al cual puede atribuirse con cierta seguridad esta serie de obras. En línea con ese criterio de autoría, el trabajo de ELSNER (2009) aporta un sustancioso análisis general de las obras del *corpus* filostrato.

⁸ Sobre la influencia y reelaboración de la educación progymnasmática en Filóstrato, ver MESTRE (2007).

heroicos donde se exalta un saber helénico y un modo de vida fundado en dicha *sophía*.

El *Heroico*⁹ es una de las obras, junto con *Imágenes* (y *Nerón*, en caso de que sea auténtica), construidas en base a una forma dialógica que recrea la atmósfera de discurso oral e improvisado. La conversación a partir de un encuentro casual entre un viñador y el navegante fenicio en el Quersoneso tracio deriva en una serie de anécdotas, relatos y descripciones de los antiguos héroes. A partir de estos ejes, nos proponemos abordar algunos tópicos o temas recurrentes en el *corpus* filostrato y en el *Heroico* que, creemos, evidencian la simbiosis entre oralidad y escritura en función de una *sophía* sofística. Nos centraremos en dos ejemplos que trabajan la apropiación de motivos del Ciclo Troyano en la línea de la crítica a Homero. Ambos ejemplos, y no sin intención, ponen en juego formas de auto-representación sofística centradas en el poder performático de la palabra escrita y de quien mantiene vigente esa palabra. De las múltiples variables con que esta imagen se conforma en la obra, atenderemos al motivo de la fundación de una ciudad en dos formas discursivas diferentes en extensión y complejidad: la frase que contiene una anécdota y la anécdota en torno al mito, en particular, el de Palamedes. Si bien cada caso remite a estrategias narrativas diferentes, la transformación de la anécdota mitológica procedente de la guerra de Troya es un eje conductor que permite reconocer, en el aparente discurrir digresivo del diálogo, una propuesta poético-sofística coherente en la obra como un todo. Los motivos mitológicos y la revisión de Homero se convierten en un criterio para reconocer problemáticas y temas revisitados por el autor que dan cuenta de un programa poético-ficcional desarrollado en el tiempo en diferentes obras, cuya base es la lectura atenta y la escritura inscrita en la re-presentación de una palabra viva, recordada, corregida, dicha, que afirma su legado a la vez que se reescribe a sí misma.

⁹ Para la composición del *Heroico*, los críticos han propuesto diferentes fechas: KIM (2010:175-180) lo data en algún momento entre el 217 y 220 d.C., mientras que ELSNER (2009: 4) propone una fecha un poco posterior, cercano a los primeros años del reinado de Alejandro Severo a partir del 222 d. C. Para el resto de las obras, Elsner delimita algunos periodos: el *Gimnástico*, las *Cartas* y las *dialexeis* corresponderían al tiempo en que Filostrato permanece en la corte de Julia Domna hasta la muerte de la emperatriz, en el 217; *VA* y *VS* se ubicarían en la etapa siguiente, cuando el sofista se trasladó a Atenas; luego seguiría el *Heroico*. Sobre *Imágenes*, no hay fecha exacta aunque algunos especialistas consideran el año 220 como orientativo.

3. Frases, relatos y motivos: variaciones de la anécdota

3.a. Fundar una ciudad con el discurso: los casos de Esmirna y Troya

En *Vidas de los sofistas*, el texto programático de Filóstrato, algunas anécdotas se vuelven paradigmáticas para evidenciar la influencia de los oradores en los círculos del gobierno imperial (o en el emperador mismo) y el poder performativo de la palabra. Como explica Godhill, la anécdota es un recurso procedente de la educación retórica progymnasmática (cerca pero diferente de la *chría*) que consiste en un relato más o menos breve, de naturaleza biográfica, donde el hecho narrado supone la construcción de una mirada sobre el mundo.¹⁰ Respecto de las anécdotas sobre el poder de los sofistas, el caso más destacable quizás sea el de Elio Arístides (s. II d.C.) y su famosa intervención ante el emperador Marco Aurelio luego del terremoto que asolara la ciudad de Esmirna en el 177 o, quizás, el 178 d.C. Dice Filóstrato: “Llamar a Arístides fundador de Esmirna (*oikistèn...tês Esmýrnes*) no es un elogio vacío, sino justificado y, por demás, verdadero. Pues, de tal modo lloró ante Marco la ruina de esta ciudad arrasada por terremotos y griegas, que en el resto de la monodía el emperador rompía con frecuencia en sollozos, pero en el pasaje que dice: “Soplos del Céfiro van por una ciudad desierta”, el emperador dejó caer sus lágrimas sobre el papel y prometió la reconstrucción de la ciudad conforme al requerimiento de Arístides.”¹¹ (GINER SORIA, 1998:198)

El pasaje es interesante para el tema que nos ocupa por dos razones. La primera está vinculada al juego de doble sentido que realiza Filóstrato con el nombre *oikistês* (*fundador de una ciudad*) ya que es la palabra del sofista la que genera la decisión y el compromiso del emperador en la reconstrucción de la ciudad que fue concluida en el año siguiente, en el 179 d.C. La segunda razón se refiere a las circunstancias de esa palabra sofística: Elio Arístides no viaja ante el emperador para realizar una *performance*, tampoco el texto dice que otro orador representara la

¹⁰ Sobre las diferencias entre anécdota y *chría* para el autor, remitimos al artículo citado de GOLDHILL (2009: 110-112).

¹¹ Philos. VS 2.582.10-18: Οἰκιστὴν δὲ καὶ τὸν Ἀριστείδην τῆς Σμύρνης εἰπεῖν οὐκ ἀλαζῶν ἔπαινος, ἀλλὰ δικαιοτάτος τε καὶ ἀληθέστατος· τὴν γὰρ πόλιν ταύτην ἀφανισθεῖσαν ὑπὸ σεισμῶν τε καὶ χασμάτων οὕτω τι ὠλοφύρατο πρὸς τὸν Μάρκον, ὡς τῆ μὲν ἄλλη μονωδία θαμὰ ἐπιστενάξει τὸν βασιλέα, ἐπὶ δὲ τῷ “ζέφυροι δὲ ἐρήμην καταπνέουσι” καὶ δάκρυα τῷ βιβλίῳ ἐπιστάξει τὸν βασιλέα ξυνοικίαν τε τῆ πόλει ἐκ τῶν τοῦ Ἀριστείδου ἐνδοσίμων νεῦσαι.

performance por él, sino que el sofista compone una *Monodía*, a la que alude Filóstrato, y también una *Carta sobre Esmirna*¹² a la que pertenece la cita del texto. El emperador lee (¿en voz alta, con lectura silenciosa?) las palabras mientras deja caer sus lágrimas sobre el papel (*to biblión*). La independencia de la palabra escrita para lograr sus efectos persuasivos prescindiendo del contexto oral de la exhibición retórica resulta evidente en este pasaje. Eso no significa en ningún modo subestimar el prestigio de la palabra hablada, y menos aún en el ámbito sofístico; significa advertir que, sea que las palabras en la lectura silenciosa conmovieron al emperador o que su propia voz, al ir reconociendo las letras, despertó los sentimientos que lo harían comprometerse en la reconstrucción de la ciudad, la escena muestra que los límites entre oralidad y escritura van más allá de las circunstancias del discurso, porque incluso la oralidad ya es una ocasión anticipada con preparación y cuidado por la escritura.

En el *Heroico*, y en un contexto muy diferente, encontramos la misma frase fundacional de las palabras pero, en este caso, para aludir a Homero. Como hemos dicho, un viñador de la costa del Quersoneso dialoga con un navegante fenicio sobre los relatos antiguos de los héroes y las correcciones, modificaciones y aportes a la versión cantada por Homero que el testimonio directo del alma del héroe Protesilao, el primero de los griegos en caer en la costa troyana, le ha transmitido. Ante la pregunta evidente del fenicio sobre cómo es posible que Protesilao haya llegado a conocer los hechos sucedidos en la guerra y, además, los poemas que cantara Homero tiempo después, la respuesta del viñador es contundente: “En cuanto a los poemas de Homero, ¿puedes nombrarme a alguien, incluso de entre los lectores asiduos de Homero, que los haya leído y los conozca tan bien como Protesilao?”¹³ La coexistencia del léxico referido a la acción de leer (infinitivo y forma conjugada del verbo *anagignósko*), de estudiar meticulosamente (participio sustantivado de *basanízo*) y el

¹² El sofista compuso varias piezas a partir de conocer la noticia del terremoto que destruyó la ciudad, si bien nunca se hizo presente allí sino que residió en su finca en Misia. Entre las obras dedicadas a este tema, Aristides escribió el poema en prosa *Monodía por Esmirna* lamentando la destrucción de la ciudad, la *Carta sobre Esmirna* a los emperadores, solicitando ayuda para erigirla nuevamente y, luego, para celebrar los inicios de la reconstrucción, compuso una *Palinodia por Esmirna* y el *Esmirnaico*.

¹³ *Her.* 667.1-4: τὰ γοῦν Ὀμήρου ποιήματα τίνα φήσεις οὕτως ἀνεγνωκῆναι τῶν σφόδρα βασανιζόντων

Ὅμηρον, ὡς ἀνέγνωκῆ τε ὁ Πρωτεσίλειος καὶ διορᾷ αὐτά; La traducción de los pasajes del *Heroico* es de Mestre (1996).

adverbio que indica exhaustividad en la acción (*sphódra*) conforman una caracterización de Protesilao como *filólogo* que resulta novedosa y se pone a prueba a lo largo de todo el relato. La originalidad reside en que el diálogo sobre el testimonio de Protesilao ya no será solo en torno a los héroes sino también en torno a lo que los textos y, especialmente, Homero han transmitido con certeza o invención sobre ellos. Y más interesante aún, el propio poeta épico se convertirá en sujeto de anécdotas que explican la composición de sus poemas. La secuencia digresiva e ininterrumpida de anécdotas y descripciones de héroes dan al diálogo una estructura novelesca (MESTRE y GÓMEZ, 2018). Cuando unos párrafos después, el fenicio insiste en saber la opinión de Protesilao sobre Homero, ya que “estudia meticulosamente (*basanízein*) sus poemas,”¹⁴ el viñador elogia cómo el poeta presenta el tema de la guerra y asegura que Protesilao “le llama incluso «fundador de Troya» (*oikistèn Troías*), ya que Troya se ha hecho famosa gracias a que Homero compuso la narración fúnebre (*thrénon*) de su destrucción.”¹⁵ En este caso, la *fundación* que lleva a cabo Homero está ligada a la memoria, a la pervivencia de una ciudad que ya solo existe en las palabras que la evocan. Pero esa memoria y esas palabras implican, en Filóstrato, la escritura ya que es precisamente en Troya donde las letras son inventadas por Palamedes. Sobre este tema, trataremos puntualmente en el siguiente apartado.

Al mismo tiempo, la estrategia de calificar a un autor de trenos o monodias como *fundador de una ciudad* (*oikistés*) tiene, al menos, dos aristas más a tener en cuenta: por un lado, desde el punto de vista del *pepaideuménos*, se trata de una alusión clara al poder de la retórica sofística, a la composición de elogios a ciudades, a emperadores y a visitantes ilustres por los que los sofistas en general y Elio Arístides en particular, eran famosos, admirados e influyentes en las elites filohelénicas del Imperio. A nivel programático, la reiteración de la misma frase permite construir una continuidad en la *práxis* de la palabra retórico-sofística que se vincula y busca su antecesor en el propio Homero, lazo que Filóstrato se encarga de construir y afirmar en casi todas sus obras, especialmente en el *Heroico*. Tanto en la *monodia* de Elio Arístides (Filóstrato no menciona explícitamente el género de la carta), como en el *thrénos* de Homero, la solemnidad y carácter performático oral son una

¹⁴ Her. 692.9-10: βασανίζειν γάρ που αὐτὸν ἔφασκες τὰ τούτου ποιήματα.

¹⁵ Her. 692.29-30: καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἰκιστὴν Τροίας, ἐπειδὴ εὐδοκίμησεν ἐκ τῶν Ὀμήρου ἐπ' αὐτῆ θρήνων.

reminiscencia en las letras que evocan ese aura en la transmisión del texto. Una y otra, performance oral y transmisión escrita para el estudio, se suponen e implican. Esta misma simbiosis entre oralidad y escritura que construye, en parte, la memoria sobre los textos para su discusión y “corrección” en el diálogo filostrato, puede advertirse también en el léxico que refiere a la poesía épica.

Como se sabe, los verbos por antonomasia para referir a la composición y ejecución de los poemas homéricos son *poiéo* y *aeido*. No obstante, en ocasiones, los usos de los verbos se encuentran relacionados con compuestos del verbo *grápho* (*anagrápho*; *diagrápho*; *epigrápho*), especialmente en las opiniones de Protesilao quien, como hemos dicho, es un lector y estudioso de los poemas. Por ejemplo, cuando se afirma que no fueron las divinidades sino Homero el autor de los poemas, se dice: “existió un poeta de nombre Homero que los compuso (*éiden*)”¹⁶. Pero ese verbo no supone una alusión al contexto plenamente aural de la poesía épica arcaica sino que está mediado por la aparición de la escritura, ya sea en la misma composición o transmisión del texto hasta la época imperial. Así, unos párrafos antes cuando se critica el final que da Homero a *Ilíada*, se dice: “Tampoco se muestra muy de acuerdo Protesilao con Homero en que, si había elegido como tema la guerra de Troya, interrumpiera el relato, de repente, después de la muerte de Héctor, como si tuviera prisa por empezar su otro poema, el que dedicó (*epigrápheī*) a Ulises, y por cantar los versos (*aídei mèn en oidaís*) de Demódoco y Femio...”¹⁷ Y más adelante, cuando se habla de los troyanos degollados por Aquiles en el Escamandro y el río que lo ataca como una ola gigante, afirma el viñador: “Protesilao aplaude (*epaineī*) su valor poético (*poietiká*), pero las tilda (*diagrápheī*) de fantasiosas...”¹⁸

A lo largo de todo el *Heroico*, el abundante y variado léxico referido a la palabra oral, ya sea dialogada, cantada o recuperada de la memoria, no excluye la referencia a la escritura sino que recupera el léxico retórico del estudio de los textos. No sólo porque como hemos dicho, el mismo Protesilao es un lector de Homero, sino porque también el fenicio y el propio viñador lo son. Al inicio del encuentro entre ambos personajes, el

¹⁶ *Her.* 727.1: γέγονε ποιητῆς Ὅμηρος καὶ ἦδεν.

¹⁷ *Her.* 694.17-22: οὐδὲ ἐκεῖνα ὁ Πρωτεσίλωος ἐπαινεῖ τοῦ Ὀμήρου, ὅτι λόγον ὑποθέμενος Τρωικὸν ἀποπηδᾷ τοῦ λόγου μετὰ τὸν Ἔκτορα, καθάπερ σπεύδων ἐπὶ τὸν ἕτερον τῶν λόγων, ὧς τὸν Ὀδυσσεῖα ἐπιγράφει, καὶ ᾄδει μὲν ἐν ὧδαίς Δημόδοκου τε καὶ Φημίου...

¹⁸ *Her.* 735.3-4: ἐπαινεῖ μὲν καὶ ὁ Πρωτεσίλωος ὡς ποιητικὰ, διαγράφει δὲ ὡς κεχαρισμένα,

extranjero advierte que el viñador es instruido en la *paideía* y aquél le confirma que antes de venir a ocuparse de sus campos, había estudiado filosofía en la ciudad (*Her.* 664.16-19), mientras que ahora vive como un filósofo gracias al culto de Protesilao.¹⁹ A continuación, el fenicio, ya dispuesto a escuchar los relatos míticos de los héroes por boca del viñador, asegura que tuvo un sueño premonitorio de esta charla: “Cuando atraqué aquí, en Eleunte, soñé que leía los versos de Homero (*Homérou épe anagignóskein*) dedicados al catálogo de los aqueos (*tòn katálogon tòn Achaiôn phrázei*), y yo, a gritos, invitaba a los aqueos a subir a mi nave, que era suficientemente grande para todos.”²⁰ En el recurso poético del sueño anticipatorio, el diálogo presente está precedido, y casi habilitado, por la escena de lectura de los poemas, ya que ese conocimiento va a hacer posible el interés en la información sobre los héroes antiguos.

Por último, en relación a cómo el relato oral, reconstruido por la escritura, se nutre de las prácticas de estudio sobre los textos, resultan interesantes dos pasajes donde el viñador transmite las apreciaciones de Protesilao. Con respecto a la fabricación del escudo (la *hoplopoiía*) del canto XVIII de *Ilíada*, dice que las armas de Aquiles eran admirables pero: “No de la manera que dice Homero. Éste, sin duda, inventó (*exeurésthai*) armas maravillosas, donde había representadas (*Homéroi anagráphontí*) ciudades, astros, guerras, escenas de campo, bodas y cantos...”²¹

¹⁹ GOLDHILL (2009:106-8) nota que en los círculos altamente eruditos de los *pepaideuménoi*, el rigor en torno al manejo de la lengua ática da lugar, como contrapartida, a la creación de un *tópos* común sobre sujetos rústicos, aislados en los campos, que conservan un conocimiento puro de la lengua antigua y de la cultura griega: ellos son depositarios de un conocimiento enciclopédico de anécdotas sobre mitos griegos. Ese *topos* aparece, por ejemplo, en *VS* (553) donde en la biografía de Herodes Ático se infiltra con aparente verosimilitud la anécdota de su encuentro con el campesino del ática Heracles, quien asegura que “la región interior del Ática es una escuela excelente para el hombre que quiere hablar bien” (1998: 161), con el más puro ático, mientras que en la ciudad de Atenas, la lengua está viciada por las modas extranjerizantes. Es el mismo *tópos* que se encuentra en el personaje del viñador en el *Heroico*, quien como tal ni siquiera tiene nombre, es un prototipo, un motivo literario con una función narrativa, lo mismo que el fenicio.

²⁰ *Her.* 666.2-6: ...κατασχούσης δὲ τῆς νεῶς ἐς Ἐλευθύντα τοῦτον ἔδοξα τὰ Ὀμήρου ἔπη ἀναγινώσκειν, ἐν οἷς τὸν κατάλογον τῶν Ἀχαιῶν φράζει, καὶ ξυνεκάλουν τοὺς Ἀχαιοὺς ἐμβῆναι τὴν ναῦν ὡς ἀποχρῶσαν ὁμοῦ πᾶσιν.

²¹ *Her.* 732.23- 26: Οὐ τὸν Ὀμήρου τρίπον, ὃ ξένε· θεῖα μὲν γὰρ κάκεῖνα ἐξευρησθαὶ τῷ Ὀμήρῳ πόλεις τε ἀναγράφοντι καὶ ἄστρα καὶ πολέμους καὶ γεωργίας καὶ γάμους καὶ ὤδας, ἀλλ' ἐκεῖνα περὶ αὐτῶν φησιν·

También se usa la misma forma derivada de *anagrápho* para aludir a cómo se describe (*anagrápheī*) a Diomedes.²²

Todos estos ejemplos nos llevan al inicio de este apartado y a la pregunta acerca de qué Troya funda la palabra homérica y de qué palabra (*lógos, épos, poíema*, etc.) se trata, ya que el centro de toda la disquisición mítica en el entorno bucólico e improvisado de los viñedos de Eleunte, en el Quersoneso tracio, es el texto de Homero y la tradición que el poeta funda cuando funda Troya. Sin duda, desde tiempos antiguos, se había planteado el debate en torno al conocimiento “histórico” de Homero y la desconfianza en la capacidad sobrehumana del aedo de cantar los hechos que no había presenciado, tema que se aborda, directamente, en el *Heroico* (726).²³ En torno a este tema, Kim (2010) ha interpretado la construcción de esta obra como un juego de revisión donde las problemáticas filológicas de los estudiosos antiguos en torno a la justificación del conocimiento (cierto o creado, historiográfico o poético) de Homero se convierten en materia de invención ficcional en boca de Protesilao. Su lectura se focaliza en cómo cada una de las anécdotas míticas que el héroe corrige o confirma de los poemas épicos, sigue de cerca las discusiones críticas en torno a la transmisión de los poemas homéricos desde la antigüedad.²⁴ Explica Kim (2010:199):

²² *Her.* 702.14-17: τὸν Διομήδην δὲ βεβηκότα τε ἀναγράφει καὶ χαροπὸν καὶ οὐπω μέλανα καὶ ὀρθὸν τὴν ῥίνα, καὶ οὔλη δὲ ἡ κόμη καὶ ξὺν αὐχμῶ.

²³ Sobre el debate entre los antiguos acerca de la fiabilidad del conocimiento de Homero y las explicaciones y correcciones de su versión a partir de los escritos posteriores, ver también MESTRE (2000) y ROMERO MARISCAL y CAMPOS DAROCA (2011:8).

²⁴ Esta tendencia de los autores imperiales de construir relatos basándose en la crítica de Homero (*Homerkritiker*), acerca esta obra de Filóstrato a las recreaciones de relatos del Ciclo Troyano de Dares Frigio, *Historia de la destrucción de Troya*, y Dictis de Creta, *Diario de la Guerra de Troya*. Ambos textos sobreviven en sus versiones latinas del siglo IV y V d.C., pero se supone que las versiones griegas de estos relatos se escribieron entre finales del siglo I d.C. y principios del siglo III, de modo que serían, probablemente, anteriores al texto de Filóstrato. Ambos textos son escritos que conjugan datos históricos y ficción mitológica donde los autores aseguran haber sido partícipes y testigos de los hechos de la guerra, lo que convierte a sus relatos en anteriores y “más fidedignos” que los poemas homéricos. La estrategia ficcional enunciativa resulta muy cercana a la que encontramos en el Protesilao y el viñador del *Heroico*; la diferencia entre éste y las otras dos obras sería, según Kim, la explícita erudición del texto sobre los problemas filológicos de la crítica homérica (2010:188-193). En este sentido, el *Heroico* es una obra claramente metaliteraria, en cuanto convierte en anécdota mítica los temas abordados por los estudiosos de la tradición poética en torno a Homero. Sobre la vinculación del *Heroico* con ambas textos y las posibles alusiones de Filóstrato a Dictis, remitimos a Kim (2010:179-181).

If one sets Protesilaus beside the Borysthenites, one can see that it is not just the interest in Homer, but the familiarity with Homeric criticism and awareness of the revisionist tradition in particular that marks Protesilaus as 'modern' despite his otherwise archaic credentials. In this respect Protesilaus embodies the conflicted fantasy of the *pepaideumenos* himself, maintaining an 'ancient' ethical and religious worldview while continuing to adopt a sophisticated 'modern' attitude toward the representation of the past by Homer. In his very being he is a figure, a hero, from the distant past who has nonetheless gained, through his study of Homer, a certain self-consciousness about his pastness.

Precisamente, en los sucesivos niveles ficcionales de los enunciadorees (Filóstrato sofista/Protesilaos estudioso/Viñador *pepaideuménos*) se advierten las complejas formas en que la cultura letrada se apropia de la tradición oral antigua y sus anécdotas para construir en ella su auto-representación, tanto más compleja en cuanto no se percibe que lo es, escondida bajo las capas de codificación de una *sophía* que desde siempre parece ser sofística. Tal es una de las estrategias donde se advierte la sutil cooperación simbiótica entre la construcción de la improvisación del diálogo y el estudio en torno a la transmisión escrita de los textos para crear variantes originales de la anécdota respecto de la *paideía*.

3.b. El juicio de Palamedes y el juicio de Odiseo

Otro ejemplo paradigmático de la innovación en la anécdota mitológica en Filóstrato es el motivo del juicio a Palamedes y el *silencio de Homero*. Efectivamente, el interrogante acerca de por qué Homero no menciona al héroe en sus poemas, si no lo conocía (quizás por ser una incorporación de los poemas posteriores del Ciclo) o si lo excluyó deliberadamente por razones poéticas, fue tema de discusión entre los autores del Imperio: entre ellos Estrabón (*Geografía*, 8.6.2) y el propio Filóstrato (*VA, Heroico*). En la novela aretalógica sobre Apolonio, se observan algunas de las líneas y de los procedimientos sobre esta anécdota y el respectivo *silencio de Homero* que devienen programáticos en el *Heroico*. Veamos dos pasajes.

La primera referencia aparece en boca del sabio Yarcas (*VA*, 3.22) quien, dando testimonio de la reencarnación, señala a un joven que se resiste a la filosofía y a la vida civilizada, y dice: "Es que este jovencito fue

Palamedes, el de Troya, y ha tenido como sus peores enemigos a Ulises y Homero. Al uno, por tramar contra él tretas por las que fue lapidado; al otro, por no considerarlo digno ni de un verso. Y puesto que la sabiduría que tenía no le valió de nada, ni encontró un elogiador en Homero, por el que muchos y de los no demasiado importantes alcanzaron renombre, y dado además que fue víctima de Ulises sin haber cometido ninguna injusticia, está a mal con la filosofía y lamenta lo que le pasó. Y realmente es Palamedes este, que escribe sin haber aprendido las letras” (BERNABÉ PAJARES, 1992:191).²⁵ Dos estrategias hallamos aquí que merecen nuestra atención: en primer lugar, la homologación de las categorías autor (Homero)/ personaje (Odiseo) como figuras que pertenecen a un mismo plano mítico-histórico, referidos en plural como si existiera un acuerdo implícito entre ellos en contra de Palamedes, lo cual supone ya una toma de posición respecto a la *intencionalidad* del silencio de Homero; en segundo lugar, la atribución a este héroe de la invención de las letras, y con ellas, de la escritura.

Unos pasajes más adelante, el autor imagina un encuentro (aunque no precisamente una *nékuia* a la manera de Odiseo) donde el personaje principal, Apolonio, invoca al alma de Aquiles y dialoga con ella para consultarle sobre la guerra de Troya (VA, 4.16). Las preguntas giran en torno a si la información que dan los poetas es cierta o a cuál de las versiones poéticas que existen sobre los hechos: por ejemplo, sobre cómo ocurrió el sacrificio de Polixena o si Helena estaba en Troya o en Egipto. Luego dice el filósofo: “En quinto lugar le pregunté: «¿por qué motivo Homero no conoce a Palamedes, o bien lo conoce, pero lo excluye de la narración acerca de vosotros?». «Si Palamedes», contestó, «no hubiera llegado a Troya, Troya tampoco hubiera llegado a existir. Pero, dado que el hombre más sabio y más combativo murió como había decidido Ulises, Homero no lo introduce en sus poemas, para no cantar las infamias de Ulises» (BERNABÉ PAJARES, 1992:241).”²⁶

²⁵ VA 3.22.14-24: γέγονε μὲν οὖν τὸ μειράκιον τοῦτο Παλαμήδης ὁ ἐν Τροίᾳ, κέχρηται δὲ ἐναντιωτάτοις Ὀδυσσεὶ καὶ Ὀμήρῳ, τῷ μὲν ξυνθέντι ἐπ’ αὐτὸν τέχνας, ὑφ’ ὧν κατελιθώθη, τῷ δὲ οὐδὲ ἔπους αὐτὸν ἀξιῶσαντι. καὶ ἐπειδὴ μήθ’ ἡ σοφία αὐτὸν τι, ἦν εἶχεν, ὤνησε, μήτε Ὀμήρου ἐπαινέτου ἔτυχεν, ὑφ’ οὗ πολλοὶ καὶ τῶν μὴ πάνυ σπουδαίων ἐς ὄνομα ἤχθησαν, Ὀδυσσεώς τε ἥτις ἀδικῶν οὐδέν, διαβέβληται πρὸς φιλοσοφίαν καὶ ὀλοφύρεται τὸ ἑαυτοῦ πάθος. ἔστι δὲ οὗτος Παλαμήδης, ὃς καὶ γράφει μὴ μαθῶν γράμματα.”

²⁶ VA 4.16.72-78: πέμπτον δ’ ἠρόμην· τί παθῶν Ὀμηρος τὸν Παλαμήδην οὐκ οἶδεν, ἢ οἶδε μὲν, ἐξαιρεῖ δὲ τοῦ περι ὑμῶν λόγου; “εἰ Παλαμήδης” εἶπεν “ἐς Τροίαν οὐκ ἦλθεν, οὐδὲ Τροία

Como en el caso anterior, aquí es el propio Apolonio, personaje histórico, el que aparece involucrado en periplos de personajes míticos en una variante del motivo de la invocación al alma de los héroes muertos. El cruce de los niveles de ficción funciona en ese doble movimiento de, por un lado, legitimar el pasado mítico a partir de la verosimilitud (pseudo)histórica del personaje y biográfica del relato, a la vez que mitifica al sabio remontando los antecedentes de su sabiduría a los orígenes de la cultura helénica. Al igual que en el caso de Protesilao, Apolonio tiene preocupaciones de filólogo y sigue los debates propios de los estudiosos de los textos homéricos. Pero además, se retoma el motivo de la fundación de Troya, o más precisamente, del *llegar a ser* (verbo *gígnomai*) de Troya. La relación causal establecida por Aquiles entre la ida de Palamedes a Troya y la existencia misma de la ciudad lleva como explicación implícita un hecho trascendente: la invención de la escritura por Palamedes en Troya.

Estos procedimientos serán vertebrales en la narración del viñador, a la vez que la figura del sabio Palamedes y el *silencio de Homero* se volverán tópicos recurrentes en diferentes momentos del texto. Así, por ejemplo, la causa de la cólera de Aquiles con los Atridas, que da inicio a la *Iliada*, no es por Briseida sino por la muerte injusta de Palamedes (*Her.* 714), y Poseidón persigue enfurecido a Odiseo en su regreso, tal como lo leemos en *Odisea*, no por el cegamiento de su hijo Polifemo sino por la muerte de su nieto, Palamedes (*Her.* 695). De la misma manera, el viñador irá verificando o refutando las versiones de los poetas en torno al hijo de Nauplio. El desarrollo más extenso en torno a las anécdotas del héroe (sus hazañas, sabiduría e inventos) se concentra en los pasajes que van desde el 708 hasta el 716 inclusive. No tenemos espacio aquí para abordar cada una de las variaciones de la anécdota que el viñador cuenta en torno a la versión transmitida pero sí nos gustaría centrarnos con especial relevancia en dos de ellas: la invención de la escritura y el motivo del juicio. Lo que interesa puntualmente de ambos episodios es cómo, a partir de anécdotas breves ya conocidas de la tradición, Filóstrato habilita un juego complejo de trastocamientos temporales y cruces de niveles de ficción que dejan en evidencia la *epideixis* del relato, esto es, su componente ficcional y metapoético. Esa forma programática que se desarrolla en la anécdota da a la obra, con sus aparentes digresiones sin fin y secuencias sin orden

ἐγένετο· ἐπει δὲ ἀνὴρ σοφώτατός τε καὶ μαχιμώτατος ἀπέθανεν, ὡς Ὀδυσσεὶ ἔδοξεν, οὐκ ἐσάγεται αὐτὸν ἐς τὰ ποιήματα Ὅμηρος, ὡς μὴ τὰ ὀνειδίη τοῦ Ὀδυσσεώς ἄδοι.”

aparente, una noción de totalidad sorprendentemente coherente y original.

Si bien la figura de Palamedes como *sophós* proviene de época arcaica, el motivo de la lista de inventos atribuidos al *prôtos heuretés* parece desarrollarse en forma plena en época clásica. Una de las fuentes principales conservadas se halla, precisamente, en la pieza *En defensa de Palamedes* de Gorgias (*Pal.* 30) pero se supone que también en los dramas trágicos de nombre *Palamedes* que compusieron Esquilo, Sófocles y Eurípides, se enumeraba la lista los inventos de Nauplíada.²⁷ Filóstrato recupera en el *Heroico* algunos de ellos: “de hecho, antes de Palamedes, las estaciones del año existían sin existir, así como los ciclos mensuales, todavía no se daba el nombre de año al tiempo; no existía ni la moneda, ni las unidades de peso y de longitud ni los números; tampoco había amor a la sabiduría porque aún no existía la escritura”.²⁸ La invención de la escritura es, sin duda, un tema sobre el cual se vuelve en la obra una y otra vez para fijar un antes y un después en el modo de acceso a la sabiduría, hecho que deja en evidencia que Homero ya disponía de este invento cuando compuso sus cantos. Así como el juego de palabras con las estaciones que existían sin existir (*hōrai oúpo êsan oúsa*), como Troya sin los poemas no hubiera llegado a ser (*gígnoma*), el conocimiento está ligado a una forma de inscripción, de delimitación y fijación con medidas, categorías y, claro, letras, todas invenciones asociadas a Palamedes. Además, se cuenta que los aqueos antes de Troya saquearon Misia y que un jefe envió un aviso con un mensajero quien lo transmitió de viva voz (*apò glóttēs*, 688. 14) porque la escritura aún no se había descubierto

²⁷ *Pal.* 30: Y podría afirmar, y al afirmarlo no mentiría ni podría ser refutado, que no sólo estoy libre de error sino que incluso soy un gran benefactor (*euergétes*) de ustedes, de los griegos y de todos los hombres, por lo tanto no de los que están ahora sino de los que vendrán. Porque, ¿quién convirtió la vida humana de inviable en viable y de desordenada en ordenada, con la invención de tácticas de guerra, lo mejor para imponerse, y de las leyes escritas (*nómous graptóús*), guardianas de lo justo, y de las letras (*grámata*), instrumento de la memoria, y también de las medidas y los pesos, que hacen más viable el comercio, y del número, guardián de las riquezas, y de las antorchas, poderosas y rápidas mensajeras, y de los dados, una ocupación inofensiva para los ratos libres? ¿Y por qué les recuerdo todo esto? (CHIALVA, CORREA y OMAR ZBORON, 2019). Con respecto a las fuentes antiguas y los testimonios sobre las virtudes de Palamedes, ver los artículos de VELLAY (1956) y CLÚA SERENA (1985).

²⁸ *Her.* 708.7-12: πρὸ γὰρ δὴ Παλαμήδους ὄραι μὲν οὕτω ἦσαν οὖσαι, μηνῶν δὲ οὕτω κύκλος, ἐνιαυτὸς δὲ οὕτω ὄνομα ἦν τῷ χρόνῳ, οὐδὲ νόμισμα ἦν, οὐδὲ σταθμὰ καὶ μέτρα, οὐδὲ ἀριθμεῖν, σοφίας δὲ οὕτω ἔρωσ, ἐπεὶ μήπω ἦν γράμματα.

(*grámmata óupo heúreto*, 688.15). Kim (2010: 180-198) ha focalizado en la insistencia del tópico de la invención de la escritura en el *Heroico*²⁹ y en las diferentes anécdotas que introduce Protesilao, las cuales corroboran, desmienten o incluso completan los conocimientos de Homero, y mejor aún, de los debates de la tradición crítica de Homero:

Protesilaus provide immediate access to a long lost past, an intimate and powerful connection that goes far beyond that enabled through material remains and artifacts. In him, the vast temporal distance separating the heroic past from the contemporary world is collapsed. What doesn't quite fit, however, is his interest in Homer and his knowledge of Homeric criticism. In fact, it seems that Philostratus is keen to empathize this peculiarity, when he informs us that Protesilaus has read Homer despite the fact that epic poetry did not exist until after the Trojan War and that the alphabet was only invented at Troy by Palamedes!

Efectivamente, el trabajo con la temporalidad es uno de los nudos laboriosamente enlazados en el texto. Elsner (2009:11-12) afirma que el tema del tiempo es incluso uno de los intereses específicos que atraviesan el *corpus* filostrateo como un todo, en particular, la experiencia del encuentro del pasado con el presente. En ese encuentro, la escritura es la “cinta de moebius” que permite la reversibilidad del tiempo. Un ejemplo de esta estrategia es la anécdota de la existencia de la Isla Blanca, donde Aquiles y Helena beben juntos y se dedican a la poesía y recitan los versos de Homero sobre la guerra de Troya y donde Aquiles compone versos para elogiar a Homero (747.5-14). El léxico que domina el pasaje alude a la oralidad por el canto y la composición oral, a la lira y la poesía antigua; no obstante, al igual que en el caso de Protesilao, la posibilidad de que Aquiles y Helena reciten los versos homéricos lleva el supuesto de la *lectura* de los poemas. Y los verbos que remiten a la composición poética (formas conjugadas de *synkeimai*) tienen significación ambigua, ya que puede aludir a composiciones de canto como a la composición de textos escritos. La ambivalencia se vuelve aún mayor cuando, a continuación, se presenta un canto que Aquiles compuso para Homero *el año pasado*

²⁹ KIM (2010:180) incluso sugiere que el motivo de la invención de la escritura por Palamedes en Troya puede ser leído como una desautorización implícita a Dictis y su *Diario de la Guerra de Troya*, cuyo original griego había sido compuesto en el siglo II d.C. y, por ende, Filóstrato probablemente conocía.

(*pérusi*, *Her.* 747.19). El adverbio temporal hace del viñador y el fenicio contemporáneos de las composiciones de Aquiles que celebran al poeta que lo celebra. Cuando finaliza el poema y el fenicio exalta a la poesía como digna de honor y muestra de sabiduría, el viñador confirma que, exactamente, esto es así desde muy antiguo: “Pues dicen que ya Heracles, después de empalar el cuerpo del centauro Asbolo, le grabó este epitafio (*epigrápsai... tò epígramma*)” (1996:155)³⁰. De pronto, la invención de la escritura se remonta no sólo a otro tiempo sino, incluso, a otro ciclo anterior al ciclo troyano: el de los trabajos de Heracles. Así, nuevamente, la poesía, su composición y ejecución performática, en el tiempo mítico-ficcional creado por Filóstrato, supone la escritura. Evidentemente, no es la verosimilitud de una cronología explicativa lineal la que interesa en el *Heroico* sino, por el contrario, una temporalidad desarticulada, plegada, reversible, donde los motivos de la tradición poética pueden encontrar su forma inversa: Homero canta a Protesilao/ Protesilao lector de Homero; Aquiles objeto del canto/ Homero poeta; Homero objeto del poema/ Aquiles poeta, etc.. En el pliegue que el relato produce de esos motivos de la tradición poética, oralidad y escritura coexisten, se implican y se anteceden, una a la otra, en una cadena donde las causalidades difícilmente tengan un punto cierto de identificación.

El último motivo que abordaremos es, como anticipamos, el juicio de Palamedes. La primera mención en el *Heroico* es referida por el viñador cuando cuenta otras apariciones de almas de héroes. Así, cerca del túmulo de Áyax, ante dos viajeros que jugaban chaquete, Áyax se aparece y dice: “este juego me recuerda la obra del sabio Palamedes, que era muy amigo mío. Él y yo morimos a manos del mismo enemigo que maquinó un designio injusto (*ádikos krisis*) para ambos”.³¹ Y a continuación se relata la aparición del propio Palamedes a un campesino en Troya, que le rendía culto. El campesino, al ver al héroe, comienza a insultar a Odiseo, ante lo cual Palamedes responde: “Olvidémonos ya de Ulises - dijo el héroe- ya he presentado mi demanda (*díke*) contra él en el Hades por sus crímenes.”³² Los crímenes de Odiseo remiten al episodio de la falsa

³⁰ *Her.* 748.1-3: καὶ γὰρ τὸν Ἡρακλέα φασὶν ἀνασταυρώσαντα τὸ Ἀσβόλου τοῦ κενταύρου σῶμα ἐπιγράψαι αὐτῷ τόδε τὸ ἐπίγραμμα:

³¹ *Her.* 684-27-31: “πρὸς θεῶν” ἔφη “μετάθεσθε τὴν παιδίαν ταύτην· ἀναμιμνήσκει γὰρ με τῶν Παλαμῆδους ἔργων σοφοῦ τε καὶ μαλ' ἐπιτηδεῖου μοι ἀνδρός. ἀπολώλεκε δὲ κάμῃ κάκεινον ἐχθρὸς εἰς ἄδικον εὐρών ἐφ' ἡμῖν κρίσιν.

³² *Her.* 685.31-33: “φειδῶμεθα λοιπὸν τοῦ Ὀδυσσεύς”, ὁ ἥρωες ἔφη “τούτων γὰρ ἐπραξάμην αὐτὸν ἐγὼ δίκας ἐν Αἴδου:

acusación de traición al héroe, inventada por Odiseo, el plan de las falsas pruebas y el esclavo frigio, la complicidad de Agamenón, el juicio injusto, la lapidación, y la venganza de su padre Nauplio con los jefes aqueos. La secuencia de anécdotas provenía de fuentes trágicas y retóricas clásicas. Filóstrato se detiene en recrear cada una de las escenas y en relatar los descubrimientos y hazañas del héroe, porque es la sabiduría de Palamedes (y no el enfrentamiento de los héroes en Ítaca, durante la leva de los jefes para ir a la guerra) la causa que suscita la envidia y rivalidad de Odiseo.³³ Uno de esos episodios donde Palamedes vence en la explicación racional a Odiseo es, precisamente, el de la invención de la escritura (*Her.* 710).

Ya sobre el final, el diálogo retoma la justificación del conocimiento de Homero de los hechos de la guerra y, principalmente, su silencio sobre Palamedes.³⁴ Entonces el viñador narra lo siguiente: “Se cuenta que un día Homero soltó amarras hacia Ítaca porque había oído decir que el alma de Ulises estaba vivía, y lo evocó (*psychagogía*). Cuando apareció Ulises, le preguntó lo sucedido en Troya, y él le dijo que lo sabía todo y que se acordaba bien de los hechos, pero que no diría nada si Homero no le

³³ Brevemente, mencionamos algunos de los enfrentamientos, donde la sabiduría y racionalidad del de Nauplia desacreditan ante el campamento aqueo el saber erróneo del de Ítaca (*Her.*708-710): a) la explicación física de Palamedes del eclipse de sol que había alterado al ejército y el intento fallido de Odiseo de refutarlo; b) la discusión de ambos en torno al vuelo de las grullas y la invención de la escritura; c) la interpretación de la presencia de los lobos, que asolaban el campamento, como signo de una peste próxima: Palamedes recomendó plegarias y hacer dieta y ejercicio físico para fortalecer los cuerpos, evitando así el mal que asoló otras tierras cercanas. Todos estos episodios suscitan la envidia de Odiseo y la trama de la falsa acusación para asesinar al héroe.

³⁴ En el léxico bizantino *Suda*, dos entradas referidas a poetas épicos, Corino y Palamedes, permiten conjeturar que, en tanto “biografía poética”, existió otra variante de la tradición en torno al *silencio de Homero*. Según las referencias, Corino sería un discípulo de Palamedes que asiste a los acontecimientos en Troya y, por ende, su poesía tiene un conocimiento certero de lo ocurrido, en la línea de los relatos de Dares y Dictis, antes mencionados. Homero, en este caso, toma la poesía ya escrita de Corino y la inscribe en la suya propia, llamando su fuente. En el caso de Palamedes, se le atribuye la invención de la escritura y de la propia poesía épica, hecho que suscita la envidia de Homero quien sería ahora responsable de la “muerte poética” de Palamedes, al destruir sus poemas y no mencionarlo en sus propias composiciones; esto hace a Homero cómplice de Odiseo y de Agamenón. Sobre este tema, ver el artículo de ROMERO MARISCAL y DAROCA CAMPOS (2011). Con relación a nuestro tema, nuevamente surge la posibilidad de que Filóstrato en su *Heroico* esté reelaborando material mítico no sólo de la *paideía* sino a partir de fuentes más contemporáneas que apuestan por procedimientos narrativos complejos de reelaboración de la imagen del poeta griego en la cultura letrada.

aseguraba que, en justo pago, hablaría bien de él en su poema, que debía ser un himno a su sabiduría y coraje. Homero, claro, estuvo de acuerdo, y le aseguró que haría lo posible para que quedara satisfecho con el poema; entonces Ulises se lo contó todo, diciendo la verdad, tal como sucedió, ya que las almas difícilmente pueden mentir ante la sangre y el hoyo de los sacrificios... Cuando Homero ya se marchaba, gritando, le dijo: «Palamedes me reclama que pague (*díkas apaiteî*) por su muerte; yo sé que cometí delito (*adikôn*) y caeré sin duda alguna, pues los jueces de aquí son terribles, Homero, y tengo muy cerca el suplicio. Pero si a los hombres de ahí arriba no les parezco culpable por lo de Palamedes, los de aquí me castigarán menos. Haz que Palamedes no vaya a Troya, que no forme parte del ejército, y no digas que era un sabio. Sin duda lo dirán otros poetas, pero nadie les creerá si tú no lo dices». Ésta fue, extranjero, la conversación que mantuvieron Ulises y Homero, y así fue como Homero supo la verdad, pero cambió muchas cosas para poder contar en su relato lo que le había prometido a Ulises (1996: 134-5).³⁵

Lejos de una explicación verosímil de discusión crítica sobre los poemas homéricos, el texto filostrato apuesta por una explicación poética: como la *nékuia* homérica del héroe de *Odisea* XI (y la invocación del alma de Aquiles por Apolonio), aquí se convierte al propio poeta en personaje de una revelación, donde el alma que le dirá la verdad sobre los hechos es la de Odiseo. La anécdota es, sin duda, asombrosa en su apuesta poética y no en vano la crítica la ha considerado como uno de los pasajes centrales de todo el *Heroico*. El relato presenta procedimientos que ya hemos visto: el pliegue en la anécdota donde autores y personajes poéticos se convierten en figuras de un mismo plano narrativo-ficcional,

³⁵ *Her.* 727.29-728.21: ἐς Ἰθάκην γάρ ποτε τὸν Ὅμηρον πλεῦσαι φασιν ἀκούσαντα, ὡς πέπνυται ἔτι ἡ ψυχὴ τοῦ Ὀδυσσεύος καὶ ψυχαγωγία ἐπ' αὐτὸν χρῆσασθαι, ἐπεὶ δὲ ἀνελθεῖν τὸν Ὀδυσσεά, ὁ μὲν ἠρώτα αὐτὸν τὰ ἐν Ἰλίῳ, ὁ δὲ εἰδέναι μὲν πάντα ἔλεγε καὶ μεμνήσθαι αὐτῶν, εἰπεῖν δ' ἂν οὐδὲν ὦν οἶδεν, εἰ μὴ μισθὸς αὐτῷ παρ' Ὀμήρου γένοιτο εὐφημία τε ἐν τῇ ποιήσει καὶ ὕμνος ἐπὶ σοφία τε καὶ ἀνδρεία. ὁμολογήσαντος δὲ τοῦ Ὀμήρου ταῦτα καὶ ὃ τι δύναίτο, χαριεῖσθαι αὐτῷ ἐν τῇ ποιήσει φήσαντος, διγίβη Ὀδυσσεὺς πάντα ζῆν ἀληθεία τε καὶ ὡς ἐγένετο, ἥκιστα γὰρ πρὸς αἵματι καὶ βόθροισι αἱ ψυχαὶ ψευδονται. ἀπίοντος δὲ ἤδη τοῦ Ὀμήρου βοήσας ὁ Ὀδυσσεὺς “Παλαμῆδης με” ἔφη “δίκας ἀπαιτεῖ τοῦ ἑαυτοῦ φόνου καὶ οἶδα ἀδικῶν καὶ πάντως μὲν πείσομαί τι, οἱ γὰρ θεμιστεύοντες ἐνταῦθα δεινοί, Ὅμηρε, καὶ τὰ ἐκ Ποινῶν ἐγγύς, εἰ δὲ τοῖς ἄνω ἀνθρώποις μὴ δόξω εἰργάσθαι τὸν Παλαμῆδην ταῦτα, ἥττόν με ἀπολεῖ τὰ ἐνταῦθα· μὴ δὲ ἄγε τὸν Παλαμῆδην ἐς Ἴλιον, μὴδὲ στρατιώτῃ χρῶ, μὴδὲ, ὅτι σοφὸς ἦν, εἰρηῆς. ἐροῦσι μὲν γὰρ ἕτεροι ποιηταί, πιθανὰ δὲ οὐ δόξει μὴ σοὶ εἰρημένα”. αὕτη, ξένη, ἡ Ὀδυσσεύος τε καὶ Ὀμήρου ξυνουσία, καὶ οὕτως Ὅμηρος τὰ ἀληθῆ μὲν ἔμαθε, μετεκόσμησε δὲ πολλὰ ἐς τὸ συμφέρον τοῦ λόγου, ὃν ὑπέθετο.

donde las relaciones de causalidad se trastocan, se invierten o, simplemente, se vuelven sobre sí mismas para generar nuevas anécdotas de héroes. Pero en este pasaje ocurre algo más. El juicio aludido por Odiseo, en los tiempos de la composición de los poemas homéricos, es el juicio en el que Palamedes confía castigar al Laertiada -según lo que le cuenta al campesino- en los tiempos cercanos al presente del relato del viñador. Claramente, no se trata de una confusión temporal ni de un desfasaje narrativo; si algo no se puede decir de nuestro autor es, parafraseando aquella expresión de Horacio: *Quandoque bonus dormitat Philostratus...*

En este pasaje se produce, como en otros ya analizados, un cruce donde la línea temporal del tiempo de la anécdota y la línea temporal del tiempo del relato se pliegan generando una circularidad lógica donde todo lo narrado (hechos de la guerra de Troya, composición de los poemas homéricos, descripción de los héroes, aparición de las almas de los héroes, relatos de apariciones, testimonios y el diálogo entre el viñador y el campesino que los contiene) se enmarca en un amplio tiempo presente. Nuevamente, las relaciones lógico-temporales de causa y consecuencia quedan, como menos, suspendidas en el *Heroico*: el célebre episodio del juicio de Odiseo a Palamedes se complementa con su contrapartida, el juicio de Palamedes a Odiseo. No obstante, otra vez el astuto Laertiada construye, con la tradición poética, un engaño, una trampa en la cual Palamedes, en el tiempo del *Heroico*, queda atrapado. De esta manera, la célebre astucia de Odiseo deviene aquí metapoética: Odiseo le roba a Palamedes la posibilidad de su aparición en el poema homérico pero a su vez confía en que, gracias a la *dóxa* homérica, también se diluya la anécdota sobre su juicio en el Hades.

4. A modo de conclusión

Las relaciones entre oralidad y escritura suponen, en el contexto imperial, una continuidad e influencia recíproca que sólo puede comprenderse acabadamente en el contexto altamente erudito, instruido y lector de los *pepaideuménoi*. Sus composiciones para la exhibición retórica o las lecturas públicas suponen una escritura que, compuesta para la oralidad, se gesta en el estudio minucioso y crítico de la tradición escrita. Tal como lo percibiera Goldhill, la anécdota, con su presencia en el contexto escolar retórico, en la recopilación de historias antiguas, en su

adaptación o transformación en las nuevas composiciones o su uso acotado y breve en posibles improvisaciones, se convierte en una forma narrativa clave para analizar la palabra *viva* de una tradición crítica a la vez estandarizada y abierta. En el caso del *Heroico*, el análisis de la anécdota permite iluminar otras formas de la simbiosis entre oralidad y escritura: la complejización del tiempo narrativo, los cruces de los niveles de ficción, la construcción de la evidencia poética y los mecanismos para generar verosimilitud a partir de recursos poéticos ficcionales. En cada digresión, en cada episodio el autor crea líneas de lectura que se anudan o despliegan en diferentes momentos, generando la posibilidad de un relato original o nuevas formas de leer los relatos existentes. A partir de los relatos de héroes y poetas del Ciclo Troyano y del motivo de la escritura, asociados especialmente a Palamedes y Homero, se construye un *eikós* poético original donde los tiempos, espacios y recursos épicos se imbrican en un tiempo ficcional capaz de desplegarse o volverse circular en espirales sucesivos y abiertos a nuevas anécdotas. Así la cultura oral aparece absorbida por la cultura escrita que la transmite y la vehiculiza para ser leída, cantada, recitada, reescrita, sin causalidades fijas. Con ello, las figuras de Palamedes y Homero se convierten en imágenes de auto-representación de un saber sofisticado basado en la discusión de los textos, en la creación de nuevos argumentos y en las formas de crear evidencia poética a partir de una visión del mundo griega en un contexto crítico con identidades y sistemas culturales que se perciben en transformación.

Bibliografía

Fuentes antiguas y traducciones

- CICERÓN, *Sobre el Orador*, Trad. ISO, J. J., Madrid: Gredos, 2002.
- FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas*, Trad. GINER SORIA, M. C. Madrid, Planeta DeAgostini, 1998.
- FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, Trad. BERNABÉ PAJARES, A. Madrid: Gredos, 1992.
- GORGAS, *En Defensa de Palamedes de Gorgias. Estudio preliminar, texto griego y traducción*, CHIALVA, I.; CORREA, J.; OMAR ZBORÓN, M. L., Buenos Aires: Eudeba- Edic. UNL, 2020 (En prensa).
- PLATÓN, *Fedro*, Trad. PORATTI, A., Madrid: Ediciones Akal, 2010.

Bibliografía crítica:

- BURNYEAT, M. F., "Postscript on Silent Reading", *CQ* v.47, n.1, p. 74-76, 1997.
- CAVALLO, G., *Escribir, leer, conservar. Tipologías y prácticas de lo escrito, de la Antigüedad al Medioevo*. Buenos Aires: Ampersand, 2017.
- CHIALVA, I. S., "Los ríos de Homero: una mirada sofística de la *paideia* en las *Imágenes* de Filóstrato", *Faventia*, v.37, p. 71-89, 2015.
- CHIALVA, I. "Discurso (escrito) y poder: el elogio y la responsabilidad del *syngrafeús* según Luciano", in: MORENO, A. y MORENO, A., *Discurso y poder en Grecia y Roma: lecturas desde la historia y la literatura*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba y Conicet (CIECS), 2016, p. 49-63.
- CHIALVA, I., "Alejandría y el conocimiento libresco en las *ktiseis* de Plutarco y Pseudo Calístenes", *Revista Emérita*, v.85, n.1, p. 49-71, 2017.
- CLÚA SERENA, J. A., "El mite de Palamede a la Grécia Antiga: aspectos canviants d'un interrogant cultural i històric", *Faventia*, v. 7, n. 2, p. 69-93, 1985.
- ELSNER, J., "A Protean corpus" in: BOWIE, E.; ELSNER, J. *Philostratus*, Cambridge: University Press, 2009, p. 3-18.
- GOLDHILL, S., "The Anecdote. Exploring the boundaries between oral and literate performance in the Second Sophistic" in: JOHNSON, W. A. and PARKER, H. N., *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 96-113.
- HUNTER, R., "Ancient Readers" in: WHITMARSH, T. *The Cambridge Companion To The Greek And Roman Novel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 261-271.
- KIM, L., *Homer between history and fiction in imperial Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KONSTAN, D., *Sexual Symmetry. Love in the Ancient novel and Related Genres*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- LANNOY, L. G. De, "Le problème des Philostrate. État de la question", *ANRWII* v.34, n.3, p. 2362- 2449, 1997.
- MESTRE, F., "Por qué miente Homero (Una visión histórica de los poemas homéricos en Época imperial)", *Actas del X Congreso Español de Estudios clásicos. Vol 1*. Madrid, 533-540, 2000.
- MESTRE, F., "Filóstrato y los Progymnasmata" en: FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., PORDOMINGO, F., STRAMAGLIA, A, *Escuela y Literatura en Grecia antigua*. Cassino: Edizioni Dell'università Degli Studi Di Cassino, 2007, p. 523-556.

- MESTRE, F., "Uso y abuso de los libros en un mundo libresco: algunos ejemplos griegos de la época imperial", *Faventia*, v. 30, p. 297-313, 2008.
- MESTRE, F. "Llucià, els llibres i el saber", in E. VINTRÓ, E.; MESTRE, F.; GÓMEZ, P., *Homenatge a Montserrat Jufresa*, Barcelona: Publicacions i Edicions UB, 2012, p. 193-212.
- MESTRE, F., "Luciano y las lenguas", *Nuntius Antiquus* v.8-9, n.1-2, p. 59-90, 2013.
- MESTRE, F., "Exercices scolaires: un moyen de réfléchir sans émotion et sans danger", *Rursus, Commentaires anciens (pragmatique & rhétorique)* v. 9, p.1-12, 2016.
- MESTRE, F., "The spoken word, or the Prestige of Orality, in Lucian" in: RUIZ MONTERO, C., *Aspects of orality and Greek literature in the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge Scholars Pub., 2019, p. 1-17 (en prensa).
- MESTRE, F. "Unité et variété dans la polygraphie de Philostrate", 2020 (en prensa).
- MESTRE, F. et GÓMEZ, P., "The Heroikos of Philostratus: a novel of heroes, and more", in: FUTRE PINHEIRO, M.; KONSTAN, D. and MACQUEEN, B. D., *Cultural Crossroads in the Ancient Novel*, Boston & Berlin: De Gruyter, 2018, p. 107-122.
- NIMIS, S., "Cycles and sequence in Longus' *Daphnis and Chloe*" in: WATSON, J. *Mnemosyne. Speaking volumes. Orality and Literacy in the Greek and Roman World*. Leiden-Boston- Köln: Brill, 2001, p. 187-200.
- ROMERO MARISCAL, L.; CAMPOS DAROCA, J. "Palamedes poeta y la envidia de Homero". *Praesentia* v.12, p.1-24, 2011.
- VELLAY, C., "La Palamédie", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, v.1, n.2, p. 55-67, 1956.
- WHITMARSH, T., *The Second Sophistic*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Las *Cartas eróticas* de Filóstrato: de la retórica progimnasmática a la epístola poética

Rafael J. Gallé Cejudo

Pese a su aparente simplicidad, la colección de *Cartas eróticas* atribuidas a Flavio Filóstrato no es una obra de fácil acceso para los estudiosos de la Literatura Griega tardía por diferentes razones. Varias son las aporías que es preciso afrontar, siendo de entrada la propia atribución de la obra la que ha generado algunos de los más encendidos debates. El punto de partida para hacer recaer la autoría de las *Ἐπιστολαὶ ἐρωτικάι* sobre el mayor de los Filóstratos es el artículo del léxico *Suda*, Φ 421: *Filóstrato, hijo de Filóstrato hijo de Vero sofista lemnio; él también segundo sofista. Ejerció en Atenas y luego en Roma bajo el reinado de Severo y hasta el de Filippo (sc. el Árabe). Escribió Ejercicios de oratoria, Cartas eróticas [...]; al que habría que sumar la noticia extraída del manuscrito Vat. Gr. 96 (ss. XIII-XIV), en el que se incluye un epítome de las Vidas de sofistas, junto a cuyo título se puede leer: De este Filóstrato parecen ser también los de Apolonio de Tiana. Pues en ese libro (entiéndase las Vidas de sofistas) Filóstrato menciona los del Tianeos. De este parecen ser también las Cartas eróticas [...]*. Aunque, sin duda, uno

¹ Para la refutación de los argumentos de tipo lingüístico o estilístico que esgrimen los partidarios de la atribución del epistolario a Filóstrato el Lemnio, el tercer Filóstrato citado en *Suda* (Φ 423), remitimos a nuestro sumario en GALLÉ CEJUDO (2010: 10-16).

de los problemas más complejos sigue siendo el de la *constitutio textus*. No es esta, en efecto, cuestión baladí, hasta el punto de que la crítica filológica viene demandando desde hace decenios una edición crítica, moderna y actualizada, y aun no ha surgido una voz autorizada que, de forma individual o liderando un equipo de investigación, esté dispuesta a asumir esta difícil y delicada empresa². Y, por otra parte, a la problemática puramente filológica o crítico-textual se suma la dificultad estilístico-literaria desde el momento en que las *Cartas eróticas* están compuestas en una prosa cuyos presupuestos estilísticos lindan con el registro poético, por lo que es inevitable que emerja la dificultad de desvelar las claves compositivas que interrelacionan los recursos literarios de la prosa de arte y los de la poesía imperial. Las *Cartas* de Filóstrato son, en definitiva, un producto paradigmático de la época que las vio nacer. Es esta, ciertamente, una época de creación literaria compleja en un periodo de erudición sofística en el que la complicidad autor-lector es explotada en el discurso secundario o extradiegético, encontrando su nicho más vasto de desarrollo en unos nuevos géneros especialmente propicios para que emerja la figura latente del sofista, un sofista, por cierto, dotado de grandes dosis de humor y siempre atento a explorar de forma alusiva las posibilidades de combinación genérica que estos formatos literarios de nuevo cuño le ofrecen y que le permiten la creación de inteligentes híbridos literarios. Filóstrato forma parte de esta pléyade de escritores que han sido definidos con acierto como πεπαιδευμένοι³; esto es: extraordinariamente cultos y dotados de una indiscutible destreza en el manejo de los mecanismos creativos y de composición literaria, y que, al mismo tiempo, se erigen como garantes de la rica tradición literaria griega desde sus orígenes, y además en los más variados géneros literarios, tanto en prosa, como poéticos.

Ahora bien, una vez establecidos los presupuestos de la complejidad específica que afecta a la exégesis literaria y crítico-textual de este opúsculo incluido en el *Corpus Philostrateum*, no menos importante es, de cara a una correcta ubicación de la colección epistolar de Filóstrato en sus exactas coordenadas genéricas, poner de relieve la múltiple dificultad

² Excluyo intencionadamente de este estudio la problemática crítico-textual sobre la *constitutio textus* de la colección epistolar filostratea y la teoría de la doble recensión y el orden de las cartas. Un estado de la cuestión con bibliografía específica sobre esta cuestión se puede leer en GALLÉ CEJUDO (2010: 43-47) y MORRISON (en prensa).

³ Expresión felizmente acuñada por ANDERSON (1989).

a la que, de forma general, se enfrenta el estudioso a la hora de abordar el tema de la epistolografía en el marco de la Historia de la Literatura Griega. Me refiero concretamente a dos aspectos cruciales: la indefinición de la propia epístola, no solo como género en sí, sino también en su confluencia con otros géneros literarios; y, directamente relacionado con lo anterior, los poco precisos límites de la clasificación epistolar y, en el caso concreto de la mayor parte de las composiciones del corpus epistolar filostrato, la imprecisión o, más exactamente, la restricción con la que los tratados epistolográficos de la época han definido la carta. Por lo tanto, desde una perspectiva estrictamente literaria toda esta problemática invita a reflexionar sobre la inexacta identificación de cuáles son aquellas composiciones que realmente tienen su lugar en los precisos límites del género epistolar; o a preguntarse, como ya hiciera con acierto el profesor López Eire (1998), si toda carta o escrito en forma epistolar debiera ser objeto de estudio de la Epistolografía. En el caso que nos ocupa la cuestión exacta que debe plantearse es: ¿debe ocuparse la Epistolografía, en su condición de género literario, del estudio de un tipo de carta como las contenidas en las *Ἐρωτικαὶ Ἐπιστολαὶ* de Filóstrato?

Dando por hecho que en el mundo griego antiguo, desde época muy temprana, hubo la necesidad de un tipo de comunicación básica por escrito y dando por hecho también que pronto se dieron los condicionamientos socio-culturales idóneos para su práctica⁴, cabe preguntarse igualmente si, de forma paralela a esa actividad epistolar real, pudo desarrollarse una versión literaria de la misma. Es preciso, pues, desandar los pasos a partir de los primeros testimonios con el fin de indagar dónde residieron los cimientos del *proceso de literaturización de*

⁴ Algunos elementos que son piedra de toque en este sentido podrían ser la legendaria atribución de la invención de la carta que los griegos hicieron a la reina Atosa (cfr. Helánico de Lesbos *apud* Clem. Alex. *Strom.* 1.16.76.10 = *FGrHist* 4 frg. 178) y la admiración de los griegos por el sistema de postas o servicio de correo montado (ἀγγαρήιον) que los reyes persas tuvieron que idear para controlar las comunicaciones en su vasto imperio (cf. Hdt. 8.98 o Xen., *Cyr.* 8.6.17); las cartas en soporte sólido que se conservan ya desde el s. VI, como por ejemplo los textos en plomo de Olbia (actual Berezhán, *SEG* 26, 1976-77, n.º 845) o de Ampurias (*ZPE* 68, 1987: 119-127), prueba de la importancia de la actividad epistolar en época de colonización, cuando la distancia geográfica tiene una indiscutible relevancia en el desarrollo de la comunicación escrita; y, por último pero no menos importante, el paso de la cultura eminentemente oral de la Época Arcaica a la escrita de Época Clásica, donde se pone de relieve la necesidad de salvaguardar la privacidad del mensaje y el interés del remitente por preservar la reproducción íntegra y fidedigna del mismo (ejemplar es en este sentido la introducción que Tucídides hace al envío de la carta de Nicias a los atenienses en Thuc. 7.8.2).

la carta. Y, en este sentido, parece haber cierto consenso por parte de la crítica en que las primeras pesquisas deben apuntar hacia la escuela. En efecto, las rígidas convenciones formales, su multifuncionalidad genérica, pero, sobre todo, su naturaleza etopéyica (como reconoce explícitamente la tratadística progimnasmática antigua⁵) propiciaron el empleo de la carta como ejercicio escolar y que de forma habitual pudieran ser atribuidas a personajes históricos, literarios e incluso mitológicos y legendarios creaciones epistolares de la más variada tipología. Pues bien, dependiendo de la importancia que se otorgue a su primitiva función comunicativa, a las propias características formales epistolares y a la componente estética, la vertiente literaria de la carta va a ir adquiriendo su particular forma en cada caso. Así, conforme se vayan degradando o atrofiando la originaria función comunicativa y las constantes de estilo epistolares y al mismo tiempo se vaya incrementando la faceta estética, mayor será el grado de ficción del género. Finalmente, el paso de remitentes más o menos reconocibles a grupos o estereotipos sociales o gremiales (filósofos, campesinos, parásitos, heteras, marineros o pescadores, heteras, etc.) terminará por definir la componente mimética del género. En este sentido, la epístola filostratea parece estar al final de un largo proceso evolutivo en el que ya la carta se desvincula de la mimesis etopéyica y adquiere una naturaleza o una esencia más intimista debido, sin duda, al hecho singularizante de que el de Filóstrato sea el único de los epistolarios en el que el autor “se identifica” con el remitente. Esta pose literaria tiene, en efecto, una enorme rentabilidad estilística y de contenido, pues confiere al epistolario cierto halo de subjetividad. Por otra parte, este tono intimista más ligado a los sentimientos y al individualismo dotan también al epistolario filostrateo de una neutralidad etopéyica, de un distanciamiento del contexto cronotópico y, en definitiva, de una intemporalidad y universalidad que se van a convertir en los rasgos definitorios de su riqueza literaria y que lo van a distinguir de otras colecciones ficticias de Época Imperial⁶.

Además, frente a otras colecciones epistolares indiscutiblemente ficticias⁷, el epistolario de Filóstrato se caracteriza por cierta uniformidad, no ya de estilo y *usus auctoris*, sino también temática. En este sentido la

⁵ Cf. *infra*, n. 21.

⁶ Sobre remitentes y destinatarios y *persona loquens* en el corpus epistolar, véase FOLLET (1997), GOLDHILL (2009), y, sobre todo, HODKINSON, en prensa (b).

⁷ Cf. *infra*, n. 19.

distinción más significativa que quizá pudiera hacerse es la de la presencia de cartas de contenido erótico frente a las que no lo tienen. Y posiblemente sea Filóstrato el epistológrafo que, con alguna matización, mejor se constriñe a lo que la doctrina epistolográfica antigua definió como *carta erótica*: *aquella en la escribimos palabras de amor a la mujer amada* (Ἐρωτική — *sc.* ἐπιστολή — ἐστι δι' ἧς ἐρωτικούς πρὸς τὰς ἐρωμένας προσφέρομεν λόγους⁸). Recuérdese que tan solo se conserva esta precaria definición que ofrece Ps.-Próclo (o Ps.-Libanio) en el n.º 40 de sus *Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες* (HERCHER, 1873: 12) para introducir ese tipo epistolar y que, si se adopta en puridad, un buen número de epístolas filostratas quedarían fuera de la definición, ya que no serían admisibles las de contenido homosexual (las epístolas con destinatario varón no estarían contempladas en el τὰς ἐρωμένας de la definición). Por ello, desde un primer momento he considerado⁸ que la definición de carta erótica debía partir de unos presupuestos mucho más comprensivos, admitiéndose como tal aquella en la que el remitente narra al destinatario una anécdota, personal o no, de contenido más o menos vinculado al amor. Si se aprueba esta definición, salvo un reducido grupo que no tienen ningún tipo de contenido erótico (*Ep.* 42, 65-67, 69-70, 72-73), la mayor parte de las epístolas filostratas responde de forma más o menos exacta a ese enunciado.

En lo que respecta a la temática erótica epistolar y en cuanto a la naturaleza de los principales *corpora* conservados de cartas eróticas, hay que precisar, como ya he indicado, que se ha llegado a un consenso sin excepción en la idea de que la existencia de este género no se puede desligar de la escuela de retórica, lo que quiere decir que la carta erótica surge también de la práctica de los distintos ejercicios preparatorios o προγυμνάσματα. Por otra parte, la colección epistolar de Filóstrato hace su aparición en el mundo de las letras griegas en una época en que la temática erótica está perfectamente integrada en la mayor parte de los géneros literarios griegos (lírica, tragedia, comedia, epigramática, novela, etc.). Así pues, el epistológrafo se encuentra arropado por una literatura de carácter amatorio madura, cuyos contenidos están ya en su mayor parte preestablecidos. No es de extrañar, por tanto, que cualquier creación nacida en este ámbito esté llamada a servirse de unos temas muy bien

⁸ Ya en un trabajo anterior insistíamos en la necesidad de ampliar los márgenes definitorios de la carta erótica (GALLÉ CEJUDO, 1998: 27), propuesta a la que se ha sumado MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (2012).

aquilatados. Filóstrato no va a ser una excepción y prueba de ello van a ser las innumerables coincidencias de sus motivos y temáticas con las de otros epistológrafos. Pero, si bien es verdad que esa temática erótica deja poco lugar para la innovación o introducción de nuevos temas, no va a ocurrir lo mismo en lo que se refiere a los tratamientos literarios. En efecto, el contenido que para Filóstrato constituye el tema central de una carta, para otros epistológrafos, o incluso para el propio Filóstrato en otra carta, puede quedar relegado a un simple detalle o motivo literario. Significa esto que el epistológrafo cuenta con la posibilidad de transformar mediante la pertinente recreación literaria un simple motivo amoroso en el tema central de toda una carta, con lo que la temática epistolar se amplía considerablemente. Y por esta razón también se van a producir significativas diferencias entre los distintos representantes de este género, pero siempre será en matices muy concretos y derivadas más que de los propios contenidos del tratamiento al que se los somete y de la elección de los motivos complementarios. Algunas de esas diferencias son bastante evidentes: Filóstrato, por ejemplo, es el único autor que contempla en el discurso epistolar primario (el que se establece entre remitente y destinatario) en sus cartas las relaciones eróticas homosexuales además de las heterosexuales, por lo tanto los temas centrales de sus cartas podrán tener como referencia una mujer o un mozalbete⁹.

Sin duda uno de los temas más representativos en el universo temático de la epistolografía filostratea es la desmesurada belleza de los personajes y, más bien, *la descripción encomiástica de la belleza femenina*. Este tema está muy estrechamente vinculado al ejercicio de la ἔκφρασις. Todos los epistológrafos acuden para ilustrar sus composiciones a los distintos motivos y tópicos que la retórica escolar tiene prescritos para tal *progymnasma*, y la novedad resulta de la elección de los menos convencionales o bien de la disposición de los mismos para dar cumplimiento al esquema retórico “desde la cabeza a los pies” —Aphth. *Prog.* 10 (p. 46 Sp.) ἔκφράζοντας δὲ δεῖ... ἰέναι ἀπὸ κεφαλῆς ἐπὶ πόδας— tirando del innumerable repertorio de motivos literarios. Filóstrato va a

⁹ El elenco sumariado de temas y motivos literarios en las *Cartas eróticas* de Filóstrato que se ofrece en las siguientes páginas puede ser complementado con los de SUÁREZ DE LA TORRE (1991: 113-132), GALLÉ CEJUDO (2012: 17-25; 57-66) o el de MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (2012: 25-32). Un estudio más reciente y pormenorizado sobre la erótica epistolar filostratea puede eleerse en PONTOROPOULOS (2019).

tratar el tema de la belleza femenina en muchas de sus cartas (*Ep.* 2, 21, 22, 32, 34, 36, 37, 51, 60 y 68), tema que tendrá en este epistolario una versión de orientación homerótica dedicada a los jovencitos (*Ep.* 1, 3, 4, 9, 10, 15, 16, 18, 27, 58), pero en pocas lo hace en conjunto como en la carta 34¹⁰:

Filóstrato, *Epístola* 34 [A un jovencito]:

No sé qué es lo que más voy a elogiar de ti. ¿La cabeza? Pero, ¡oh, qué ojos! ¿Los ojos? Pero, ¡oh, qué mejillas! ¿Las mejillas? Pero los labios me arrastran y abrasan terriblemente: cerrados, por su hermosura, abiertos, por su dulce aliento. Y si te desnudas, me parece que resplandece tu interior. Fidias, Lisipo, Policleto, ¡qué pronto acabasteis! Pues ante esta no habríais querido hacer ninguna otra estatua. Cómo destaca tu mano, cómo la holgura de tu pecho, cómo la simetría de tu vientre. El resto no sé cómo describirlo [...]

En este capítulo se incluye el tema central del *rechazo de la belleza artificial* o *el encomio de los encantos naturales* y también puede tener como destinatario un mozalbete (*Ep.* 22 y 40) o una mujer (*Ep.* 27).

Los escarceos amorosos, y otras manifestaciones como el encuentro erótico, el enamoramiento, la invitación al goce sexual, las propias relaciones sexuales, el poder de Eros, etc., constituyen el tema central de la mayoría de las cartas del epistolario de Filóstrato (*Ep.* 12, 13, 17, 19, 23, 24, , 28, 29, 43, 45, 46, 49, 50, 57, 59 con mujeres como destinatarios y *Ep.* 7, 8, 11, 25, 29, 35, 38, 41, 42, 47, 52, 53, 55, 56, 62, 68, 71 dirigidas a mozalbetes). Con tratamientos más o menos subjetivos por parte del remitente, el lector puede encontrar en ellas una amplia variedad de situaciones que, sobradamente ilustradas con toda clase de motivos amoratorios, contemplan los efectos positivos de este sentimiento.

El rechazo o el desengaño amoroso, y el amor no correspondido, los efectos nocivos del amor y el fracaso en las relaciones eróticas, son, junto con el de los escarceos, el segundo tema en importancia de la epistolografía erótica. Además, ligado a él suelen aparecer algunos de los motivos más representativos de la literatura de carácter amoratorio y de la poesía elegíaca helenística y latina¹¹: el κῶμος y el παρακλαυσίθυρον, la transgresión del juramento de amor (ἄφροδίσιος ὄρκος), la enfermedad

¹⁰ Paradigmática es, sin duda, la carta 1.1 de Aristéneto, definida por Lesky como *eine der ausführlichsten Schilderungen weiblicher Schönheit, die wir aus der Antike besitzen* (LESKY, 1951: 135).

¹¹ Cf. Hodkinson, en prensa (a).

del amor (ἔρωτος νόσος) y el mal de amores con sus correspondientes *renuntiatio amoris* o *signa amoris*. Sirva este extracto de la epístola 11 para ejemplificar la pasión y el fuego del amor:

Filóstrato, *Epístola* 11 [A un jovencito]:

[...] Y, ¿qué es este nuevo incendio? Estoy en peligro, pido agua, pero nadie lo sofoca, porque la que extingue esta llama es difícilísima de encontrar, aunque uno la traiga de la fuente, aunque la coja del río, pues hasta el agua misma arde por amor¹².

Añádase a este capítulo las *rixae amoris*, las quejas del remitente o amante por la actitud esquiva, la castidad o pudor fingidos o sinceros o por el claro rechazo de un destinatario convertido en *detractor amoris*. Así se puede leer en *Ep.* 5, 7, 8, 48 y 57 (de tipo homosexual) y en *Ep.* 6, 26, 35, 47 y 64 (heterosexual). En este grupo estarían las cartas en las que el protagonismo lo tiene un amado *iratus* y que también pueden tener como destinatario a un mozalbete (*Ep.* 24) o a una mujer (*Ep.* 25 y 53).

Directamente relacionado con el anterior estaría el motivo del *carpe diem* y la invitación a gozar del amor al amante renuente, porque la vida es breve y el tiempo agosta la juventud. Así se puede leer en *Ep.* 17 (a un jovencito) y *Ep.* 55 (a una mujer). En *Ep.* 68 se puede leer una *uariatio* sofisticada sobre este mismo tema, ya que el remitente invita a Ctesidemo, el destinatario de la misiva, a seguir disfrutando del amor y de la poesía erótica a pesar de su avanzada edad. Pero, sin duda, la variante más particular del tema del *carpe diem* es la del tópico del εἰσι τρίχες: la llegada de la barba, el temido bozo (ἰουλος) que da sombra a las mejillas y el mentón y que marca el paso de la condición de ἐρώμενος a la de ἐραστής. Este motivo, siempre de carácter homoerótico y de honda raigambre epigramática, se puede leer en *Ep.* 13, 14 y 58, con su correspondiente inversión o *uariatio* en *Ep.* 15, donde se puede leer el encomio (a todas luces paradójico) de la barba del amado.

En cuanto al tema del *adulterio y los amores prohibidos*, las relaciones extramatrimoniales de los personajes casados están representadas,

¹² Se trata de un *impossibile* basado en el tópico “del mundo al revés” propio de este tipo de alegoría erótica. Filóstrato conforma la *renuntiatio amoris* engarzando metáforas y convenciones del género amatorio, algunas ingeniosamente invertidas, como, por ejemplo, cuando presenta los ojos no como órganos receptores y vía de acceso de la pasión erótica, según las convenciones platónicas, sino como vía de escape de la misma (CONCA, 2005: *ad loc.*).

aunque no profusamente, en el epistolario de Filóstrato, que se sirve del tema del adulterio en dos de sus cartas, *Ep.* 30 y 31 (y parcialmente en *Ep.* 20). El procedimiento es el mismo en las dos primeras: realzar la figura del adúltero mediante un encomio (también paradójico o adoxográfico). En el primer caso, además, este *μοιχείας ἐγκώμιον* se ve reforzado por medio de la *σύγκρισις* entre el amante y el marido y además sancionado con una extensa *enumeratio exemplorum* de adulterios divinos:

Filóstrato, *Epístola* 30 [A una mujer casada]

Uno solo es el acto, ya se haga con el marido, ya con el adúltero. Pero lo que en el peligro implica mayor riesgo es mayor también en recompensa. Pues no se goza igual de lo que se posee sin trabas que del placer prohibido, sino que todo aquello que es furtivo es más placentero. [...] Y cuenta Homero que incluso Hera lo veía con deleite en aquella ocasión en que se reunió con ella a escondidas, pues cambió el privilegio del esposo por la clandestinidad del adúltero¹³.

Por su frecuencia destacan las cartas que se articulan en torno a dos motivos (compartidos por destinatarios de ambos sexos): *la rosa* y *los ojos*. La rosa, considerada como el culmen de la perfección y paradigma de hermosura en el mundo natural —no en vano es la flor de Afrodita—, es utilizada como elemento de parangón, pero no resiste la *σύγκρισις* con el ser amado y es superada en belleza. La rosa es también el regalo que acompaña a la carta en la mayor parte de las epístolas filostratas en una suerte de *ἀναθηματικόν* actualizado (GALLÉ CEJUDO, 2001). También puede la rosa, como objeto de personificación, suplantar al amante en los escauceos amorosos con el ser amado: es el motivo principal de *Ep.* 2, 20, 21, 51, 54 y 63 (dirigidas a una mujer) y de *Ep.* 1, 3, 4, 9 y 46 (dirigidas a un jovencito).

Filóstrato, *Epístola* 46 [A un jovencito]:

Has hecho lo correcto utilizando las rosas también como lecho, pues el placer que produce un regalo es una gran prueba de consideración para con el que lo

¹³ La frase parece remitir al episodio de la seducción de Zeus en el Ida, la *Diòs apáte* de *Ilíada* 14.153-351). Pero una interpretación mucho más interesante podría ser la alusión a la relación que mantuvieron Zeus y Hera “a escondidas de sus padres” (*Ilíada* XIV 292), pues bien sabido es que el padre de los dioses estuvo durante trescientos años lleno de deseo por unirse con su hermana; cf. Call., frg. 48 Pf., Nonn., *D.* 41.322 ss. (y posiblemente se aluda también a este episodio en Theoc., *Id.* 15.64, Call., frg. 75.4 Pf. o Telesill. 10 = *PMG* 726).

hizo. De esta forma yo también te he acariciado por medio de ellas, pues son amorosas, hábiles y saben servirse de la belleza. Temo, no obstante, que no te hayan transmitido tranquilidad, sino que te hayan molestado mientras dormías, como a Dánae el oro. Pero si quieres hacer un favor a un amante, devuélveme las que te sobren, ya que no solo huelen a rosas, sino también a ti.

En cuanto a *los ojos como vía de acceso del deseo erótico*, motivo de clara ascendencia platónica, es el tema central de *Ep. 12, 29, 33, 50 y 59* (dirigida a una mujer) y *Ep. 10, 11 y 56* (dirigida a un mozalbete), cuya variante más significativa puede ser la de *Ep. 41* (de temática homosexual), donde el *topos* se reformula en “el amor de oídas”:

Filóstrato, *Epístola 41* [A Atenodoro]:

Los ojos son los consejeros del amor, pero tú, que vives en Corinto, te has dejado llevar por lo que has oído y te has enamorado de un mozalbete jonio. Esto parece una predicción para aquellos que aun no saben que la mente puede ver¹⁴.

Es fácilmente deducible, así pues, que los temas y motivos literarios que transfieren a la epístola griega su naturaleza erótica proceden del acervo literario amatorio universal. Los autores acuden ese legado y manipulan esos motivos en función del género en cuyo seno han de ser reubicados. De esta forma, la novela tendrá unos motivos eróticos exclusivos, el mimo los suyos propios, la comedia otros, etc. Pues bien, exactamente de la misma manera, el género epistolar va a tener su arsenal de tópicos eróticos en exclusiva, un tipo de signo metaliterario referente al soporte genérico o elemento de *epistolary self-consciousness* (ROSENMEYER, 2001: 298) o autoreferencialidad. Naturalmente su presencia va a ser limitada, pero la utilización de esos tópicos exclusivos compensa su escasez mediante un fuerte efecto literario, ya que los epistológrafos consiguen una alta rentabilidad epistolar al aglutinar en una sola imagen el elemento erótico y la referencia directa al soporte

¹⁴ Nótese el juego léxico del original en la homofonía “amar”/“ver” (ἐρᾶν / ὁρᾶν, *sic et. Ep. 52*) y el del final de la carta εἶδω / ὁράω. La carta recoge una variante de la sentencia de Epicarmo (frg. 249 Kaybel) “La mente ve y oye, pero el resto es sordo y ciego”, bien conocida en la literatura gnómica y proverbial. Dentro del mismo género epistolar, el tópico del amor de oídas se repite en Aristaen. 1.26. Cf. WALKER (1992) y CONCA (2004).

genérico literario, en un género en absoluto pródigo en este tipo de referencias metagenéricas.

Pues bien, Filóstrato también va a recoger este tipo de motivos eróticos exclusivos del ámbito epistolar: el alma que insta al amante a escribir cartas de amor a la amada (*Ep.* 29); la inconveniencia de prohibir al amante que escriba cartas de amor (*Ep.* 39); o bien el remitente que insiste en escribir pese a la falta de respuesta del amado (*Ep.* 14):

Filóstrato, *Epístola* 14 [A un jovencito]:

Te saludo, aunque no quieras; te saludo, aunque no me escribas; hermoso con los demás, conmigo soberbio. No estás hecho de carne¹⁵ y de lo que con esta se mezcla, sino de acero, de roca y de Estigia. Pronto te vea con barba y sentado ante puertas ajenas. Sí, sí, Eros y Némesis son veloces y tornadizos dioses.

Pero, sin duda, es la epístola 62 la que bien merece unas líneas aparte, porque sin duda es un ejemplo único de este tópico exclusivo del género epistolar (ROSENMEYER, 2001: 333-336), en este caso combinado con otro motivo erótico de larga tradición literaria, al compararse con una carta erótica una manzana en la que hay grabada una declaración de amor. En efecto, Filóstrato recrea en estas líneas un laberinto literario consistente en subvertir los elementos distintivos de la carta o las marcas genéricas epistolares, mediante atrevidas inversiones. El remitente utiliza de *exemplum mythologicum* el episodio del certamen de las diosas en el monte Ida con la presencia de Paris como mediador para recrear uno de los motivos más frecuentes de la literatura antigua de tema erótico: *enviar o arrojar manzanas a la persona amada*¹⁶, pero en este caso con un mensaje inscrito. Se produce así una suerte de *mise en abîme* combinada con un juego especular en el que los mensajes (el texto de la carta, la inscripción actual de la manzana y la prevista en respuesta), remitentes y destinatarios (Evipe, el propio remitente y la manzana) y canales de

¹⁵ “Carne” (ἐκ σαρκός) es conjetura de Bentley (aceptada por Boissonade, Kayser (2ª ed.), Hercher, Benner-Fobes o Conca) basada en el pasaje platónico del *Protágoras* (320d). No obstante, la forma ἐξ ἄερος de los códices, recogida en la edición de Olearius (Öhlschlager), podría tener su respaldo literario en la obra de Anaxímenes (frg. 13 D2 D.-K.).

¹⁶ Sobre el empleo de la manzana inscrita en el marco del género epistolar, véanse Aristaen. 1.10 y *Ov.*, *Her.* 20.211-214 y 239-242. En ambos casos el tema es la historia de amor de Aconcio y Cidipa, la misma que sirvió de modelo específico para la de Hermócares y Ctesila en *Ant. Lib.* 1. Sobre el motivo de la manzana en la literatura griega y sobre la carta 1.10 de Aristóneto hay abundantísima bibliografía específica.

transmisión (la carta física y la manzana) van alternando: el objeto del ἀναθηματικόν (la manzana) se ha convertido en canal del mensaje secundario (el mensaje inscrito en la manzana) y va a terminar sobreponiéndose por encima del propio canal (la carta física) y el mensaje principal (el propio contenido de la carta). En efecto, la manzana-carta y el mensaje inciso en ella logran desviar la focalización, superar en importancia y desplazar a un segundo plano al marco epistolar general (la carta física y su redacción). Pero quizá lo más extraordinario es que, a su vez, se propician explícitamente las condiciones para que este canal secundario, la manzana, pueda llegar a convertirse en canal principal o soporte epistolar que contenga un mensaje de respuesta dirigido al remitente, invirtiéndose así los papeles del remitente y del destinatario y haciendo prescindible el empleo de una carta de respuesta y, en consecuencia, el intercambio epistolar. Nótese además cómo se produce también la suplantación del propio remitente, ya que es la manzana la que “transmitirá” (αὐτὸ ἔρει) su mensaje sin necesidad de intermediarios:

Philostr., *Ep.* 62: [A la misma]

Pero también cuando Alejandro hizo de juez ante las diosas, aun no estaba presente la lacedemonia. Si así hubiera sido, habría declarado hermosa solo a ella, a la que él amaba. Pues bien, el fallo que entonces tuvo aquel en el juicio, lo voy a corregir yo ahora. No os esforcéis, diosas, no os peleéis: yo la tengo, mira, la manzana. Cógela, preciosa, y vence a las diosas. Lee además la inscripción, ya que, aparte de las otras, también utilizo la manzana como carta: aquella la de la Discordia, esta la del Amor; aquella calla, esta habla¹⁷. No la tires, no te la comas: ni siquiera en la guerra se trata injustamente al mensajero. ¿Que cuál es el mensaje que te mando? Ella te lo dirá: “Evipe, te amo”. Cuando lo leas, escribe debajo: “Y yo a ti”. Tiene sitio la manzana también para esas letras.

Pero si hay una epístola filostratea no erótica que escapa a la norma común del género epistolar ficticio es, sin duda, la carta 73 dirigida *A Julia Augusta*, esto es: la siria Julia Domna, esposa de Septimio Severo y conocida mecenas, por cuyo encargo también redactó Filóstrato la *Vida*

¹⁷ La manzana que la Discordia dejó en las bodas de Tetis y Peleo callaba, porque no especificaba el nombre de la destinataria, sino que llevaba inscrito un ambiguo mensaje: ἡ καλὴ λαβέτω (“Que la más hermosa la coja”).

de *Apolonio de Tiana*¹⁸. La epístola recoge un manifiesto literario disfrazado de una petición de intercesión a la emperatriz a favor del movimiento sofístico y la rehabilitación de la figura de Gorgias (y Platón) frente a detractores como Plutarco. Sin entrar a discutir el carácter real o ficticio de la misiva y su mayor o menor valor histórico-literario, esta carta, a caballo entre varios de los ejercicios retóricos más comunes, nos ha de servir para introducir uno de los aspectos menos estudiados del género epistolar, quizá porque afecta a un tipo de colección muy específica: la carta ficticia, a la que se adscribe el epistolario de Filóstrato¹⁹. En efecto, si bien la relación con la retórica ha sido uno de los aspectos más recurrentes en los estudios del género epistolar (SUÁREZ DE LA TORRE, 1987 y LÓPEZ EIRE, 1998), mucho menos estudiado había sido el recurso de *la carta como ejercicio retórico*.

La particular estructura formal de la carta filostratea (y de la epístola ficticia en general) y su breve extensión la convierten en un instrumento de fácil disponibilidad para el desarrollo de determinadas argumentaciones y, en especial, para dar cobertura formal a la práctica retórica escolar²⁰. Son innumerables los ejemplos de este tipo de composición proporcionando el marco formal idóneo para el desarrollo de determinados ejercicios preparatorios de retórica (προγυμνάσματα). En efecto, inmersas también en las corrientes creativas que iba imponiendo el movimiento sofístico imperante en la época, las *Cartas* de Filóstrato constituyen un peculiar ejemplo de la reutilización literaria de prácticamente todos los ejercicios preparatorios que la práctica retórica había prescrito en la formación escolar: la etopeya, el vituperio o el encomio, la écfrasis, la sentencia o la *chría*, la comparación (σύγκρισις), el lugar común, la tesis o el par de opuestos que tan en consonancia va a

¹⁸ Varias propuestas de exégesis de esta epístola pueden leerse en los trabajos de ANDERSON (1977), PENELLA (1979), FLINTERMAN (1997), COSTA (2001: 158-161) y DEMOEN & PRAET (2012).

¹⁹ Aparte de composiciones aisladas, se conservan epistolarios ficticios excepcionales además de las *Cartas eróticas* de Filóstrato: las *Cartas rústicas* de Claudio Eliano, las *Epístolas de campesinos, pescadores, parásitos o heteras* de Alcifrón, las *Epístolas* de Aristéneto o las *Epístolas morales, rústicas y amatorias* de Teofilacto Simocatas. A estos habría que sumar los ficticios también de carácter biográfico, como las de Temístocles, Apolonio de Tiana, Jenofonte, etc.

²⁰ Las siguientes reflexiones están extractadas de nuestro trabajo GALLÉ CEJUDO (2013). Para lo relativo a la relación de las cartas y la ejercitación retórica, son de obligada lectura los trabajos de MESTRE (2007), VICENTE SÁNCHEZ (2004, 2007 y 2011), todos en cierto modo deudores del pionero en la materia SUÁREZ DE LA TORRE (1987).

estar con la *uariatio* sofisticada: la refutación y la confirmación. Un claro ejemplo de estas últimas lo constituye el motivo del εἰσι τρίχες defendido en *Ep.* 13 y 15 y refutado en *Ep.* 14 y 58. En el caso concreto de la etopeya, las implicaciones genéricas son sin duda mucho mayores desde el momento en que la etopeya (ἠθοποιία) es el ejercicio retórico preparatorio en el que el autor trata de revelar algunos aspectos del ἦθος del personaje que habla o de aquel al que se dirige. De hecho, la fórmula con la que sistemáticamente se intitula este ejercicio “*¿Qué palabras diría (un personaje en una situación determinada)?*” —τίνας ἂν εἶποι λόγους [...]— coincide en su estructura literaria básica con la de la carta, semejanza que fue ya observada por la tratadística progimnasmática antigua, que de hecho incluía entre las distintas formas de etopeya la de los ejercicios epistolares²¹. Hasta tal punto llega esta identificación entre ambas formas literarias que a nadie debiera extrañar que algunas cartas pudieran ir precedidas por algunos de los títulos de etopeyas que la tradición ha legado en las colecciones de *progymnasmata* antiguos. Por ejemplo: la epístola 35 de Filóstrato es, desde una consideración contenuística y formal, una etopeya que podría ser intitulada “*¿Qué palabras diría el amante a una prostituta que se muestra casta?*”²², que se puede confrontar con el título de la etopeya 12 de Libanio: Τίνας ἂν εἶποι λόγους πόρνη σοφρωνήσασα; (“*¿Qué palabras diría una prostituta que se muestra casta?*”).

Ahora bien, en la mayoría de los casos Filóstrato aprovecha el marco formal que le brinda la carta no para hacerlo coincidir en su integridad con un determinado *progymnasma*, sino para incluir de forma atomizada elementos característicos y muy particulares de un ejercicio preparatorio de retórica concreto. Esta práctica, que a todos los efectos constituye un ejemplo inequívoco de lo que de forma tan plástica ha sido dado en llamar “puntillismo literario” (ANDERSON, 1977), es común al resto de los epistológrafos griegos de época tardía. Pero, si a este descenso o recreación en el detalle retórico compositivo se unen otros elementos exclusivos que caracterizan la composición filostratea frente a los otros

²¹ Teón (*Prog.* 10 [115 Sp.]): ὑπὸ δὲ τοῦτο τὸ γένος τῆς γυμνασίας πίπτει καὶ τὸ τῶν πανηγυρικῶν λόγων εἶδος, καὶ τὸ τῶν προτρεπτικῶν, καὶ τὸ τῶν ἐπιστολικῶν (“En esta modalidad de ejercicio se incluye también el género de los discursos panegíricos, el de los exhortativos y el de los epistolares”).

²² No hay mención alguna en el cuerpo de texto a que la destinataria de la carta sea una prostituta o una hetera, pero algún manuscrito vaticano de la familia 1 de códices titula la carta γυναικὶ πόρνη.

representantes del género, como, por ejemplo, la práctica ausencia de elemento narrativo, la supuesta ficción autobiográfica²³ o el tan remarcado carácter visual del deseo erótico²⁴, el resultado es un encauzamiento literario que termina convirtiendo la carta en vehículo de una peculiar forma de expresión amorosa que propicia que la mayoría de las cartas de contenido erótico de Filóstrato parezcan estar presididas por un comportamiento obsesivo, que lleva al autor/remitente de la misiva a mostrar un claro interés por la expresión fetichista y a manifestar una curiosa inclinación hacia tendencias autolesivas o de tipo masoquista, siempre al servicio de la persuasión erótica. Ahora bien, uno de los campos de estudio que está dando sorpresas realmente interesantes es lo que podría denominarse *perversión progimnasmática*²⁵. Esta se produce cuando, pese a la presión ejercida por la retórica progimnasmática, el autor, desde la posición privilegiada de ese discurso secundario o externo, consigue mediante una serie de estrategias compositivas que finalmente prevalezca la naturaleza epistolar. Dicho de otra forma, de la misma manera que el contenido y estructura de un ejercicio preparatorio de retórica pueden alterar la naturaleza genérica de una carta (sus más básicos elementos epistolares), se pueden constatar igualmente algunos de los recursos compositivos mediante los cuales el rétor consigue que el marco genérico epistolar fuerce la naturaleza compositiva del *proexercitamentum* hasta el punto de anular o enmascarar su primigenia función retórica, e incluso invertirla, haciéndole adquirir una función retórica diametralmente opuesta a la que *progymnasma* tenía en origen. En lo que respecta a las alteraciones de contenido, se produce una tergiversación consciente de la naturaleza del ejercicio retórico, de sus elementos constitutivos que la preceptiva establece como exclusivos del ejercicio y que lo diferencian de otros. Sirva de ejemplo, el *encomio*, un ejercicio retórico en el que “se pone de manifiesto la grandeza de las acciones nobles y el resto de buenas cualidades de un personaje

²³ Ya ROSENMEYER (2001: 323-324 y 2006: 36) llama la atención sobre esta peculiaridad del texto filostrato con respecto a las otras colecciones epistolares ficticias, incidiendo en el hecho de que el anonimato de los destinatarios focaliza aun más sobre el autor-remitente la atención del lector.

²⁴ Cf. CONCA (2004), GALLÉ CEJUDO (2013, 2018 y 2019), LEONARD (2020), PONTORPOULOS (2019), SCHMITZ (2017), VICENTE SÁNCHEZ (2004, 2007 y 2011) y WALKER (1992),

²⁵ Sobre esta cuestión puede leerse un desarrollo exhaustivo en un trabajo de inminente publicación GALLÉ CEJUDO (2019).

determinado" (definición tomada del tratado de Teón II 109 Sp.)²⁶. Ahora bien, cuando se produce la adaptación del ejercicio al formato epistolar y, en concreto al de la carta mimética, es cuando emerge la figura latente del sofista. Es entonces cuando la presencia del rétor se sobrepone sobre la del remitente de la carta o, lo que en términos comunicativos significa, cuando el discurso secundario, el extradiegético, se tensiona con el primario y lo supera, creándose un inteligente híbrido, que ha sido bien definido por la crítica como *encomio paradójico* y que básicamente consiste en una peculiar inversión de este *progýmnasma*, por la que, en lugar de transformarse en vituperio (ψόγος), se reformula mediante el elogio de un motivo, actitud o persona que en principio no son susceptibles de ser celebrados²⁷. Los casos más significativos los ofrece, sin duda, Filóstrato, en cuyo epistolario se puede leer cartas que son un *encomio de la pobreza* (Ep. 7 y 23), un *encomio del extranjero o el desterrado* (Ep. 8, 28 y 39), un *encomio de la prostitución* (Ep. 19 y 38), el *encomio del pie descalzo* (Ep. 18, 36 y 37) y, por último, el también paradójico *encomio de la barba* (Ep. 15 y 58).

Otro de los rasgos específicos de la colección epistolar de Filóstrato es su marcado carácter poético. Ahora bien, este aserto no deja de ser difícilmente demostrable, e incluso parecer una flagrante *contradictio in terminis*, entre otras cosas, porque las epístolas filostratas no están escritas en verso y carecen de forma métrica. Sin embargo, este aspecto sirve para enlazar con una problemática que ha acompañado a la epistolografía literaria griega desde sus primeros estudios. Ya sykutris (1931: 207) afirmaba que no nos ha sido dado conocer ninguna colección de cartas poéticas en la literatura griega y, si exceptuamos algunos testimonios aislados, lo cierto es que esta es una de las grandes diferencias con la literatura latina, donde el género está perfectamente literaturizado (piénsese en las *Heroidas* de Ovidio). Esta situación es aun más difícil de admitir en el periodo helenístico-romano, que si por algo se

²⁶ Filóstrato incluye en muchas de sus cartas elementos encomiásticos aislados sobre determinado rasgo físico de extraordinaria belleza del amado o amada destinataria de la carta, pero solo la epístola 33 podría ser considerada en su totalidad un encomio propiamente dicho; las epístolas 7 y 23 coinciden en su formulación con una etopeya del tipo "¿Qué palabras diría un amante pobre a su amado (o amada)?", aunque la argumentación de estas cartas está basada sobre la σύγκρισις entre el amante pobre y el rico o, si se prefiere, sobre el vituperio de la riqueza o ψόγος πλούτου.

²⁷ Para lo relativo a la literatura adoxográfica la obra fundamental de referencia para el Mundo Clásico es, sin lugar a dudas, la de PERNOT (1993).

caracteriza es por su carácter letrado. Ahora bien, ya en varios trabajos he defendido (GALLÉ CEJUDO, 2004: 170-173 y 2005: 289-292), lo improbable que resultaba que a un género perfectamente formado y difundido en Época Imperial no se le pudiera rastrear un origen seguro en las épocas inmediatamente anteriores, al menos en la Helenística. Mis conclusiones han ido encaminadas por la senda del cruce o nivelación genéricos, un campo de trabajo derivado de la ya citada indefinición genérica de la propia carta²⁸. En efecto, quizá haya que buscar los orígenes del género precisamente en otras manifestaciones genéricas; es decir, admitir que se habría producido, sobre todo en Época Helenística, un proceso de cruce o nivelación genérica mediante el cual la epístola podría ser rastreable en otros géneros emblemáticos de la época, como el epigrama, el idilio e incluso el cuento erótico²⁹. En este sentido, se podría considerar que los intentos de “poetización” del género epistolar se han prodigado desde una doble vertiente, bien sea mediante intentos por conferir identidad genérica epistolar a composiciones poéticas que, en principio, no son cartas, bien sea mediante los intentos por demostrar el carácter poético de determinadas composiciones epistolares en prosa. No voy a detenerme en el primer procedimiento, pero podrían aducirse para ejemplificar esta cuestión algunos de los idilios teocriteos redactados en forma epistolar con destinatario expreso, por ejemplo, *Id.* 6, 11, 12, 13 o, sobre todo, *Id.* 29, o bien el epigrama de Rufino (*AP* 5.9) que por su forma epistolar constituye un testimonio excepcional de cruce de géneros. En cuanto a la segunda de las vías, los intentos por demostrar el carácter poético de algunas cartas filostratas proceden de la obra pionera de Heinemann (1910). En efecto, en lo que respecta a las *epistulae in soluta oratione quae carminum formam imitantur*, Heinemann reconocía ya sin ambages una plena identificación entre el género epigramático (a propósito de *AP* 5.90

²⁸ Sobre es la compleja indefinición de la epístola como género en sí y por su confluencia con otros géneros literarios, los difusos límites de la clasificación epistolar y la imprecisión con la que la tratadística epistolográfica antigua ha definido la carta, cf. *supra*, los párrafos introductorios de este capítulo.

²⁹ Nunca debe perderse la referencia de la estrecha relación que desde la Antigüedad Clásica se ha establecido entre la carta erótica y el género poético y la prueba más patente de la percepción que los antiguos tenían de esa poeticidad de la carta erótica se puede leer en el conocido pasaje del *Banquete de los eruditos* de Ateneo (XIV 43, 639A), donde se alude a un pasaje de Clearco en el que propone la obra *Sobre el Amor* de Asopodoro y *todo el género de la carta erótica* como prototipos de ἐρωτική ποίησις διὰ λόγου (“poesía erótica en prosa”) en oposición a la ἔμμετρος ποίησις (“poesía métrica”) de Arquíloco u Homero.

y 91) y algunas de las epístolas filostratas. Sirvan de ejemplo las epístolas 6 y 52:

Filóstrato, *Epístola* 52 [A Nicetas]:

Amar no es una enfermedad, sino no amar. Pues si amar nace de ver, ciegos están los que no aman³⁰.

La epístola se estructura sobre el mismo juego de palabras homofónico y antitético en griego “amar” / “ver” (ἐρᾶν / ὄρᾶν), ya citado para *Ep.* 41³¹, pero en este caso mediante un verdadero alarde literario, digno de los grandes representantes del epigrama helenístico-imperial. Desde el punto de vista de la retórica progimnasmática, se trataría de una *chría* o sentencia invertida y refutada mediante la fusión de dos de los más importantes motivos de la literatura erótica universal: “el amor como enfermedad” y la “ceguera de amor”. Ahora bien, “la ironía de la carta -la punta- está basada en una primera instancia en la confusión en términos clínicos de síntoma (la ceguera) y enfermedad (*nóσos*). La ceguera no es la enfermedad del amor; es más bien uno de los muchos síntomas de la perturbación física y mental en la que el imaginario popular ha revestido la patología erótica” (WALKER, 1992-1993: 132). Filóstrato transforma el *topos* de la “ceguera del enamorado” (normalmente la incapacidad del enamorado para ver, por ejemplo, los defectos de la amada), para referirse de forma literal a la minusvalía visual. El sofista niega el primero de los *topoi*: “el amor no es una enfermedad”, sino todo lo contrario, pues, si el amor se insufla a través de la vista, la persona que no es capaz de amar, es la que está enferma de la vista, con lo cual se está negando el segundo de los *topoi*, el de la ceguera del enamorado.

La epístola 6 se estructura sobre dos frases condicionales que dan lugar a un paralelismo formal de contenido antitético en las prótasis, y más encubierto pero igualmente antitético en las interrogativas que hacen de apódosis (“solo conmigo” frente a un “solo con todos los demás”):

Filóstrato, *Epístola* 6 [A una mujer]:

Si te muestras casta, ¿por qué solo conmigo? Si complaciente, ¿por qué no también conmigo?³².

³⁰ Philostr., *Ep.* 52 [Νικήτη] Οὐ τὸ ἐρᾶν νόσος ἀλλὰ τὸ μὴ ἐρᾶν· εἰ γὰρ ἀπὸ τοῦ ὄρᾶν τὸ ἐρᾶν, τυφλοὶ οἱ μὴ ἐρῶντες.

³¹ Cf. *supra*, n. 14.

³² Philostr., *Ep.* 6 [Γυναικί] Εἰ σωφρονεῖς, διὰ τί ἐμοὶ μόνω; εἰ χαρίζη, διὰ τί μὴ κάμοι; Confróntese con el epigrama de AP12.235 (Estratón): *Si la belleza envejece, compártela antes de que perezca; / si, por el contrario, perdura, ¿por qué temas entregar lo que perdura?*, o el

Pero, frente a la antítesis de contenido, el severo paralelismo formal de ambas frases lo que hace es, por el contrario, apoyar la búsqueda de una semejanza semántica: el ruego del remitente por no quedar al margen de los favores sexuales de la destinataria.

Como puede observarse, ambas epístolas han sufrido una clara condensación por *detractio* hasta convertirse en una carta casi epigramática. El género epistolar solo es reconocible, por tanto, desde las tres constantes de estilo que, según establece la preceptiva epistolográfica, definen la carta: la brevedad (*συντομία*), la *claridad* (*σαφήνεια*) y el *encanto* (*χάρις*), aquí, sin duda, llevados a su máxima expresión.

Ahora bien, no podemos terminar este apartado sin aludir a los resultados de un reciente estudio de Hodkinson (2021) en el que se analizan un significativo número de elementos textuales del epistolario filostrato con el fin de identificar el grado de poeticidad o naturaleza prosística de las diferentes composiciones. En efecto, al mismo tiempo que el estudioso acomete el estudio del vocabulario (densidad, porcentaje de *hapax legomena* o léxico poético), de las cláusulas finales propias de la prosa rítmica y de los recursos afines a los métrico-prosódicos y del hiato como característica de la prosa artística, también analiza las expresiones prosaicas y el léxico no poético. Obtiene así Hodkinson interesantes y muy novedosas conclusiones sobre el intertexto poético que subyace bajo el epistolario y el proceso de prosificación, ya que por vez primera en la historia de los estudios sobre este opúsculo filostrato se constata que no se puede considerar las *Cartas eróticas* como una suerte de poemas en prosa, sino como un híbrido genérico que alcanza un peculiar equilibrio entre una poeticidad buscada, que sitúa las epístolas en el extremo más poético del espectro, y un prosaísmo consciente muy semejante, por ejemplo, al de la novela de Longo.

de AP 11.252 (Nicarco): *Si me amas, me odias; y si me odias, tu me amas; así que, si no me odias, querido, no quieras besarme*. Un sucinto análisis de estos epigramas y su relación con las *Cartas eróticas* de Filóstrato puede leerse en GALLÉ CEJUDO (2010: 40-42).

Bibliografía

- ANDERSON, G., "Putting pressure on Plutarch. Philostratus epistle 73", *Classical Philology* 72, p. 43-45, 1977.
- ANDERSON, G., "The *pepaideumenos* in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire", *ANRW* II 33.1, p. 79-208, 1989.
- COBET, C. G., "Philostrati Epistolae", *Mnemosyne* 8, p. 75-77, 1859.
- CONCA, F., "Il linguaggio dell'eros nelle epistole di Filostrato", en: Criscuolo, U., *Societas Studiorum per Salvatore D'Elia*, Nápoles: Univ., 2004, p. 73-82.
- DEMOEN, K & PRAET, D., "Philostratus, Plutarch, Gorgias and the End of Plato's *Phaedrus*", *CQ* 62, p. 436-439, 2012.
- FLINTERMAN, J.-J., "Die sofist, de keizerin en de concubine: Philostratu's brief amm Julia Domna", *Lampas* 30, p. 74-86, 1997.
- FOLLET, S., "Dédicataires et destinataires des *Lettres des Philostrates*", en: FREDOUILLE, J.-C. e.a. (eds.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques: actes du colloque international de Chantilly 13-15 dec. 1994*, Paris, 1997, p. 135-147 [*Collec. d'Étud. August.: Serie Antiquité* 152].
- FOLLET, S., "Éthopée, nouvelle, poème en prose: trois avatars de la lettre à l'époque impériale" en: NADJO, L. & GAVOILLE, É. (eds.), *Epistulae Antiquae I (Actes du 1^{er} Colloque 'Le genre épistolaire antique et ses prolongements', Univ. François Ravelais, Tours, 18-19 septembre, 1998)*, Paris, 2000, p. 243-249.
- GALLÉ CEJUDO, R. J., "Signos metalingüísticos referentes al marco formal en la epistolografía ficticia griega", *Habis* 28, p. 215-226, 1997.
- GALLÉ CEJUDO, R. J., *Aristéneto. Cartas eróticas. Introducción, traducción y notas*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1998.
- GALLÉ CEJUDO, R. J., "Variaciones genéricas del *anathematikón* en las *Cartas* de Filóstrato", *Minerva* 15, p. 57-79, 2001
- GALLÉ CEJUDO, R. J., "La frontera entre géneros: el *Id. XXI* de Teócrito y la epístola de pescadores", en: MONTES CALA, J. G., SÁNCHEZ ORTIZ, M., GALLÉ CEJUDO, R. J. & SILVA SÁNCHEZ, T., *Studia Hellenistica Gaditana I. Teócrito. Arato. Argonáuticas órficas*, Cádiz: Ediciones Clásicas, 2004, p. 111-183.
- GALLÉ CEJUDO, R. J., "Reflexiones sobre la epistolografía griega", en: ESTEFANÍA, D. e.a. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina V: orígenes greco-latinos de los géneros en prosa*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela: Univ., 2005, p. 263-299.

GALLÉ CEJUDO, R. J., "Obsesión, fetichismo y masoquismo en las *Epístolas eróticas* de Filóstrato o la atomización del ejercicio preparatorio de retórica", en VOX, O. (ed.), *Lettere, mimesi, retorica...*, Lecce-Brescia: Pensa Multimedia, 2013, p. 327-374.

GALLÉ CEJUDO, R. J., "The Rhetoric of Violence and Erotic Masochism in the *Erotic Epistles* of Philostratus", en: PIMENTEL, M. C. & RODRIGUES, N. S. (eds.), *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*, Leuven: Peeters, 2018, p. 181-196.

GALLÉ CEJUDO, R. J., "The Progymnasmatic Pervertion in the Philostratus's *Love Letters*", *Harvard Studies in Classical Philology* 110, p. 341-369, 2019.

GARZYA, A., "L'epistolografia letteraria tardoantica", en: MAZZA, M. & GIUFFRIDA, C. (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità I*, Roma: Jouvence, 1985, p. 347-373.

GEORGAKAS, D. J., "A note on the "Letters" of Alciphron, Aelianus and Philostratus", *Classical Philology* 48, p. 243-245, 1953.

GIBSON, R. K. & MORRISON, A. D., "Introduction: What is a Letter", en: MORELLO, R. & MORRISON, A. D. (eds.), *Ancient Letters. Classical and the Late Antique Epistolography*, Oxford: Univ. Press, 2007, p. 283-300.

GOLDHILL, S., "Constructing identity in Philostratus' *Love Letters*", en: BOWIE, E. L. & ELSNER, J., *Philostratus*, Cambridge: Univ. Press, 2009, p. 287-305.

HEINEMANN, M., *Epistulae amatoriae quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis, Diss.*, Strasbourg, 1910.

HODKINSON, O. D., "Better than Speech: Some Advantages of the Letter in the Second Sophistic", en: MORELLO, R. & MORRISON, A. D. (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford: Univ. Press, 2007, p. 283-300.

HODKINSON, O. D., "Epistolography", en: RICHTER, D. S. & JOHNSON, W. A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York: Oxford Univ. Press, 2017, p. 509-524.

HODKINSON, O. D., "How poetic are Philostratus' Erotic Epistles?", en: GALLÉ CEJUDO, R. J. & SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M. (eds.), *Studia Hellenistica Gaditana II. «De Calímaco a Nono de Panópolis: estudios de crítica textual y exégesis literaria»*, Lecce: Pensa Multimedia, 2021, p. 221-258

- HODKINSON, O. D., "Philostratus' *Erotic Epistles* and Latin elegy revisited", en: DRAGO, A. T. & HODKINSON, O. D. (eds.), *Ancient Love Letters: Form, Themes, Approaches*, Berlin: De Gruyter, en prensa (a).
- HODKINSON, O. D., "The persona of Philostratus' fictional epistolographer in the *Erotic Epistles*", en: MARQUIS, É. (ed.), *Epistolary Fiction in Ancient Greek Literature*, Berlin: De Gruyter, en prensa (b).
- KROLL, J., "Die Briefe Philostrats in Shakespeares Sonetten", *Philologus* 106, p. 246-266, 1962.
- LEONARD, E., "Perversions of the Epistolary Instinct: Desire and Form in the Letters of Philostratus", *TAPA* 150, p. 115 –141, 2020.
- LESKY, A., *Aristainetos. Erotische Briefe*, Zürich: Artemis-Verlag, 1951.
- LÓPEZ EIRE, A., "Helenismo, antigüedad tardía, retórica y epistolografía", en: BRIOSO, M. & GONZÁLEZ PONCE, F. J. (eds.), *Actitudes literarias en la Grecia romana*, Sevilla: Univ., 1998, p. 319-347.
- MÄHLY, J., "Zu den Briefen des Philostratos", *Jahrbücher für klassische Philologie* 10, p. 467-471, 1864 [*Jahrbücher für Philosophie und Pädagogik* 89].
- MALOSSE, P.-L., "Éthopée et fiction épistolaire", en AMATO, E. & SCHAMP, J. (eds.), *Ἠθοποιία. La représentation de caractères à l'époque impériale et tardive*, Salerno: Helios Editrice, 2005, p. 61–78.
- MESTRE, F., "Filóstrato y los *progymnasmata*", en: FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., PORDOMINGO PARDO, F. & STRAMAGLIA, A. (eds.), *Escuela y literatura en la Grecia antigua*, Cassino: Univ., 2007, p. 523–556.
- MORRISON, A. D., "Order and Structure in the *Letters* of Philostratus", en: MARQUIS, É. (ed.), *Epistolary Fiction in Ancient Greek Literature*, Berlin: De Gruyter, en prensa.
- PAOLI, U. E., "Sulla corrispondenza amorosa degli antichi", *SIFC* n. s. 3, p. 251-257, 1923.
- PENELLA, R. J., "Philostratus' Letter to Julia Domna", *Hermes* 107, p. 161-168, 1979.
- PERNOT, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romaine*, Paris: Institut d'Études Agustinienes, 1993.
- PONTOROPOULOS, A., *Erotic Language and Representations of Desire in the Philostratean Erotic Letters*, Uppsala: Univ. Press, 2019.
- RAIOS, D. K., *Φιλοστρατεῖα I-II*, Ioannina: Univ. Press, 1992-1997.
- ROSENMEYER, P.A., *Ancient Epistolary Fictions. The Letters in Greek Literature*, Cambridge: Univ. Press, 2001.

- SCHAAR, C., "On Philostratus' Letters and Shakespeare's Sonnets", *Philologus* 108, p. 145-148, 1964.
- SCHMITZ, T. A., "The rhetoric of desire in Philostratus' *Letters*", *Arethusa* 50.2, p. 257-282, 2017.
- SOLMSEN, F., "Some works of Philostratus the Elder", *TAPA* 71, p. 556-572, 1940.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., "La epistolografía griega", *Eclás.* 83, p. 19-46, 1979.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., "Ars epistolica. La preceptiva epistolográfica y sus relaciones con la retórica", en: MOROCHO, G. (ed.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León: Univ., 1987, p. 177-204.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., "Epistolografía" en: LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid: Cátedra, 1988, p. 1144-1152.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., "Motivos y temas en las cartas de amor de Filóstrato y Aristéneto", *Fortunatae* 1, p. 113-132, 1991.
- SYKUTRIS, J., "Epistolographie", *RE Suppl.* 5, cols. 185-220, 1931.
- TSIRIMBAS, D. A., "Κριτικά καὶ διορθωτικά εἰς Φιλοστράτου Ἐπιστολάς", *Ἐπιστ. Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 6, p. 341-353, 1956-1957.
- VICENTE SÁNCHEZ, A., "La expresión del lamento en la epistolografía griega de tema erótico a la luz de las teorías retóricas griegas: las cartas de Alcifrón", *Myrtia* 19, p. 69-102, 2004.
- VICENTE SÁNCHEZ, A., "La expresión del lamento en la epistolografía erótica y su relación con las enseñanzas retóricas: Claudio Eliano", en: FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., PORDOMINGO PARDO, F. & STRAMAGLIA, A. (eds.), *Escuela y literatura en la Grecia antigua*, Cassino: Univ., 2007, p. 469-483.
- VOX, O., *Lettere, mimesi, retorica. Studi sull' epistolografia letteraria greca di età imperiale e tardo antica*, Lecce-Brescia: Pensa Multimedia, 2013.
- WALKER, A., "Eros and the Eye in the *Love-Letters* of Philostratus", *PCPhS* 38, p. 132-148, 1992.
- WHITMARSH, T., *Greek Literature and the Roman Empire*, Oxford: Univ. Press, 2001.
- WHITMARSH, T., *Beyond the Second Sophistic*, Berkeley-LA & Londres: Univ. of California Press, 2013.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO SOBRE EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LAS *CARTAS ERÓTICAS* DE FILÓSTRATO (ORDEN CRONOLÓGICO)³³:

1. Ediciones críticas íntegras y parciales.

MUSURUS, M., *Ἐπιστολαὶ διαφόρων φιλοσόφων, ῥητόρων, σοφιστῶν ἐξ πρὸς τῷ εἴκοσι (Epistolae diversorum philosophorum oratorum rhetorum sex & viginti)*, Venezia, ap. Aldum, 1499 [editio princeps].

Epistolae Graecae elegantissimae, ex diversis autoribus diligenter selectae... Louvain, 1520 [Ep. 4, 6, 7, 14, 17, 22-26, 28, 37, 41, 43, 50, 55, 65-67].

Τῶν Ἑλληνικῶν Ἐπιστολῶν Ἀνθολογία. Epistolae Graecae selectae LXI, Paris, 1583 [selectio parisina].

Τῶν Ἑλληνικῶν Ἐπιστολῶν Ἀνθολογία. Graecorum veterum selectae ac breves Epistolae, Roma, 1604 [Ep. 42] [selectio A. Zanetti].

CUIACIUS, I., *Ἐπιστολαὶ Ἑλληνικαὶ Ἀμοιβᾶι, hoc est Epistolae Graecanicae Mutuae Antiquorum Rhetorum, Oratorum, Philosophorum, Medicorum, Theologorum, Regum ac Imperatorum Aliorumque Praestantissimorum Virorum a clarissimo I. C. magnam partem latinitate donatae*, Genève, 1606.

MOREL, F., *Philostrati Lemnii opera quae exstant, Philostrati Iunioris Imagines et Callistrati Ecphrases. (Philostrati Epistolae)*... Paris, 1608.

Τῶν Ἑλληνικῶν Ἐπιστολῶν Ἀνθολογία. Graecorum veterum selectae brevesque Epistolae in usum studiosae iuventutis, Genève, 1612 [Ep. 42] [selectio Genevensis].

MEURS, J. DE, *Philostrati Lemnii Sophistae Epistolae Quaedam, partim nunquam, partim auctiores editae. Ioannes Meursius primus vulgavit, et adjunxit, De Philostratis Dissertatiuncumlam*, Leiden, 1616 [1, 7, 16, 19, 25, 32, 34, 36, 38, 39, 61, 62, 64].

ÖHLSCHLÄGER, G. [OLEARIUS], *Τὰ τῶν Φιλοστράτων Λειπόμμενα Ἄπαντα. Philostratorum quae supersunt omnia... Omnia ex mss. codd. recensuit, notis perpetuis illustravit, versionem totam fere novam fecit G. O.*, Leipzig, 1709 [primera edición completa].

³³ Con vistas a que el lector interesado pueda acometer estas *novas abordagens* con los mayores recursos posibles, recogemos en este repertorio bibliográfico las principales referencias de ediciones y traducciones del texto de las *Cartas*. Para una mayor descripción y precisión ecdótica de las ediciones y traducciones hasta 1997, remitimos a RAIOS (II, 1997, pp. 197 ss.).

PATOUSA, I., *Ἐγκυκλοπαίδεια Φιλολογική εἰς τέσσαρας τόμους διηρημένη, πρὸς χρῆσιν τῶν φιλολόγων καὶ φιλομαθῶν τῆς Ἑλληνικῆς γλώττης συναρμοσθεῖσα...*, Venezia, 1710.

MEURS, J. DE, *Philostrati Epistolae* (LXXIV) en *Ioannis Meursii Operum vol. septimum. ex recensione Ioannis Lami*, Firenze, 1746.

BOISSONADE, J. F., *Φιλοστράτου Ἐπιστολαί. Philostrati Epistolae quas ad codices recensuit et notis Olearii suisque instruxit J. Fr. B.*, Paris-Leipzig, 1842.

KAYSER, C. L., *Φλαουίου Φιλοστράτου τὰ σωζόμενα. Φιλοστράτου τοῦ νεωτέρου Εἰκόνες. Καλλιστράτου Ἐκφράσεις. Flavii Philostrati quae supersunt. Philostrati Junioris Imagines. Callistrati Descriptiones*. Zürich, 1844 [reed. 1853].

WESTERMANN, A., *Philostratorum et Callistrati opera. Recognovit A. W. Eunapii Vitae Sophistarum. Iterum edidit Jo. Fr. Boissonade. Himerii Sophistae Declamationes. Emendavit Fr. Dübner*, Paris, Firmin-Didot, 1849 [repr. 1878].

KAYSER, C. L., *Flavii Philostrati opera auctiora... I-II*, Leipzig, Teubner, 1870-1871 [Hildesheim 1964].

HERCHER, R., *Ἐπιστολογράφοι Ἑλληνικοί. Epistolographi Graeci*, Paris, Firmin-Didot, 1873 [repr. Amsterdam, 1965].

BENNER, A. R. & FOBES, F. S., *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge (Mass.)-London, 1949.

GARIDI, E., *Φιλοστράτου Ἐπιστολαί Ἐρωτικάί*, Atenas, s.d. [fort. 1984, reed. del texto de Benner-Fobes].

ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΣ. *Ἀπαντα, 7 Γυμναστικός. Ἐπιστολαί. Αρχαίο κείμενο, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*: Atenas, Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1995.

COSTA, C. N. D., *Greek Fictional Letters*, Oxford, 2001 [Ep. 12, 18, 20, 25, 32, 51, 71, 73].

CONCA, F., *Alcifrone. Filostrato... Lettere d'amore*, Milano, 2005.

BRODERSEN, K., *Philostratos: Erotische Briefe. Erotikai Epistolai*, Wiesbaden, 2017.

2. Traducciones íntegras o parciales.

2.a. Traducciones latinas.

Epistolarum Laconicarum, atque selectarum farragines duae: Quarum prima e Graecis tantum conversas: Altera Latinorum tam veterum quam recentium elegantiores aliquot complectitur: Gilberti Cognati Nozereni

opera in studiosorum usum iam olim collectae, et nunc rursus magna accessione locupletatae I, Basilea, 1554 [Ep. 65 y 66].

Ἰων Ἑλληνικῶν Ἐπιστολῶν Ἀνθολογία. Graecorum veterum selectae ac breves Epistolae, Roma, 1604 [Ep. 42].

CUIACIUS, I., *Ἐπιστολαὶ Ἑλληνικαὶ Ἀμοιβαῖαι, hoc est Epistolae Graecanicae Mutuae*, Ginebra, 1606.

MOREL, F., *Philostrati Lemnii opera quae exstant, Philostrati Iunioris Imagines et Callistrati Ecphrases. (Philostrati Epistolae)...* Paris, 1608 [sobre la de Cuiacius].

Ἰων Ἑλληνικῶν Ἐπιστολῶν Ἀνθολογία. Graecorum veterum selectae brevesque Epistolae in usum studiosae iuventutis, Genève, 1612 [Ep. 42].

ÖHLSCHLÄGER, G. [OLEARIUS], *Τὰ τῶν Φιλοστράτων Λειπόμμενα Ἄπαντα. Philostratorum quae supersunt omnia...*, Leipzig, 1709 [revisión sobre la de la edición de Cuiacius].

MEURS, J. DE, *Philostrati Epistolae* (LXXIV) en *Ioannis Meursii Operum vol. septimum...*, Firenze, 1746 [sobre la de Olearius].

WESTERMANN, A., *Philostratorum et Callistrati opera... cum interpretatione latina*, Paris, 1849 [repr. 1878].

HERCHER, R., *Epistolographi Graeci*, Paris, 1873 [sobre una versión manusc. de Westermann].

2.b. Traducciones españolas.

SUÁREZ DE LA TORRE, E., "Motivos y temas en las cartas de amor de Filóstrato y Aristéneto", *Fortunatae* 1 (1991), 113-132 [selección de fragmentos].

MESTRE ROCA, F., *Filóstrato. Heroico. Gimnástico. Descripciones de cuadros. Calístrato. Descripciones*. Madrid: Gredos, 1996 [Ep. 41-45, 49, 65-73].

GALLÉ CEJUDO, R. J., *Filóstrato, Cartas eróticas. Aristéneto, Cartas. Introducción, traducción y notas*, Madrid: Gredos, 2010.

VICENTE SÁNCHEZ, A., *Mal de amores en las Cartas eróticas de Filóstrato: teoría retórica y teoría epistolar*, Zaragoza: Univ., 2011 [Ep. 5-7, 11-14, 16, 23-26, 28-29, 39, 47-48, 50, 57, 59, 61]

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., *Cartas eróticas griegas. Antología*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2012.

2.c. Traducciones griegas.

GARIDI, E., *Φιλοστράτου Ἐπιστολαί Ἐρωτικάί*, Atenas, s.d. [fort. 1984].

ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΣ. *Απαντα, 7 Γυμναστικός. Έπιστολαί. Αρχαίο κείμενο, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*: Atenas, Φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1995.

2.d. Traducciones francesas.

CASENEUVE, L. DE, *Lettres de Philostrate: les Epistres de Philostrate, traduites nouvellement de Grec en François & illustrées de plusieurs commentaires & remarques*, Tournon, 1620 [Ep. 73, 14, 69, 66, 70, 49, 71, 72 y 45].

ROUVILLE, S. DE, *Lettres galantes de Philostrate, traduites en français...*, Paris, 1876² [1877⁵].

BOURQUIN, E.-J., "Essai sur la Correspondance de Flavius Philostrate" *Annuaire de l'Assoc. pour l'encour. des études grecques en France* 20 (1886), 121-158 [Ep. 73, 42, 69, 65, 52, 45, 67, 70, 72 -no eróticas- ; y Ep. 39, 28, 33, 21, 63, 36, 61, 40, 25, 26, 51, 55 -eróticas-].

BOUNOURE, G. & SERRET, B., *Philostrate. Vie des sophistes. Lettres érotiques*, Paris, 2019.

2.e. Traducciones italianas.

NEGRI, S., [citada por Setti, *Disegno Storico della Lett. Greca*, Firenze, 1926³, p. 292 y por L. Previale, *MC2* (1932), 72, n. 120].

LANCETTI, V., *Le Opere dei due Filostrati volgarizzate da...*, Milano, 1828-1831 [Raios, pág. 248, n. 110 muestra serias reservas sobre la existencia real de esta edición].

CONCA, F., *Filostrato... Lettere d'amore*, Milano, 2005.

2.f. Traducciones alemanas.

SEYBOLD, D. C., *Die Werke der Philostrate (II 2). Gemäldebeschreibungen der Philostrate, Statuenbeschreibungen des Kallistratos*, Lemgo, 1777.

CHRISTIAN, A. H., *Flavius Philostratus, des Ältern, Werke VII*, Stuttgart, 1855, págs. 1321-1377.

FISCHER, H. W., *Die Hetärenbriefe Alciphrons nebst ergänzenden Stücken aus Lucian, Aristenet, Philostratus...*, Leipzig, 1906 [selección].

BRANDT, P. [H. LICHT], "Homoerotische Briefe des Philostratos" *Anthropopytheia* 8 (1911), 216-224 [Ep. 1-17, 46, 50, 57, 64].

HANSMANN, P., *Des älteren Philostratos erotische Briefe, nebst den Hetärenbriefen des Alkiphron*, Berlin, 1919 [repr. Frankfurt am Main, 1989 ; faltan Ep. 42, 49, 65-67, 69-70].

HEREL, J. F. & KYTZLER, B., *Erotische Briefe der griechischen Antike. Aristainetos - Alkiphron - Ailianos - Philostratos - Theophylaktos Simokattes*, Altenburg, 1770 [revisado por B. von Kytzler, München, 1967; faltan *Ep.* 72 y 73].

BRODERSEN, K., *Philostratos: Erotische Briefe. Erotikai Epistolai*, Wiesbaden, 2017.

2.g. Traducciones inglesas.

OSBORN, P., *Rose Leaves from Philostratus and other Poems*, London, 1901 [adaptación].

BENNER, A. R. & FOBES, F. S., *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge (Mass.)-London, 1949.

COSTA, C. N. D., *Greek Fictional Letters*, Oxford: Univ. Press., 2001 [*Ep.* 12, 18, 20, 25, 32, 51, 71, 73].

ROSENMEYER, P. A., *Ancient Greek Literary Letters: Selections in Translation*, London- N. York, 2006 [*Ep.* 7, 11, 14, 15, 19, 22, 37, 55].

2.h. Traducciones serbocroatas.

NOVACOVIC, D., "Fabularni oblici u antičkoj Epistolografiji", *Latina et Graeca* 20 (1982), págs. 69-84; *ib.* "Alkifronova i Filostratova zbirka", p. 117-119 [*Ep.* 34-38].

.

Parte 3

Apolônio: da personagem à figura histórica

Apolônio, Sócrates e Díon de Prusa: uma prosa com Esopo

Pedro Ipiranga Júnior

Na Antiguidade, escritores como Platão, Filóstrato e Díon de Prusa incluem em suas investigações sobre o discurso (*lógos*) reflexões teóricas, em maior ou menor medida, sistematizadas sobre a poesia e a arte poética. A teorização sobre os discursos em prosa, por outro lado, não recebe um tratamento especializado e direcionado para a análise de sua própria finalidade, configuração e formas de avaliação, embora possa se encontrar a enunciação de algumas diretrizes mais genéricas. A figura de Esopo¹, não obstante, recebe um tratamento por parte desses três pensadores que evidencia um modo de discutir sobre prosa. Esopo se torna, assim, um catalisador e uma espécie de signo distintivo para a avaliação e status do discurso em prosa, de modo particular, ou para o discurso poético-literário, de modo mais geral. Pretendo neste trabalho analisar passagens específicas de obras de Platão (*Fédon*), Filóstrato (*Vida de Apolônio de Tiana, Imagens*) e Díon de Prusa (*Discursos*)², em que a

¹ Para questões sobre a figura de Esopo nas recensões G e W da *Vida de Esopo*, cf. PERRY, 1933; HANSEN, 1998; PAPATHOMOPOULOS, 1999, 2010; HOLZBERG, 2003; JOUANNO, 2006, 2009; KARLA, 2009; IPIRANGA JÚNIOR, 2009, 2011, 2015a, 2015b, 2018a.

² Analiso mais detidamente os discursos XXXIII e LXXII, mas também os discursos XII e XXXII, em que aparecem referências a Esopo ou às fábulas.

menção e utilização da figura de Esopo é instrumental para a discussão da finalidade, das qualidades e dos traços característicos de um discurso em prosa com pretensões artísticas.

A figura de Esopo na *Vida de Apolônio de Tiana*

Em trabalho anterior³ teci breves comentários sobre a forma como Filóstrato se reapropria da figura de Esopo para legitimar um tipo de discurso puramente fictício, mas que vincula algum tipo de ensinamento moral, de caráter parenético, aconselhativo ou admoestativo⁴. No livro V da *Vida de Apolônio de Tiana*, o personagem Apolônio chega em Catana, na sua peregrinação do Oriente para o Ocidente. Ele comenta com seu interlocutor, Menipo, as razões propriamente científicas das erupções vulcânicas, depois que ouviram relatos fabulosos sobre as erupções do Etna. Nesse contexto da argumentação, a temática sobre o *mythos/lógos* de Esopo surge em função da menção a esse tipo de relato, mas como um desvio do assunto principal. Eis o passo em questão:

Estes [os poetas], com efeito, forcem seus relatos/discursos (*lógous*) para parecerem plausíveis, mas ele [Esopo] anunciando um relato/discurso (*λόγον/lógon*) que é fictício (*pseudés*), todo mundo sabe que, pelo fato mesmo de não se referir a coisas verdadeiras (*alethinôn*), ele está sendo verdadeiro (*aletheúei*). Ademais, o poeta, por um lado, contando seu próprio relato (*λόγον/lógon*), deixa para o ouvinte, de espírito são, investigá-lo no sentido de descobrir se realmente aconteceu. Por outro lado, alguém que diga um discurso fingido (*pseudê lógon*) e que induza à admoestação, tal como Esopo, mostra que se utiliza do fictício (*pseúdei*) em proveito da audiência (VA, V, 14)⁵.

³ “Filóstrato e a *Vida de Apolônio de Tiana*: entre biografia e romance”, (IPIRANGA JÚNIOR, 2020, p. 133-156). Para questões sobre ficionalidade e a concepção de *phantasia* na obra, cf. WATSON, 1994; SCHIRREN, 2009.

⁴ Para questões gerais, históricas e literárias sobre a *Vida de Apolônio de Tiana*, cf. GROSSO, 1954; DZIELSKA, 1986; FLINTERMAN, 1995; PUECH, 2002; GRAHAM, 2003; MHEALLAIGH, 2008; BILLAULT, 2009; SCHIRREN, 2009; VAN UYTANGHE, 2009; BOWIE, 2009, 1994; SILVA, 2014.

⁵ Todas as traduções dos trechos em grego são feitas por mim.

A narrativa de Filóstrato, nessa ocasião, mimetiza o diálogo platônico ao encetar uma discussão buscando definir o termo *μυθολογία/mythología*. O personagem Menipo, no início da conversa sobre o tema, advoga a perspectiva dos poetas, considerando as fábulas de Esopo⁶ como tolices contadas por velhas; o protagonista Apolônio, ao contrário, vai valorizar justamente o registro fictício auto-declarado do *mythos/lógos* esópico, o que atestaria sua virtude de não enganar a audiência, mas principalmente sua utilidade e proveito em função da veiculação de algum preceito moral. Enquanto o conteúdo mormente das tragédias, segundo Apolônio, versaria sobre assuntos moralmente danosos aos ouvintes, como amores anormais, casamentos de irmãos, calúnias contra os deuses etc, as fábulas de Esopo, partindo de argumentos prosaicos, fariam de questões importantes de forma apropriada. Dessa forma, aprendendo as fábulas desde crianças, segundo o argumento do texto, todos conseguiriam discernir, conforme a espécie do animal, aqueles aspectos relacionados à realeza ou à insignificância, ao que é refinado ou ao que é simples.

Segundo Wannes Gyselink e Kristoffel Demoen, há aqui uma digressão que possui um caráter explicitamente metaliterário, evidenciando não apenas uma teorização platônica sobre os mitos, como também evocando a passagem na *Poética* em que Aristóteles, ao comparar a poesia e a história, afirma que a primeira seria mais filosófica que a segunda por abordar não o que aconteceu, mas aquilo que poderia ter acontecido. De modo análogo, a fábula esópica, por tratar de circunstâncias não factuais ou passíveis de acontecer, seria mais adequada à sabedoria, pois não conduziria os ouvintes à imitação de ações vis e impudentes, como seria o caso dos mitos retomados pela tragédia. Para esses estudiosos, a narrativa de Filóstrato em *VA*⁷ se vale de uma estratégia de metaficção, em que ao mesmo tempo há, de um lado, a configuração de um narrador não onisciente, que busca construir um relato fidedigno de Apolônio apoiado pretensamente em fontes históricas, e, de outro, uma dimensão narrativa que refigura o texto e os personagens segundos artifícios e procedimentos retóricos. A menção a Esopo e à fábula (*mythos/lógos*) esópico faria parte dessa estratégia discursiva em chamar atenção para a própria narrativa, colocando como análogas ou

⁶ Esopo é chamado de *mythológos* e de *logopoiós* por Menipo, parecendo querer enfatizar os aspectos pejorativos ou meramente negativos associados a esses termos.

⁷ A partir de agora faço referência à *Vida de Apolônio de Tiana* pela sigla *VA*.

similares as finalidades de cada um dos discursos, do discurso fabulístico de Esopo e do discurso filosófico de Apolônio. Além disso, haveria um jogo metaliterário entre autor e leitor, a partir de que a argumentação teórica sobre literatura a cargo do personagem de Apolônio adviria, em certa medida, da própria voz autoral e, por conseguinte, forneceria indícios para a caracterização da prosa filostrateana.

Na sequência de sua conversação com Menipo, Apolônio conta uma fábula etiológica que explica a criação do próprio gênero do mito fabulístico esópico. Eis o passo:

“E a mim, ainda bem criança, ó Menipo, minha mãe ensinou o mito (*mython*) acerca da sabedoria de Esopo: uma vez quando Esopo era pastor e apascentava nas cercanias do santuário de Hermes, ansiava ele por sabedoria e, em prol disso, fazia rogos ao deus. Também outros, inúmeros, solicitando o mesmo, frequentavam o deus Hermes, um dedicando ouro, outro prata, outro ainda um bastão de arauto de marfim, e os demais coisas assim esplendorosas. Porém Esopo era de uma condição tal que não podia dispor de nenhuma dessas coisas e mesmo usava sobriamente daquilo que possuía. Fazia libação ao deus com o tanto de leite que uma ovelha ordenhada lhe proporcionasse e levava ao altar um favo tal que enchesse a palma da mão. Acreditava que devia agraciá-lo tanto com mirtilos, quanto depositando umas bem poucas rosas e violetas. Dizia: ‘Por que é preciso, ó Hermes, entrelaçar coroas de flores e descuidar das ovelhas?’ Quando chegaram no dia anunciado para a distribuição da sabedoria, Hermes, uma vez que era versado no discurso (*lógios*) e no proveito/lucro, disse: ‘Você tenha a filosofia’, para aquele que havia dedicado sem dúvida as oferendas mais excelentes; ‘Você tome lugar nas plagas dos oradores’, ao que agraciou oferendas em segundo lugar em valor; ‘a você o posto de se ocupar da astronomia, a você ser músico, a você ser poeta no metro épico, a você no metro iâmbico’. Uma vez que, a despeito de ser o mais sagaz no discurso (*logiôtatos*), gastou involuntariamente todas as porções da filosofia e lhe passou desapercibido que tinha deixado de fora Esopo, vem-lhe a mente o fato de as Horas (pelas quais ele próprio tinha sido criado nos cumes do Olimpo), ao

terem contado para ele, quando ainda estava envolvido em bandagens de bebê, um mito (*mython*) acerca de uma vaca (mito este que a vaca tinha transmitido ao homem a respeito dela própria e da terra⁸), o conduziram à paixão pelas vacas de Apolo. E, em função disso, confere a *mythología* a Esopo, sendo o que tinha restado na habitação da sabedoria, dizendo: 'Tenha aquilo que primeiro aprendi'. Justamente a partir de então, os multiformes elementos da arte chegaram a Esopo e tal foi o termo da questão da mitologia. Mas talvez eu tenha sofrido algo de tolo, pois, tendo em mente fazer vocês se voltarem aos argumentos (*lógous*) mais científicos concernentes à natureza e mais verdadeiros do que aqueles sobre os quais muitos (poetas) cantam acerca do Etna, eu próprio me desviei para um elogio de mitos/fábulas (*ἔπαινον μύθων/épainon mython*), todavia não desprovida de graça veio a ser a digressão. Com efeito, o mito (*mythos*), do qual nos apartamos, não é próprio dos discursos/fábulas (*λόγων*) de Esopo, mas daqueles mais propriamente dramáticos, os quais os poetas repetidamente alardeiam." (VA, V, 14-16).

O passo como um todo é emblemático. Conta-se um mito/*mythos* que explica a origem da narração do mito/fábula e da efabulação como gênero próprio de Esopo. Gyselinck e Demoen chamam a atenção para um paradoxo aí existente: o mito contado pela vaca, sobre ela própria, além de não ser narrado, insufla Hermes ao roubo das vacas de Apolo, ou seja, conduz a uma ação julgada perniciosa por Apolônio, anteriormente atribuída e inerente aos mitos contados pelos poetas. O mito-fábula, ademais, se encerra sem um proveito moral stricto sensu: o proveito é mais da ordem do estético e apresenta uma etiologia para a relação entre a fábula e o discurso filosófico. Para Leslie Kurke (2011, p. 1-2), o relato contado por Apolônio indicaria uma clara hierarquia dos gêneros literários como subespécies da *sophía*: em primeiro lugar, a filosofia, em segundo, a oratória, seguidas pela astronomia, a música, a poesia épica/heróica, a poesia iâmbica e, em último lugar, a fábula de tipo esópico, aqui concernente, a princípio, à fábula de animais. Segundo o argumento

⁸ Outra possibilidade de tradução: "(...) mito segundo o qual a vaca tinha conversado com o homem a respeito dela própria e da terra".

advogado pela estudiosa, o que aí se explicita é que essa hierarquia de gêneros literários e do decoro correlato a cada um seria indissociável de uma hierarquia sócio-política: a Esopo, sendo pobre, humilde e marginal, corresponderia a fábula, cujos estilo e conteúdo revelam um caráter igualmente baixo, simples e marginal.

De uma forma ou de outra, a estratégia narrativa da *VA* faz uma aproximação do discurso filosófico, encarnado pela personagem de Apolônio, e o discurso fabulístico representado pela figura de Esopo, o que pode ser corroborado pela fala do narrador ao final desse discurso de Apolônio: “Com efeito, terminava seus discursos apontando para os aspectos proveitosos dos exemplos” (*VA*, V, 17). Há um jogo com os sentidos de *mythos* e *lógos* associados à fábula de Esopo, o qual ademais é chamado pela personagem de Menipo, de forma mais ou menos pejorativa, de *mythológos* e *logopoiós*. Por conseguinte, a fábula esópica é funcional e instrumental para falar de aspectos morais e pedagógicos do discurso filosófico, bem como de aspectos estilísticos e estéticos mais gerais de uma prosa de caráter artístico e literário. Além disso, cria-se uma perspectivação para a fábula esópica, designada alternadamente pelos termos *mythos* e *lógos*. A princípio, o discurso filosófico como o *lógos* por excelência se contrapõe radicalmente ao *mythos* dos poetas. Por um lado, a fábula esópica se aproxima do mito poético pelo seu caráter fictício, mas, ao mesmo tempo, também por deixar patente sua ficionalidade, fornece um proveito moral, o que a faz subsidiária do *lógos* filosófico. Por conseguinte, o jogo entre *mythos* e *lógos* na designação da fábula se afigura não como extemporâneo e arbitrário, mas conforme uma concepção de discurso do autor que faz com que a referência à fábula se guie por um pêndulo que a move entre *mythos* e *lógos*, de acordo com os aspectos que se quer evidenciar.

Sócrates e Esopo

No *Fédon* de Platão, a referência a Esopo é feita, de início, depois da cena que ambienta e emoldura o diálogo (cuja interlocução se dá entre Fédon e Equécrates⁹), pelo próprio Sócrates em relação a um tipo de argumento apropriado para a composição de um *mythos*/fábula por parte de Esopo. Antes disso, Fédon havia explicado a razão por que houve a

⁹ Equécrates indaga a Fédon sobre os últimos acontecimentos no dia da morte de Sócrates.

postergação do cumprimento da sentença de morte¹⁰ e tinha então descrito o estado emocional dos amigos e seguidores de Sócrates naqueles últimos dias. Segundo Fédon, não sentia ele um sentimento de piedade (*éleos*), pois aquele mostrava-se feliz, mas também não havia prazer (*ἡδονή/hedoné*) na costumeira conversação filosófica; a afecção (*πάθος/páthos*) que os possuía então era um misto de prazer (*hedonés*) e dor (*lypes*). Um pouco antes Fédon havia declarado que lembrar-se ou ouvir um outro narrando as conversações de Sócrates era-lhe de tudo o mais agradável/prazeroso (*ἡδιστον/hédiston*). Dessa forma, é narrativamente explorada nessa cena inicial a temática sobre as reações de prazer e dor, o que precede e prenuncia a argumentação sobre tais sensações, a princípio, no nível corporal, por parte da personagem de Sócrates, o qual alude à figura de Esopo. Vejamos o passo em questão:

“E Sócrates, pondo-se sentado na cama, dobrou a perna e esfregou-a com a mão; ao mesmo tempo que esfregava, disse: ‘Quão fora do lugar (estranho/*átopon*) parece, em certo ponto, ser isso que os homens chamam de agradável (prazeroso/*ἡδύ/hedú*); quão admiravelmente é, por natureza, vinculado ao que é reputado ser-lhe o contrário, o doloroso: por um lado, há o fato de que ambos não querem estar presentes ao mesmo tempo no homem; por outro, se alguém busca um deles e o apanha, é quase certo obrigado a apanhar, de algum modo, também o outro, como dois entes ligados a partir de uma única cabeça. E me parece que’, disse ele, ‘se **Esopo** tivesse em mente tais considerações, teria composto um mito, ao modo de fábula (*mython*), de como a divindade, querendo reconciliá-los a ambos que estavam em guerra, posto que não conseguia, juntou suas cabeças numa mesma parte, e, em função desses fatos, a qualquer pessoa que um deles se apresente acompanha subseqüencialmente também o outro, tal como então parece também ocorrer a mim próprio: depois da sensação de dor que havia na perna por conta da corrente, mostra-se a chegar então a sensação

¹⁰ No dia anterior ao julgamento, havia sido iniciado um período religioso com o coroamento do navio que zarparia para Delos, o qual recordava a missão realizada por Teseu em Creta. No entremeio dessas cerimônias rituais, ou seja, até o retorno do navio a Atenas, a cidade deveria permanecer pura e, por conseguinte, não poderia haver nenhum cumprimento de sentença de morte.

prazerosa (prazer/ἡδύ) sucedendo àquela [depois que foi retirada a corrente que prendia a perna]" (PLATÃO, *Fédon*, 60b1-c7).

A passagem em si é paradigmática, pois não há apenas a menção a Esopo: Sócrates compõe uma fábula/*mythos* de tipo esópico que se propõe explicitamente como etiológica, ou seja, fornece um *aítion*, uma causa explicativa para um determinado fenômeno, no caso a alternância conjugada de prazer e dor. Em função de melhor enquadrar essa passagem e a seguinte dentro do diálogo platônico, elenco as observações, comentários e análise de Christos Zafiroopoulos referentes à apropriação da figura de Esopo na obra platônica, em especial no *Fédon*, e à sua relação com a configuração da personagem de Sócrates: 1) a ambientação do diálogo traz inúmeras referências ao aspecto religioso vinculado à figura de Apolo; três festivais são indicados: as Targélias, as Delfínicas e as Délidas; 2) Em relação a aspectos de salvação e purificação ligados ao domínio e aos atributos de Apolo, a imagem de Sócrates é configurada como um filósofo que fornece um tipo de terapia, cujo tratamento se dá pelo discurso filosófico: ele cura do sofrimento da alma, assim como das falsas crenças; 3) há referências cruzadas a outros diálogos como ao *Crítion* e à *Apologia de Sócrates* e uma ênfase nos personagens presentes no *Fédon*, sinalizando o legado de Sócrates por intermédio dos amigos e discípulos; 4) a fábula contada pela personagem do filósofo teria um escopo limitado: ilustra sua condição atual e deriva de sua aplicação etiológica concernente às emoções humanas, anteriormente exemplificadas pela manifestação das reações de prazer e dor entre os presentes nas reuniões e conversações realizadas na prisão; 5) num sentido mais amplo, a alternância de emoções opostas deve ser substituída e superada pela atitude do filósofo, em função e por meio da conversação e do discurso filosófico (*lógos*): o exemplo de Sócrates de não ficar abalado pela situação, numa atitude serena e mesmo negligente quanto à iminência de sua morte, deveria ser imitado; 6) em função disso, o *lógos* filosófico provaria sua superioridade em relação ao tipo de conhecimento prestado pelas observações empíricas ou por intermédio de relatos populares como a fábula, ou seja, a finalidade e conteúdo da fábula/*mythos* está direcionada à multidão, sua aplicação sendo simplista e restritiva e, por esse motivo, substituída pela contemplação e argumentação filosóficas, as quais seriam mais eficazes para a terapia da alma, ao controlar e subjugar turbulências emocionais; 7) A referência a

Esopo, reputado como *heuretés*/inventor da fábula, modula a configuração do protagonista como uma espécie de Sócrates esópico: o fato de o personagem Sócrates compor uma fábula ao modo de Esopo evoca questões de gênero e do registro em prosa, além de indicar pretensamente as únicas composições escritas de Sócrates; a fábula aí composta apresenta estilo, estrutura e conteúdo similares àquelas que figuram nas coleções de fábulas em prosa; 8) A alternância de emoções, como objeto da fábula, seria uma primeira referência à teoria dos opostos, a ser posteriormente desenvolvida no diálogo; não obstante, haveria diferenças na aplicação e em várias implicações e efeitos: embora Esopo seja referenciado tendo em vista sua anterior condição de escravo e a subsequente liberdade e autonomia por ele conseguida, a liberdade de Sócrates diz respeito à liberação do corpo, à liberdade da alma de restrições físicas e mentais (ZAFIROPOULOS, 2015, p. 29-56).

A interpretação de Zafiropoulos permite entrever o caráter programático da referência a Esopo e clarifica diversos fatores e aspectos de correlação entre ele e Sócrates: a temática da liberdade, todo o contexto religioso concernente à figura de Apolo (em especial o ritual do *katharmós*, o que implica noções de purificação de maneira geral), concepções éticas concernentes a modos de vida, o estatuto da prosa e a forma de utilização da fábula/*mythos*. Esse caráter programático é também posto em relevo por Leslie Kurke, estudiosa que inaugurou um campo renovado de estudos acerca das afiliações entre Esopo e Platão. Ela reconhece em Esopo e na tradição constituída à sua volta como precursores do diálogo platônico e da configuração da personagem de Sócrates. Segundo ela, um dos fatores cruciais para isso dizia respeito à dupla conformação do sistema da “*sophía* pré-filosófica” representada pela tradição esópica: 1) por um lado, participava ele da alta sabedoria, como um representante popular associado aos sete sábios; 2) por outro lado, caracterizava-se pela atitude de crítica e de paródia, como elementos advindos dos segmentos dos extratos sociais mais baixos; seu percurso biográfico, como exemplificação disso, parte da condição de escravo e, posteriormente, chega à liberdade, autonomia e embate franco de ideias (KURKE, 2011, p. 247).

Nos dois trechos citados a seguir, essa apropriação da figura de Esopo fica mais explícita em seu caráter programático e fornece um enquadramento mais completo das questões aí divisadas e indiretamente aludidas:

“Cebes, então, fazendo um aparte, disse: ‘Por Zeus, Sócrates, você fez bem em ter me lembrado. Pois, no caso, acerca dos poemas (**ποιημάτων**) que você produziu/compôs (deixou produzidos/**πεποιήκας**), ao versificar (musicar/pôr num modo musical) os discursos-fábulas de Esopo (**έντεινας** τούς Αἰώπου **λόγους**) e o hino a Apolo, umas tantas pessoas já me perguntaram, e ademais Eveno, por que razão, tendo então isso concebido quando veio aqui (à prisão), você os produziu (compôs/**έποίησας**), já que anteriormente nada do tipo tinha produzido (composto/**ποιήσας**). Se, portanto, importa a você eu ter condições de responder quando ele me perguntar novamente - pois bem sei que ele perguntará - diga-me que devo dizer’.

‘Diga, pois bem, Cebes’, disse ele, ‘o que é verdade: que os produzi (compus/**έποίησα**) não quero ser rival na arte a ele através dos poemas – pois sabia que não seria fácil –, mas buscando sondar, de algumas visões oníricas, que sentido poderia haver, e expiando qualquer falta, em vista do fato de que realmente estivesse repetidamente a me prescrever que eu produzisse/compusesse (**ποιεῖν**) tal atividade artístico-musical (do âmbito das Musas/**μουσικήν**). Com efeito, isso se afigurava do seguinte modo: quando frequentemente a mesma visão onírica aparecia no passado, às vezes sob uma dada forma, às vezes, sob outra, tais manifestações diziam: ‘Sócrates’, disse ele, ‘produza/componha (**ποιεῖ**) a atividade artística das musas (música/**μουσικήν**) e a execute/ponha em prática’. E eu próprio, na época anterior, interpretava que isso me exortava e encorajava naquilo que já fazia; como os que encorajam os que disputam uma corrida, também assim a visão onírica me exortava naquilo que fazia: produzir/compor música (atividade do âmbito das Musas/**μουσικήν ποιεῖν**), posto que filosofia fosse a música por excelência e eu estivesse a praticar essa atividade. Mas agora, uma vez que o julgamento aconteceu e o festival da divindade foi um impeditivo para eu morrer, pareceu-me ser preciso – fosse de fato o caso de a visão onírica estivesse prescrevendo produzir/compor esse tipo de atividade artística popular/comum (**δημόδη μουσικήν ποιεῖν**) – não desobedecer a ela, mas sim compor/produzir (**ποιεῖν**);

pareceu-me pois mais seguro não partir dessa vida antes de ter feito essa expiação, produzindo/compondo poemas (**ποιήσαντα ποιήματα**) e obedecendo à visão onírica. Dessa forma, primeiro justamente em honra à divindade para a qual se realizava a presente cerimônia de sacrificio eu fiz a composição (compus/**ἔποιησα**). Depois da divindade, tendo em mente que era preciso o poeta (**ποιητήν**) – se é o caso de vir a ser poeta (**ποιητής**) – produzir/compor mitos (**ποιεῖν μύθους**), mas não discursos (**λόγους**), e eu próprio não sendo um mitólogo (afabulador/**μυθολογικός**), em vista de tais considerações, justamente as fábulas-mitos (**μύθους**) de Esopo que tinha a mão e conhecia, dentre essas fiz a composição (compus a versificação/**ἔποιησα**) com aquelas que primeiro me ocorreram (que primeiro tive contato). Tais coisas então, Cebes, comunique a Eveno e transmita meus votos de despedida e diga, caso seja ponderado, que ele me siga o mais rápido possível. Mas eu vou partir, como parece, hoje, pois assim ordenam os atenienses. (PLATÃO, *Fédon*, 60c8-61c1)

Na leitura de Leslie Kurke, Platão, no *Fédon*, teria mostrado tomar Esopo como precursor e modelo para a construção da personagem de Sócrates. A passagem acima citada, segundo ela, seria programática, pois associaria, por um lado, o diálogo platônico à fábula esópica e, por outro, a figura de Sócrates à de Esopo. Ela divisa várias maneiras de associação quanto ao gênero de discurso: como discurso elevado, de um lado, o *lógos* filosófico estaria para a filosofia; no plano da prosa, de outro lado, o diálogo platônico estaria associado à fábula de Esopo. Não obstante, haveria um esforço para obliterar e desvalorizar essa afiliação em função da transposição da fábula do registro da prosa para aquele da poesia, o que resultaria em quatro termos na equação: alta poesia (hino homérico), prosa de estilo baixo e vulgar (fábula esópica), atividade artística/*mousiké* comum, atividade artística excelente/*philosophía*. Dentro desse jogo de quatro termos, estaria manifesta a contraposição entre a alta poesia associada a Apolo e a prosa vulgar associada a Esopo¹¹, contraposição

¹¹ Para o antagonismo entre Apolo e Esopo e questões sobre gênero discursivo na *Vidal Romance de Esopo*, cf. KONSTANTAKOS, 2013; KURKE, 2011; NAGY, 2011, 1979/1999; JEDRKIEWICZ, 2009; HOLZBERG, 2003; PAPHATHOMOPOULOS, 2010; IPIRANGA JÚNIOR, 2015a.

essa que se poderia verificar na *Vida de Esopo*, em sua recensão G. Em função de comprovar a conexão do diálogo platônico e a tradição da fábula associada a Esopo, Kurke toma como base as indicações de Aristóteles especialmente na *Retórica* e na tradição doxográfica: aí o gênero mais amplo do diálogo socrático é aproximado da prosa de estilo baixo e vulgar, a exemplo da fábula, mas também dos mimos (KURKE, 2011, p. 251-260).

Em reação a esse tipo de interpretação apresenta-se o posicionamento de Gregory Nagy, o qual em artigo de 2011 redargue diversos argumentos de Kurke, retomando os pontos principais de um trabalho anterior de 1979/1999¹². Ele contesta a opinião mais convencional de que, nesta passagem do *Fédon*, a poesia homérica de caráter elevado estaria contraposta à prosa fabulística esópica de caráter baixo e vulgar. Segundo ele, a forma de equacionamento de ambas apontaria quer para o rebaixamento da primeira (quando comparada à excelente *mousiké* representada pela *philosophía*), quer para a elevação da última (transposta em verso e se nivelando com a anterior), representando uma das formas de manifestação artística escolhida por Platão como paradigmática. Para ele, Esopo apresentaria ambos os estatutos, elevado e baixo, segundo um duplo enquadramento: a personagem que fala sobre sua vida e sua época, como acontece na *Vida/Romance de Esopo*¹³, e a figura que enuncia o discurso que a tipifica, no caso, a fábula esópica. Embora a fábula pudesse ser enunciada no registro da prosa (como em Heródoto ou mesmo na obra platônica, por exemplo, na fábula expressa por Protágoras no diálogo homônimo), ela também era composta em verso, a exemplo de Hesíodo, Estesícoro, Arquíloco e do próprio Aristófanes. Tanto no contexto discursivo do *Protágoras*, como naquele de *As Vespas* de Aristófanes, a fábula em geral e a fábula esópica em particular, uma e outra poderiam, segundo o argumento de Nagy, revelar um estilo gracioso e elegante, próprio de pessoas letradas e refinadas, as quais as usariam como uma modulação conscientemente buscada entre os gêneros discursivos. Em sua interpretação da transposição de prosa para verso, aludida pelo trecho citado, Nagy considera que a fábula, enquanto *mythos*, pode ser veiculada em prosa, mas seu conteúdo permanece sendo poético; para ele, o sentido

¹² Essa obra de 1979, *The Best of the Achaeans*, é publicada novamente numa edição revisada em 1999, em que Nagy acrescenta um novo prefácio.

¹³ Para questões de gênero discursivo em relação ao romance antigo, cf. HOLZBERG, 1995; BRANDÃO, 2005; HÄGG, 2009; IPIRANGA JÚNIOR, 2015b. Para questões de gênero especificamente no *Romance/Vida de Esopo*, cf. HANSEN, 1998; HOLZBERG, 2003; GALLO, 2005; JOUANNO, 2009; KARLA, 2009; IPIRANGA JÚNIOR, 20015a.

da passagem seria o de que um poeta, para ser verdadeiramente poeta, deve compor *mythous*, ou seja, o *mythos* teria um valor intrinsecamente poético e, por conseguinte, vinculado à poesia, a despeito de sua enunciação num registro da prosa (NAGY, 2011, §85-§120).

Díon e Esopo

No discurso *Sobre a forma* (no sentido de figura ou aparência), Díon Crisóstomo tece seu argumento a partir da forma de apresentação pessoal dos filósofos: o manto, a barba, os cabelos compridos, o bastão. Inicialmente busca encontrar as razões por que a maior parte das pessoas perseguem e insultam aqueles que se apresentam com essa indumentária característica do filósofo. A primeira explicação seria o incômodo que os filósofos causam naqueles que tem uma posição de prestígio social: por considerarem que o filósofo menospreza os valores por eles reputados como bons, a exemplo da riqueza, julgam que são passíveis de serem ridicularizados por aquele e, por causa disso, buscam desqualificá-lo de todas as formas. Não obstante, segundo ele, os homens da multidão costumam perturbar o filósofo numa tentativa de obter a qualquer custo o tipo de conselho ou admoestação próprios de figuras como Sócrates, Diógenes e os sete sábios. É nesse contexto que há a primeira menção a Esopo. Eis o passo:

“Alguns também consideram Esopo vir a ser de tal tipo [como os sete sábios], sábio e ponderado, mas particularmente esperto e bastante capacitado para compor discursos/fábulas (λόγους) de tal qualidade que eles próprios ouviriam com a máxima satisfação/prazer. E talvez não completamente em erro eles consideram que também Esopo, de fato, tentava por esse modo admoestar os homens e lhes mostrar em quais coisas erravam, de forma tal a terem o máximo de tolerância com ele, deleitados por seu humor e suas fábulas (μύθοις), do mesmo modo como as crianças prestam atenção às nutrizas quando lhes contam relatos fabulísticos (μυθολογουμέναις) e assim se deleitam. Em função dessa opinião, eles de nós se acercam, a fim de escutarem de nós algo similar qual Esopo dizia, ou Sócrates, ou quais ditos Diógenes enunciava, e assim incomodam e não conseguem se distanciar de quem

eles vejam sob essa aparência, não mais do que os pássaros ao verem uma coruja.

Sobre tal questão também Esopo havia composto um relato/fábula (λόγος) assim: os pássaros se reuniram junto a uma coruja e rogaram a ela para que transladasse seu ninho do telhado das habitações humanas para as árvores, da mesma forma que elas próprias, e que o transferisse para os ramos delas, sobre os quais é até mesmo possível cantar com um som mais claro. E, de fato, junto a um carvalho que então recentemente havia começado a crescer, na época que estava por alcançar sua pujança, eles se aprontavam para ali se estabelecer e aproveitar da verde folhagem. Mas então a coruja aconselha aos pássaros a não fazerem isso e nem se regozijarem com o rebento de uma planta cuja natureza produz um visco, perdição para as aves. Mas eles não aprovaram a coruja nesse conselho e, ao contrário, se alegravam com o carvalho que crescia e, uma vez que alcançou uma dimensão suficiente, eles, abancados sobre aquele, entoavam seu canto. Mas, aparecendo a resina viscosa, sendo facilmente apanhados pelos homens, ficavam arrependidos e admiravam a coruja por seu conselho. E ainda hoje sentem dessa forma, tão hábil e sábia que é aquela, e por isso querem estar próximos dela, julgando algo de bom poderem desfrutar de sua convivência. Creio que, ulteriormente, se acercam em vão para algo de danoso. Pois a antiga coruja de fato era ponderada e podia prestar aconselhamento, mas as de hoje possuem somente as asas daquela, os olhos e o bico, mas, em relação aos outros aspectos, são mais destemperadas que os demais pássaros. Portanto, nem para elas próprias conseguem ser de utilidade; pois, no caso, não seriam alimentadas por passarinhos, presas e servis.” (DÍON CRISÓSTOMO, LXXII, 13-16)

Nesse discurso de Díon podemos ver alguns aspectos comuns quanto ao tratamento da figura de Esopo: 1) é estabelecida uma relação entre Esopo e o discurso filosófico¹⁴; 2) uma das bases para essa relação é a

¹⁴ Para a visão de Esopo vinculado a um perfil filosófico a partir da obra de Díon, cf. JEDRKIEWICZ, 2015, p. 65-80.

utilidade ou sobretudo o proveito de caráter moral que se pode retirar; 3) é feita uma contextualização da ação de Esopo em três frentes: a) uma questão com que se defronta e a forma de solucioná-la; b) uma discussão sobre sua capacidade e modo de compor discursos; c) a enunciação de uma fábula como exemplo; 4) são utilizados os termos *mythos* e *lógos* para referenciar o discurso fabulístico de Esopo. A persona narradora de Díon assume, ao longo da narrativa, a posição e lugar dos filósofos, entre os quais Esopo é situado (embora desqualifique os que se arrogam como filósofos em sua época)¹⁵. Enquanto Filóstrato, no exemplo anterior, fabricava um *mythos* acerca do próprio *mythos*/fábula em sua relação com a filosofia, Díon, por seu turno, retoma um *lógos*/fábula esópico para explicar a atração e repulsão provocadas pela ação dos filósofos, mormente pondo em destaque o efeito e o escopo do discurso filosófico. Ainda que ele denuncie a perda da aura filosófica, a partir de que não haveria mais nem argumentação nem ditos dignos de Sócrates e Diógenes, nem o modo de vida legitimamente filosófico, a maioria dos homens ainda se sentiria atraída por esse tipo de discurso e modo de vida.

Anne Gangloff (2006, p. 64-67) chama a atenção de como Díon se utiliza do modelo da nutriz em vários de seus discursos. Isso se torna instrumental para uma finalidade pedagógica, no sentido de colocar a assistência no lugar da criança que deve receber uma formação através de mitos. No caso do trecho acima, é acentuado o papel educativo das fábulas esópicas em vista da comparação com a efabulação (μυθολογουμέναις) feita pelas nutrizes, sendo tal comparação empregada pelo sofista para designar seu próprio papel em relação a seu público, qual seja, de mestre e educador. A estudiosa põe em destaque os traços da

¹⁵ O *Discurso XXXII* apresenta questões semelhantes. Aí a persona narradora de Díon se dirige ao povo de Alexandria, fazendo uma crítica acerba pelo fato de os alexandrinos serem exageradamente maníacos por danças e espetáculos cênico-musicais, como mimos e pantomimas. Em sua argumentação, narra a fábula (*lógon*) de um homem frígio, conterrâneo de Esopo, que faz um relato ao modo de fábula sobre a origem dos alexandrinos: Calíope, a mãe de Orfeu, depois da morte deste, teria pedido a Zeus que transformasse os animais, que admiravam e acompanhavam Orfeu por sua música, em seres humanos. Os alexandrinos seriam, então, remanescentes desses humanos que tinham sido animais, o que explicaria seu devotamento aos espetáculos cênico-musicais. É interessante comparar esta fábula com a que é dita pelo personagem de Esopo aos délfios no *Romance de Esopo*: os délfios teriam sido remanescentes dos escravos enviados por toda a Grécia a Delfos, como parte de uma porcentagem que lhe era devida (*Romance de Esopo*, 126; cf. DUARTE, 2018, p. 143; IPIRANGA JÚNIOR, 2018b, p. 199). Num e noutro relato, há um objetivo claro de censura e desclassificação.

fábula esópica que, para Díon, garantiriam sua eficiência e sua ampla propagação: o humor e o caráter maravilhoso das fábulas. Tais traços constituiriam uma estratégia pedagógica no sentido de impressionar a audiência, através do encantamento próprio a esse tipo de narrativa e que se baseia no prazer, no intuito de transmitir um conhecimento fundamentado na persuasão. Dessa forma, diante de um público que se afigura averso às injunções e admoestações filosóficas, o modelo esópico se apresenta como ideal por meio da “boa aparência do relato, sedutor, mascarando o amargor da lição” (GANGLOFF, 2006, p. 67).

Esse papel das nutrizes e o encantamento produzido pelos mitos são dois aspectos que Díon, segundo Ganglof, está retomando de Platão, especialmente da discussão encetada nos livros II e III da *República*, referente à educação dos guardiães da *pólis* ideal. De uma forma ou de outra, isso serve para confirmar o interesse de Díon em retomar a problemática do estatuto do discurso a partir do enquadramento platônico. A contraposição estrita entre *lógos* e *mythos* entabulada pelo personagem de Sócrates na *República* não deve nos fazer perder de vista a tensão ali subliminar entre discursos em prosa e discursos poéticos, ou seja, a criação de mitos se deveria tanto a poetas quanto a prosadores, nesta última categoria estando incluídos todos os responsáveis pela educação e formação dos cidadãos, desde as nutrizes e mães até sofistas e filósofos¹⁶. Para a argumentação aqui realizada, é importante elencarmos, por exemplo, as várias nuances dos sentidos de *mythos* que aparecem na obra de Díon, registrados por Anne Bangloff: 1) lendas mitológicas; 2) contos, lendas e fábulas genéricas; 3) mentira, efabulação de caráter negativo; 4) fábulas esópicas; 5) palavras ou proposição, retomando o sentido do *mythos* homérico; 6) relato mítico para fins paradigmáticos, em que Díon combina elementos míticos num relato que sirva de modelo protréptico; 7) mito filosófico no sentido platônico do termo. Para a estudiosa, a despeito dessa multiplicidade de sentidos, o termo *mythos* e seus derivados abarcam traços constitutivos, quais seriam, o elemento fabuloso/maravilhoso e seu aspecto persuasivo vinculado ao encantamento da narrativa (muitas vezes indicado no texto pelo verbo *κελεύω/keleúo*- encantar, seduzir) e ao prazer daí advindo. Em vista disso, os relatos mitológicos, em Díon, são opostos aos *lógoi* em vários de seus discursos, segundo a distinção platônica que distingue o discurso (*lógos*) dotado de racionalidade e verdade do *mythos*, que seria

¹⁶ Cf. IPIRANGA JÚNIOR, 2016, p. 85-106.

da ordem do maravilhoso, da mentira ou da ficção. Mas, para Díon, o *lógos* também designaria a interpretação crítica e racional do *mythos*, possibilitando um discurso racional e filosófico a partir de outro irracional e fictício (GANGLOFF, 2006, p. 18-24).

Embora essa contraposição entre *lógos* e *mythos* seja empregada por Díon a partir de uma concepção prioritariamente platônica, isso não o impede de utilizar o termo *lógos* para a fábula esópica. No trecho acima citado do Discurso LXXII, aparecem os dois termos *lógos* e *mythos* para fazer referência à fábula, o que serviria para corroborar a opinião de estudiosos modernos, pelo que haveria uma alternância dos dois termos, com uma tendência maior para o uso de *lógos* para fábula no período clássico e de *mythos* a partir do período imperial¹⁷. Não obstante, é possível dirimir no texto acepções distintas para o emprego de um ou outro termo.

Antes de se referir a Esopo, o narrador, para explicar a razão da aproximação e atração dos homens em relação aos filósofos, exemplifica com os discursos (*lógos*) de Sócrates e Diógenes, que seriam ponderados e proveitosos aos outros; na sequência ele fala que as opiniões, máximas e doutrinas registradas pelos sete sábios em Delfos seriam igualmente de utilidade comum, destinadas para o proveito de todos. É nesta comparação com os setes sábios (“Alguns também consideram Esopo vir a ser de tal tipo, sábio e ponderado”) que aparece o termo *lógos* em referência às narrativas contadas por Esopo, como um compositor hábil, astuto e sedutor, cujos ouvintes teriam a máximo prazer em escutá-lo. Nesse contexto, o termo *lógos* faz uma referência direta ao proveito, sobretudo moral, que se retira do discurso esópico, em vista do aconselhamento que proporciona aos homens para mostrar em que e como eles cometem seus erros¹⁸. A segunda referência às fábulas esópicas é feita pelo termo *mythos* e está vinculada ao prazer que os homens desfrutam (*hedómenoî*) ao ouvir as fábulas (*mythoîs*) em conjunto com o humor (*geloío*) que lhes é característico. Dessa forma, o *lógos*/fábula está associado ao proveito, enquanto o *mythos*/fábula está ligado ao prazer e ao caráter cômico. Na terceira referência à fábula, ele volta a empregar o termo *lógos* (“Sobre tal questão também Esopo havia composto um

¹⁷ Cf. ZAFIROPOULOS, 2015, p. 106-107; ZAFIROPOULOS, 2001, p. 2-10; VAN DIJK, 1997, p. 79-111.

¹⁸ Para a representação de Esopo como sábio na Antiguidade, cf. JEDRKIEWICZ, 2015b, §1-§28.

relato/fábula (λόγον) desse tipo”), em que está em causa o processo de composição e a exposição da narrativa que se seguirá. Aqui o λόγος tem o sentido de “discorrimento”; uma narrativa em que se discorre sobre um assunto segundo etapas de uma argumentação. Esse sentido é corroborado pela última referência em que aparece o termo *lógos*: utilizado no plural na passagem, diz respeito às conversações e relatos que seriam feitos por Sócrates e Diógenes, sendo aí implícito tanto o proveito moral, quanto à questão da composição e da argumentação numa narrativa. A passagem é paradigmática, pois, além de explicitar esse escopo semântico, traça-se, de modo indireto, uma relação entre o discurso esópico e o diálogo platônico (podendo aí estarem incluídos os diálogos socráticos em geral e as diatribes dos cínicos). Dessa forma, a fábula esópica está vinculada à prosa filosófica por esse escopo semântico de *lógos*, concernente à utilidade e à argumentação ambientada numa narrativa.

As *Imagens* de Filóstrato

A figura de Esopo é retratada também em outra obra de Filóstrato: *Imagens*. Trata-se de descrições de quadros, verdadeiras êcfrases, que, segundo o argumento do texto, o autor teria visto e comentado em sua visita à cidade de Nápoles. Num pórtico esplêndido, com vista para o mar Tirreno, tendo visto inúmeras pinturas nas paredes, o narrador se sente motivado a fazer um elogio das obras; na sequência, instigado por um garoto de 10 anos (filho da pessoa que o hospedava) que lhe perguntava o significado dos quadros, a persona narrativa resolve fazer um discurso descritivo e explicativo para o garoto, assim como para o grupo de rapazes que os acompanhavam. Vejamos especificamente a parte que se refere à êcfrase das fábulas e que concerne a Esopo:

As Fábulas (*mythoi*) estão frequentemente à volta de Esopo por seu afeto a ele, uma vez que ele próprio lhes devota o seu cuidado. De fato, a fábula (*mythos*) também foi objeto de cuidado por parte de Homero e Hesíodo, e também ainda por Arquíloco no seu poema para Licambes; porém, em Esopo, todos os assuntos humanos foram convertidos em fábulas (*ekmúthotai*) e ele fez com que os animais partilhassem do discurso (*lógos*) em vista do discurso (*lógos*) enquanto argumento moral. De fato, reprime ele a ganância, rechaça o desenfreno e o engano, e, nessas

circunstâncias, um leão, para ele, representa o papel designado, assim como uma raposa, um cavalo e, por Zeus, nem mesmo uma tartaruga fica sem voz, expediente por meio do qual as crianças se tornam aprendizes das coisas da vida. As Fábulas (*mythoi*) então, prestigiadas por causa de Esopo, circulam por cima da porta da casa do sábio, cingindo-lhe com fitas e coroando-o com um ramo de oliveira. E ele, assim acredito, está no momento tecendo uma fábula, pois o sorriso de Esopo e seus olhos postados na terra indicam isso. Sabe o pintor que seus zelos com as fábulas requerem uma alma relaxada. Mas inclusive a pintura filosofa na representação das personagens das fábulas, pois os animais, conjugados com os homens¹⁹, fazem um coro em volta de Esopo, sendo confeccionados a partir de sua própria ficção cenodramática (*skenés*), e a raposa é pintada como corifeu do coro, pois dela Esopo se utiliza como agente auxiliar (*diakónoi*) da maioria dos argumentos, assim como a comédia se utiliza de Davos.

Como se pode depreender tanto pelo proêmio do texto quanto pela êcfrase acima, há um intuito marcadamente pedagógico: tanto o narrador dirige prioritariamente sua interpretação para garotos e rapazes, quanto o expediente de usar animais nas fábulas seria instrumental para a educação das crianças. Segundo Graeme Miles e Kristoffel Demoen (MILES&DEMOEN, 2009, p. 36,40), seria esse interesse pela função educativa das fábulas um dos traços comuns entre a representação de Esopo nessa obra, *Imagens*, e aquela que figura na *Vida de Apolônio de Tiana*; nesta última, estaria em jogo um sub-enredo concernente à educação do personagem de Menipo promovida pelo protagonista, Apolônio, no sentido de ensiná-lo a valorizar e saber interpretar as fábulas esópicas.

Há de se sublinhar as referências diretas a poetas: Homero, Hesíodo e Arquíloco. No trecho em questão, são utilizadas também expressões homéricas, como a metáfora homérica de tecer palavras, no caso, tecer

¹⁹ Ou segundo outra leitura: animais combinados com aspectos humanos. Segundo Graeme Miles e Kristoffel Demoen, em vez de significar uma roda feita por animais e por homens, o verbo utilizado, *συμβάλλουσα/symbállousa*, indicaria de preferência seres híbridos que amalgariam traços de animais e de homens; cf. MILES&DEMOEN, 2009, p. 34-35, n. 25.

uma fábula (ὕφαίνειν μῦθον), assim como a posição de Esopo, com os olhos voltados para o chão, evocaria a atitude de Odisseu (MILES&DEMOEN, 2009, p. 36,40). Além disso, o processo de composição das fábulas é comparado à composição dramática de modo geral e à comédia, de modo específico, pois os animais são vistos como atores a representar papéis específicos; e a raposa é definida como um personagem característico e central para o discurso fabulístico esópico, sendo comparada com o personagem de Davos, um nome paradigmático para escravo na comédia. Corrobora-se a correlação reiterada entre discurso esópico e discurso poético, o que resulta numa certa iconização de Esopo e suas fábulas face à poesia e aos poetas, ou seja, a menção a Esopo e ao gênero fabulístico, recorrentemente, está associada a uma avaliação estética e, muitas vezes, moral do discurso poético em relação ou em contraponto ao discurso em prosa, seja ele de caráter retórico, filosófico ou histórico.

Esopo em prosa com Platão, Díon e Filóstrato

Há, não obstante, diferenças de tratamento de Esopo entre essas fontes na Antiguidade. Embora haja, no trecho citado de *Imagens*, essa referência indireta à escravidão por meio da menção do personagem Davos, Filóstrato não alude ao estatuto de Esopo como escravo, assim como não se refere à sua aparência ou à sua arrogada feiúra de rosto e à sua disformidade corporal. Embora a aparência disforme, beirando ao grotesco, possa ser pressuposta nas fontes mais antigas, o fato é que a única evidência disso no período clássico consiste num vaso do século V, datado por volta de 450 a.C., hoje no Museu Etrusco Gregoriano no Vaticano (Inv. no. 16552). Ou pensamos que Filóstrato se contrapõe à perspectiva majoritária em relação ao aspecto disforme de Esopo, como defendem Miles e Demoen (MILES&DEMOEN, 2009, p. 38-40), ou temos de conjecturar formas distintas de sua representação na Antiguidade, haja vista a inexistência de outras evidências sobre seu aspecto feio e disforme anteriores à composição do *Romanço Vida de Esopo* no século I ou II d.C. De qualquer modo, para Zafiropoulos, a aparência disforme de Esopo estaria pressuposta na apropriação da figura de Esopo no *Fédon* em sua correlação com Sócrates, conforme os elementos mencionados antes, entre os quais estariam os seguintes: a) a morte em consequência de uma acusação injusta; b) um discurso de cariz marcadamente crítico; c) a

relação intrínseca com o deus Apolo; d) a assimilação do estatuto do *pharmakós*, para o que concorreria a disformidade de rosto e de corpo de ambos os personagens: Sócrates e Esopo, ou seja, a aproximação e paralelo entre um e outro teriam também como base de comparação a sua aparência disforme.

Há de se prestar atenção à forma de utilização da figura de Esopo e de apropriação da fábula esópica na narrativa de cada um dos autores. No caso dos *Discursos* de Díon de Prusa, ainda que não haja estritamente personagens nos textos analisados, a voz narrativa, apresentando-se como sucedânea da voz autoral, conta uma fábula de Esopo da mesma forma que o fabulista contaria num contexto similar para expressar uma perspectiva semelhante. De certa forma, o narrador em Díon se comporta como o personagem de Sócrates no *Fédon*: ambos encarnam a figura de Esopo e elaboram uma fábula consoante o estilo e o gênero de discurso de cada um. Na *Vida de Apolônio de Tiana*, o protagonista Apolônio advoga em prol de Esopo, o que o faz contar um *mythos* em que é fornecida a etiologia da *mythología*, sendo aí Esopo um personagem da narrativa. Dessa forma, as menções a Esopo e à fábula nestes três autores assimilam a figura de Esopo como personagem das narrativas, quer enunciando-as, quer como personagem intra-diegético; isso poderia ser um indicativo do modo de caracterizar e descrever a aparência de Esopo: enquanto não haveria problema em associá-lo a Sócrates, por ser reconhecidamente feio, no diálogo platônico, por outro lado, no caso do personagem de Apolônio em Filóstrato e da voz narrativa em Díon, a opção escolhida foi não fazer qualquer referência ou alusão ao seu aspecto disforme e grotesco, tendo também em vista a agenda filosófica e ética de cada um.

Como visto, nos três autores a fábula esópica não apenas é relacionada ao *lógos* filosófico, mas funciona como desencadeadora ou conclusiva de uma discursão sobre alguma questão filosófica ou mesmo sobre o estatuto do discurso em prosa em comparação e em confronto com o discurso poético. Vejamos como essa problemática é abordada e disposta em outro discurso de Díon: o *Discurso XXXIII*, dirigido aos habitantes de Tarso. Como no *Discurso LXXII*, aqui a voz narrativa busca advertir a audiência quanto à forma de apreender o ensinamento filosófico: não esperar da parte dele um elogio baseado nas aparências e nas belezas naturais e arquiteturas da cidade ou do rio que ali passa, tal como fariam “os poetas em metros e aqueles que fazem composições sobre o mesmo

assunto através de encômios”²⁰. Para provar o seu ponto de vista, que seria contrário àquele de poetas e prosadores interessados no elogio fácil, ele vai citar e aludir ao procedimento de dois poetas e de um prosador. Os dois poetas seriam Homero e Arquíloco, que lhe suscitam vários argumentos para comprovar sua tese, sendo que ambos são utilizados como representantes emblemáticos da poesia épica e da poesia iâmbica respectivamente, esta última caracterizada pela censura e pela dura admoestação, qualidades reputadas a Arquíloco por Díon. Quanto ao exemplo de prosa, ele conta a fábula esópica dos olhos: com inveja da boca que desfrutaria dos melhores sabores, os olhos reivindicam absorver o mel, o que enfim, depois que lhes é permitido, lhes causa ardor e sofrimento. Assim, em relação à interpretação da fábula e da moral explicada pelo narrador, a absorção do conhecimento filosófico, por pessoas sem uma preparação intelectual por meio da *paideia*, provocaria igualmente dor e mal estar, efeitos estes que seriam os mesmos do discurso de Díon para os ouvintes.

A figura de Esopo, tal qual na descrição que aparece nas *Imagens* de Filóstrato, é empregada aqui em comparação com o discurso poético, representado pelas figuras igualmente emblemáticas de Homero e de Arquíloco (Hesíodo sendo também mencionado nas *Imagens*). Em complemento a isso, no *Discurso LXXII*, havia uma associação com figuras emblemáticas da filosofia, Sócrates e Diógenes, sendo que a fábula esópica era igualmente relacionada ao próprio discurso de Díon, em uma questão de enquadramento moral e filosófico. Por sua vez, no *Discurso XXXIII*, o plano estético e literário se faz presente pela remessa aos poetas, a figura de Esopo também aí figurando como um representante da prosa e, por conseguinte, como intermediário e porta-voz desse tipo de discurso. De uma forma ou de outra, a figura de Esopo (e, por conseguinte, o gênero da fábula que lhe é correlato) é instrumental para a articulação do discurso de Díon, tanto em face do discurso em prosa, especialmente dos filósofos, representados emblematicamente por Sócrates e Diógenes, quanto em face do discurso poético, representado recorrentemente por Homero,

²⁰ Esta remissão aos registros da poesia e da prosa, assim justapostos, é mais objetivamente referenciada no *Discurso XII*: “(...) por um lado, os mais hábeis oradores, por outro, os mais aprazíveis escritores (*ksungraphéas*) de versos (*emmétron*) e de discursos em prosa (*amétron lógon*) (XII, 5). Assim como no *Discurso LXXII*, aqui se discute a aparência (*skhéma*) do filósofo (XII, 9), fazendo alusão ao mesmo *mythos* de Esopo relativo à coruja e aos pássaros.

Arquíloco e, por vezes, por Hesíodo²¹. Por conseguinte, Esopo é retomado nesse duplo enquadramento: uma face voltada para a prosa, a outra voltada para a poesia.

Em relação ao jogo entre *lógos* e *mythos* na designação e definição da fábula na Antiguidade, esta questão se coloca já na cena dramatizada do *Fédon*. A perspectiva de Zafiropoulos (2015, p.105-111) é de que Platão utiliza o *mythos* numa relação complementar ao *lógos*, como uma narrativa que ilustra e exemplifica um argumento, mas sob as constrações do discurso filosófico: o uso sistemático do *mythos*, em complemento ao *lógos* argumentativo, teria um intuito pedagógico, estético e destinado a causar um certo efeito na narrativa²². Na perspectiva de Nagy (2011, §92-§98), a fábula esópica, sob o prisma platônico, seria prioritariamente *mythos* no sentido de indicar sua ficcionalidade específica, contrapondo-se frontalmente ao *lógos* de caráter racional e verdadeiro, ou seja, a personagem de Sócrates se contraporía a uma concepção de fábula designada pelo termo *lógos*, designação esta que é adotada pelo personagem de Cebes no diálogo. De uma forma ou de outra, o mais adequado para dirimir a questão seria colocar como hipótese que Platão coloca em questão duas concepções competitivas ou duas formas de referência à fábula: α) uma que deixa manifesto seu caráter ficcional sob o termo *mythos*, em contraposição ao *lógos* filosófico (o que, em certo grau, vai ser adotado por Díon); β) outra que reivindica um estatuto de argumentação com algum tipo de proveito moral ou que expressa aspectos estéticos e diegéticos em sua discursividade. É justamente esta tensão e jogo entre *lógos* e *mythos* em sua referência à fábula que escritores posteriores, a exemplo de Díon e Filóstrato, retomam para questões metaliterárias e autorreferentes em relação com o tipo de prosa, afeita ao discurso filosófico, que eles encetam, em que a comparação com a fábula esópica é correlata com a atitude de confrontação com ou de assimilação do discurso poético.

Voltemos ao *mythos* etiológico da *Vida de Apolônio de Tiana*:

“Quando chegaram no dia anunciado para a distribuição da sabedoria, Hermes, uma vez que era

²¹ Para as referências aos poetas em Díon, cf. BANGLOFF, 2006, p. 30-41. As referências míticas em Díon que concernem a Homero chegam à cifra de 51,2%, perfazendo 193 casos num total de 377.

²² Não obstante, essa distinção nítida nas funções e no escopo do *lógos* e do *mythos*, isso não impede de o personagem de Sócrates chamar de *lógos* o antigo mito que ele se propõe a contar num dado momento da argumentação (*Fédon*,70c5-6).

versado no discurso (*lógios*) e no proveito, disse: ‘Você tenha a filosofia’, para aquele que havia dedicado sem dúvida as oferendas mais excelentes; ‘Você tome lugar nas plagas dos oradores’, ao que agraciou oferendas em segundo lugar em valor; ‘a você o posto de se ocupar da astronomia, a você ser músico, a você ser poeta no metro épico, a você no metro iâmbico’. Uma vez que, a despeito de ser o mais sagaz no discurso (*logiótatos*), gastou involuntariamente todas as porções da filosofia e lhe passou desapercibido que tinha deixado de fora Esopo (...). E, em função disso, confere a *mythología* a Esopo, sendo a que tinha restado na habitação da sabedoria (...).

Como acontece nos discursos de Díon, nas *Imagens* de Filóstrato e no *Fédon* platônico, aqui a fábula esópica está associada aos outros gêneros do discurso, em prosa e em verso, ocupando explicitamente o último lugar, como explicitado por Leslie Kurke (2011, p. 1-2). Embora a fábula enquanto gênero distintivo possa, em certos contextos, expressar o ponto de vista dos extratos sociais mais baixos, ela parece ser concebida também como uma unidade estrutural do discurso. Com efeito, é em função da porção que é concedida a Esopo que o *mythos* é contado, melhor dizendo, a fábula etiológica sobre a *mythología* não deixa de ser também um mito etiológico sobre a divisão, avaliação e distribuição dos discursos. Tendo isso em vista, o jogo entre *mythos* e *lógos* no *Fédon* diz respeito a essa estruturalidade e flexibilidade da fábula para constituir discursos ou ser assimilada por ele. Se pensarmos bem, no *Fédon* Platão faz com que o personagem de Sócrates pratique duas ações discursivas: 1) em uma, ele faz um relato fabulístico, mas dentro das construções do discurso filosófico e segundo os parâmetro apresentados na *República*: é uma narrativa simples, desprovida dos recursos linguísticos mais burilados próprios das narrativas miméticas dos poetas; 2) na outra, ele relata ter feito duas composições poéticas, um hino a Apolo e a versificação e/ou musicalização de fábulas de Esopo²³. A última ação não é apresentada de

²³ Zafiroopoulos (2015, p. 57-60) explicita a problemática relativa ao sentido do participio verbal “*enteínas*” utilizado pelo personagem de Cebes na passagem citada do *Fédon* (ao versificar/musicalizar/pôr num modo musical os discursos-fábulas de Esopo - *έντείννας* τούς Αἰσώπου λόγους), que boa parte dos especialistas e a maior parte dos tradutores interpreta como a ação de versificar. Não obstante, o sentido primeiro seria de “tensionar e esticar”, no caso, cordas e cabos, e, por conseguinte, “tensionar cordas de um instrumento musical”;

fato em seus produtos, ou seja, Platão não deixa registrado no texto do diálogo o hino e as fábulas esópicas pretensamente versificadas ou musicadas por Sócrates, o que gerou a controvérsia posterior de ter escrito ou não Sócrates tais poemas. Não obstante, o que Sócrates diz ter feito é exatamente o que Aristófanes fez com as fábulas esópicas em algumas de suas comédias, como em *As Vespas*: passou do registro da prosa para a poesia e, possivelmente, colocou numa certa linha melódica própria do drama cômico²⁴. Por conseguinte, a figura de Esopo, além de significar uma espécie de índice icônico para a prosa com alguma pretensão artística, se apresenta como uma espécie de comutador discursivo: a passagem do registro da prosa para poesia, assim como da poesia para a prosa, torna a fábula esópica o argumento por excelência para enquadrar questões de gênero de discurso e, especialmente, de questões ligadas à poética na Antiguidade.

Conclusão

Em todos os exemplos citados o discurso fabulístico de Esopo é posto em relação com o discurso filosófico. Frequentemente ele ocupa a posição hierarquicamente mais baixa dentro do sistema filosófico do qual faria parte, mas não deixa de se mostrar como um constituinte estrutural do discurso em prosa, em particular, e do discurso poético de uma forma mais genérica. De uma forma ou de outra, são comentados e problematizados pelos três autores, Platão, Filóstrato e Díon de Prusa, a forma de composição, a finalidade, a função, o tipo de endereçamento e os efeitos

havendo o sentido derivado de “levar ou pôr em música”, “musicar”. Se pensarmos no escopo mais amplo disposto pelo termo *mousiké* empregado pelo personagem de Sócrates no trecho seguinte, talvez o particípio “*enteínas*” abarque os vários aspectos da *mousiké* neste período, ou seja, tanto o registro do discurso poético quanto os elementos musicais. Não é necessário pressupor que as fábulas esópicas, para serem musicadas, estivessem necessariamente em versos. A passagem da prosa para a poesia, se tomarmos por base a transposição feita por Aristófanes das fábulas de Esopo, incluiria versificação e, em algum grau, uma certa musicalização. Dessa forma, a composição de filosofia, como a mais elevada espécie de poesia, buscaria emular e superar as composições no âmbito das Musas em todos os seus aspectos. A fábula esópica, conseguinte, transitando entre o registro da prosa e da poesia, perpassando pelos vários gêneros discursivos, se afiguraria como uma espécie de unidade estrutural do discurso, quer em prosa quer em verso, com ou sem o elemento melódico.

²⁴ Para análise do material esópico em Aristófanes, cf. ROTHWELL, 1995, p. 233-254; SCHIRRU, 2006, p. 157-174; STEINER, 2008, p. 83-117.

da fábula, em maior ou menor medida, relacionada aos vários tipos de discursos. A partir da ambientação narrativa de tais comentários e explicações, são traçadas, direta ou indiretamente, correspondências com o estilo, composição e recepção dos discursos dos próprios autores, ou seja, a menção a Esopo e à fábula que lhe é correlata dá margem a uma teorização sobre uma prosa de pretensões artísticas, mas que não abre mão de seu caráter utilitário relativamente à esfera moral, como também versa sobre a problemática mais geral da poética na Antiguidade.

Referências bibliográficas

- DUARTE, Adriane da Silva (Org.). *Vidas de Esopo: o romance de Esopo em traduções e ensaios*. São Paulo: Humanitas, 2018.
- BILLAULT, Alain. Le choix narratifs de Philostrate dans la *Vie D'Apollonios de Tyane*. IN: DEMOEN, Kristoffel&PRAET, Danny (Eds.). *Theios Sophistes*. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 3-19.
- BOWIE, E. Quotation of Earlier Texts in ΤΑ ΕΣ ΤΥΑΝΕΑ ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΝ. IN: DEMOEN, Kristoffel&PRAET, Danny (Eds.). *Theios Sophistes*. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 57-74.
- BOWIE, E. Philostratus: writer of fiction. In: MORGAN, J. R.; STONEMAN, Richard. *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*. London and New York: Routledge, 1994, p. 181-199.
- BOWIE, Ewen. Apollonius of Tyana: Tradition and Reality. *ANRW*, Teil II: Principat, Bd,16, 2, 1978, p. 1652-99.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A invenção do Romance*. Brasília: Editora UNB, 2005.
- COX, Patricia. *Biography in Late Antiquity: a Quest for the Holy Man*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1983, p. 17-44.
- DEMOEN, Kristoffel&PRAET, Danny (Eds.). *Theios Sophistes*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- DIOGENES LAERTIUS. *Vitae philosophorum*. "Diogenis Laertii vitae philosophorum, 2 vols.", Ed. Long, H.S. Oxford: Clarendon Press, 1964, Repr. 1966.
- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses 12-30. Fragments. Letters*. Vol 2. Translation by J. W. Cohoon. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1950.

- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses 31-36. Fragments. Letters*. Vol. 3. Translation by J. W. Cohoon and H. Lamar Crosby. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1951.
- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses 61-80. Fragments. Letters*. Vol. 5. Translation by H. Lamar Crosby. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1951.
- DZIELSKA, Maria. *Apollonius of Tyana in legend and history*. Tr. Piotr Piénkowski. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1986.
- FILOSTRATO. *Vidas de Los Sofistas*. In: *Biografos Griegos*. Traducciones del Griggo y notas por Antônio Sanz Romanillos, José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. Prólogo General por Juan Martín Ruiz Werner; Preâmbulos parciales por F. de P. Samaranch y J. M. Riaño. Madrid: Aguilar, 1973.
- FLINTERMAN, Jaap-Jan. *Power, Paideia & Pythagoreanism*. Amsterdam: J.C. Gieben Publisher, 1995.
- GALLO, I. *La biografia greca*. Profilo storico e breve antologia di testi. Rubbettino: Soveria Mannelli, 2005.
- GANGLOFF, Anne. *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2006.
- GRAHAM, Anderson. Philostratus on Apollonius of Tyana: the Unpredictable on the Unfathomable, 2003, p. 613-618. IN: SCHMELING, Gareth (Ed.). *The novel in the ancient world*. Boston-Leiden: Brill, 2003.
- GROSSO, F. La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica. *ACME* 7, 1954, p. 333-532.
- GYSELINCK, Wannes & DEMOEN, Kristoffel. Fiction and Metafiction in Philostratus' *Vita Apolonii*. IN: DEMOEN, Kristoffel & PRAET, Danny (Eds.). *Theios Sophistes*. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 95-128.
- HÄGG, Tomas. The Ideal Greek Novel from a Biographical Perspective. In: KARLA, Grammatiki A. (Ed.) *Fiction on the fringe: novelistic writing in the post-classical age*. Leiden: Brill, 2009, p. 33-48.
- HANSEN, William (Ed.). *Ancient Greek Popular Literature*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- HOLZBERG, Niklas. *The Ancient Novel*. An Introduction. London and New York: Routledge, 1995.
- HOLZBERG, Niklas. Fable: Aesop. Life of Aesop. in Schmeling, G. (ed.) *The novel in the ancient world*. Boston: Brill Academic Publishers, 2003, pp. 633-9.
- IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. Romance apócrifo ou marginal. In: *SIMPÓSIO*

DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA USP, 3. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 59-78.

IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. Bios e hibridização: biografia cristã e pagã. *Clássica*, vol. 1, São Paulo, 2011, p. 90-101.

IPIRANGA JÚNIOR, Pedro, DUARTE, Adriane. As resenhas G e W da Vida de Esopo. *Clássica*, vol. 27, São Paulo, 2015a, p. 293-316.

IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. O romance antigo: teorização e crítica. *Eutomia*, vol. 1, Recife, 2015b, p. 45-65.

IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. Prosa literária em face da poesia na Antiguidade: interlocuções de Luciano com o diálogo platônico. *Organon* (UFRGS), v. 31, n. 60, p. 85-106, 2016.

IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. Ritual, sabedoria e trapaça no *Romance de Esopo*. In: DUARTE, Adriane da Silva (Org.). *Vidas de Esopo: o romance de Esopo em traduções e ensaios*. São Paulo: Humanitas, 2018a.

IPIRANGA JÚNIOR, *Romance/Vida de Esopo* (Resenha W) (Tradução). In: DUARTE, Adriane da Silva (Org.). *Vidas de Esopo: o romance de Esopo em traduções e ensaios*. São Paulo: Humanitas, 2018b.

IPIRANGA JÚNIOR. Filóstrato e a *Vida de Apolônio de Tiana*: entre biografia e romance. In: BACARAT, José C. e SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Orgs.), *A Escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020, p. 133-156.

JOUANNO, Corinne. *Vie d'Ésope*, traduite et commentée par Corinne Jouanno, La Roue à Livres, Paris, 2006, 264 p.

JEDRKIEWICZ, Stefano. Aesop and the Gods. Divine Characters in the Aesop Romance. *Métis* N. S. 7, 2009, p. 171-201.

JEDRKIEWICZ, Stefano. Targeting the 'intellectuals': Dio of Prusa and the Vita Aesopi. In: *Philosophy and the Ancient Novel*. Marília Futre Pinheiro em alii (Eds.). Helde, The Netherlands : Barkhuis Publishing ; Groningen : Groningen University Library, 2015a, p. 65–80.

JEDRKIEWICZ, Stefano. « Fabellarum philosophus : un aspect d'Ésope et de la fable à l'époque hellénistique et impériale ». *Aitia* [En ligne], 5, 2015b. Disponível em: <<http://aitia.revues.org/1279>>. Acesso em 25 de outubro de 2017. DOI : 10.4000/aitia.1279.

JOUANNO, Corinne. Novelistic Lives and Historical Biographies: The *Life of Aesop* and the *Alexander Romance* as Fringe Novels. In: KARLA, Grammatiki A. (Ed.) *Fiction on the fringe: novelistic writing in the post-classical age*. Leiden: Brill, 2009, p. 33-48.

KARLA, Grammatiki A. Fictional Biography Vis-à-vis Romance: Affinity and

- Differentiation. In: KARLA, Grammatiki A. (Ed.) *Fiction on the fringe*: novelistic writing in the post-classical age. Leiden: Brill, 2009, p. 13-32.
- MHEALLAIGH, Karen Ní. Pseudo-documentarism and the limits of Ancient Fiction. IN: *American Journal of Philology*. V. 129, n. 3, Fall 2008, p. 403-431. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/ajp/summary/v129/129.3.mheallaigh.html>> Acesso em 04 de outubro de 2014.
- NAGY, Gregory. Diachrony and the Case of Aesop. *Classics@* 9, 2011. Disponível em <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:15549946>>. Acesso em 27 de setembro de 2017.
- NAGY, Gregory. *The Best of the Achaeans*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1979/1999. Disponível em < http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_NagyG.The_Best_of_the_Achaeans.1999>. Acesso em 27 de setembro de 2017.
- NAGY, Gregory. *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1990. Disponível em <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Pindars_Homer.1990>. Acesso em 27 de setembro de 2017.
- PAPATHOMOPOULOS, Manoles. *O bios tou Aisopou* : he parallage W. *Editio princeps*. Athens: Ekdoseis Papadema, 1999, 206 p.
- PAPATHOMOPOULOS, Manoles. *BIBLOS XANTHOU PHILOSOPHOU KAI AISOPOU DOULOU AUTOU PERITES ANASTROPHES AISOPOU*. Athens: Ekdoseis ALETHEIA, 2010.
- PERRY, Edwin. The text tradition of the Greek Life of Aesop. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 62, p. 198-244, 1933.
- PHILOSTRATUS AND EUNAPIUS. *The Lives of the Sophists*. Translation by Wilmer Cave Wright. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1989.
- PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. Ed. Christopher P. Jones, vol. 1 (Books I-IV) and 2 (Books V-VIII). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2005 (Loeb Classical Library no. 16 and no. 17).
- PHILOSTRATUS. *Eikones*. Introduction, translation and notes by Dimitris Plantzos. Athens: Katarti, 2006.
- PHILOSTRATUS (Elder). *Imagines*. PHILOSTRATUS (Younger). *Imagines*. CALLISTRATUS. *Descriptions*. Translation by Arthur Fairbanks. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1931.
- PLATO. *Phaedo*. Translated with Notes by DAVID GALLOP. New York:

Oxford University Press, 1975 (reprinted 2002).

PLATO. Duke, E. A., W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, and J. C. C. Strachan. *Platonis opera*. Vol. 1, Tetralogias I–II continens. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon, 1995.

PUECH, B. Lucius Flavius Philostratus. IN: _____. *Orateurs et Sophistes Grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 377-383.

ROTHWELL, Kenneth S. Jr. Aristophanes' "Wasps" and the sociopolitics of Aesop's Fables. *The Classical Journal*, vol. 90, no. 3, 1995, p. 233-254.

SCHIRREN, Thomas. Irony versus Eulogy: The *Vita Apollonii* as metabiographical fiction. IN: DEMOEN, Kristoffel&PRAET, Danny (Eds.). *Theios Sophistes*. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 161-186.

SCHIRRU, S. Il personaggio Esopo nelle comedie di Aristofane. In: MUREDDU, P.&NIEDDU, G. F. *Commicità e riso tra Aristofane e Menandro*. Supplementi di Alexis 42, Amsterdam: Hakkert, 2006, p. 157-174.

SILVA, Semíramis Corsi. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da Vida de Apolônio de Tiana (século III d.C.)*. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais– Franca: [s.n.], 2014 (Tese).

STEINER, Deborah. Beetle tracks: Entomology, scatology and discourse of abuse. In: SLUIZER, Ineke&ROSEN, Ralph M. *KAKOS. Badness and Anti-value in Classical Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, 2008, p. 83-117.

VAN UYTANGHE, Marc. La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique. IN: DEMOEN, Kristoffel&PRAET, Danny (Eds.). *Theios Sophistes*. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 335-374.

VAN DIJK, G.-J. *AINOI, LOGOI, MYTHOI. Fables in Archaic, Classical and Hellenistic Greek Literature, with a study of the theory and terminology of the genre*. Leiden, New York and : Brill, 1997.

WATSON, Gerard. The Concept of 'phantasia' from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism. *ANRW*, 36, 7, 1994.

ZAFIROPOULOS, Christos A. *Socrates and Aesop. A Comparative Study of the Introduction of Plato's Phaedo*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.

ZAFIROPOULOS, Christos A. *Ethics in Aesop fables: the Augustana collection. A Comparative Study of the Introduction of Plato's Phaedo*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

Apolônio de Tiana: paradigma de um sábio viajante

Maria de Fátima Silva

Introdução

Tem sido reconhecido como determinante, para a reconstituição da figura como paradigma de uma época, o modelo biográfico adotado por Filóstrato para o estabelecimento de um perfil de Apolônio de Tiana, o sábio e profeta capadócio do séc. I.¹ Bowie², porém, não hesita em afirmar que "o sofista Filóstrato alterou e amplificou largamente a imagem do mágico capadócio" em relação ao material que tinha à sua disposição.³ De onde resultou, segundo Grosso,⁴ "um quadro autêntico e eivado de um certo tom de magia", capaz de interessar os círculos cultos da Segunda

¹ Será interessante reproduzir a definição geral da personalidade de Apolônio dada por Francis (1998) 419: "O mais que dele se pode dizer, com segurança e sem receio de 'contaminação' de representações póstumas, é que terá sido um asceta errante/filósofo/milagreiro de um tipo comum na parte oriental do primeiro império".

² (1978) 1652.

³ Ou seja, testemunhos como os de Máximo de Eges (cf. VA 1.3), Merágenes (1.3) e Dámis (1.3, 1.19), além da correspondência atribuída ao próprio Apolônio. Cf. Grosso (1954) 336. Por outro lado, está na intenção de Filóstrato reabilitar o seu biografado perante as críticas ou ataques que lhe foram dirigidos por autores como Luciano, *Alexandre ou o Falso Profeta*, e Cássio Dio, na sua *História de Roma*, apontando-lhe a charlatanice e falsidade. Cf. Abrahams (2017) 233.

⁴ (1954) 335-337.

Sofística. Há, portanto, uma mitologização da figura, que foi sendo enriquecida nos cerca de 150 anos que a distanciaram do seu biógrafo; ao mesmo tempo que, na construção da sua rota de vida, convenções da tradição literária grega foram sendo multiplicadas.⁵ Do conjunto resulta um relato que dificilmente se poderá ler como um depoimento histórico rigoroso, mas que preserva o encanto de um texto cumulativo de efeitos transversais a toda a produção literária e filosófica que o antecedeu.⁶

Dentro deste espírito, ao mesmo tempo tradicional e criativo, que assiste à composição da *Vida*, parece detectar-se a marca de diversas convenções com um ascendente muito antigo e em particular associadas a nomes ou textos referenciais na tradição estética e cultural da Grécia. O passo que entendemos tomar por motivo da nossa análise - a viagem de Apolónio pelas cidades da Iónia, com particular relevo para Éfeso e Esmirna (4.1-10) - é desse processo um exemplo expressivo. Dois motivos centram a atenção de Filóstrato neste momento, no que se refere ao perfil do sábio e profeta: a avaliação dos méritos ou vícios de duas comunidades humanas sob uma perspectiva política, de modo a proporcionar-lhes o aconselhamento do que constitui uma verdadeira *politeía*, a que o modelo platónico não é alheio;⁷ e a relação entre a experiência humana em sociedade e as forças transcendentais que a condicionam, manifestada, dentro de uma muito antiga convenção, pelo desencadear de uma peste ou ameaça de terramoto como sinal do desagrado divino, a lembrar, por exemplo, o célebre relato de Tucídides da peste que assolou Atenas durante a guerra do Peloponeso. "Fantasia e educação", propósitos que já foram reconhecidos como determinantes nesta narrativa biográfica de Filóstrato,⁸ são também o suporte essencial deste episódio. Assim, estes 10 capítulos iniciais do Livro IV da *Vida de Apolónio de Tiana* condensam traços definidores desta personalidade: um pensamento religioso e filosófico veiculado por diferentes discursos, a apologia de valores

⁵ Assim o reconhece também Francis (1998) 421: "Existia, de facto, um repertório completo de estratégias literárias, partilhado tanto pela ficção como pela história, disponível para Filóstrato na construção do seu relato".

⁶ Dentro do que é uma prática em vigor na Segunda Sofística, esta biografia respondia à autoridade política de Roma com a afirmação da continuidade da cultura grega subjacente à pressão do ocupante.

⁷ Sobre a formação filosófica de Apolónio, *vide* Dickie (2003) 203; sobre a interpenetração entre religião e filosofia, *vide* Abraham (2017) 228.

⁸ Cf. Bowie (1978) 1653.

culturais gregos, além de uma capacidade profética e milagreira assente numa sã sabedoria.⁹

O retrato de um sábio em época imperial

As sucessivas errâncias de Apolónio constituem, como tem sido salientado por distintos estudiosos da biografia que Filóstrato lhe dedica,¹⁰ um elemento essencial no esboço de uma figura que se deseja paradigmática do homem superior, de acordo com os critérios da época imperial. Sujeito a um périplo de contacto com várias comunidades e culturas, geograficamente dispersas, Apolónio evolui de alguém que foi acumulando um aprendizado de experiências para um verdadeiro 'mestre'. Esse saber acumulado é um trunfo que justifica a metamorfose de quem começa por buscar o conhecimento para se transformar numa fonte de saber. Assim, olhado no seu conjunto, o episódio em análise inclui também aqueles que são os elementos mais salientes no retrato de Apolónio: as viagens, as profecias e os 'milagres', inserindo-os num quadro de traços convencionais.

Assim, nos capítulos 4.1-10 da *Vida de Apolónio de Tiana*, depois de cumprir uma itinerância pelo extremo oriental do império romano, o biografado dirige-se à Lónia, território em que a marca grega é profunda, onde é esperado com entusiasmo e onde testa, face às características e padrões sociais das cidades que visita – Éfeso e Esmirna -, a sua competência de verdadeiro filósofo, ou mesmo de profeta.¹¹

O entusiasmo que a sua presença despoletou, neste percurso pela região costeira da Ásia Menor, mobilizou em sua volta mesmo aqueles cuja mentalidade ou hábitos de vida justificariam um maior distanciamento. A atracção gerada entre os que se dedicavam a tarefas

⁹ O convencionalismo subjacente a estes traços concilia o retrato de Apolónio com os que Filóstrato traçou dos sofistas, nas suas *Vidas dos Sofistas*.

¹⁰ Cf., e. g., Elsner (1997).

¹¹ Segundo Eunápio (*Vit. Phil.* 454), já no séc. IV, Apolónio encarnaria "não só um filósofo, mas mesmo um semideus". De resto, a própria *Vida* (4.7) louva o efeito de conhecimento e superioridade que as viagens vão construindo naqueles que as realizam. É feita uma comparação entre duas representações da divindade suprema, o Zeus de Fídias, na sua imobilidade de estátua de marfim, e o Zeus homérico, que é versátil na sua capacidade de revestir diferentes formas. E não é a imobilidade, que pode encarnar-se numa cidade bem adornada e orgulhosa das suas linhas urbanísticas, o que Apolónio aprecia, consciente da inevitável apatia que se apodera dos seus habitantes. Sobre a tradição das viagens entre os Sábios da época de Apolónio, *vide* Dickie (2003) 211-2.

mais mecânicas, os simples obreiros, deu testemunho do enorme prestígio de que ‘o Homem’ já gozava (4.1). Depois de terem ouvido falar dele (λόγοι περὶ αὐτοῦ ἐφοίτων, 4.1), todos podiam agora ‘ver’ (εἶδον, 4.1)¹² e apreciar tudo o que constituía a sua excelência.

A uma auréola, garantida pelas suas múltiplas *aretái* – sabedoria, beleza, regime de vida, aparência -,¹³ somava-se uma marca de santidade que a proximidade com os oráculos mais prestigiados prenunciava. De Cólofon, Dídima e Pérgamo¹⁴ chegavam recomendações a antecipar uma verdadeira epifania, anunciando a vinda de um homem que partilhava com a divindade prerrogativas superiores. Foi, antes de mais, como um espírito clarividente que Apolo, o patrocinador do oráculo de Cólofon, o identificou, “como participante da sua própria sabedoria, um verdadeiro sábio” (κοινωνὸν τῆς ἑαυτοῦ σοφίας καὶ ἀτεχνῶς σοφός, 4.1); a que se veio juntar a mensagem de Asclépio, detentor do oráculo de Pérgamo, que o louvava como salvador de enfermos. Reunia, portanto, qualidades que o recomendavam como interveniente sobre as almas e os corpos, dons de que a sua passagem por Éfeso e Esmirna, que assim se anuncia, viria a confirmar as marcas. Em hierarquia crescente, aos interesses individuais sobrepujaram-se os colectivos; várias cidades abordavam-no através de embaixadas, que solicitavam a sua presença como hóspede de honra e o seu conselho avisado (ξένον ... καὶ βίου ξύμβουλον, 4.1) sobre aspectos sensíveis da vida comum. Foi, portanto, como um conselheiro idóneo e respeitado que também os governos aguardaram, com empenho, a sua opinião em matérias tão delicadas como a organização da vida colectiva ou a instalação de altares e imagens.¹⁵

Apolónio não se limitou a enviar mensagens à distância; fez questão de satisfazer quem o solicitava com visitas que abriram as portas a uma

¹² A ideia de ‘ver’ pessoalmente o Sábio, como também de ser visto por ele e assim auferir os seus conselhos baseados na observação directa de uma realidade, justifica a resposta dos delegados de Esmirna sobre a motivação para a sua visita (4.1): “Ver e ser vistos” (ἰδεῖν καὶ ὀφθῆναι).

¹³ Elsner (1997) 30 valoriza a estratégia da viagem como forma de dar relevância a determinadas qualidades do biografado, que assim se vão manifestando e impondo. O ‘bom senso’ e ‘prudência’ são sem dúvida as que distinguem Apolónio na sua passagem pela Iónia.

¹⁴ Todos eles oráculos bem conhecidos da Iónia.

¹⁵ Também Platão previa, na *República*, para uma boa *pólis* e *politeía*, uma legislação ratificada por Apolo – no que respeita à edificação de templos e estabelecimento de rituais (394^a, 427b). É no mesmo sentido que Apolónio, um inspirado do mesmo deus, pode aconselhar as cidades que o procuram.

experiência que, mais uma vez, contribuiu para a intervenção de um visionário. Éfeso, onde tinha chegado, e Esmirna, que reclamava a sua presença, impuseram-se à atenção do biógrafo como pólos marcantes da sua rota.

Por método de abordagem, Apolónio adotava um padrão “não socrático” (4.2), mas preferencialmente de inspiração sofisticada, na forma e no conteúdo, pronunciando em público *rheseis* epidícticas, a que não faltava sentido de oportunidade face a um auditório preciso (“recomendando o que era oportuno em cada circunstância, e falando sempre aos presentes sobre alguma coisa de benéfico”, 4.4). Como lhe não faltava também frontalidade, mais do que um propósito de persuasão; o discurso com que confrontou os Efésios, desde logo, não se destinou a agradar, mas a alertar e a denunciar os vícios colectivos. Ainda que não socrática na forma, a sua primeira *rhesis* em Éfeso não deixa de o ser no objectivo último de despertar as consciências para o bem.

Éfeso e Esmirna: dois paradigmas de vida urbana

Por reconhecer os valores e os vícios que afectavam as cidades que visitava, Apolónio adoptou, como assunto das suas elocuições públicas, primeiro em Éfeso e depois em Esmirna, o motivo de uma verdadeira cidadania. Não se preocupou – como o teriam feito os oradores que o precederam na Atenas clássica, onde a discussão sobre a *politeía* encontrava as suas raízes -,¹⁶ com a crítica ou o elogio de um regime político, porque virtuoso em relação a outros de pressupostos diversos; focou-se “unicamente na filosofia” (4.2), recomendou trabalho e estudo, em vez da “preguiça e arrogância que lá tinha encontrado” (4.2). Insurgiu-

¹⁶ Este é um tópico que, antes de ter servido a Platão para uma reflexão sistemática dentro de um novo género, a filosofia, se tinha já multiplicado na mensagem enviada a partir da tribuna pública que o teatro constituiu, no séc. V a. C. (cf., e. g., Sófocles, *Édipo em Colono*, Eurípides, *Heraclidas*, *Hércules Furioso*, *Suplicantes*, *Íon*; ou mesmo, se quisermos, por Aristófanes, em comédias como *Aves* e *Mulheres na assembleia*). Concomitante com a instalação da democracia ateniense, e dadas as condições políticas da produção teatral, não surpreende que esta primeira abordagem dramática da *politeía* tenha sobretudo constituído um elogio a Atenas, no que se refere à tragédia; quanto à comédia, no tom cáustico que lhe é próprio, não deixou de promover um diagnóstico dos males identificados numa Atenas ‘real’, para sugerir para eles uma cura ‘utópica’. Com a derrocada da cidade no final do século, vencida na guerra do Peloponeso, o pensamento político ganhou outra orientação, a de diagnosticar os males que lhe ditaram a derrota e a correcção a introduzir com vista ao estabelecimento de uma cidade verdadeiramente ‘feliz’.

se contra os *nómoi* enraizados no quotidiano da cidade, privilegiando a diversão e a decadência de costumes; à superficialidade das diversões, que pareciam mobilizar em demasia as energias sociais,¹⁷ contrapôs a importância da *koinonía*, o sentido de comunidade que deveria criar uma partilha estimulante de segurança e coesão.¹⁸ Esclareceu a diferença existente entre uma verdadeira solidariedade e o que se tendia a condenar como parasitismo e adulação.

Desiludido com a pouca compreensão que encontrou da parte dos Efésios – ou eventual cepticismo quanto aos seus méritos de sábio ou milagreiro –, Apolónio seguiu para Esmirna, onde a sua intervenção, também de índole política, se ajustou a outra realidade. Tratou-se, ainda assim, de uma questão de cidadania, em primeiro lugar focada num factor de coesão específico, a origem helénica das diversas cidades da Iónia. As festas que aí se realizavam à altura da sua chegada tinham um alcance cultural que as distinguia do puro diletantismo das que mobilizavam as gentes de Éfeso. Designavam-se expressivamente por Paniónias (4.5), manifestações em honra de Posídon mobilizadoras de um sentimento helénico capaz de fundir diversas comunidades asiáticas em torno da sua origem.¹⁹ Foi como partícipe convicto dessa consciência helénica - ainda existente na Iónia no seu 'estado puro' - que Apolónio se insurgiu contra

¹⁷ Do mesmo modo, a *República* de Platão admite, na cidade, os que chama “imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenhos e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores” (373b) –, o que a torna (372e) “luxuosa” (τροφῶσαν πόλιν) e “flegmática” (φλεγμίνουσαν πόλιν). Esta é a cidade que deverá ser purificada pela educação e criação (*paideía* e *trophé*) dos seus cidadãos; daí a divisão da cidade em artesãos e guardiões, consoante as aptidões de cada um (370b).

¹⁸ Não deixa de ser interessante recordar o quanto o discurso sobre a solidariedade e coesão social é devedor da tradição platónica da *República* (cf., e. g., 420b). Como talvez não se trate de simples coincidência que o exemplo aduzido seja o de comportamentos dos alados, evocando o modelo da comédia de Aristófanes, *Aves*, ele também um texto que interage com o que viria a ser o referido diálogo de Platão. A ambos os textos, apesar da divergência de género, une o princípio da construção de ‘uma cidade feliz’. No seu apelo insistente à *koinonía*, Apolónio parece ecoar a posição de Sócrates, na *República*; também este parte do princípio de que as cidades têm a sua génese no facto de os homens não serem autónomos, mas carecidos de muitos bens essenciais – calçado, vestuário, habitação e alimentação –, o que os estimula à associação (*συνοικία*), a que damos o nome de cidade (πόλις). A *koinonía* é, assim, o fundamento da *pólis* mais justa, livre dos conflitos já denunciados na democracia ateniense da época clássica como paradigma de uma cidade evoluída: a banalidade dos processos, a corrupção, a pobreza e o excesso de riqueza, o abandono dos idosos e dos pais.

¹⁹ Heródoto (1.143.3) recorda a fundação deste culto colectivo e respectivo santuário pelas cidades de origem iónica da Ásia Menor. Localizava-se no território de Priene, no cabo Mícale, fronteiro a Samos (cf. Estrabão 14.1.20). Era dedicado a Posídon Helicónio.

os sintomas que detectou de cedência - mesmo se por mera afectação - aos Romanos, então a autoridade política da região. No convite oficial que lhe dirigiram para que partilhasse da festa, verificou a assinatura de um Luculo, um nome denunciador da subserviência ao ocupante, como aliás ia sendo prática em documentos oficiais (em que Fabrício e outros nomes do género figuravam). E, por isso, se insurgiu com vigor, numa carta dirigida ao conselho local (ἐς τὸ κοινὸν αὐτῶν, 4.5), contra esta infiltração inoportuna de um estrangeirismo (περὶ τοῦ βαρβαρισμοῦ τούτου, 4.5) que punha em causa a melhor tradição helénica da região.²⁰

Excluídas as brechas que ameaçavam de ruptura a velha tradição iónica, Apolónio focou-se na realidade interna da cidade. Encontrou, antes de mais, em Esmirna uma prática de actividades verdadeiramente culturais de que Éfeso parecia privada (4.7). Sem deixar de elogiar esta preferência, o visitante enveredou mesmo assim por um discurso dirigido a duas formas de entender a cidade: na sua versão física, geográfica, como também na beleza urbanística que detinha, Esmirna era inexcedível (καλλίστη πόλεων), bafejada por um sol e um mar generosos e enriquecida por numerosas obras de arte. Mas apesar dos seus méritos, esta era apenas uma face de um colectivo que não podia ombrear com o que deve ser uma verdadeira cidade, a humana, aquela que se constrói de homens superiores. E para confirmar o seu ponto de vista, valeu-se de uma comparação com a importância que pode ter uma estátua perfeita, mas imóvel, como a que Fídias dedicou a Zeus em Olímpia, e a propagação de excelência que a mobilidade de cidadãos ilustres pode promover. De novo se impõe a ideia de 'visibilidade', de que o próprio Apolónio nas suas deambulações pelas diversas cidades é exemplo. Porque imóveis, as obras de arte "não são vistas para além do lugar em que se encontram" (οὐδαμοῦ ὀρώμενα πλὴν ἐκείνου τοῦ μέρους τῆς γῆς, 4.7), enquanto os homens superiores "são vistos em toda a parte e em toda a parte se fazem ouvir" (πανταχοῦ μὲν ὀρᾶσθαι, πανταχοῦ δὲ φθέγγεσθαι, 4.7). Talvez algo do discurso de Péricles em elogio de Atenas (Tucídides 2.35-46) possa perceber-se por detrás desta *rhesis* de Apolónio a Esmirna.

²⁰ Bernabé Pajares (1992) 228 esclarece, a propósito do sentido político e social da adopção de nomes latinos: "Os que adquiriam cidadania romana tomavam um nome romano, mas mesmo os não cidadãos usavam-nos também por afectação. Apolónio, fileleno como é, lamenta o uso de nomes romanos para assuntos locais em que esses nomes eram desnecessários e em que, muitas vezes, nem os que eram realmente cidadãos romanos os usavam".

E de novo, Apolónio enveredou, no discurso que dirigiu ao povo de Esmirna, pelo tema da *politeía*, o exercício da boa governação, garantido pela reflexão filosófica (πῶς ἂν ἀσφαλῶς οἰκοῖντο ξυνεφιλοσόφει, 4.8). O apelo foi desta vez dirigido à “concordia” (ὁμονοίας), como a qualidade cívica que gere e equilibra a dissensão.²¹ Ao contrário de outras antíteses irreconciliáveis – a do branco e do preto, do amargo e do doce –, concordia e dissensão fazem parte de uma comunidade saudável e segura (ὁμόνοια δὲ στασιάσει σωτηρίας ἔνεκα τῶν πόλεων, 4.8). Há que ter em conta, para melhor esclarecimento do sentido desta harmonia, a diferença que existe entre στάσις, entendida como “violência” urbana, e φιλοτιμία, uma “rivalidade” construtiva e colaborante. A primeira é inaceitável numa cidade onde se privilegia a educação e a lei, como princípios, e a palavra e a ação como comportamentos cívicos. “Rivalidade” entendida como um esgrimir de opiniões contrárias, como um jogo de esforços diversos unidos num mesmo objectivo – o bem da cidade – é uma “disputa e dissensão” (ἔρις ... καὶ στάσις, 4.8) que se pode apelidar de “boa” e útil ao bem comum. Seguindo Platão, Apolónio vê a cidade feliz como aquela em que “cada um contribua com o que sabe e o que pode” (ἄριστον ... τὸ πράττειν ἕκαστον, ὃ τι οἶδε καὶ ὃ τι δύναιται, 4.8; cf. Platão, *República* 369b, 374b); pois do contributo diversificado de cada um – sabedoria, riqueza, honestidade, rigor – resulta não desarmonia, mas a própria estabilidade do colectivo.²²

A aliança dos prodígios

Um sabor de fantástico veio associar-se às intervenções de Apolónio na visita às duas cidades da Ásia Menor, como que comprovando a cumplicidade do divino com o que parecia a sua missão doutrinária.²³ Os grandes tópicos da filosofia que propalava foram sublinhados por uma cumplicidade inesperada da natureza e dos deuses. Em Éfeso, a defesa de uma *koinonía* sólida foi confirmada pelo exemplo dos pardais (4.3), que, ao piar mobilizador de um primeiro, se uniram num bando coeso e

²¹ Cf. Platão, *República* 351d 5, 432a 7.

²² O motivo da “concordia”, a julgar pela sua ocorrência em discursos de Díon Crisóstomo e Élio Aristides, era popular na retórica da época.

²³ Elsner (1997) 23 reconhece que “tanto as viagens como os milagres são exemplo de *thaumata*, o tipo de relato que normalmente se associaria com o homem santo na Antiguidade tardia”.

solidário.²⁴ Tratava-se afinal de apelar à partilha de uma refeição, que mantivesse o bando unido e estável. Antes que os demais tivessem compreendido a simbologia do quadro que presenciavam, Apolónio parecia o único a participar de uma cumplicidade superior (4.3): “Apolónio prosseguiu com o discurso, sabendo por que voaram os pardais, mas sem o explicar aos presentes ...”. Não era, porém, intenção do Sábio de Tiana explorar, como algo de transcendente, o processo a que assistiam; limitou-se a procurar para ele uma justificação banal – a de que as aves teriam sido atraídas por sementes que uma criança, involuntariamente, tinha deixado cair; talvez para que o auditório sentisse como mais próxima a imagem que presenciava, não sem, ainda assim, lhe assinalar uma coincidência significativa com a mensagem que lhe era dirigida. Era como se os *exempla* habituais na fundamentação retórica fossem concretizados por uma natureza simbolicamente cúmplice.

Algo de equivalente sublinhou a peroração que Apolónio fez em Esmirna, apelando à concórdia e cooperação entre os cidadãos. “Ao mesmo tempo que falava” (4.9), avistou uma nave que saía do porto, conduzida por vários marinheiros cooperando com esforços distintos para uma boa navegação. O acaso servia-lhe, por feliz coincidência, a ilustração à filosofia que louvava, ao mesmo tempo que a exposição retomava a tradicional metáfora da ‘nau de estado’. Cada um entregue a uma tarefa específica, no seu conjunto a tripulação produzia um efeito concorde num só objectivo, o de conduzir, com segurança, o navio. De uma boa gestão em sociedade resulta uma harmonia equivalente à própria protecção divina, do mesmo modo que a bonança conseguida pelo esforço cúmplice dos marinheiros equivale às benesses de Posídon.

Não menos expressiva foi a iminência de uma peste sobre a cidade à qual Apolónio dirigia as denúncias dos males sociais que a afectavam.²⁵

²⁴ Uma estratégia narrativa semelhante para um momento de intervenção pública de um grande homem é usada por Plutarco, em *Vida de Alexandre*, quando se tratou do projecto para a fundação de Alexandria (26.8-9); quando o traçado do périplo da nova cidade foi definido com farinha, sob as instruções do rei macedónio, eis que um prodígio favorável se produziu (26.9): “O rei ficou satisfeito com o traçado; foi então que de repente um bando imenso de aves, de todas as espécies e tamanhos, surgiu do rio e do lago e se abateu sobre o lugar, como nuvens, sem deixar rasto de farinha; de tal modo que até Alexandre ficou perturbado com a profecia”.

²⁵ Pode estabelecer-se um contraste entre os defeitos apontados à imponderação de uma cidade como Éfeso, em época imperial – “dominados pelos bailarinos e apenas interessados nos seus contorcionismos, tudo estava cheio de flautas, cheio de efeminados, cheio de estrépitos”, 4.2 - e o que Tucídides, elogiando a vida cultural de Atenas, chamou “remédio

Regressando a um velho motivo cultural e literário,²⁶ Filóstrato punha de manifesto a expressão pressaga de uma doença colectiva. A peste revela-se como um mal que, seja ele lido directa ou simbolicamente, representa a condenação da existência humana, apanhada no seu fulgor ou numa simples rotina; mas, de uma ou de outra forma, indefesa, como é próprio da sua condição. A epidemia, por seu lado, escuda-se na surpresa, e mais do que um flagelo dos corpos, torna-se um desafio para os espíritos e para a distância que os separa de um conhecimento salvador. Este é um fenómeno que parece surgir do nada, mas com um vigor que, de imperceptível ou ocasional, na interpretação de quem o observa, rapidamente se redimensiona à medida de um autêntico flagelo.

às fadigas, momentos de tréguas para o espírito” (2.38.1); na Atenas clássica, a ordem de prioridades é expressiva: primeiro os prazeres colectivos – “temos, ao longo do ano, concursos e festas religiosas” -, que mobilizam todo um povo em torno de uma cultura que o identifica; depois o conforto, o luxo doméstico, proporcionado pela importação fácil de bens exóticos, que afluíam naturalmente a uma cidade próspera e cosmopolita (2.38.2 – 2.39.1). Do seu saber e cultura Atenas não só se orgulhava, como os distribuía, com generosidade, por todos aqueles que a visitavam, curiosos da sua *paideia*; distinguia-se assim mais pelos benefícios que prestava do que pelos que recebia. Pode, por isso, acrescentar o cronista da Guerra do Peloponeso (2.40.1): “Cultivamos o belo na simplicidade e os bens do espírito sem falta de firmeza. Usamos a riqueza de preferência para agir com equilíbrio, não para falar com arrogância”. Perante esta imagem de excelência cívica, a peste não pode ser lida, no caso ateniense, como um meio de punição, mas como o resultado de um tremendo conjunto de circunstâncias.

²⁶ O tema da peste tem, na literatura europeia, a sua primeira remissão na *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Em capítulos que ficaram célebres (2.47-54), o historiador de Atenas descreve a peste que assolou a sua cidade, corria o ano de 430/429 a. C., com todos os malefícios físicos, psicológicos, morais e sociais que a acompanharam. Esta narrativa vem na sequência de um texto – o discurso de Péricles em homenagem aos mortos em combate no primeiro ano da guerra, 2.35-46 -, que faz o elogio de Atenas como a cidade superior pela qual vale a pena dar a vida. O encadeamento, entre o desenho de uma cidade na sua ‘normalidade’ próspera e o descalabro a que está sujeita pelo desabar imprevisto e rápido de uma extinção geral e impiedosa, cria uma sequência de absurdo.

Tucídides adianta ainda informação sobre a vulgaridade com que as pestes assolavam o mundo antigo, para concluir como, até então, nenhuma tinha tido a violência da que afectou Atenas (2.47.3): “Não havia memória de um tal flagelo nem de uma tal devastação de vidas humanas”. É certo, lembra ainda (2.47.3), que tinha havido, em Lemnos, uma doença tremenda, e já antes um processo semelhante, proveniente da Etiópia, tinha evoluído pelo Egipto e Líbia, vindo a invadir boa parte do império persa; mas nunca a chacina tinha atingido tais proporções. Por seu lado, a articulação simbólica entre os erros cometidos por uma comunidade e o desagrado dos deuses manifestado pelo desencadear de uma peste remonta à *Iliada* 1.43-100, e tem expressão também significativa em Sófocles, *Rei Édipo* 22-57. Sobre a descrição, em textos literários, de outras pestes na Antiguidade, vide Coughanowr (1985) 152-158; Morgan (1994) 205-206.

Mais uma vez, antes que a doença se declarasse e se tornasse evidente a todos, só ele tinha a previsão dessa ameaça e a sugeria em palavras ainda enigmáticas.²⁷ Conhecimento e ignorância confrontavam-se e, como sempre, ao conselheiro assistia a frustração de não se ver compreendido. Escudados numa acusação de charlatanismo (τεραπευτολογία, 4.4), críticos dos exorcismos emitidos pelos Pitagóricos e crentes no poder defensivo das suas orações e rituais religiosos,²⁸ os Efésios tiveram a condão de desesperar o profeta que os alertava e de o levarem ao afastamento. Ficaram então por completo entregues a si próprios, enquanto Apolónio iniciava uma nova etapa na sua peregrinação, desta vez em Esmirna.

Nesta nova visita, uma previsão idêntica de um cataclismo – agora um terramoto – se exprimiu numa oração em favor da comunidade iónica. Participando de um ritual paniónio, o Sábio apelou à protecção dos deuses, para que concedessem “àquela bela colónia” (τῆ καλῆ ἀποικίᾳ ταύτῃ, 4.6) a benesse de um mar seguro e de uma terra estável, antecipando um cataclismo que de facto ocorreu pouco tempo depois.²⁹

²⁷ Sobre a capacidade de previsão que distinguia o Capadócio, colocando-o na lista de sábios como Sócrates ou Anaxágoras, cf. *supra* 1.2; com esta referência, o biógrafo pretende defender a acusação de charlatanice contra Apolónio, comparando-o com sábios detentores, por mérito da sua capacidade especulativa e conhecimento, do mesmo potencial. Robiano (2003) 270 justifica esta percepção pela preferência de que Apolónio gozava junto de Asclépio, de há longos anos concedida (cf. *VA* 1.7); e acrescenta a convicção que parece justificar a conduta de Apolónio: a ideia de que os magos contam entre as suas atribuições o combate a este tipo de enfermidade (4.4). No mesmo sentido vai a observação de Bowie (1978) 1671, de que este género de capítulo convém à “tradição popular de um produtor de milagres e talismãs”; como também a de Abrahams (2017) 235, que salienta a importância da adivinhação e a adesão que encontrava por parte das populações. Sobre a inclusão de Apolónio na filosofia pitagórica e o seu contributo para esta mesma percepção do divino, cf. Dickie (2003) 211. Sobre o episódio da peste em Éfeso, cf. Eusébio de Cesareia, *Contra Híerocles* 390, 410.

²⁸ Aquando do julgamento a que foi sujeito, Apolónio viu-se interpelado pelo imperador sobre como tinha podido prever a peste em Éfeso (*VA* 8.5); a resposta foi expressiva da sua condição de filósofo, como também de sábio, capaz de encontrar para os fenómenos mais incompreensíveis uma explicação racional: “Como cumpro uma dieta mais ligeira, Majestade – disse ele –, fui o primeiro a dar-me conta do perigo. Mas, se quiseres, posso dizer-te as causas das epidemias de peste”. O imperador, por seu lado, não se mostrou interessado em conhecer essas causas, por imaginá-las como um eventual castigo à sua actuação política: “Mas o Imperador, por temor – suponho –, de que ele atribuisse tais calamidades à sua injustiça, às suas bodas ilícitas, ou a tudo o que fizera de irrazoável, ...”.

²⁹ Esta zona, que compreende um espaço do Mediterrâneo oriental continental e insular (“Esmirna, Mileto, Quios, Samos e outras cidades iónicas”, 4.6), tinha já antes vivido essa experiência destruidora e com certeza a viu repetida em diferentes ocasiões.

Se Esmirna pareceu corresponder aos seus ensinamentos com atenção e proveito, já de Éfeso chegava a notícia da incapacidade de responder à investida da anunciada peste. Foi tomado pela angústia do flagelo que os Efésios se renderam à capacidade do Sábio e o designaram “médico da enfermidade” (4.10), o que o levou a regressar e a intervir, demonstrando então uma capacidade verdadeiramente mágica.³⁰ Tendo em conta a informação de Lactânio (*Instituições Divinas* 5.3) de que os Efésios passaram a venerar Apolónio como Hércules Tutelar, estamos diante de um *aítion* justificativo dessa homenagem.

Como “médico” de uma sociedade em crise, o Sábio actuou numa investida contra a doença como um mal a merecer castigo. Incentivou, por isso, a população a apedrejar um velho mendigo, certamente entendido como a encarnação da desgraça. Qualquer piedade, devida a um suplicante, ou hesitação perante a fragilidade aparente de um velho, recebeu de Apolónio censuras veementes. Foi só quando, persuadidos pelo seu conselho, levaram por diante a agressão, que o mal, débil na aparência, se revelou em toda a sua agressividade, sob forma de “uns olhos cheios de fogo” (4.10), denunciadores de um *daimon* malfazejo.³¹ Sob as pedras acumuladas, apareceu, dominada, uma fera – um cão molosso com a dimensão de um leão -, como aquelas que o famoso herói soubera dominar. Este episódio, em que Apolónio exercitou a sua capacidade de mago, valeu-lhe do imperador Domiciano uma acusação de bruxaria sujeita a julgamento, no ano de 93 (8.5-9); a que o condenado respondeu, em sua defesa, com a superioridade que só o conhecimento e a razão concedem.

O próprio Filóstrato concilia a ocorrência das catástrofes com os discursos sobre harmonia política que dirige às duas comunidades; é justamente porque os elementos naturais não poupam as sociedades humanas que a coesão e harmonia sociais são úteis, como a única resposta possível (cf. 6.38).

³⁰ Nesta sua intervenção, Apolónio revestiu o perfil do que se convencionou chamar um ‘teurgo’, de acordo com o que escreve, por exemplo, Dickie (2003) 195: “A partir do final do séc. II, torna-se difícil distinguir entre filosofia, em algumas das suas manifestações, e magia. Para efectuar a união com o divino e superlativar os seus poderes de percepção, os filósofos platónicos adoptam técnicas e rituais inspirados do repertório de um mago (...) conhecidos em geral por teurgia”.

³¹ Sobre a relação de Apolónio com os *daimones*, cf. Amiano Marcelino 21.14.5.

Conclusão

Este é um episódio consentâneo com a imagem de um sábio ou 'homem santo' como o conhecia o mundo helenístico e imperial e de que Apolónio de Tiana constitui um bom exemplo; alguém que serve de intermediário entre homens e deuses, que prevê cataclismos, que funciona de conselheiro avisado assumindo o papel de um mestre, enquanto percorre o grande espaço do império subordinado a Roma. Logo, os capítulos que destacámos podem ser vistos como exemplo das prioridades em geral adoptadas por Filóstrato na biografia que faz do Sábio de Tiana: os seus ensinamentos públicos e os 'milagres' por ele protagonizados.

Mas o que pretendemos pôr em relevo, nos capítulos analisados, é como essa intervenção depende de uma tradição na forma como é expressa, onde grandes autores e textos com a melhor expressão literária na Grécia são reconhecíveis. Os grandes objectivos aqui demonstrados por Apolónio – revitalizar a cultura grega sobre práticas entretanto instaladas pelos Romanos, e estimular a concórdia entre os povos na sua vida colectiva – justificam esse regresso.

Tem sido reconhecida, nesta biografia composta por Filóstrato, a influência de diversos géneros do passado; de Heródoto, nos primórdios da historiografia, nas múltiplas descrições etnográficas, como também na liberdade interpretativa ou simbólica com que determinados episódios – os encontros com os imperadores romanos, por exemplo – são narrados; do romance, onde o tema viagem ganhou uma prioridade incontestável como contexto narrativo; ou da biografia, com cuja estrutura apresenta manifestas afinidades. Mas particularmente sugestiva para os capítulos em análise é a marca do diálogo filosófico, somada à inclusão dos prodígios ou cataclismos que podem afectar uma comunidade, como os narrados por Tucídides no longo período da guerra do Peloponeso.

Bibliografia

Abraham, R. (2017), "The Biography of a Pagan Saint: Apollonius of Tyana," in Johnston, S. I. (ed.), *Religion: Narrating Religion*. USA, Macmillan: 227-242.

- Bernabé Pajares, A. (1992), *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*. Madrid: Gredos.
- Bowie, E. L. (1978), "Apollonius of Tyana: Tradition and reality", *ANRW* II.16.2: 1652-1699.
- Coughanowr, E. (1985), "The plague in Livy and Thucydides", *Antiquité Classique* 54: 152-158.
- Dickie, M. W. (2003), *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. London and New York: Routledge.
- Elsner, J. (1997), "Hagiographic geography: travel and allegory in the *Life of Apollonius of Tyana*", *JHS* 117: 22-37.
- Francis, J. A. (1998), "Truthful fiction: New questions to old answers on Philostratus' *Life of Apollonius*", *AJPh* 119.3: 419-441.
- Grosso, F. (1954), "La *Vita di Apollonio di Tiana* come fonte storica", *Acme* 7: 333-530.
- Morgan, T. E. (1994), "Plague or poetry? Thucydides on the epidemic at Athens", *TAPhA* 124: 205-206.
- Robiano, P. (2003), "Lucien, un témoignage-clé sur Apollonios de Tyane", *RPh* 77.2: 259-273.

Apollonios and other “Greek sages” in a Post-Byzantine context: The case of the Monastery of Philanthropenon

K. Kontopanagou and E. Koulakiotis

Part I¹

A. The monument and its iconographical program

The island of Lake Pamvotis, in Ioannina, Epirus (Greece), is home to a monument of exceptional artistic achievement: The Monastery of Philanthropenon. Its wall paintings constitute a strikingly narrative iconographical program with an aesthetically elevated artistic tenor and multiple theological symbolisms. The frescoes of the monastery, which was founded by Michael Philanthropenos in 1291/2 (GARIDIS, 2007: 236, ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, 1995: 21, 27, 29, ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, 2004:16), contain elements which comprise the profile of the Philanthropenoi donors. The Philanthropenoi of Epirus were an offshoot of the prominent Constantinopolitan family, which settled in Ioannina in the late-13th c. (CONSTANTINIDES, 2008:56-57).

The wall decoration of the monastery was completed in three consecutive phases, attributed to three different painters' workshops,

¹Part I of this paper has been written by K. Kontopanagou, and Part II by E. Koulakiotis.

during the 16th c. Despite this, it features a unified iconographical program, with common aesthetic and iconographical preferences. The *katholikon* of the monastery consists of six sections: the nave, the sanctuary, the narthex and three exo-narthexes. The consecutive phases of construction of the *katholikon* were undertaken by scions of the aforementioned family, according to the donor inscriptions, and were completed within a roughly three-decade time period: 1531/2, 1542 and 1560. The hieromonk Neophytos and Joasaph Philanthropenos undertook the renovation of the monastery in 1542 and 1560 correspondingly.

The frescoes which decorate the nave and the sanctuary, up to the beginning of the arch, are dated to the first phase (1531/2) (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, 1995:15-23). The surviving donor inscription belongs to the second phase of 1542 (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2004: 47-137). The 3 exo-narthexes were constructed in 1560 (third phase). These architectural renovations were accompanied by new wall decorations on every corresponding architectural surface. The consecutive works show that the Philanthropenoi on the Island of Lake Pamvotis followed the renovative trend of the 16th c., in correspondence with the major monastic centers of Meteora and Mt. Athos (GARIDIS 2007: 181-271). The successive renovations seem to have been carried out with beautification in mind. It is also worth noting that the inscriptional evidence emphasizes the grand renovations of the donor Joasaph Philanthropenos, during the period of 1542-1560. We encounter such expressions of adulation for and unusual descriptors of the frescoes and the iconographical program as «ζωγραφική επιστήμη» (*zografiki epistimi*) (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 1995: 17, 22-23).

Impressive characterizations such as this correspond to the learned and economically developed environment in which this art flourished. After all, while this is indeed a case of donorship of a monastic circle, the monastery of Philanthropenon did not constitute an exemplar of the monastic environment of that period. The monastic complex was undoubtedly a significant religious center, but its mercantile activities and relations with financial circles of Ioannina and the wider region of northwestern Greece differentiated it from its contemporary, the monastic center of Meteora. The erudite nature of the Philanthropenos foundation is further reinforced by the existence of a "school", an educational establishment, as is evident from the donor inscription (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, 1995: 25. GARIDES, 2007: 246). It was therefore only natural for the day-to-day

contact with the eminent families of the wider region to be expressed through the unique iconographical choices which decorate the *katholikon*. The lavish iconographical program is a product of the preferences of the local aristocracy, and expresses the eclectic trends of a flourishing art.

The painters were not, after all, chosen at random. The decorative phase of 1542 has been attributed to Frangos Katelanos (CHATZIDAKES - DRAKOPOULOU, 1997:76-78), and the phase of 1560 to his students Frangos and Georgios Kontares (DRAKOPOULOU, 2010: 208-209). These painters expressed the preferences of an erudite monastic circle, which clearly wanted to differentiate itself stylistically from the major monastic centers of the period and the solemn, strict "byzantine" art of the painter Theophanis Strelitzas Bathas (CHATZIDAKES-DRAKOPOULOU, 1997: 381-396), the eminent and exclusive representative of the art of the major monastic centers of the 16th c.

In the monastery of Philanthropenon, in the south exo-narthex (GARIDIS – PALIOURAS 1992: 311-362), which constitutes the exit from the church, the Kontares brothers (1560) completed the cycle of subjects from the Old Testament (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, 2003: 71). The iconographical program of the monument begins from the holy Bema and is concluded in the south exo-narthex. It is dominated by the notably narrative Last Judgement, which is depicted, as is common, across from the entrance to the church.

B. The image of the sages

Between the extensive illustrations of the religious narrative, the decoration of the exo-narthex is supplemented by a unique iconographical subject: In the western part of the S. wall, to the left of the entrance (GARIDIS 2007: 246), continued on the W. wall we have the depiction of seven full body figures of wise men of Ancient Greece (XYGGOPOULOS 1926: 136-150, SPETSIERIS 1974: 386-458, ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 81). They are seven philosophers, depicted at life-size scale, in a position normally reserved for the full body figures of saints (fig.1, 2).

Figure 1

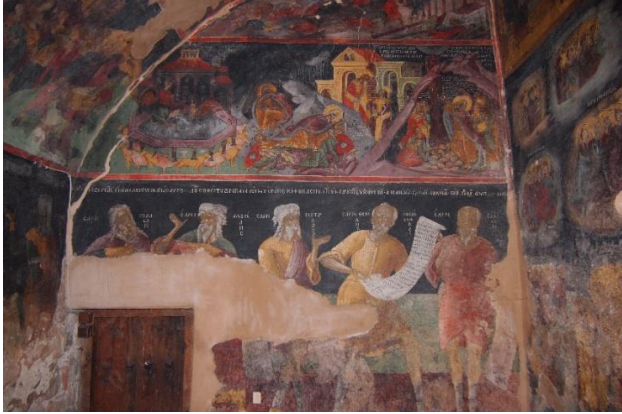


Figure 2



In the composition under examination, the figures are identified via their corresponding inscriptions: Plato, Apollonios, Solon, Aristotle, Plutarch, Thucydides, Chilon. All of the names are followed by the word "Ἑλλην" (Ellin). Of the seven, six are depicted elderly and bearded, with the exception of Plato, who appears as a young, clean-shaven man (fig.3). According to the inscription, the seven sages (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 81), are gathered in "ΔΟΜΩ ΤΙΝΙ ΤΩΝ ΑΘΗΝΑΙΩΝ"

(*dómo tiní tōn Athinaíōn*), an Athenian household, and are discussing the Divine Incarnation and the seven oracles².

Figure 3



The stances and movements of the seven figures are an iconographical depiction of the contents of the inscription: the painters portray the conversation between the figures in the Athenian household with notable narrativity and care. The scroll held by Thucydides enhances the narrative mood and the pluralism of the iconographical elements: it refers in detail to the topics being discussed by the wise men (fig. 4)³. It must be noted that only Thucydides is described, in the accompanying inscription, as “φιλόσοφος” (fig. 4) (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 88)⁴.

² The inscription very probably refers to a group of texts which foretells the coming of Christ, known as the *Prophecy of the Seven Sages* (see Part II of this paper). According to version “μ” of the *Prophecy of the Seven Sages*, the philosophers are gathered in an Athenian household, having a discussion. The texts of the prophecy have been described as sibyllic oracles. Such excerpts have been included in the works of byzantine authors and chroniclers (GOULOULIS 2007: 111-112).

³ Their scrolls exhibit differing content, see regarding SPETSIERIS, 1974: 449-456, TAYLOR 1981: 135-150, PAPAPOULOU- KERAMEOS 1997: 82-83

⁴ As already remarked, the texts in depictions of the seven sages are from version ‘μ’ of the *Prophecy of the Seven Sages*; see GOULOULIS 2007: 92.

Figure 4



The depiction of the congregation of the philosophers in the south exonarthex has not been included side by side with motifs from the Old Testament by chance. Their close proximity reflects the power of the “seminal Logos” and serves to display the eternal message of the Incarnation⁵.

After all, the iconographical motif of the Tree of Jesse includes, in addition to the prophets which constitute a part of the ancestry of Christ, philosophers of Antiquity (GOULOULIS 2007: 90-115). They were included already from the 13th c. in the visual narrative of the Divine Economy and the teleological process of the Incarnation of the Divine Logos (MILANOVIC 1989: 54). In fact, the Tree of Jesse commonly includes other figures of the Ancient Greek, Hellenistic and Roman world, such as Homer, the seer Sibyl or Alexander the Great. One of the most impressive compositions is that of the cathedral of Orvieto in Italy (1300-1320), which includes 12 figures from Hellenic Antiquity among the forefathers of Christ (GOULOULIS 2007: 91). The same iconographical tradition of the 12 figures is prevalent in the depiction of the Tree of Jesse in a composition almost contemporary to that of the monastery of Philanthroponon: That of

⁵ The presence of the philosophers in monuments of Western European and Byzantine art has been associated with the transition from idolatry to Christianity. It was a matter discussed by Christian authors from the 1st c. onwards, as a part of their efforts to initiate a theological dialogue with the polytheists. Clement of Alexandria accepted that “philosophy was to the Greeks that which the Law of the Old Testament was to the Hebrews”, and was, in fact, the primary means of comprehension of the teachings of Christ: GOULOULIS 2007: 90.

the Altar of the Monastery of Great Lavra on Mt. Athos (1535/6) (TOUTOS - FOUSTERES 2010: 93), in which the philosophers are depicted in oratory stances, similarly to the composition under examination. However, in the aforementioned depictions the philosophers 1. are integrated into the iconographical motif of the Tree of Jesse and 2. their figures are depicted in miniature and not life-size.

In post-Byzantine monuments, the chronologically earliest and most narrative independent depiction is that of the monastery of Philanthropenon, while sporadic examples from the 17th and 18th c. are found throughout the Balkans. One indicative example is the fresco from St. George in Negades village depicting Plutarch (1795, Zagori region, Epirus, fig. 5)⁶.

Figure 5



⁶ Seven sages and Sibyl in the narthex of the Monastery of Gola (Greece) (1673, SIMOPOULOS 1966: 110, pl. 79-81), and in St. Demetrios in Chrysapha (1641, KIEL 1985: 332), five philosophers and four Sibyls in the chapel of the Portaitissa in the monastery of Iviron. The initial decorations were carried out in 1683, although a comprehensive decoration would not be completed until 1853, TOUTOS- FOUSTERES 2010: 175 and in St. Georgios in Negades, Zagori in Epirus (KONTOPANAGOU 2010: 357-358).

However, none of the later compositions dedicate such a prominent position to the congregation of the philosophers within the iconographical program. In the monastery of Philanthropenon, the congregation of the 7 sages is depicted at an axial position to the depiction of the Deesis, which occupies the lower section of the eastern wall (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003:71-72). The group from the Athenian household seems to be participating in the petitionary nature of the scene.

Certain questions arise regarding the depiction of a non-extant figure on the W. wall, between the entrance and the iconographical composition of the seven philosophers: the available space suggests the existence of a further full body figure, now deteriorated (fig. 2). The surface from the composition to the entrance was clearly wide enough for another figure (GARIDIS – PALIOURAS 1993: fig. 361, ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 81)⁷.

The only surviving iconographical fragment is some clothing and a small section of the arm (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 81, note 32), which implies an oratory gesture, therefore allowing the conclusion that the figure was depicted in a conversational pose. This gives rise to the question, which has been a topic of discussion among scholars of art, whether an eighth full body figure was included in the composition, i.e. if this was another figure from Antiquity. However, the inscription defiantly mentions only 7 men of Greece.

C. Male and female interaction: Sibyl and the sages?

One approach would be to decipher the iconographical program. Theological symbolisms allow a hypothesis regarding the identification of the deteriorated figure which seems to be interacting with the sages next to it: The depiction in this spot of a religious leader might have served as a tangible connection between Ancient Greek philosophy and the enlightened saintly hierarchs of the Orthodox Church, who had made references to the seminal Logos. However, the surviving fragment of clothing does not suggest a religious garb, an element which puts us at odds with this hypothesis. Who then could have been depicted directly next to the entrance – exit, be deteriorated today, and have been in

⁷ ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 81: On the same page, note 32 reports that there were not eight figures initially. This is a source of confusion. A similar reference can be found in the study by D. Triantafillopoulos, TRIANTAFILLOPOULOS 2005: 474-476.

conversation with the young Plato? The decayed inscription, which begins after the deteriorated figure, preserves the words "Ἕλληνες ἄνδρες" and, as we mentioned previously, cites seven names: Plato, Apollonius, Solon, Aristotle, Plutarch, Thucydides and Chilon. The lack of an eighth name precludes the possibility that another of the philosophers of Antiquity, such as Socrates, might have been the figure depicted⁸.

We believe that the existence of available space for only one figure in the painstakingly organized iconographical program of the monastery suggests the depiction of a figure from Antiquity, not a random figure. We must also remember that the painters decorating the monastery of Philanthropenon, in which higher theological meanings were depicted, would not have chosen to portray a random number of philosophers, dependent on the available space which they were required to cover. The prophecies of the seven sages "Regarding the Incarnation of Jesus Christ" were widespread already from the early Christian period and were utilized in the Christian theological texts (GRÉGOIRE 1925: 544-550, GOULOULIS 2007: 92, 107). Perhaps the eighth figure is not mentioned in the inscription on purpose, due to not being either a historical figure or a male: It might have been Sibyl, who followed the group of philosophers, completing the composition⁹.

The oracles of Sibyl were utilized in Christian literature already from the early years of establishment of the new religion (PARKE 1988: 153-168). In 325, Constantine the Great referred, in a speech, to the sacrament of the Incarnation both through the prophecies of the Old Testament and the seer Sibyl (GOULOULIS 2007: 91). The Christian apologists connected the seer Sibyl with the other-worldly grandeur of the Divine Economy. Her prophecies regarding the Incarnation, the redemptive advent of Christ on earth, and the Last Judgement, were cited by Christian authors. Lactantius in particular made numerous references (PARKE 1988:163-164). Also, Eusebius mentions that Constantine the Great connected the prophecies

⁸ Socrates is depicted together with the other seven in 16th century iconographical versions of the Tree of Jesse in the Altar of the Monastery of Great Lavra and in monuments of the region of Bucovina in Romania (Homor, Moldovita et.al), iconographical compositions with typological similarities (NANDRIS 1970: 39-46). Regarding the reception of the Socratic philosophy in the early Byzantine period and the contribution of Late Antiquity to this, see also TRAPP 2007: 127-132

⁹ Sibyl, the forerunner of an entire extra-Judaic tradition of mysticism, represents another form of inner vision, which, already from the 1st c., passed into Christian philology. See further on depictions of Sibyl in GOUGOULIS 2007: 97.

of the Erythraian Sibyl with the advent of Christ on Earth (PARKE 1988: 164-166).

Her axial location opposite the extensive, narrative composition of the Last Judgement, and her position next to the exit portal – as the sole full body female figure in the decoration, apart from the Theotokos – concur with this hypothesis. A topic of further iconographical interest is the differentiated depiction of Plato (ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 82) in comparison to those of the other Greek sages: he is portrayed as an idealised young, clean-shaven figure with renaissance influences and is seen discoursing with the destroyed figure, possibly the priestess of Apollo, if we accept the above hypothesis¹⁰.

The above assertions are further strengthened by a later composition, in a monument of the 17th c. (1677), in St. Paraskevi in Siatista, northern Greece (CONSTANTIOS 2001: 122), which exhibits iconographical similarities with the monastery of Philanthropenon. In St. Paraskevi in Siatista, Sibyl participates in the chorus of Greek sages in the representation of the Root of Jesse, which allows the following observations: 1. an inscription describes her as “σοφή Σίβυλλα” (“wise Sibyl”), 2. she is depicted next to the philosopher Plato and 3. she is holding a scroll which is addressed to the philosophers: ΚΑ ΓΩ ΥΜΙΝ/Ω ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ/ ΛΕΓΩ (KA GO IMIN/ O FILOSOFOI LEGO).

It seems that the classically educated Philanthropenoi encouraged the painters to exhibit care in the selection of the positions of the representatives of Hellenic Antiquity in the entrance to the church. As a result, the congregation in the “Athenian household” functions as a herald of what is to come in the sanctuary. The familiarity of Joasaph Philanthropenos, instigator and donor of the 1560 renovation, with the aesthetic achievements of Humanism and the Renaissance is reflected in the dynamic mannerist poses, the careful choices of clothing and the personalized portraiture details of the seven wise men. The detailed depiction of their facial characteristics differentiates this composition from other post-Byzantine works, connecting it with the works of the West. The personalized facial characteristics suggest an environment with direct

¹⁰ The placement of Sibyl next to Plato is quite common in compositions of the Tree of Jesse, such as that of the Altar of the monastery of Great Lavra, or that of the magnificent composition in Orvieto (GOULOULIS 2007: 97-99).

access to Classical knowledge and the ability to comprehend the intellectual achievements of the philosophers¹¹.

The seer Sibyl is placed at the conclusion of this humanist composition, in a “dialectical position” in relation to the depiction of the Last Judgement. Her figure functions as an artistic exit point, as it is the final face one sees before exiting the church. This connects the religious, orthodox function of the church with the erudite nature of the monastery. Besides, the testimony of the donor inscriptions, which we read for Joasaph and his students, indicate the profile of the visitors and pilgrims to the monastery.

The existence of a school and, by extension, a library which contained important codices (GEORGAKOPOULOS 2016: 39-54) indicate an exceptionally educated and well-versed group of visitors to the church. The incoming pilgrims, students, monks, and clearly Joasaph himself were in a position to place in context the ramifications of the iconographical program: prophetic and allegorical meanings are intertwined and complemented through the depictions of the conversation between the ancient philosophers and Sibyl in front of the eschatological motif of the Last Judgement.

The self-contained depiction of the seven sages and the mystery figure – likely the priestess of Apollo – emphasizes the timeless universality of the Church and the dialectical processes between ancient Greek literature and the Christian faith through the Church Fathers. However, the inspiration for and completion of the composition constitutes an iconographical innovation, which is further strengthened by the possible choice of the seer Sibyl as the eighth figure.

This monument preserves a number of other bold iconographical choices: the innovative composition of the Fall of Lucifer, the Angelic Liturgy with the inclusion of an angelic figure which is wearing a unique, winged garment, the daring and remarkably vivid depiction of the martyrdoms of the Saints, the biblical scenes in the S. exo-narthex which depict scenes from the life of the Israelites (GARIDIS 1999: 65-83, ACHEIMASTOU-POTAMIANOU 2003: 83-84) et. al.

¹¹ In Orvieto and Santa Caterina in Pisa, as in other cathedrals of the 13th and 14th c., the philosophers and Sibyl are depicted with personalized facial characteristics (GOULOULIS 2007: 97). In the case of the monastery of Philanthropenon this was not a choice made by chance, as Epirus had been closely connected with Italy already from the period of the Despotate (NOUTSOS 1999: 518-528).

The humanistic spirit and “erudite” nature of the art in the monastery of Philanthropenon allow thematic embellishments and iconographical innovations of this kind. The painters quite likely drew inspiration from the library of the monastery, which contained manuscripts and numerous copper engravings with both secular and religious content, and was destroyed at a later period in time.

The eminent depiction of the sages of Antiquity, with the possible inclusion of the mythical Sibyl, clearly indicates both the disposition of the painters and the acceptance, or even the encouragement, on the part of the erudite Philanthropenoi, to depict theological meanings through innovative pictorial methods.

Part II.

D. From the priestess of Apollo to Apollonios: Divination and philosophy.

As it was argued in the first part of this paper, the illustrious family of the Philanthropenoi was active in Epiros from the 13th to the 16th c. and distinguished themselves in culture. Michael Philanthropenos must have founded the Monastery of St. Nicolaos by 1291/2. Restorations have been undertaken centuries later, during 1531/2, and 1542. Eventually, in 1560, another prominent member of the family, Joasaph, renovated it and adorned it with new frescoes which included the image of the Greek sages in the south exo-narthex as part of a thorough iconographic program (fig.1, 2, and 3). As Katerina Kontopanagou argued, the figure of Sibyl, the priestess of Apollo, must have played an important role in this synthesis.

The owners of the monastery used the image of the seven sages as a conscious reminiscence to this pre-Christian past (CONSTANTINIDES 2008; NOUTSOS 1999). In these terms, this cannot but reflect their own relation to history, that is a very important element of their identity. In the following, I will try to briefly discuss some aspects of this family's relationship to the past and the way they used it, as it can be perceived through this remarkable image of the south exo-narthex.

First, we can attest a transition from text to image. The Philanthropenoi should have been aware of the various variants of a set of texts referred to as *The Uses of the Greek Oracles*, *The Uses and Theologies of the Greek Philosophers*, or *The Prophecies of the Seven Wise Men* (PREMERSTEIN 1926; GRÉGOIRE 1925). These texts are attributed to the wise men of

antiquity and foretell the coming of Christ: *Προφητείες των επτά σοφών περί ενανθρωπείας Ιησού Χριστού*. These are texts that have been circulating since the sixth century and have enjoyed remarkable dissemination throughout the early-Byzantine to post-Byzantine period. In these texts the dramatic time of narration is placed somewhere in the pre-Christian past and the concept of *spermatic/seminal logos*, that is a kind of prefiguration of Christian doctrines, is attributed to the thinking of pagan philosophers.

In their understanding of this *seminal logos*, the texts of *Uses and Prophecies*, in the form known to us, often recycle Neo-Pythagorean and Neo-Platonic concepts that were formed from the first to the fifth century AD. That is why in this fresco only Plato and Apollonios and maybe Plutarch have a legitimate position. It is relevant here, that the figure of Apollonios (fig. 2) can most probably refer to the sage of Tyana, known mainly through the biography dedicated to him by Philostratos during the third century AD (JONES 2006; BOWIE and ELSNER 2009). Apollonios, who lived in the 1st c. AD was contemporary to Jesus Christ and as a preacher shared some common features with Christ (KOSKENNIEMI 2009). As depicted by Philostratos in his *Life of Apollonios of Tyana*, he embodies the *theios aner* of the Greek philosophic-biographical tradition during the first centuries AD¹². Preachers, such as Apollonios, were the main agents of the formation and dissemination of a new religious behavior, with ascetic features and often suggesting the existence of a common divine authority¹³. This kind of ascetism was first introduced by Pythagoras and rediscovered by the Neo-Pythagoreans such as Apollonios of Tyana, Moderatus of Gadara, Noumenios of Apameia and Philostratos from Lemnos (FLINTERMAN 1995). It is a kind of quietist and goodlike life¹⁴.

During the Late Antiquity and Early Christian Era, Apollonios was highly appreciated by both pagan philosophers and Christian fathers. For the former he was son of Apollon or an «Υπερβόρειος Απόλλων»; furthermore, he was considered by Philostratos as someone to whom Apollo was personally revealed and perhaps for that reason he was given the ability

¹² Philostr., *Vita Apol.*, I, 3: υποθειάζων τὴν φιλοσοφίαν ἐγένετο.

¹³ Philostr., *Vita Apol.*, I, 1-3; Iamblichos, *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου*, 2, 8; 6,30; 1,1-2; See also Theodoretos, *Ἑλληνικῶν Θεραπευτικῆ παθημάτων* I, 708 and Eusebios, *Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευὴ* 14, 23-27.

¹⁴ Philostr., *Vita Apol.*, I, 1. It seems that the notions of *logos* and of silence play an important role in this way of life.

of foretelling the future¹⁵. It seems that he shares this feature with Sibyl, Apollo's priestess, who was part of the image, if Kontopanagou's argument is valid. This ability, foreshadowing the future, is most appreciated also by the Christian fathers, who consider him the "most sage of the Greeks", the one who contributed to the *praeparatio evangelica* (NOUTSOS 1999, 530). That is why, except from the image of the Philanthropenoi, this sage is also depicted in the Megali Lavra Monastery of Mount Athos.

E. Religion, education, cultural identity.

The form of these god inspired or divine men, such as Apollonios, foreshadows the form of the saint, and the overall representation ensures a second transition, from philosophy to hagiology (BROWN 1982 and BROWN 1995; UYTFANGHE 2009). Here, we can state a further transition, from a polytheistic to a monotheistic system of religious perception. This is mainly accomplished through Enotheism, a current of thought insisting on the unity of all deities and on the transcendent relationship with reality.

Neoplatonism (3rd c. AD), a renewed version of the Platonic teaching that was suggested by Plotinus and was inspired by Neopythagorism, dominates this transition. His work *Enneades* (that is, six chapters from nine dissertations each) was published after his death by his student Porphyrios. Later, Neoplatonism was cultivated by important philosophers of the Late Antiquity, such as Porphyrios, Iamblichos (supporter of *theurgy*) and Proclus, director of the Academy in Athens during the 5th c. AD (BRANCO 2006). It is noteworthy that some of the variants of *Uses* and *Prophecies* do mention the above philosophers.

The strong presence of Neoplatonism can be seen from the inscription regarding the "meeting" of the seven wise men. This is an Athenian *domos*. Athens, the city of philosophers, can only be the venue for this meeting and is usually the dramatic place of the narrative. *Domos*, the term used in the inscription, is usually referred to as a house. However, taking into account the other versions of the texts, we find that this meeting is often held in an Athenian temple (*naos*). The wise men often ask themselves, which deity will be worshiped in this temple in the future, when Christ comes. They foretell that eventually it will belong to Maria. It

¹⁵ Philostr., *Vita Apol.*, I, 1 and I, 2, 15: προαισθέσθαι πολλὰ καὶ προγνῶναι. See also Philostr., *Vita Apol.*, I, 3.

remains open, if this can be interpreted as an indication of the conversion of the Parthenon or some other Athenian temple into the Church of the Theotokos. For sure, it refers to a common practice during the Early Byzantine period, namely the re-use of pagan temples by Christians.

What I also find interesting is that with the transition from a temple as a place of gathering of the seven wise men to a house, we are in fact moving from a public to a private space. It is known that the philosophical involvement of the pagans, especially in the 5th century AD and even more during the 6th century AD, it was moved to private houses, such as the so-called Proklos' house, below the surface of today's Dionysiou Areopagitou Street in Athens (CARUSO 2013: 174-183). In their quality of communicating knowledge, all sages share also the quality of a teacher; among them Apollonios as well (KOSKENNIEMI 2009). I have the impression that the frescoes of the seven philosophers, in relation to the concept of "evangelical preparation," also hints at a process of teaching and learning, which now returns to a sacred space, that is, the church of Ag. Nicholas in the Philanthropenoi Monastery. This complies to the fact that the church was part of an educational monastery center. In fact, part of the teaching may have been done in the church's exo-narthexes.

Unfortunately the monastery's library was destroyed, so we could not reconstruct the texts of the ancient writers known to the Philanthropenoi. However, they choose this scene as the starting point for entering the temple, precisely to mark their relationship with a "Greek" past, especially in terms of *paideia* and education. During the 16th century this Greek education had become again an exemplary educational paradigm and had found its emblematic expression in Raphael's famous "School of Athens" which is a hymn to philosophy in the heart of the Catholic Church. Rafael's work was completed some decades before this particular fresco in the Philanthropenoi monastery, and this family should have had communication channels with the West and were aware of the wider spiritual and intellectual developments.

As for the term "Greek" in the image with the sages, it cannot but have a predominantly religious and cultural connotation and, generally, it refers to the pre-Christian, pagan period. Thus, for example, the inscription "ΕΛΛΗΝ" in the representation of Alexander the Great by the Monastery of the Great Lavra (1536) should be interpreted in this way. However, we have to consider here the reinterpretation of the Greek Antiquity after the Renaissance, as well as that the term "Byzantine" in its present-day

meaning is used for the first time by the German scholar Hieronymus Wolf in 1557 for his *Corpus Historiae Byzantinae*, that is three years before the final restoration-phase at the Philanthropenon monastery. This newly coined term, i.e. Byzantine, from now on would define the Eastern Roman Empire, and is part of an historical and historiographic approach attempted by Western European scholars in their quest for appropriating the entire legacy of the Roman Empire for the Western part of Europe, especially after 1453. Thus, the use of the term “Hellen” in the periphery of the Greek World but in close contact to the West during the “post-Byzantine” period, perhaps hints at a broader discussion about its own identity (CALCE 2011; KATSIARDI-HERING 2018).

Trying to summarize, and based on the work hypothesis that the lost figure may be Sibyl and that part of the teaching may have been done in the church’s exo-narthexes, we would argue that through the images at the southern exo-narthex, the Philanthropenoi organize their perception of the world between prophecy (i.e. the oracles of the sages, in which Apollonios has a prominent position) and revelation (the facing image of Christ’s second apparition and the Last Judgement). Thus, philosophy, religion and education become constituent parts and ways of expressing their own humanistic cultural identity.

Bibliography

- ΕΕΦΣΠΑ: Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών.
- ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΡΟΤΑΜΙΑΝΟΥ Μ., *Η μονή Φιλανθρωπηνών και η πρώτη φάση της Μεταβυζαντινής ζωγραφικής στην Ήπειρο*, Athens: Fund of Archaeological Proceeds 1995
- ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΡΟΤΑΜΙΑΝΟΥ Μ., *Οι τοιχογραφίες της Μονής των Φιλανθρωπηνών στο Νησί των Ιωαννίνων*, Athens: Adam-Pergamos 2004.
- BOWIE, E. And Elsner, J. (eds), *Philostratus*, Cambridge 2009.
- BRANCO, M. di, *La città die filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Florence 2006.
- BROWN P., “The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity”, in P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, p. 103-152.

- BROWN P., "Arbiters of the Holy. The Christian holy man in Late Antiquity", in P. BROWN, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995, p. 55-78.
- CALCE, R. *Graikoi ed Hellenes: Storia di due ethnonimi*, Pisa 2011.
- CARUSO, A., *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a. C – 485 d. C.)*, Athens-Paestum 2013.
- CHATZIDAKES, M. and DRAKOPOULOU, E., *Έλληνες Ζωγράφοι μετά την άλωση (1450-1830)*, v. 2, Athens: IHR/NHRF, 1997.
- CONSTANTINIDES, K. N., "Προσωπογραφικά της οικογένειας Φιλανθρωπητών. Ο στρατηγός Αλέξιος και ο ιερέας Μιχαήλ οι Φιλανθρωπηνοί (13ος-14ος αι.) in *Ηπειρωτικά Μελετήματα. Ζητήματα από την Πνευματική ζωή στη Μεσαιωνική Ήπειρο. Epirotan Studies. Aspects of intellectual life in mediaeval epiros Ioannina*: Josef and Esther Gani Foundation, 2008, p. 45-64.
- CONSTANTIOS, D. *Προσέγγιση στο έργο των ζωγράφων από το Καπέσοβο της Ηπείρου*, Athens: Ministry of Culture, Fund of Archaeological Precceds no. 75, 2001.
- DEMOEN, L. – PRAET, D. (eds.), *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden-Boston 2009.
- DRAKOPOULOU, E., *Έλληνες Ζωγράφοι μετά την άλωση (1450-1830)*, v. 3, Athens: IHR/NHRF, 2010.
- FLINTERMAN, J.-J., *Power, Paideia and Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam 1995.
- GARIDIS, M., "Les grandes étapes de la peinture murale en Epire au XVIe siecle", *Ηπειρχρον* v. 24, p. 162 -178, 1982.
- GARIDIS, M. and PALIOURAS, A. (eds.), *Μοναστήρια Νήσου Ιωαννίνων, Ζωγραφική*, Ioannina: 1993.
- GARIDIS M., "Στενές επαφές με ρεύματα ευρωπαϊκής ζωγραφικής. Μονή Φιλανθρωπητών", in GARIDIS, M. And PALIOURAS, A. (eds.), *Μοναστήρια Νήσου Ιωαννίνων, Πρακτικά Συμποσίου 700 χρόνια 1292-1992*, Ioannina: University Press 1999, p. 65-83.
- GARIDIS, M., *Η Μεταβυζαντινή Ζωγραφική (1450-1600). Η Εντοίχια ζωγραφική μετά την πτώση του Βυζαντίου στον ορθόδοξο κόσμο και στις χώρες υπό ξένη κυριαρχία*, Athens: Spanos, 2007.
- GEORGAKOPOULOS, D., "Απόσπασμα εκ του Κουβαρά σε χειρόγραφο της Συλλογής Λάππα: ένα νέο χειρόγραφο του Χρονικού των Ιωαννίνων", *Από-Φωνής (ex ore vel Docentis vel Conversantis). Επιστημονική Επετηρίς*

Ελληνικής και Οθωμανικής Παλαιογραφίας v. 5 (2015), Komotini, p. 39-54, 2016

GOULOULIS S., *“Ρίζα Ιεσσαί”*. Ο σύνθετος Εικονογραφικός τύπος (13ος-18ος αι.). Γένεση, Ερμηνεία και Εξέλιξη ενός Δυναστικού Μύθου, Thessaloniki: Byzantine Research Centre 2007

GRÉGOIRE, H., “Reviewed work: Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien (Tirage à part de la Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, herausgegeben zur Feier des 200 jährigen Bestehens des Gebäudes) by A. von Premerstein”, *Byzantion* Vol. 2, p. 544-550, 1925.

JONES, C. P. *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana*. 2 vols, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) and London 2006.

KATSIARDI-HERING, O. et all. (eds.), *ΕΛΛΗΝ, ΡΩΜΙΟΣ, ΓΡΑΙΚΟΣ. Συλλογικοί προσδιορισμοί και ταυτότητες*, Athens 2018

KIEL, M., *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period: A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Preconditions of Bulgarian Post-Byzantine Art and Balkans, 1360/70-1700. A New Interpretation*, Assen, The Netherlands: Van Gorcum 1985.

KONTOPANAGOU, K., *Ο ναός του Αγίου Γεωργίου Νεγάδων στην Ήπειρο (1795) και το έργο των Καπεσοβιτών ζωγράφων Ιωάννου και Αναστασίου Αναγνώστη*, Ioannina: University Press, 2010 (unpublished thesis).

KOSKENNIEMI, E., “The Philostratean Apollonius as a Teacher”, in DEMOEN, L. and PRAET, D. (eds.), *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus’ Vita Apollonii*, Leiden-Boston 2009, p. 321-334.

NANDRIS, G., *Christian Humanism in the Neo-Byzantine mural-painting of Eastern Europe*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1970

MILANOVIC, V., “The Tree of Jesse in the Byzantine Mural painting of the Thirteenth and Fourteenth Centuries, A Contribution to the Research af the Theme”, *Zograf* 20, p. 48-60, 1989

NOUTSOS P., Το ζήτημα της “παρουσίας” των Ελλήνων σοφών στη μονή Φιλανθρωπηνών in: GARIDIS, M. and PALIOURAS, A. (eds.), *Μοναστήρια Νήσου Ιωαννίνων, Πρακτικά Συμποσίου 700 χρόνια 1292-1992*, Ioannina, 1999, 518-528.

PAPADOPOULOU-KERAMEOS, A., *Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Ἐρμηνεία τῆς Βυζαντινῆς Ζωγραφικῆς Τέχνης*, Athens 1997.

PARKE, H.W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (ed. B.C.Mc Ging), New York 1988.

- PREMERSTEIN, A. von, "Griechisch-heidnische Verkunder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalerei", *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1926, 647-666.
- SIMOPOULOS, A. TH., *Η ιερά μονή Ζερμπίτσας. Ανέκδοτα περί αυτής έγγραφα - κειμήλια*, Athens 1966.
- SPETSIERIS K., "Εικόνες Ελλήνων Φιλοσόφων εις Εκκλησίας", *ΕΕΦΣΠΑ* 24 (1973-1974), p. 386-458, 1974.
- TAYLOR, M.D., "A historiated Tree of Jesse", *DOP* 34/35, p. 125-176, 1980/1981
- TOUTOS N. – FOUSTERES G., *Ευρετήριο της Μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους (10ος -17ος αιώνας)*, Athens: Académie d' Athènes 2010.
- TRAPP M., *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, Centre for Hellenic Studies King's College London, Publications 9, London 2007.
- TRIANTAFILLOPOULOS, D., "Η Μονή των Φιλανθρωπηνών στο Νησί Ιωαννίνων: Εικονογραφία και Εκκλησία στον Τουρκοκρατούμενο Ελληνισμό (έλεγχος απάντησης)", *Ηπειροχρον* 39, 470-4, 2005
- UYTFANGHE, M. van, "La vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique, in DEMOEN, L. and PRAET, D. (eds.), *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden-Boston 2009, p. 335-374.

Sobre os autores

Elias Koulakiotis is Associate Professor in Ancient Greek History at the University of Ioannina, Greece. He studied in Ioannina, Paris and Berlin, and was research fellow at Columbus, London and Princeton. He is interested in political and cultural aspects of the Ancient Greek and Roman World, and is associate member of AnHiMA, Paris. His publications include *Genese und Metamorphosen des Alexandermythos* (2006), *Marathon. The Day After*, ed. with K. Buraselis (2013), and *Political Religions: Discourses, Practices and Images in the Greco-Roman World*, ed. with Ch. Dunn (2019).

Francesca Mestre es Catedrática de Filología Griega de la Universidad de Barcelona. La parte más importante de su labor investigadora se centra en el mundo griego bajo dominación romana, y en la literatura griega del periodo imperial: Plutarco, Dión Crisóstomo, Elio Aristides, y sobre todo, Luciano y Filóstrato, son autores sobre los que ha publicado libros, artículos y capítulos de libro, a lo largo de más de treinta años; también ha editado y/o traducido obras de Epicuro, Dión, Filóstrato y Luciano. Dirige el grupo de investigación *Graecia Capta* de la UB, y ha coordinado varios proyectos de investigación financiados.

Ivana S. Chialva es Doctora en Letras Clásicas. Se desempeña como Profesora Titular en la Universidad Nacional del Litoral y como Investigadora Adjunta en el CONICET. Sus estudios se centran en la indagación filológica, la crítica y edición textual y la traducción. Ha participado en diversos Proyectos de Investigación en torno a la influencia retórica en la prosa griega imperial de autores de la Segunda Sofística. Ha publicado artículos, capítulos de libros y es compiladora y co-autora de diversos libros.

José Petrúcio de Farias Júnior é licenciado e bacharel em História pela UNESP/Franca (2003), em Pedagogia pela UFSJ (2012) e Letras-Ingês pela UNIUBE (2009). Mestre em História, na linha de pesquisa História e Cultura Política pela UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doutor em História também pela UNESP/Franca, com período sanduíche na Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia

(2018). É professor efetivo de História na Universidade Federal do Piauí e integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (UFPI).

Katerina Chr. Kontopanagou has been a lecturer at the department of History and Archaeology of the University of Ioannina (2011 – 2020) and concurrently teaches at the Department of Archives, Library Science and Museology of the Ionian University and at the Hellenic Open University. Her scholarly interests revolve around Byzantine and post-Byzantine iconography, the fusing of Byzantine and Western artistic influences in post-Byzantine painting, and the presentation of the Byzantine cultural heritage through the first-hand study of archaeological evidence, works of art and archival material.

Maria Aparecida de Oliveira Silva é Graduada, Mestre e Doutora em História pela USP, com estágios na EFR (Itália) e UNL (Portugal). Pós-Doutora em Estudos Literários pela Unesp/Araraquara e em Letras Clássicas pela USP. Pesquisadora do Heródoto - Grupo de Estudos sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas da Unifesp e do Grupo Taphos – MAE/USP. Líder do LABHAM/UFPI ao lado do Prof. José Petrócio Farias Júnior. Autora de "Plutarco Historiador: Análise das Biografias Espartanas", Edusp, 2006 e "Plutarco e Roma: O Mundo Grego no Império", Edusp, 2014. Publicou o Estudo seguido de Tradução e Notas de Plutarco. "Da Malícia de Heródoto". Edição Bilingue. Edusp/Fapesp, 2013.

Maria de Fátima Silva é Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Como docente e investigadora privilegiou a Língua e a Literatura Grega, em particular o teatro e a historiografia. Sobre esses temas, publicou diversos livros e artigos. Mais recentemente, acrescentou às suas prioridades os estudos de recepção, sobretudo no que diz respeito à tradição clássica nas literaturas em língua portuguesa; e a textos científicos, de Aristóteles e Teofrasto, de que produziu traduções e comentários.

Paulo Martins é bacharel em Latim e Grego, mestrado e doutorado em Letras Clássicas e livre docente de Literatura Latina na FFLCH/USP onde desde 1999 atua como professor. Foi pesquisador do CNPq; visiting

professor no King's College London; visiting fellow na Yale University e academic fellow do ICS da University of London. É autor entre outros de *Imagem e Poder* (EDUSP); *Algumas Visões da Antiguidade* (7 Letras) e *A Representação e seus Limites. Pictura Loquens, Poesis Tacens* (EDUSP) no prelo.

Pedro Ipiranga Júnior é Professor Associado de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal do Paraná, com doutorado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (2006) e Pós-Doutorado na Universitat de Barcelona (2011) e no Center for Hellenic Studies in Greece (2018). Organizador do *Dossiê Bíos* pela Revista *Classica* (n. 27) e dos livros *Do amor e da guerra: um itinerário de narrativas* e *Modos de vida: crenças, afetividades, figurações de si e do outro*. É membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Traduziu os seguintes textos: *Nigrino* de Luciano de Samósata, juntamente com Cassiana Stephan e Priscila Buse (*Biografia literária. Luciano de Samósata*, 2015); o texto *Sobre a dança*, também de Luciano de Samósata (*Além de Aristóteles: poéticas do teatro, da Antiguidade à Idade Média*, 2021); a recensão W do *Romance de Esopo* (*Vidas de Esopo: o romance de Esopo em traduções e ensaios*, 2018).

Pedro Zanetta Brener graduou-se em Letras - Grego Antigo e Português pela Universidade de São Paulo. Atualmente cursa o mestrado no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, e da mesma instituição, estudando os aspectos retóricos das *Imagines* de Filóstrato e sua recepção nas doutrinas pictóricas dos séculos XV-XVIII e a tradução dos dois livros do *Eikones/Imagines*, sob orientação do professor Paulo Martins.

Rafael J. Gallé Cejudo took his PhD in Classics at the University of Cádiz (1993), where he is currently Professor of Greek Philology. His research interests include the study of Greek literature from the Hellenistic, Imperial and late periods and, more specifically, the phenomena of thematic migrations between prose and verse. He is the author of the first translation into Spanish of Aristaenetos and Philostratus' *Epistles*, and has recently published a new critical edition of the *Elegíacos helenísticos* in the collection Alma Mater.

Semíramis Corsi Silva é Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Possui Doutorado (2014), Mestrado (2006) e Graduação (2003) em História pela Universidade Estadual Paulista - UNESP/Franca. Coordenadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo - GEMAM. Dentre suas publicações destacam-se os livros *Identidade Grega e Império Romano. A Vida de Apolônio de Tiana, de Filóstrato (século III d.C.)* (Editora Appris) e *Magia e Poder no Império Romano. A Apologia de Apuleio* (Editora Annablume/FAPESP).

Enfim, na lógica do rizoma em que mais contam os nós que os ramos, *Filóstrato: novas abordagens* convida o leitor a seguir a trama que se tece de capítulo a capítulo, em que se buscam tanto as conexões do escritor com os antecedentes, quanto com os contemporâneos e, enfim, com o futuro (o que nos inclui) – quanto, ainda, a própria conexão de Filóstrato consigo mesmo, pois a multidisciplinaridade que marca sua escrita levou a que se questionasse se seria ele um ou muitos. Isso implica que cada aspecto de sua vida e obra exige consideração cuidadosa, como a que lhe dedicam cada um dos autores que aqui escrevem. Os nós que cada texto tece encontram outros nós tecidos pelos outros textos e assim têm o efeito de traçar de modo pertinente o perfil de um intelectual erudito e multifacetado, a cujo conhecimento se convida o leitor.

Jacyntho Lins Brandão

Universidade Federal de Minas Gerais

