

SOURCE ET VALEUR DES FRAGMENTS ANTIQUES SANS PARALLÈLE DANS LE LIVRE DE L'AMOUR D'AGOSTINO NIFO

Victor Gysembergh

▶ **To cite this version:**

Victor Gysembergh. SOURCE ET VALEUR DES FRAGMENTS ANTIQUES SANS PARALLÈLE DANS LE LIVRE DE L'AMOUR D'AGOSTINO NIFO. Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes , 2016, pp.29-45. 10.3917/phil.902.0029 . halshs-03174924

HAL Id: halshs-03174924
https://shs.hal.science/halshs-03174924

Submitted on 30 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Source et valeur des fragments antiques sans parallèle dans le *Livre de l'Amour* d'Agostino Nifo[*]

Victor Gysembergh (Fondation Alexander-von-Humboldt, FU Berlin)

Résumé : Le *Livre de l'Amour*, second livre du traité *Du Beau et de l'Amour* publié par Agostino Nifo en 1531, contient une série de fragments sans parallèle, attribués à des auteurs antiques. En rapprochant une citation d'Eudoxe de Cnide et une autre de Plutarque, il est montré que ces deux fragments proviennent d'un traité perdu de Plutarque (peut-être le traité *Sur l'Amour*, fr. 134-138 Sandbach). Partant, il est suggéré que ce traité perdu constitue la source des autres fragments sans parallèle, qui portent tous sur le même sujet et proviennent pour la plupart d'auteurs fréquemment cités par Plutarque. Le fragment sur l'amour selon Eudoxe de Cnide est ensuite analysé en détail, notamment dans ses rapports avec le *Banquet* de Platon. Enfin, les autres fragments (Empédocle, Aristippe, Ménandre et Lamynthios de Milet) font l'objet d'une présentation sommaire. L'ensemble illustre l'activité philologique de haut niveau d'Agostino Nifo, et la possibilité de recouvrer dans les textes d'humanistes des citations de textes antiques perdus.

L'histoire des textes grecs est marquée par des épisodes dramatiques de destruction, mais aussi par une déperdition progressive. À cet égard, Marcel Richard a estimé qu'environ 5% des manuscrits byzantins conservés dans le monde en 1891 avaient été perdus en date de 1980 – et que les deux guerres mondiales étaient responsables d'une part remarquablement faible de ces pertes[1]. Par extrapolation, en admettant un taux de déperdition à peu près constant, environ un quart des manuscrits byzantins ayant existé à la fin de l'époque byzantine auraient disparu depuis lors[2].

---

[*] Cet article est issu de recherches préparatoires à une nouvelle édition des fragments et témoignages relatifs à Eudoxe de Cnide (cf. la thèse de l'auteur, *Eudoxe de Cnide. Une édition traduite et commentée des fragments et témoignages*, soutenue le 3 décembre 2015 à l'Université de Reims). Une version préliminaire en a été présentée en septembre 2017 lors d'une conférence donnée au département de philologie classique de l'Université d'État de Saint-Pétersbourg : que les participants, notamment A.L. Verlinsky et M.N. Kazanskaya, soient remerciés de leurs critiques constructives. Notre gratitude va également à Laurence Boulègue, Klaus Geus, Guillemette Mérot et Marwan Rashed, ainsi qu'aux relecteurs anonymes de la *Revue de philologie*. L'auteur porte seul la responsabilité des imperfections qui demeurent.

[1] M. Richard, « La recherche des textes hier et demain », in : D. Harlfinger (éd.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt, 1980, p. 3-13, ici : p. 6 (réimpr. dans *id.*, *Opera minora*, 3 vol., Turnhout, 1976-1977, vol. 3, n° 82, pagination à l'identique).

[2] L'hypothèse d'un taux de déperdition constant a été retenue à titre d'exemple, mais ne repose pas sur une étude statistique de la conservation des manuscrits byzantins (l'intéressante estimation du taux de perte pour les manuscrits latins médiévaux effectuée par E. Buringh, *Medieval Manuscript Production in the Latin West*, Leyde,

Abstraction faite des copies ultérieures et de l'inégale distribution des textes dans les manuscrits (certains représentés par plusieurs centaines de témoins, d'autres par un seul), il s'ensuit qu'un nombre considérable de textes antiques, aujourd'hui considérés comme perdus, pouvaient encore être lus aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Il s'agit ici d'attirer l'attention sur un tel cas, attesté par le traité *De pulchro et amore*, achevé en 1529 et publié en 1531 par le philosophe aristotélicien Agostino Nifo (c. 1470, Sessa Aurunca – 1538, Sessa Aurunca)[3].

Aujourd'hui encore, il peut arriver de redécouvrir certains textes grecs dans les manuscrits eux-mêmes, comme ce fut le cas récemment pour le Περὶ ἀλυπίας de Galien[4] ou les *Homélies sur les Psaumes* d'Origène[5]. D'autres manuscrits ne sont attestés que par de fugaces mentions : c'est ainsi que Giovanni Aurispa écrivait, dans une lettre à Ambrogio Traversari en date du 27 août 1424, qu'il possédait parmi ses manuscrits les plus rares un exemplaire des *Catharmes* d'Empédocle[6]. Parfois, sans que le manuscrit n'ait refait surface, il est documenté de manière plus abondante : par exemple, Gilbert de Longueil pouvait encore lire dans un manuscrit milanais non identifié les ch. 32-39 des *Causes des phénomènes naturels*, et la traduction latine de ce traité plutarchéen qu'il publia en 1542 demeure à ce jour le seul témoin des chapitres en question[7].

2010, p. 179-251, mériterait sans doute d'être affinée au point de vue de la philologie et de l'histoire des textes).

[3] Cet ouvrage en deux livres a fait l'objet d'une édition critique avec traduction française, introduction et notes par Laurence Boulègue, *Agostino Nifo. De pulchro et amore. Du beau et de l'amour*, 2 vol., Paris, 2003-2010 ; l'introduction du premier volume comporte notamment une synthèse historiographique et bibliographique. Il en existe également une édition avec traduction castillane, étude préliminaire et notes par F. Socas, *Agostino Nifo. Sobre la belleza y el amor*, Séville, 1990. Comme le veut l'usage, nous reprenons les traductions de Mme Boulègue sauf indication contraire.
Sur la place de Nifo dans l'histoire littéraire, cf. notamment B. Croce, *Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento*, vol. 3, Bari, 1952, p. 101-110 ; G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento*, 2^e^ éd., Florence, 1961, vol. 2, p. 118-120, p. 289-295 et *passim* ; S. Trottein, « L'humanisme esthétique d'Agostino Nifo », in P. Magnard (éd.), *La Dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV (novembre 1991)*, Paris, 1995, p. 225-238 ; *id.*, « Nifo et les paradoxes du beau », in : B. Pinchard (éd.), *Fine Follie ou la catastrophe humaniste. Études sur les transcendantaux à la Renaissance*, Paris, 1995, p. 239-252.

[4] V. Boudon-Millot, J. Jouanna et A. Pietrobelli, *Galien. Œuvres. Tome IV. Ne pas se chagriner*, Paris, 2010.

[5] L. Perrone, en collaboration avec M. Molin Pradel, E. Prinzivalli et A. Cacciari, *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 312*, Berlin, 2015.

[6] Cf. J. Mansfeld, « A Lost Manuscript of Empedocles' "Catharmoi" », *Mnemosyne* IV 47, 1994, p. 79-82.

[7] Cf. J. Irigoin, « Histoire du texte des "Œuvres morales" de Plutarque », in R. Flacelière et al., *Plutarque. Œuvres morales. Tome I, 1^ère^ partie. Traités 1 et 2*, Paris, 1987, p. CCXXVII-CCCII, ici : p. CCLXXXIII-CCLXXXIV ; M.C. Meeusen, « Natural

Agostino Nifo avait acquis une solide maîtrise du grec au plus tard en 1503, année de parution de son commentaire au *De anima* et surtout de son traité *De intellectu*, qui marque une rupture définitive avec l'averroïsme [8]. Cette rupture philosophique faisait suite à la polémique d'Antonio Trombetta contre les « nouveaux Averroïstes » (*Tractatus singularis contra Averroistas*, Venise, 1498), elle-même consécutive à l'interdiction par l'évêque de Padoue Pietro Barozzi de discuter publiquement la thèse de l'unité de l'intellect. Elle coïncidait cependant avec un effort philologique consistant à lire les commentateurs grecs, autant que possible dans la langue originale[9] – une méthode que Nifo suivit ensuite avec constance jusqu'à la fin de ses jours[10]. Ce faisant, il recourait également à la leçon des manuscrits aristotéliciens pour corriger le texte des lemmes qu'il commentait, comme il le précise, par exemple, dans la préface de son commentaire *In duodecimu[m] Metaphysices Aristotelis et Auerrois* (Venise, 1518, n.p.)[11] :

> *Invenies primo verba textus Aristotelis per graecos codices per me passim castigata, nec volui ob elegantiam linguae quaedam omittere, quaedam addere,*

Problems Lost and Found : Gisbert Longolius Translating Plutarchus' *Quaestiones naturales* », *Humanistica Lovaniensia* 65, 2016, p. 223-236.

[8] Sur l'aristotélisme de Nifo et son rapport changeant à l'exégèse d'Averroès, cf. notamment A. Pattin, « Un grand commentateur d'Aristote : Agostino Nifo », in B. Mojsisch et O. Pluta, *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [= Festschrift K. Flasch], Amsterdam : R.G. Bruner, 1991, p. 787-803 ; E.P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Early Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot, 2000.

[9] Nifo lui-même attribuait son revirement à la lecture des commentateurs grecs, cf. A. Nifo, *In Averrois de Beatitudine Animae*, Venise, 1508, I, comm. 16, f. 5v, col. a, cité par E.P. Mahoney, « Agostino Nifo's Early Views on Immortality », *Journal of the History of Philosophy* 8, 1970, p. 451-460, ici : p. 453 (réimpr. dans *id.*, *Two Aristotelians…*, *op. cit.*, n° V, pagination à l'identique) : *Ego plures rationes scripsi contra hoc in libro de intellectu, licet antequam graecam linguam gustarem, crediderim illam non tantum fuisse positionem Averrois, sed Aristotelis, et ita scripsi pluribus locis. Nunc vero aliter sentire cogor et de mente Averrois et Aristotelis et omnium graecorum.* « J'ai écrit bien des arguments contre cela (*sc.* la conception averroïste de l'intellect) dans le *Liber de intellectu*, même si, avant d'avoir goûté à la langue grecque, je croyais que ce fût la position non seulement d'Averroès, mais d'Aristote, ce que j'écrivis dans bien des passages. Désormais je suis contraint d'avoir un autre avis sur la pensée d'Averroès, d'Aristote et de tous les Grecs. » (Traduction de l'auteur)

[10] Cf. E.P. Mahoney, *s.v.* « Nifo, Agostino », *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 10, New York, 1974, p. 122-124, ici : p. 122 ; *id.*, « Plato and Aristotle in the Thought of Agostino Nifo (ca. 1470-1538) », in G. Roccaro (éd.), *Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, Palerme, 1989, p. 79-101, ici : p. 85-91 et 101 (réimpr. dans *id.*, *Two Aristotelians…*, *op. cit.*, n° V, pagination à l'identique) ; C. Steel, « La tradition latine », in M. Geoffroy et C. Steel, *Averroès. La béatitude de l'âme*, Paris : J. Vrin, 2001, p. 83-129, ici : p. 97.

[11] On peut donc essayer de reconstituer les manuscrits grecs qu'il a collationnés, comme le font, pour le cas de la *Tétrabiblos*, G. Vuillemin-Diem et C. Steel, *Ptolemy's Tetrabiblos in the Translation of William of Moerbeke: Claudii Ptolemaei Liber Iudicialium*, Leuven, 2015, p. 45-48.

quaedam mutare, nam Aristotelis verba et ordine et efficacia vocum magnum habent momentum. Malo nam a grammaticulis incusari quam a philosophis qui rerum peritiam habent.

Tu trouveras d'abord la lettre du texte d'Aristote, que j'ai corrigée çà et là au moyen de manuscrits grecs, et je n'ai pas voulu enlever, ajouter ni changer quoi que ce soit pour rendre la langue plus élégante, car la lettre d'Aristote a une grande importance à cause de la disposition et de l'efficace des mots. Je préfère en effet être accusé par de petits grammairiens que par des philosophes qui connaissent le sujet. (Traduction de l'auteur)

Sa position sociale ouvrait à Nifo des possibilités inégalées d'accès aux collections de manuscrits de ses contemporains[12]. Il a déjà été suggéré que cet auteur d'une œuvre vaste d'une quarantaine de traités[13] avait pu lire des textes antiques et médiévaux désormais inaccessibles. Ainsi, son *De intellectu* contient des références sans parallèle à Siger de Brabant que Nifo a peut-être puisées directement dans des œuvres perdues du Brabantin[14]. Le même texte contient, au reste, des références inconnues par ailleurs à des auteurs antiques : Protinos le Stoïcien et Cléombrotos d'Ambracie (I, 9)[15], et Alexandre de Rhodes et Théophile (III, 1)[16]. Or, dans son *Livre de l'Amour* (*Liber de amore*, second livre du traité *De pulchro et amore*), Agostino Nifo cite à plusieurs reprises des auteurs grecs de l'Antiquité en leur attribuant des opinions sans parallèle. Nous tâcherons ici de montrer qu'il s'agit de citations issues d'un traité perdu de Plutarque (peut-être le traité *Sur l'amour*, fr. 134-138 Sandbach, absent du « catalogue de Lamprias »), et de fournir quelques éléments de commentaire pour ces fragments d'un discours amoureux.

I Agostino Nifo, Plutarque (*Sur l'amour ?*), Eudoxe de Cnide

[12] À titre indicatif du prestige dont Nifo jouissait aux yeux des élites humanistes, il est utile de rappeler qu'en 1519 il n'accepta la chaire de professeur de philosophie *primo loco* à l'université de Pise que pour le salaire exceptionnel de 700 florins (après avoir refusé en 1517 une offre à 500 florins), et qu'il reçut l'année suivante de Léon X le titre de comte palatin ainsi que le droit de porter le nom et les armes des Médicis ; cf. M. Palumbo, *s.v.* « Agostino Nifo », in *Dizionario bibliografico degli italiani*, vol. 78, Rome, 2013, p. 547-552, ici p. 549.

[13] Cf. E. de Bellis, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Florence, 2005.

[14] Cf. L. Spruit, « Agostino Nifo's "De Intellectu": Sources and Issues », *Bruniana & Campanelliana* 13, 2007, p. 625-639, ici : p. 629-634 (repris dans *id.*, *Agostino Nifo. De Intellectu*, Leyde, 2011, p. 18-24).

[15] La référence à Protinos et Cléombrotos est peut-être un souvenir déformé d'Albert le Grand, cf. L. Spruit, *Agostino Nifo. De Intellectu*, *op. cit.*, p. 150, n. 125.

[16] On trouve des citations sans parallèle d'Alexandre de Rhodes et Théophile non seulement dans d'autres traités de Nifo (Commentaire au *De anima*, f. 147^{r} dans l'édition de 1553), mais aussi chez Antonio Polo, *Abbreviatio veritatis animae rationalis*, Venise, 1578, p. 122.

Le point de départ est donné par une citation d'Eudoxe de Cnide, laquelle ne trouve aucun parallèle, même distant, dans l'ensemble de la littérature antique[17] :

> Agostino Nifo, *Du Beau et de l'Amour*, II, Ch. XLVII, p. 62 Boulègue
> *Eudoxus vero inquit amorem esse sanguinis commotionem appetitu veneris non occupantem, ut ira, universum corpus subito, sed paulatim ad ardorem proficiscentem spe venereae voluptatis, permanentemque postea ob nostram hallucinatam persuasionem, qua confidimus nos esse amore dignos*.
> Eudoxe dit que l'Amour est l'agitation du sang sous l'effet de l'appétit sensuel ne s'emparant pas, comme la colère, du corps tout entier de façon subite, mais se changeant peu à peu en ardeur par l'espoir d'un plaisir sensuel et perdurant ensuite sous l'effet de notre persuasion imaginaire, par laquelle nous sommes sûrs d'être dignes d'amour.

Cette citation figure dans une doxographie consacrée à l'*Amor*. Elle est répétée, presque mot pour mot, à quelques chapitres d'intervalle :

> Agostino Nifo, *Du Beau et de l'Amour*, II, c. L, p. 65 Boulègue
> *Potest cupido describi, ut Eudoxus inquit, quod sit sanguinis commotio propter appetitum veneris, non occupans, ut ira, universum corpus subito, sed paulatim ad ardorem, scilicet appetendi, proficiscens spe venereae voluptatis, permanensque postea ob nostram hallucinatam persuasionem, qua confidimus nos esse amore dignos*.
> L'amour-désir peut aussi être décrit, comme le dit Eudoxe, comme une agitation du sang sous l'effet du désir sexuel, ne s'emparant pas subitement de tout le corps, comme la colère, mais se changeant progressivement en ardeur, je veux dire l'ardeur désirante, par l'espoir d'un plaisir sensuel, et perdurant ensuite sous l'effet d'une persuasion imaginaire par laquelle nous nous croyons dignes d'amour.

Outre la glose de Nifo *scilicet appetendi*, la seule variation significative consiste en l'emploi de *Cupido* au lieu d'*Amor*. Cette double traduction suggère que Nifo trouvait dans l'original grec le mot ἔρως, qui correspond bien aux deux termes latins, plutôt que φιλία, ἀγαπή ou στοργή. Fait surprenant au premier abord, la même citation se trouve également attribuée à Plutarque, dans le *Libro de natura de amore* de Mario Equicola, paru en 1525, et elle figurait déjà dans le manuscrit du traité achevé par Equicola en 1508[18] :

---

[17] L'identification d'Eudoxe de Cnide, plutôt que d'un homonyme, est assurée par la citation d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2 (c. XXVIII-XXIX, p. 38-39 Boulègue).
[18] Cf. L. Ricci, *La redazione manoscritta del* Libro de natura de amore *di Mario Equicola*, Rome, 1999, p. 330-331 (f. 102v), dont nous reproduisons ici le texte.

Plutarcho crese amore essere commotione di sangue, ma non como la ira occupare presto tucto 'l corpo, per essera la ira – como dixe Horatio[19] *– breve furore, et lo amore furore lungo, per che ad poco ad poco piglia forza per la speranza de la voluptà, et dura per nostra persuasione, la quale naturalmente è di reputarci digni di essere amati.*

Ce passage s'insère dans une doxographie de l'amour qui présente de nombreuses entrées communes avec le chapitre 47 du *Liber de amore* d'Agostino Nifo. Mario Equicola avait étudié le grec auprès de Pomponio Leto et de Jean Lascaris, mais il ne semble guère avoir pratiqué la philologie grecque. D'autre part, il était lié d'amitié à Agostino Nifo, qu'il avait peut-être connu à Naples à l'Académie Pontanienne, et il lui dédia en 1507 son traité *De opportunitate* en des termes flatteurs qui suggèrent une lourde dette intellectuelle[20]. Cette amitié perdurait en 1529, comme le montre notamment la référence que fait Nifo, dans le chapitre liminaire de son *Livre de l'Amour*, au *Libro de natura de amore* d'Equicola[21]. Ces éléments biographiques invitent à supposer qu'Equicola devait la citation à Nifo.

Cette supposition est confirmée par l'analyse du processus qui amena Equicola à attribuer à Plutarque la citation que Nifo attribue à Eudoxe. En effet, dans la

---

[19] Cf. Horace, *Épîtres*, I, 2, v. 62 : *ira furor brevis est*. En introduisant cette référence à Horace, Mario Equicola s'écarte de la citation deux fois répétée chez Nifo.

[20] Éd. de Naples, 1507, n.p. : *Tanti enim te in omni philosophia facio quanti apud Platonem sunt habendi in politicis hospes atheniensis, in universi natura Timaeus, in divinis Parmenides, Socrates in moribus. Si probabis, solus eris tuo Mario plenissimum theatrum*, « Je fais autant de cas de toi pour la philosophie tout entière, qu'il faut en faire, chez Platon, de l'hôte athénien pour la politique, de Timée pour la nature de l'univers, de Parménide pour les choses divines, et de Socrate pour les mœurs. Si tu approuves (*sc*. cet ouvrage), tu seras à toi seul, pour ton Marius (*sc*. Equicola), un théâtre plein à craquer. » Sur la portée de cette dédicace, cf. S. Kolsky, *Mario Equicola. The Real Courtier*, Genève, 1991, p. 98.

[21] *Du Beau et de l'Amour*, II, Ch. 1, p. 2 Boulègue : *Verum temporibus nostris Marius Aequicola Olivetanus amicissimus noster meo iudicio fertilissime de amore scripsit, et licet vulgari atque materno sermone, tamen nihil intentatum praeteriit*, « Or, de nos jours, notre ami Mario Equicola d'Alveto a écrit sur ce sujet de façon très riche à mon avis, et, bien que ce soit en langue vulgaire, sa langue maternelle, il n'a négligé aucune approche. » Il s'agit au reste d'une allusion à l'*Art poétique* d'Horace, v. 285 (les éditions anciennes imprimant souvent *intentatum*) :

Nil intemptatum nostri liquere poetae,
nec minimum meruere decus vestigia Graeca
ausi deserere et celebrare domestica facta,
vel qui praetextas vel qui docuere togatas.

« Il n'est rien que les poètes de chez nous n'aient tenté ; et leur mérite n'a pas été le moins grand lorsque, osant abandonner les traces des Grecs et célébrer les événements nationaux, ils ont mis en scène des personnages sous la prétexte ou sous la toge. » (trad. F. Villeneuve, CUF)

La pointe tient à l'analogie, et au décalage, entre le statut de la langue latine pour les contemporains d'Horace et celui de la langue italienne pour ceux de Nifo.

doxographie du chapitre 47, Nifo donne également une citation de Plutarque très semblable à celle d'Eudoxe (*De amore liber*, Ch. XLVII, p. 62 Boulègue) :

> *Plutarchus vero ait amorem esse sanguinis motum qui paulatim vim sumit perduratque diu ob nostram persuasionem qua credimus nos esse dignos amari*.
> Plutarque, quant à lui, dit que l'amour est un mouvement du sang qui peu à peu prend de la force et dure longtemps sous l'effet de la persuasion par laquelle nous nous croyons dignes d'être aimés.

Au reste, le texte de Nifo contient une autre citation semblable de Plutarque, également absente des traités et fragments connus par ailleurs (*Du Beau et de l'Amour*, II, ch. LXXIII, p. 111 Boulègue) :

> *Plutarchus vero describit quod sit prava atque intemperans commotio vires accipiens ab hallucinato iudicio*.
> Mais Plutarque le considère comme une émotion mauvaise et intempérante tirant sa force d'un jugement imaginaire.

De la comparaison de ces différentes citations, il apparaît qu'Equicola combine les notices consacrées par Nifo à Eudoxe et à Plutarque dans le chapitre 47. C'est en effet de la notice sur Plutarque qu'il tire deux expressions absentes des notices consacrées à Eudoxe : *che poco ad poco piglia forza* (*qui paulatim vim sumit* chez Nifo) et *digni di essere amati nos* (*esse dignos amari* chez Nifo, et non pas *esse Amore dignos* qui est employé dans les notices sur Eudoxe). Nifo avait donc vraisemblablement transmis à son ami, dès avant 1508, des notes doxographiques qu'Equicola put mettre à profit dans son propre ouvrage publié en 1525, avant même la parution du *De pulchro et amore* en 1531.

D'autre part, les fragments de Plutarque cités par Nifo ne figurent ni dans la tradition directe (manuscrite) du corpus plutarchéen, ni dans sa tradition indirecte (fragments cités par d'autres auteurs). Pour rendre compte de la forte similitude entre ces deux fragments et la double notice sur Eudoxe, l'hypothèse la plus économique est que les deux citations proviennent d'un traité perdu de Plutarque dans lequel cet auteur reprenait à son compte, en l'adaptant, la définition de l'amour selon Eudoxe de Cnide. Or, le Cnidien est souvent cité dans les traités de Plutarque, dans lesquels il représente une forme d'hédonisme raisonnable sur laquelle Plutarque s'appuie volontiers dans sa polémique contre l'épicurisme[22]. Voilà quel pouvait être le contexte dans lequel Plutarque faisait sienne une définition de l'amour formulée par Eudoxe. Au vu des fragments étudiés dans la seconde partie de cet article, qui ont tous trait à la thématique de l'amour, on peut supposer qu'il s'agissait peut-être du traité de Plutarque *Sur l'amour* (περὶ ἔρωτος, fr. 134-138 Sandbach ; cf. *infra*, section III)[23].

---

[22] Cf. V. Gysembergh, *Eudoxe de Cnide…, op. cit.*, p. 461, *s.v.* Plutarque (17 entrées).
[23] On verra ci-dessous que la citation de Ménandre au ch. XC, p. 144 Boulègue, peut être mise en relation plus particulièrement avec le fr. 134 Sandbach du traité περὶ ἔρωτος.

II Eudoxe de Cnide sur l'Amour et le *Banquet* de Platon

Le fragment d'Eudoxe ne présente aucune contradiction avec ce que nous savons de sa pensée, caractérisée à la fois par ses positions irréconciliables avec le platonisme et par ses interactions avec l'Académie platonicienne[24]. La description de l'Amour s'intègre en effet sans solution de continuité dans l'hédonisme d'Eudoxe, puisque l'Amour s'y présente comme une manifestation physiologique de la tendance universelle vers le plaisir, concept central de la philosophie d'Eudoxe[25]. Il s'agit d'une conception de l'Amour qui tranche avec celle, idéaliste, de Platon telle qu'elle transparaît dans le *Banquet* : le geste philosophique consistant à mettre l'accent sur la réalité matérielle et proprement physique n'est pas sans rappeler d'autres polémiques d'Eudoxe contre Platon[26].

En outre, à la lumière de ce nouveau fragment qui paraît attester une divergence de vues entre Platon et Eudoxe au sujet de l'amour, il est possible de déceler dans la figure d'Éryximaque, l'un des convives du *Banquet* platonicien, des traits qui évoquent Eudoxe. Le discours d'Éryximaque a souvent été interprété comme une satire divertissante aux dépens d'un personnage secondaire, mais cette opinion commune a été plusieurs fois battue en brèche. En réalité, Éryximaque joue un rôle crucial dans la bonne tenue du banquet, notamment en convainquant ses participants de boire modérément, puis en guérissant le hoquet d'Aristophane – deux interventions qui peuvent être mises en rapport avec le contenu philosophique du dialogue[27]. L'éloge de

---

[24] Cf. V. Gysembergh, « Une référence à la médecine de Cnide dans le débat philosophique entre Eudoxe et Platon », *Revue des études grecques*, CXXVI/2, 2013, p. 615-622.

[25] Sur la tendance universelle vers le Plaisir selon Eudoxe, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1172b9-10 : Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, « Eudoxe pensait que le plaisir est le bien parce qu'il voyait toutes choses tendre vers lui, aussi bien ce qui est pourvu de raison que ce qui en est dépourvu ». Cette formulation universelle qui inclut « toutes choses » (πάντα) n'a aucun parallèle connu chez d'autres philosophes antiques. Elle se distingue clairement des parallèles à la formulation plus restrictive, relevés par F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomakische Ethik*, Berlin, 1956, p. 266-267 (n. 5.3). La fidélité de la notice d'Aristote à ce sujet est illustrée par l'emploi du terme ἔλλογος (« doué de raison »), qui est un *hapax* jusqu'à sa reprise par Plotin, *Ennéades*, Traité 30 (III, 8), 1, l. 3, si bien qu'il s'agit très vraisemblablement d'un *ipsissimum verbum* d'Eudoxe.

[26] Sur ce geste polémique, cf. V. Gysembergh, « Une référence à la médecine de Cnide… », *art. cit.*, ici : p. 620-622.

[27] Cf. L. Edelstein, « The Role of Eryximachus in Plato's Symposium », *Transactions of the American Philological Association* 76, 1945, p. 85-103 (réimpr. dans O. Temkin et C.L. Temkin [éd.], *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, 1967, p. 153-171). L'auteur a également réfuté les interprétations tendant à ridiculiser Éryximaque : celui-ci, en fin de compte, ne s'avère pas plus comique que les

l'amour prononcé par Éryximaque contient des réflexions sérieuses et profondes sur la distinction entre l'érôs-désir et l'érôs-harmonie[28]. Le discours d'Éryximaque fait même figure de modèle pour celui de Socrate, la principale différence étant que le médecin discourt de manière monologique et donc dogmatique, tandis que Socrate donne un exemple de dialectique[29].

Cette réévaluation du discours d'Éryximaque autorise à chercher, derrière la figure du médecin athénien, des contemporains de Platon susceptibles d'être visés par sa verve polémique. Il ne s'agit pas, bien entendu, de réduire Éryximaque à tel ou tel contemporain. Éryximaque est un Athénien d'une famille connue, médecin[30] comme son père Acouménos, avec lequel il fut peut-être impliqué dans le scandale des Hermès – à moins qu'il ne s'agisse d'un autre membre de sa famille[31]. Il semble influencé par la médecine sicilienne, dans la mesure où il définit la santé comme l'équilibre de contraires : ainsi, le médecin doit « être capable d'établir l'amitié et l'amour mutuel entre éléments du corps qui se haïssent le plus. Or, les éléments qui se haïssent le plus sont les plus contraires : le froid et le chaud, l'amer et le doux, le sec et l'humide, et toutes choses analogues » (Platon, *Banquet*, 186d-e, trad. P. Vicaire – J. Laborderie : τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων. ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ, ξηρὸν ὑγρῷ, πάντα τὰ τοιαῦτα)[32]. Or Eudoxe, qui était lui-même médecin, suivit l'enseignement médical

---

autres protagonistes, dans un cadre festif qui de toute façon est marqué par le rire. Dans la lignée de cette étude, d'autres ont défendu une interprétation positive du discours d'Éryximaque, notamment D. Konstan et E. Young-Bruehl, « Eryximachus' Speech in the *Symposium* », *Apeiron* 16, 1982, p. 40-46 ; R. Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford, 2004 ; C.J. Rowe, « The Speech of Eryximachus in Plato's *Symposium* », in J.J. Cleary (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, p. 53-64 ; M.L. McPherran, « Medicine, Magic, and Religion in Plato's *Symposium* », in J.H. Lesher, D. Nails et F. Sheffield (éd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge (Ma.), 2006, p. 71-95 ; S. Weber, « Der ganze Eros ? – Die Rede des Eryximachos », in C. Horn (éd.), *Platon*. Symposion, Berlin, 2012, p. 71-87 ; N. Kreft, « Philosophy and Love in Plato's *Symposium* – or: Why the first five speeches matter », in M. Erler et J.E. Heßler (éd.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Berlin, 2013, p. 107-126. Pour une tentative récente de concilier les aspects sérieux et satiriques du discours, cf. F. Trivigno, « A Doctor's Folly : Diagnosing the Speech of Eryximachus », in P. Destrée et Z. Giannopoulou, *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge, 2017, p. 48-69 (avec une histoire des interprétations).

[28] Cf. D. Konstan et E. Young-Bruehl, « Eryximachus' Speech… », *art. cit.*, p. 44.

[29] Cf. N. Kreft, « Philosophy and Love… », *art. cit.*, p. 113-115.

[30] Sur la caractérisation d'Éryximaque comme l'idéal-type du médecin (« an exemplar of his profession »), notamment par l'emploi du vocabulaire médical standard, cf. E.M. Craik, « Plato and Medical Texts : *Symposium* 185c-193d », *The Classical Quarterly* 51, 2001, p. 109-114, ici : p. 109-110.

[31] Cf. D. Nails, *People of Plato*, Indianapolis, 2002, p. 143-144.

[32] Cf. A.E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Londres, 1926, p. 218 ; G. Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, p. 129 et n. 19-20, souligne en

de Philistion de Locres en Sicile[33]. Éryximaque est caractérisé comme un hédoniste modéré par son emploi répété des termes ἡδύς et ἡδονή[34]. Qui plus est, il est dépeint non comme un technicien de la médecine, mais comme un savant universel dont les centres d'intérêt entrent en étroite correspondance avec les domaines d'activité d'Eudoxe. Les quatre disciplines qu'il décrit (186e-188d) comme relevant de la science amoureuse, à savoir la médecine, la musique (qui repose sur l'étude mathématique des proportions), l'astronomie et la divination, correspondent toutes à des centres d'intérêt attestés d'Eudoxe[35].

Plus encore, la proposition liminaire du discours paraît faire allusion à une thèse philosophique propre à Eudoxe (Platon, *Banquet*, 186a-b) :

> ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζῴων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης, ὡς μέγας

---

particulier les points de contact avec le concept empédocléen de φιλία et avec la théorie de la santé d'Alcméon de Crotone (fr. 4 Diels-Kranz).

[33] Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 86.

[34] L'étude du champ lexical de ἡδύς, ἡδονή dans les répliques d'Éryximaque montre que cette notion est toujours valorisée positivement, à la différence des autres interlocuteurs :
176e : La décision de boire πρὸς ἡδονήν (« dans les limites du bon plaisir ») est prise à l'initiative d'Éryximaque.
187e : Éryximaque n'interdit pas de « prendre plaisir » (ἡδονὴν ... καρπώσηται) à l'Éros « vulgaire » (πάνδημος) comme à la gastronomie (τὴν ὀψοποικήν), mais préconise d'éviter l'intempérance (ἀκολασίαν) et de faire bon usage des désirs (ταῖς ... ἐπιθυμίαις καλῶς χρῆσθαι).
193e : « j'ai écouté avec plaisir le discours (*sc.* d'Agathon) », dit Éryximaque (μοι ὁ λόγος ἡδέως ἐρρήθη). L'expression est ensuite reprise par Phèdre en 194d (ἡδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγομένου).
Par contraste, les autres personnages se réfèrent à la notion de plaisir de manière pour le moins ambivalente, si ce n'est clairement négative. Ainsi, c'est dans un sophisme sur la tempérance d'Érôs qu'Agathon recourt à la notion de plaisir, ἡδονή (196c). Diotime énumère les plaisirs (ἡδοναί) parmi les affections changeantes comparables aux poils, à la chair, etc., par opposition aux réalités immuables (207e). Enfin, Alcibiade mentionne le plaisir de manière paradoxale, en s'exclamant qu'il aurait souvent plaisir (ἡδέως) à ne pas voir Socrate exister parmi les hommes pour ne plus avoir honte de sa propre conduite.

[35] L'intérêt d'Eudoxe pour la médecine et l'astronomie n'a pas besoin d'être démontré. Pour ce qui est de la théorie musicale (qui repose sur l'étude mathématique des proportions), cf. notamment Théon de Smyrne, *Exposé des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, p. 61 Hiller (= Eudoxe de Cnide, D 64 Lasserre) ; quant à la divination, cf. notre article sur les recueils divinatoires attribués à Eudoxe de Cnide, à paraître dans les actes du colloque organisé par Andrei Timotin, « Théories de la divination dans l'Antiquité tardive et à Byzance » (Université de Bucarest, 17-18 novembre 2017).

καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα.
Qu'il (*sc*. l'Amour) n'est pas seulement en autorité sur les âmes humaines par rapport aux belles personnes, mais aussi par rapport à bien d'autres choses, et dans toutes les autres, les corps de tous les êtres vivants et ce qui pousse dans la terre et, pour ainsi dire, tout ce qui existe, je crois l'avoir observé à partir de la médecine, notre art – combien grand et admirable est ce dieu qui s'étend sur tout, aussi bien dans les affaires humaines que divines.

Ce passage est marqué par un zeugme qui le signale à l'attention du lecteur : le verbe καθεωρακέναι est construit d'abord avec une proposition en ὅτι, ensuite avec une proposition en ὡς qui se rapproche d'une phrase exclamative asyndétique. De même qu'Eudoxe affirmait voir toutes choses (πάνθ') tendre vers le Plaisir pour déduire l'identité de celui-ci avec le Bien[36], semblablement Éryximaque affirme que le règne de l'Amour s'étend « pour ainsi dire, à tout ce qui existe ». Si Éryximaque caractérise ici l'Amour non seulement par son extension universelle, mais aussi par la diversité de ses objets, il laissera ensuite de côté cette seconde caractéristique, qui recevra une importance considérable dans le discours de Diotime[37] : l'omission ultérieure par Éryximaque de la seconde caractéristique signale que c'est bien la première, à savoir l'universalité, qui importe dans son discours. Le point de convergence le plus frappant est que, comme Eudoxe (ὁρᾶν), Éryximaque s'appuie sur l'évidence visuelle (καθεωρακέναι) pour établir cette caractéristique d'universalité, alors même que dans le cadre de son argument, cette preuve n'est pas suffisante. En effet, s'il est concevable qu'on puisse affirmer « voir » une tendance universelle vers le Bien, il est absurde de prétendre avoir observé celle-ci uniquement « à partir de la médecine » (ἐκ τῆς ἰατρικῆς). La conjonction du zeugme et de l'argument absurde suggère fortement que derrière Éryximaque, c'est également Eudoxe qui est visé par Platon. Dans ce contexte, la caractérisation de l'ἔρως selon Eudoxe revêt à son tour une dimension de polémique contre Platon, dans la mesure où, par contraste avec la médecine abstraite d'Éryximaque qui est dépourvue de toute considération physiologique, elle s'inscrit dans le monde concret des corps matériels plutôt que dans celui des Formes.

III Autres fragments préservés par Agostino Nifo

Le *Livre de l'Amour* contient d'autres fragments sans parallèle, dont nous déduisons, du fait qu'ils portent sur la même thématique de l'Amour, qu'ils proviennent du même traité perdu de Plutarque, peut-être celui *Sur l'amour* – conclusion corroborée par le fait qu'il s'agit, pour la plupart, d'auteurs abondamment cités dans les *Moralia*

[36] Sur l'extension proprement universelle de la tendance vers le Bien, caractéristique d'Eudoxe, cf. *supra*, n. 245 (avec citation de Aristt. *EN* 1172b9-10).
[37] Cf. S. Weber, « Der ganze Eros ?... », *art. cit.*, p. 74.

de Plutarque[38]. Ces fragments enrichissent considérablement notre connaissance des doctrines philosophiques de l'Antiquité, non sans jeter quelque lumière sur l'histoire littéraire. Il ne saurait s'agir ici d'en épuiser le commentaire, mais tout au plus d'en signaler l'existence et d'en donner une première présentation.

Empédocle d'Agrigente (Ch. X, p. 9 Boulègue) :

Differt autem haec positio parum, aut nihil, ab illa Empedoclis: Empedocles enim amorem et odium rerum principia esse affirmat, quod omnia composita amore componentium constent, odio vero dissolvantur. Haec autem ait omnia composita, quae ex contrariis fiunt, bono amore constare, quum contraria ad temperationem reducuntur, malo vero cum ad intemperationem.

Or, cette position (*sc*. d'Éryximaque) diffère très peu, ou nullement, de celle d'Empédocle : Empédocle, en effet, affirme que l'amour et la haine sont les principes des choses, car tous les corps composés tiennent grâce à l'amour des composants et sont détruits par la haine ; et il dit que tous les corps composés, issus de contraires, existent grâce au bon amour, les contraires étant ramenés à la tempérance, mais qu'ils sont ramenés à l'intempérance par le mauvais amour.

Cette citation comporte des éléments bien connus de la philosophie d'Empédocle, comme l'opposition entre Amour (φιλία) et Haine (νεῖκος)[39]. Plus étonnante est la distinction entre un bon et un mauvais amour, qui ne semble pas attestée par ailleurs. Le *malus amor* pourrait faire référence à la persistance de l'amour sous le règne de la Haine, allant à contresens de la dissolution du Sphairos, sans pouvoir causer pour autant des mélanges harmonieux.

Aristippe (le Jeune) de Cyrène (Ch. XXIX, p. 39 Boulègue)

Aristippus qui sic vixit ut nihil inter eum pecudesque distaret nisi unum quod loquebatur, voluptatem esse bonum ex eo probavit quod vivendi atque generandi causa omnibus sit data.

Aristippe, qui vécut en tout point à la manière d'une bête, si ce n'est qu'il parlait, prouvait que le plaisir était un bien de ce qu'il avait été accordé à tous pour vivre et pour se reproduire.

Ce passage révèle un argument central de l'hédonisme cyrénéen, tel qu'il fut formulé par le Métrodidacte Aristippe. Il s'agit d'une forme de « l'argument du berceau » (lequel recourt aux tendances naturelles des êtres vivants, antérieures à la vie

[38] Un comptage cursif révèle ainsi plus de 80 références à Empédocle dans les *Moralia,* une quarantaine à Ménandre et une dizaine à Aristippe.

[39] Sur le cycle cosmique d'Empédocle, cf. M. Rashed, *La jeune fille et la sphère*, Paris, 2018, p. 33-83 (avec renvois à la bibliographie antérieure).

en société, pour déterminer la valeur morale, bonne ou mauvaise, de tel ou tel objet)[40]. Celle-ci a la particularité d'établir un lien fonctionnel entre le plaisir et le maintien ou la reproduction de l'existence des êtres vivants. Dans ce contexte, la caractérisation d'Aristippe comme un animal doué de parole est chargée d'ironie.

Aristippe et les Cyrénaïques (Ch. XLI, p. 52 Boulègue)

Aristippus itaque corpoream voluptatem summum bonum existimavit, et inter corporeas voluptates veneream. Unde cum quaereretur ab hominibus quid sibi velint, cum foeminis tam rabide consectantur ut vix divelli queant, cibos etiam potusque negligant, aut alios mares violenter abigant, aut ne victi quidam absistant, sed a fortioribus saepe contriti eo magis insectentur, cur nec himbres nec frigora pertimescant, laborem suscipiant, periculum non recusent, quid aliud, ut inquit Aristippus, respondebunt, nisi summum bonum esse corpoream voluptatem, potissimum veneream eamque se appetere, ut suavissimo sensu afficiantur eumque esse tanti ut assequendi causa nec laborem ullum, nec vulnera, nec mortem ipsam recusandam putent. Cyrenaici quoque cum hanc opinionem sectentur, virtutem ipsam ex eo esse laudandam aiunt quod sit effigies quaedam venereae voluptatis.

C'est pourquoi Aristippe a estimé que le plaisir corporel était le souverain bien et, parmi les plaisirs corporels, le plaisir sexuel. Ainsi, alors qu'on demandait aux hommes ce qu'ils recherchent en convoitant les femmes avec tant d'acharnement qu'ils peinent à s'en séparer, qu'ils négligent même de manger et de boire, qu'ils repoussent violemment les autres hommes, ou que, vaincus, certains ne renoncent pas, mais, souvent évincés par de plus forts, ils s'acharnent d'autant plus, alors qu'on leur demandait pourquoi ils ne redoutent ni la pluie ni le froid, pourquoi ils affrontent les épreuves et ne fuient pas les dangers, que répondront-ils, dit Aristippe, si ce n'est que le plaisir corporel est le souverain bien et surtout le plaisir sexuel, et qu'ils le désirent pour ressentir la plus douce sensation, si grande qu'ils pensent ne devoir rejeter ni la cause de leur quête, ni aucune peine, ni les blessures, ni la mort elle-même. Les Cyrénaïques aussi, en suivant cette opinion, disent que la vertu elle-même doit être louée en ce qu'elle est une certaine image du plaisir sexuel.

L'apophtegme attribué à Aristippe n'est pas connu par ailleurs[41]. Il s'agit d'une tirade riche en figures rhétoriques. Elle sert à établir, sans ambiguïté possible, que, dans

[40] Sur la place de cet argument dans la philosophie hellénistique, cf. J. Brunschwig, « The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism », in M. Schofield et G. Striker (éd.), *The Norms of Nature*, Cambridge, 1986, p. 113-144 ; D. Sedley, « The Inferential Foundations of Epicurean Ethics », in S. Everson (éd.), *Ethics*, Cambridge, 1998, p. 129-150. Pour les Cyrénaïques, il était déjà attesté sous une forme plus faible par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 88 ; cf. V. Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, 1998, p. 71-72.

[41] Plutarque transmet de nombreux propos attribués à Aristippe, cf. par exemple *La vertu peut-elle s'enseigner,* 439e ; *Du contrôle de la* colère, 462d ; De *l'amour*

sa formulation de l'hédonisme, le concept de plaisir se rapporte avant tout aux plaisirs corporels, et en premier lieu aux plaisirs érotiques. Dans un second temps, l'école de Cyrène se voit attribuer une définition, également inconnue par ailleurs, de la vertu comme un analogue du plaisir érotique. Bien que la priorité donnée au plaisir corporel soit attestée par Athénée (*Deipnosophistes*, XII, 544ab) et Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 87-88), elle n'apparaît nulle part aussi clairement qu'ici ; quant à la hiérarchie au sein des plaisirs corporels, aucun autre témoignage ne semble s'y référer.

Ménandre (Ch. XLV, p. 61 Boulègue)
Menander Theophrasti auditor tradit eos qui obtusum visum habent libidinosos esse atque amatorios.
Ménandre, disciple de Théophraste[42], rapporte que ceux dont la vision est émoussée sont lascifs et portés à l'amour.

Aucun passage conservé de Ménandre ne correspond à ce que rapporte Nifo. En revanche, le strabisme et la lascivité sont deux caractéristiques bien attestées par les biographes pour Ménandre lui-même[43]. Il pourrait donc s'agir d'une comédie dans laquelle un porte-parole de l'auteur aurait raillé (peut-être par auto-dérision ?), le personnage d'un louchon aux désirs effrénés ; ce qui aurait donné lieu ensuite, par un processus fréquent dans les biographies antiques de poètes, à la déduction (peut-être juste) que l'auteur lui-même était à la fois louchon et libidineux[44].

Ménandre (Ch. XC, p. 144-145 Boulègue)
Est enim tanta amoris vis ut non ab ratione Menander eum imperiosum deum dixerit.
En effet, la force de l'amour est si grande que ce n'est pas sans raison que Ménandre dit qu'il était un dieu tyrannique.

---

des richesses, 524a. Étudier la tradition des sentences attribuées à Aristippe (dont un recueil en trois livres est attesté par Diogène Laërce, II, 85, citant Sotion d'Athènes et Panétius de Rhodes) déborderait le cadre de cet article.

[42] Cf. Diogène Laërce, V, 36 (= Ménandre, test. 8 Kassel-Austin): ὁ δὲ Θεόφραστος γέγονεν ... καθά φησι Παμφίλη ἐν τῷ τριακοστῷ δευτέρῳ τῶν Ὑπομνημάτων, διδάσκαλος Μενάνδρου τοῦ κωμικοῦ, « Théophraste fut, comme le rapporte Pamphilè dans le trente-deuxième livre de ses *Commentaires*, le professeur de Ménandre le Comique. »

[43] Cf. par exemple dans la *Souda*, *s.v.* Μένανδρος, M 588 Adler : … στραβὸς τὰς ὄψεις, ὄξυς δὲ τὸν νοῦν καὶ περὶ γυναῖκας ἐκμανέστατος, « … louchon, à l'esprit aiguisé et complètement fou des femmes. » Le strabisme du poète est également représenté dans son portrait mosaïqué découvert à Mytilène, cf. S. Charitonidis, L. Kahil et R. Ginouvès, *Les mosaïques de la Maison du Ménandre à Mytilène*, Berne, 1970, p. 27-28.

[44] Sur cette tendance des biographes, cf. notamment M.R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Londres, 1981 ; E. Bouchard, « La critique comparative et le corpus tragique grec », *Phoenix* 70, 2016, p. 1-22.

Cette référence à Ménandre n'est pas, à proprement parler, dépourvue de parallèles : elle est suffisament vague pour être rapprochée de différents textes du Comique. Cela étant, elle rappelle en particulier le début d'un fragment qui est cité par le traité *Sur l'amour* de Plutarque, dont nous supposons qu'il est peut-être la source des fragments transmis par Nifo. En effet, Plutarque y donnait une citation de Ménandre sur l'amour qui s'ouvre, dans l'état actuel du texte, sur le thème du pouvoir impérieux de l'amour (Plutarque, fr. 134 Sandbach = Ménandre, fr. 568 Koerte, *apud* Stobée, IV, 20, 34) :

> τίνι δεδούλωνταί ποτε;
> Par qui ont-ils été asservis ?

> Lamynthios de Milet (Ch. LXIX, p. 103 Boulègue)
> *Aliquibus enim in occursu primo gratiosi fuerunt oculi, ut Anacreonti et Sophocli, aliquibus faciei splendor, ut Pindaro, aliquibus capilli, ut Ammithio Milesio, fortasse propter individuarum naturarum similitudinem.*
> À certains furent gracieux, lors de la première rencontre, les yeux, comme pour Anacréon et Sophocle, à d'autres la splendeur du visage, comme pour Pindare, à d'autres, comme Ammithius (*sc.* Lamynthios) de Milet, la chevelure, peut-être en raison de la similitude des natures individuelles.

L'identification de Lamynthios, proposée par Laurence Boulègue, est plausible d'un point de vue paléographique en supposant une source grecque (double faute d'onciale ΛΑΜ > ΑΜΜ, et omission du ν favorisée par la séquence -υν- en minuscule). Cet auteur est connu pour avoir chanté, dans sa poésie érotique, une femme barbare du nom de Lydè[45]. Ainsi, le fragment sans parallèle conservé par Nifo nous révèle peut-être un des modèles sous-jacents à la dernière strophe de l'ode II, 11 d'Horace, laquelle s'achève sur une référence à la chevelure de Lydè[46] :

> Horace, *Odes* II, 11, v. 21-24:
> *quis devium scortum eliciet domo*
> *Lyden? eburna dic age cum lyra*
> *maturet, in comptum Lacaenae*
> *more comam religata nodum.*

---

[45] Cf. Athénée de Naucratis, *Deipnosophistes*, Livre 13, 596f-597a.

[46] Λύδη fut également le titre d'un célèbre poème d'Antimaque de Colophon. Sans reprendre le débat sur la réception d'Antimaque à Rome, qui dépasse le cadre de la présente étude, il convient de rappeler qu'Horace, *Odes*, III, 9, fait une allusion (découverte par R. Reitzenstein) à l'épigramme d'Asclépiade de Samos sur la Λύδη d'Antimaque (*A.P.* IX, 63) ; cf. F. Klein, « Une réponse ovidienne à Asclépiade ? Hypothèse d'une allusion à l'épigramme sur la *Lydè* d'Antimaque (*AP* IX, 63) dans le *certamen* de Pallas et d'Arachné (*Met.* VI) », *Dictynna* [En ligne], 7, 2010, URL : http://dictynna.revues.org/221, ici : § 5-6 (avec histoire de la recherche).

> Lequel fera sortir de sa demeure écartée Lydé, la fille de joie ? Allons, dis-lui qu'elle se hâte, avec sa lyre d'ivoire, ayant, à la façon d'une Laconienne, ramené et attaché sa chevelure dans un nœud bien pris. (trad. F. Villeneuve, CUF)

Avant de conclure, il reste à signaler deux passages remarquables par les difficultés méthodologiques qu'ils présentent. Au ch. LXXIX, p. 125, Agostino Nifo introduit une référence à Platon et Plotin pour laquelle on ne trouve aucun parallèle dans leurs œuvres[47] :

> *Quod si dicatur visos esse pueros mox ortos ridere, Plato credidit eos videre Dei patris faciem, Plotinus angelos.*
> Si l'on dit qu'on a vu des enfants rire dès la naissance, Platon a cru qu'ils voyaient la face de Dieu le Père, et Plotin a cru qu'ils voyaient les anges.

Juste auparavant, Nifo a rapporté avec approbation la théorie aristotélicienne selon laquelle les enfants seraient incapables de rire pendant leurs quarante premiers jours. C'est dans ce contexte qu'il tourne en dérision l'idée que les enfants puissent rire dès avant ce terme. Prétendre cela serait aussi absurde, dit-il avec ironie, que d'attribuer à Platon l'idée que les nouveaux-nés voient le visage de Dieu le Père (concept chrétien que ne pouvait connaître Platon), ou à Plotin celle qu'ils voient les anges. Il ne s'agit donc pas pour lui de fragments antiques de Platon ou Plotin.

Plus bas (ch. XCIII, p. 146), Nifo écrit à propos des cas d'amour entre animaux dépourvus de langage qu'il s'en produit « en premier lieu entre ceux qui sont d'espèces différentes, comme le perroquet et la tourterelle, la grive et le merle, comme l'écrit Aristote, l'éléphant et le dauphin, le coq et le paon » (*primo quidem quae genere differunt, ut inter psittacum et turturem, inter turdum et merulam, et ut scribit Aristoteles, inter elephantum et delphinum, inter gallum et pavonem.*) Ces considérations sont absentes du corpus aristotélicien, et il n'est guère crédible que Nifo les tire d'un texte aristotélicien perdu. Bien plutôt, il faut supposer une confusion, peut-être commise à partir de fiches dressées par Nifo ou son entourage. En effet, l'éléphant et le dauphin sont énumérés successivement dans l'*Histoire des animaux*, II, 15, 506b1-5, mais dans un développement consacré aux animaux sans vésicule biliaire ; dans le même traité, VI, 9, 564b2-5, les poules se voient confier des œufs de paon à couver. En l'absence d'études systématiques sur les sources d'Agostino Nifo, il est difficile de mesurer la fréquence de telles confusions dans son œuvre.

***

En somme, cette étude de cas montre que les fragments inconnus par ailleurs que contient le second livre du traité *Du Beau et de l'Amour* achevé en 1529 et publié en 1531 par Agostino Nifo constituent des sources de grande valeur pour la reconstruction des œuvres d'Eudoxe de Cnide, d'Empédocle d'Agrigente, d'Aristippe

[47] Cf. L. Boulègue, *op. cit.*, vol. 2, p. 125, n. 1.

de Cyrène, de Ménandre d'Athènes et de Lamynthios de Milet, et qu'ils proviennent d'un traité de Plutarque aujourd'hui perdu (peut-être celui *Sur l'Amour*). Compte tenu du nombre de savants occidentaux (ou grecs immigrés) ayant été capables de lire les manuscrits grecs byzantins, en Italie ou ailleurs, il est permis d'espérer que leurs œuvres recèlent également des citations de textes antiques aujourd'hui perdus. Par le passé, les difficultés d'accès aux manuscrits et imprimés d'humanistes ont pu faire obstacle à l'étude de cet aspect de la transmission des textes. Aujourd'hui, grâce non seulement à l'édition scientifique, avec traduction et commentaire, de textes néo-latins, mais aussi à la mise en ligne sous forme digitale d'une quantité croissante de traités humanistes, ces obstacles sont abolis peu à peu, et l'avenir réserve sans doute des redécouvertes plus significatives encore que les quelques fragments présentés ici.