



CEBETIS TABULA E ENCHIRIDION: INTERSEÇÕES

André Domingos dos Santos Alonso
Universidade Federal Fluminense
PPGF/UFRJ

Resumo: Em fins do séc. XV, o texto anônimo *Cebetis Tabula* tem sua primeira edição publicada no Ocidente. Inicialmente atribuído a Cebes de Tebas, que é mencionado nos diálogos de Platão, o texto terá sua autoria questionada ainda no séc. XVI por Wolf. A obra – um texto efrástico – conheceu um grande sucesso no uso para a educação dos jovens, tendo sido publicada inúmeras vezes ao longo dos séculos seguintes junto com o *Manual* de Epicteto. O objetivo do presente artigo é investigar possíveis razões de ordem prática e teórica que expliquem esse fenômeno.

Palavras-chave: Epicteto. *Cebetis Tabula*. Estoicismo. Écfrase.

Abstract: By the end of the XVth century, the anonymous text *Cebetis Tabula* was published for the first time in the West. Initially attributed to Cebes of Thebas, who is mentioned more than once in Plato's dialogues, the text had its authorship questioned in the XVIth century by Hieronymus Wolf. The work – an ekphrastic text – had a major success with its use in youth education, having been repeatedly published throughout the following centuries with the *Handbook* of Epictetus. The aim of the present paper is to analyze pragmatic and doctrinal possible reasons that would explain this phenomenon.

Keywords: Epictetus. *Cebetis Tabula*. Stoicism. Ekphrasis.

Epicteto, especialmente seu *Manual* (Ἐγχειρίδιον), com frequência cruza, materialmente falando, os caminhos do texto *Cebetis Tabula* (Κέβητος Πίναξ), seja em registro manuscrito, seja mais comumente em forma impressa. De fato, entre os séculos XVI e XIX, várias edições publicam conjuntamente os dois textos, no original grego, em tradução latina ou em ambas as línguas, sem mencionar as várias traduções vernáculas. A *Tabula* conheceu durante esse período um grande sucesso, tendo sido utilizada, inclusive, como texto para a exercitação da língua grega. Testemunho disso é uma edição de 1662, na qual o texto grego é publicado com uma versão interlinear latina secundada por notas, acompanhado, na sequência, de uma tradução francesa¹. No entanto, a associação do texto da *Tabula* ao estudo da língua grega remonta a princípios do séc. XVI, visto que Aldo Manuzio, o famoso editor veneziano, publica o texto grego com uma tradução latina em um volume contendo obras do gramático bizantino Constantino Láscaris (ca. 1434-1501).

A primeira impressão desse volume teria sido feita em 1502, com sucessivas reimpressões (1512, 1521 etc.) (LUTZ, 1986, p. 2). No volume, o texto da *Tabula* é publicado permeando os textos gramaticais de Láscaris (*De octo partibus orationis...*). Na metade de cada quaternião, Aldo publica uma página do texto grego, acompanhada da tradução latina em face, com a indicação de procurar a continuação do texto na metade do quaternião seguinte (ζῆται τὸ λοιπὸν ἐν τῷ μέσῳ τοῦ ἐφεξῆς τετραδίου/quaere reliquum in medio sequentis quaternionis), de modo que a *Tabula* está espalhada ao longo de boa parte do volume, encontrando-se efetivamente incorporada à obra gramatical de Láscaris. No sumário da obra, o texto da *Tabula* é assim anunciado: “Cebetis tabula et graeca et latina, opus morale, et utile omnibus, et praecipue adolescentibus” (Cebetis Tabula, em grego e latim, obra moral e útil a todos, principalmente aos jovens). Na edição de Manuzio, o texto é, portanto, visto como moralizante, de utilidade universal, mas precipuamente indicado para a educação dos jovens (o termo “adolescens” já não tem, aqui, o sentido originário utilizado pelos romanos, que designavam pelo termo “adolescens” o indivíduo até 30 – por vezes um

¹ ΚΕΒΗΤΟΣ ΘΗΒΑΙΟΥ ΠΙΝΑΞ CEBETIS THEBANI TABVLA. Cum interlineari versione & Grammaticâ singularum vocum explanatione nunquam antehac editâ. Accebit eiusdem Tabulæ Gallica interpretatio. Lugduni, Apud Antonium Molin, e regione Colleg. SS. Trin. Soc. Iesu, MDCLXII.

pouco mais – anos de idade). O caráter pedagógico e edificante da *Tabula* é ainda corroborado por outros textos contidos no volume, em cuja parte final há algumas orações (em versão bilíngue grego e latim): o Pai Nosso (*Oratio dominica*), a primeira parte da Ave Maria (*Salutatio Angeli ad Beatissimam Virginem*), a Salve Rainha (*Ad eandem altera*), o Credo (*Symbolum Apostolorum*) e o Prólogo do Evangelho de São João (*Evangelium sancti Ioannis*). Encontram-se, ainda, textos de vertente mais “clássica”: os *Versos de Ouro de Pitágoras* (*Carmina Aurea*, texto atribuído a Pitágoras, mas composto provavelmente entre os séculos III e V de nossa era) e o *Poema Admonitorium* (atribuído a Focílides de Mileto, séc. VI a.C., mas composto por um judeu do meio helenístico, entre os séculos I a.C. e I d.C.).

O volume impresso por Manuzio dá-nos a perspectiva sob a qual a *Tabula* se vulgariza no séc. XVI e seguintes: ela é, por um lado, um texto propício para a prática pedagógica da língua grega, por outro, um material de edificação espiritual que completa a vertente católica expressa nas orações e no Prólogo do Evangelho de São João. Como a *Tabula* teria sido composta por Cebes (séc. V-IV a.C.), discípulo do pitagórico Filolau, ela forma, junto com os *Carmina Aurea* (atribuído a Pitágoras) e o *Poema Admonitorium* (atribuído a Focílides), uma tríade sapiencial “clássica” de origem bastante antiga, remontando aos séculos VI-V a.C.

A autoria e datação da *Tabula*

A atribuição da *Tabula* a Cebes de Tebas vem desde a Antiguidade. Lê-se, em Diógenes Laércio (séc. III d.C.) (*Vitae*, II, 125), o seguinte: “Κέβης ὁ Θεβαῖος· καὶ τούτου φέρονται διάλογοι τρεῖς· Πίναξ, Ἑβδόμη, Φρύνιχος – Cebes, o tebano: são-lhe atribuídos três diálogos: a Placa, o Sétimo Dia e Frínico”. Ela é “confirmada” no período bizantino pela *Suda* (séc. X), que qualifica Cebes de “discípulo de Sócrates” (kappa, n. 1215): “Κέβης, Θεβαῖος, φιλόσοφος, Σωκράτους μαθητής. διάλογοι δὲ αὐτοῦ φέρονται τρεῖς, Ἑβδόμη, Φρύνιχος, Πίναξ· ἔστι δὲ τῶν ἐν Ἄδου διήγησις· καὶ ἄλλα τινά – Cebes, tebano, filósofo, discípulo de Sócrates: atribuem-se-lhe três diálogos, o Sétimo Dia, Frínico, a Placa² – este é uma descrição dos que estão no Hades

²“Placa” traduz, aqui, o termo Πίναξ (em latim: *Tabula*)

– e algumas outras obras”. No *Crítion* (45b), Platão coloca Cebes entre os que se dispunham a financiar a fuga de Sócrates da prisão. É o mesmo Cebes que aparece no *Fédon*, juntamente com seu compatriota Símiias, como interlocutor principal de Sócrates – que aqui não é a figura histórica, mas antes a máscara de que se serve Platão – nos momentos que antecedem sua morte.

A autoria será posta em dúvida apenas em meados do séc. XVI, por Hieronymus Wolf, que identifica incongruências de ordem cronológica, a saber, o fato de que o texto cita a escola peripatética, de que Platão é mencionado como uma *auctoritas*, e, sobretudo, porque o autor dá mostras de seguir certos elementos da doutrina estoica. Nos séculos XIX e XX, estudos sobre a língua grega utilizada na composição da *Tabula* mostrarão que o texto não pode ser anterior ao séc. I de nossa era, pondo definitivamente por terra a atribuição a Cebes de Tebas (cf. JOLY, 1963, p. 12 e ss.). A data de composição é ainda objeto de discussão. Porém, parte significativa dos estudiosos aponta como período provável algum momento entre os séculos I e II de nossa era (cf. FITZGERALD-WHITE, p. 4, 1983).

O conteúdo da *Tabula*

A *Tabula* é um texto construído basicamente através da écfrase (ἔκφρασις), procedimento literário consistindo na descrição – esse é o sentido do termo grego – de pessoas, coisas, acontecimentos. Tal recurso era utilizado desde os tempos homéricos. É célebre a passagem ecfástica da feitura do escudo de Aquiles (*Iliada*, XVIII, vv. 468-608), com os seus incontáveis detalhados pormenores. Mas o que exatamente descreve a *Tabula*? O objeto que será longamente descrito e, posteriormente, explicado é-nos apresentado no início do texto, no qual o autor anônimo situa as condições gerais da narrativa (§1):

Estávamos passeando, por acaso, no templo de Crono, no qual observávamos múltiplas e variegadas oferendas. Estava consagrada, em frente ao santuário, também uma placa, na qual havia uma gravura estranha e que continha cenas peculiares que não podíamos compreender quais eventualmente fossem. Com efeito, o que estava

gravado não nos parecia ser nem uma cidade, nem um acampamento, mas havia um recinto contendo em si mesmo outros dois recintos diversos, um maior e um menor. E havia também uma porta no primeiro recinto. Junto à porta, parecia-nos estar de pé uma grande multidão e dentro, no recinto, via-se uma turba de mulheres. Na entrada do primeiro vestibulo e recinto, um velho, de pé, dava a impressão de dar uma ordem à multidão que entrava.

O trecho traz-nos uma série de informações. Ele abre com duas formas verbais que apresentam um particular interesse. A primeira (ἐτυγχάνομεν), do verbo τυγχάνω, que está ligado à raiz de τύχη (fortuna), o que poderia ter um significado mais profundo, pois a idéia de “casualidade” que é expressa pelo verbo poderia estar conectada com as duas figuras da Τύχη que aparecem personificadas ao longo do texto. A segunda (περιπατοῦντες), do verbo περιπατέω, conectado à raiz dos περιπατητικοί que serão mencionados no §13. Não parece, também, fortuita a menção ao local em que se passa a ação: o templo de Crono. É precisamente o que aponta Joly (1963, p. 59):

Le tableau a été dédié à Kronos. On croit d'ordinaire que ce détail est gratuit, puisqu'on ne se préoccupe pas de l'interpréter. Or, quelques témoignages attestent le lien établi par les pythagoriciens entre Kronos et l'au-delà. Un passage orphique de Pindare parle déjà des Iles des Bienheureux comme du domaine de Kronos et un vers interpolé des *Travaux* d'Hésiode affirme la même chose. Il faut voir là un emprunt à une *Catapse* orphico-pythagoricienne. [...] Si le personnage de Cébès a dédié un temple et un tableau à Kronos, c'est parce qu'il est pythagoricien et qu'il veut suggérer d'emblée l'idée de l'au-delà, donc tout le côté non divulgable du néopythagorisme.

Os visitantes deparam-se com uma série de oferendas, entre as quais uma placa (πίναξ τις) na qual há uma estranha gravura (γραφὴ ξένη τις) com cenas peculiares (μύθους ἔχουσα ἰδίους) que eles não podem compreender (οὐς οὐκ ἠδυνάμεθα συμβαλεῖν). A gravura representava três recintos, tendo o mais externo deles uma porta de entrada junto à qual havia uma grande multidão e um ancião (γέρον τις) que parecia dar indicações à multidão que ingressava pela porta. Na parte interna do primeiro recinto, uma profusão de mulheres.

Contemplando a imagem, permanecem longamente em aporia (ἀπορούτων). Chega-lhes em socorro um ancião (πρεσβύτες τις) que estava próximo e conta-lhes a origem da oferenda. Há muito tempo, um estrangeiro (ξένος τις), varão sensato e de

profunda sabedoria (ἀνὴρ ἔμψρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν), que vivia sua vida segundo preceitos pitagóricos e parmenídeos (Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκῶς βίον), ali chegou e ofertou a Crono o templo e a placa. Os que ali habitam desconhecem o sentido da gravura, mas ele, hoje idoso, teve a oportunidade, quando jovem, de ouvir inúmeras vezes o estrangeiro, cuja idade era bastante provecta, explicar o significado da imagem. Há, no entanto, um risco na explicação: se eles prestarem atenção e compreenderem, serão sensatos e felizes (φρόνιμοι καὶ εὐδαίμονες), caso contrário, tornar-se-ão insensatos, infelizes, odiosos e ignorantes (ἄφρονες καὶ κακοδαίμονες καὶ πικροὶ καὶ ἄμαθεῖς), e viverão de modo deplorável (κακῶς βιώσεσθε).

O ancião começa, assim, em forma de diálogo, a longa descrição do quadro, que durará boa parte da obra (§§ 4-35), constituindo a parte final (§§ 36-41) um diálogo de caráter demonstrativo. A obra chegou-nos incompleta, interrompendo-se o texto grego subitamente no §41.

O início do texto possui detalhes importantes, para além daqueles que já comentamos. O primeiro é o fato de que os visitantes do templo são estrangeiros, exatamente como estrangeiro era aquele que fez o dom. A figura do ξένος poderia indicar o fato de que, na presente vida, estamos apenas de passagem (περιπατοῦντες), não temos aqui nossa pátria, nosso destino final. É um percurso.

Outra particularidade digna de nota é o fato de que a explicação da gravura é feita em dois momentos distintos por dois anciãos. A imagem do ancião está, obviamente, associada à sabedoria, não apenas teórica, mas, como o próprio texto ressalta, também prática (§2: λόγῳ τε καὶ ἔργῳ). O que avaliza a teoria é a vida vivida de modo sábio, segundo preceitos filosóficos (§2: Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκῶς βίον). A imagem do ancião remete a uma sabedoria que não é nova, que não é novidade, que tem raízes profundamente tradicionais e que, por isso mesmo, é transmitida oralmente. A mera observação da gravura não é suficiente para penetrar o sentido profundo dos mistérios nela contidos, como a leitura de textos não será o bastante para atingir a verdadeira sabedoria, dado o caráter eventualmente tóxico da escrita (cf. o conceito de φάρμακον exposto por Platão no *Fedro*, 274b-275e). Para além de um certo discipulado, expresso na relação entre os estrangeiros ignorantes do sentido

da gravura e o ancião que lhes desvela a realidade profunda subjacente, é preciso tempo de vida para que se possam exercitar (ἔργῳ) os preceitos (λόγῳ).

Por fim, vem um último elemento: o prêmio. Aquele que der a devida atenção e compreender a alegoria, alcançará a felicidade; quem não o fizer, viverá infeliz e miseravelmente. A *Tabula* aponta, portanto, para um viés de tipo eudemonístico.

Não cabe, aqui, percorrer o conteúdo completo do texto. No entanto, alguns outros detalhes podem dar-nos um melhor panorama da temática. O objeto cuja descrição é apresentada pela *Tabula* é uma placa, contendo uma gravura, oferta votiva feita há muito por um estrangeiro a Crono. A gravura, como se disse, retrata três recintos: um externo que contém os outros dois. O ancião explica aos estrangeiros que o nome desses recintos é Vida (Βίος). O mais exterior dos três recintos da Vida tem uma porta, pela qual uma multidão entra. São os seres humanos que adentram a Vida. De pé, junto aos que vão entrar no primeiro recinto da Vida, há um velho, que segura um papiro em uma de suas mãos e indica algo com a outra. Chama-se Daímon (Δαίμων) e indica qual caminho os ingressantes devem percorrer (βαδίζειν), se quiserem salvar-se na Vida. Junto à porta de entrada da Vida, há uma mulher de aspecto artificial, sentada em um trono e segurando um cálice. É a Fraude, que dá de beber do erro e da ignorância a todos os que cruzam a porta. Uns ingerem mais bebida, outros menos, mas todos bebem do cálice. Ao atravessar a porta, os que entram encontram uma multidão de mulheres com variadas aparências. São as Opiniões, as Cupidez e as Volúpias, que se agarram a cada um deles e os conduzem por diferentes caminhos.

Como ficou evidente, o texto da *Tabula* é uma alegoria da vida humana. Antes de nela entrar, cada um recebe da parte do Daímon a indicação do caminho para a salvação e a felicidade. O Daímon é um ancião, símbolo, como dissemos, da sabedoria prática. A figura do Δαίμων remete-nos, de certo modo, inclusive pelo nome, à voz que guiava Sócrates. Este, na *Apologia* (31d), menciona o fato de que algo divino e sobrenatural (θεϊόν τι καὶ δαιμόνιον) lhe ocorre desde a infância: uma voz (φωνή), que é profética e de origem sobrenatural (40a: ἡ μαντικὴ ἢ τοῦ δαιμονίου). No *Banquete*, (202d), Diotima, ao ser interrogada por Sócrates quanto à natureza de Eros, afirma que este é algo entre mortal e imortal (μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου), que é um grande δαίμων e, como todo δαιμόνιον, está entre deus e mortal (202d-e: Δαίμων μέγας, ὃ

Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). Já no *Fédon* (107d-e), cada pessoa, após sua morte, é conduzida por seu δαίμων, que a sorte lhe atribuíra como guia para a vida, ao local no qual será julgada. A *Tabula* não especifica a natureza do δαίμων, se divino, se humano, se um intermediário. Ele não entra na Vida para acompanhar os peregrinos e não há um δαίμων para cada indivíduo. Ele é um único para todos e permanece no umbral da Vida. No princípio, o autor da *Tábula* apenas menciona o fato de que o velho Daímon segura um papiro em uma de suas mãos, enquanto indica algo com a outra. Ele designa o que é preciso fazer e qual caminho percorrer para que possam salvar-se na Vida. Mais para o final (§§30-33), o texto vai explicitar quais são os preceitos por ele preconizados aos ingressantes.

Assim, ainda nos parágrafos introdutórios surge a temática do caminho, da vida como um percurso a ser feito. A *Tabula* menciona claramente a existência de um caminho verdadeiro (§6: ἡ ἀληθινὴ ὁδὸς ἢ ἐν τῷ Βίῳ) que conduz à verdadeira Cultura (§15: Ποία οὖν αὕτη ἡ ὁδὸς ἐστὶν ἢ φέρουσα ἐπὶ τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν;). Joly (1963, p. 40-41) reconhece que o texto não menciona duas vias, mas que a segunda, a via do prazer, está como que subentendida. Pesce (1982, p. 14) discorda dessa interpretação da presença da temática das duas vias. Para ele, há um único percurso e a escolha consiste em prosseguir o caminho único que conduz à verdadeira Cultura ou parar no meio do trajeto:

Nella quale [*Tavola*] è certamente presente l'immagine della «via», ma di un percorso unico in cui la scelta, che come vedremo si ripete due volte, non sta nell'imboccare l'una o l'altra di due strade divergenti, ma nel fermarsi o nel proseguire lungo uno stesso cammino.

A temática dos dois caminhos é antiga na cultura grega, havendo registro dela já nos versos de Hesíodo (2005, pp. 103-104, vv. 287-292):

A miséria, podes colhê-la, e com abundância,
facilmente; o caminho é plano e habita mesmo ao lado.
Mas diante do Mérito colocaram o suor os deuses
imortais; longa e íngreme é a senda que leva até ele,
árdua no início, mas quando se chega ao cimo,
torna-se acessível em seguida, por difícil que seja.

O primeiro caminho conduz à miséria (κακότης), que pode ser obtida facilmente (ρήιδίως). O termo κακότης pode indicar a miséria, no sentido material, mas, primeiramente, indica o sentido moral: baixeza. Assim, em outra tradução (ROCHA PEREIRA, 1998, p. 97), encontramos a acepção de “mal”. No trecho, o tradutor verte por “Mérito” o termo ἀρετή. O percurso é, portanto, moral, e os caminhos conduzem ao vício ou à virtude. O que leva à κακότης é plano, suave (λείη), e está muito próximo de nós (μάλα δ’ ἐγγύθι). O que conduz à ἀρετή exige nosso suor (ιδρώς), é longo (μακρός), ascendente (ὄρθιος) e rude (τρηχύς) no início. Quando se chega ao topo, ele torna-se fácil (ρήιδιή), ainda que seja difícil (χαλεπή περ ἐοῦσα).

O caminho que conduz não só à Verdade, mas também ao Bem, é descrito por Platão (*República*, 515e), na *Alegoria da Caverna*, como uma subida (ἀνάβασις) rude (τραχεῖα) e íngreme (ἀνάντης) pela qual o prisioneiro recém-liberto deve ser arrastado (ἔλκω) com violência (βία).

Mas a lógica das duas vias ultrapassa as fronteiras do âmbito grego “clássico”. Ela é encontrada na famosa *Didakhé*, texto cristão anônimo da segunda metade do séc. I, que se inicia – e se constrói – com a imagem do duplo caminho: um o da vida, o outro o da morte, havendo entre eles uma grande diferença. Nenhuma surpresa, se considerarmos que no Evangelho de São Mateus (7, 13-14) há a menção das duas portas e das duas vias. A porta larga (πλατεῖα) abre-nos o caminho espaçoso que conduz à perdição (εὐρύχωρος ἢ ὁδὸς ἢ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν) e são muitos os que entram por ela. A porta estreita (στενή) descortina a via apertada que conduz à vida (τεθλιμμένη ἢ ὁδὸς ἢ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν) e poucos a encontram. A figura da porta não indica o termo da viagem. Ela é, na verdade, o começo. É preciso, ainda, trilhar o caminho para chegar ao destino (a perdição ou a vida). Na *Tabula* encontramos, também, a simbologia da porta. Ela faz-nos entrar na Vida, mas é necessário um percurso até a meta final – seja por um único caminho, como pretende Pesce, seja pela escolha diante de duas vias, como entende Joly.

Um interessante testemunho sobre a simbologia dos dois caminhos é-nos dado por Xenofonte em *Memoráveis* (II, I, 21-34). Sócrates, em conversa com Aristipo, reproduz o que teriam sido as palavras de Pródico em um seu escrito sobre Hércules. O herói, entrando na juventude, viu-se diante de uma dificuldade: qual caminho tomar

durante a vida, o da virtude (τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν) ou o do vício (τὴν διὰ κακίας)? Apresentam-se, então, a ele duas mulheres de elevada estatura, mas aspecto e vestimentas diversos: em uma resplandece o pudor, o recato e a naturalidade, na outra, a sedução, a imodéstia, a artificialidade. Esta avança sobre Hércules e faz-lhe promessas de uma vida doce, de conduzi-lo pelo caminho mais prazeroso e mais fácil (ἡδίστην τε καὶ ῥάστην ὁδὸν ἄξω σε). Interrogada pelo herói quanto à sua identidade, responde: os amigos chamam-na Felicidade, os que a odeiam, Vício (Οἱ μὲν ἐμοὶ φίλοι, ἔφη, καλοῦσί με Εὐδαιμονίαν, οἱ δὲ μισοῦντές με ὑποκοριζόμενοι ὀνομάζουσι Κακίαν). A outra mulher – Virtude (Ἀρετή) é seu nome – dirige-se, então, a Hércules, afirmando que o caminho que a ela conduz é cheio de sofrimento e esforço. Felicidade-Vício interpela-o novamente para concluir que o caminho proposto pela outra para chegar às alegrias (ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας) é difícil e longo (χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδόν), o que ela lhe oferece é um caminho fácil e curto até a felicidade (ῥαδίαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν). O herói escolherá, ao fim, a Virtude.

O tema do caminho tem elementos constantes nos diferentes autores mencionados, inclusive o anônimo da *Tabula*. De fato, no §15, quando o estrangeiro pergunta ao velho que explica o sentido da gravura qual é o caminho que conduz à verdadeira Cultura, há o seguinte diálogo:

“Qual é, então, esse caminho que conduz à verdadeira Cultura?”, disse eu. “Estás vendo em cima”, disse ele, “aquele lugar no qual ninguém reside, mas que parece estar deserto?” “Estou vendo.” “Então, também não estás vendo uma pequena porta e um caminho diante da porta que não está muito frequentado, mas muito poucos nele transitam como que através de um caminho que parece ser impraticável, rude e pedregoso?” “Sim, certamente, disse eu.” “Então, também não parece haver uma colina elevada e uma subida muito estreita e com profundos precipícios de ambos os lados?” “Estou vendo.” “Esse é, com efeito,” disse ele, “o caminho que conduz à verdadeira Cultura.”

Há, aqui também, uma pequena porta, como a estreita do Evangelho, e um caminho pelo qual são também poucos os que passam. A topografia é aqui descrita como ascendente – uma colina elevada (βουνός τις ὑψηλός) –, uma subida muito estreita (ἀνάβασις στενὴ πᾶνυ), e o caminho pelo qual se avança é impraticável (ἀνοδία, ou seja um não-caminho), rude (τραχεῖα) e pedregoso (πετρώδης). Destaquemos,

especialmente, que o termo rude ou irregular (τραχεῖα) é o mesmo usado por Hesíodo e Platão, e que a ideia de elevação surge com o mesmo termo (ἀνάβασις) na *Tabula* e no filósofo e, no poeta, com um adjetivo que exprime a mesma noção (ὄρθιος).

A passagem de Xenofonte é particularmente interessante por introduzir a simbologia das mulheres personificando a virtude e o vício (cumpre observar que o termo grego para “vício” é feminino: κακία). É o que ocorre também na *Tabula*, que dá um rosto feminino não apenas para virtudes e vícios, mas para outras personagens que surgem na trama, como é o caso da Fortuna (Τύχη), que é descrita (§7) como “aquela mulher que parece ser como que uma cega e uma louca e que está de pé sobre uma pedra redonda” e que é “não só cega e louca, mas também surda”.

A *Tabula* e o *Manual de Epicteto*

Como se disse no princípio, o texto da *Tabula*, em uma de suas primeiras edições, vem diluído ao longo do volume publicado por Aldo Manuzio em 1502, permeando obras do gramático bizantino Constantino Láscaris, em um impresso que contém, na parte final, os *Carmina Aurea Pythagorae* e o *Poema Admonitorium* atribuído a Focílides (que o sumário anuncia como *Phocylidis Poema ad bene beateque uiuendum*).

A inclusão da *Tabula* no volume de Manuzio explica-se, como foi dito, por seu caráter duplamente pedagógico: a exercitação da língua grega, exposta nos textos de Láscaris, e a edificação moral dos jovens, completando as orações católicas e os textos de caráter gnômico atribuídos a Pitágoras e Focílides. Talvez se possa crer que a inclusão da *Tabula* e dos *Carmina Aurea* tenha sido baseada na perspectiva de que os dois textos estariam mais intimamente ligados do ponto de visto doutrinário, já que a obra do Pseudo-Cebes consiste na écfrase de uma oferenda feita a Crono por um ancião que se esforçava por seguir, na teoria e na prática, uma vida pitagórica e parmenídea. No entanto, a questão é mais complexa.

Ainda no séc. XVI, a *Tabula* do Pseudo-Cebes passará a ser publicada juntamente com o *Manual* de Epicteto e isso até o séc. XIX (ou melhor, até o séc. XXI, como veremos). Um detalhe interessante é o fato de que, nas diferentes edições, o

Manual precede, normalmente, a *Tabula*³. O título tem, geralmente, o formato seguinte: *Epicteti Enchiridion [...] Cebetis Thebani Tabula [...]*. Assim, na edição de 1655, publicada em Cambridge (Cantabrigiae), temos: *Epicteti Stoici Philosophi Enchiridion, una cum Cebetis Thebani Tabula*. Na edição de Basileia (1561), lê-se o seguinte: *Epicteti Enchiridion, hoc est Pugio, siue Ars humanae uitae correctrix. item Cebetis Thebani Tabula, qua uitae humanae prudenter instituendae ratio continetur*. Ou ainda, na edição de Colônia (1595): *Epicteti Stoici Philosophi Enchiridion, item Cebetis Thebani Tabula De vita humana prudenter instituenda*. Um último exemplo, da edição de Cologny (Coloniae Allobrogum) de 1613: *Thesaurus Philosophiae Moralis, Quo continentur, Graece et Latine, Epicteti Enchiridion, Cebetis Thebani Tabula*.

Esses títulos permitem ver como os dois textos eram percebidos no período. O foco na filosofia moral é claro. E é precisamente o que confirma Wolf no prefácio (p. 3 e ss.) de sua edição (a de Basileia, 1561), ao dirigir-se àquele que qualifica de “patrono” (Ioannes Baptista Hainzelius, burgomestre de Augsburg), afirmando ter preparado tal “presentinho” (*munusculum*) mais para os filhos do destinatário do que para este. Parece ser, continua Wolf, uma característica da doutrina dos costumes (*doctrina morum*) – e principalmente de sua parte relativa ao desprezo das coisas humanas e à tranquilidade da alma – que ela, seja por negligência ou mau costume, seja pela fraqueza do espírito, nunca possa ser suficientemente impressa em nós. Não há, diz ele, leitura mais eficaz nesse sentido do que os escritos de Epicteto. Outro motivo para a edição por ele preparada é que se formasse um *corpus* da doutrina de Epicteto, com o acréscimo de sentenças e opúsculos do mesmo gênero, como é o caso da *Tabula* (cf. p. 10).

Louvando a concisão e a eficácia do *Manual*, Abrahamus Berkelius (Abraham van Berkel) afirma, em sua dedicatória (1683, p. 6), que o *Enchiridion* vale mais para a formação dos costumes humanos do que todas as muito prolixas Éticas de todos os filósofos. Vale mais, continua Berkelius, no delineamento das propriedades das virtudes e dos vícios concluir a natureza da coisa com uma breve frase e com sentenças expressivas do que servir-se de um circunlóquio vago e não necessário.

³Em uma edição publicada em 1799 por Ioannes Nikolaou Dárvaris, em Viena, feita na língua grega do período (“traduzido do grego para a nossa língua mais comum”, diz parte do título), o texto da *Tabula* precede o do *Manual*.

Nos prolegômenos de uma edição bilíngue grego-francês, publicada em Paris, o editor afirma que

[...] tanto Epicteto quanto Cebes, mesmo se filósofos de escola diferente, tratam da mesma temática – a virtude, a liberdade, a felicidade do animal racional – e oferecem a todos a mesma utilidade, mas especialmente aos jovens, que desejam tornar-se verdadeiramente livres. (ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ, 1826, p. η’).

Está claro que um elemento essencial a unir a *Tabula* e o *Manual* é o caráter pedagógico, didático, com foco especificamente na formação moral. No entanto, do ponto de vista doutrinário poderia haver uma conexão mais forte? Uma resposta definitiva para uma conexão mais umbilical da filosofia veiculada pelos dois textos parece distante, pois, dado o caráter alegórico da *Tabula*, seu conteúdo tem sido interpretado em diferentes direções: neo-pitagórica, cínica, estoica, cristã, eclética (cf. FITZGERALD-WHITE, p. 16-26, 1983). Como vimos, o autor anônimo menciona que a gravura-oferenda foi feita a Crono por um homem seguidor de uma vida pitagórica e parmenídea. Platão também é citado (§33), quando o velho, interrogado pelo estrangeiro sobre quais coisas parecem ser úteis, responde: “Letras”, disse ele, “e das demais disciplinas aquelas que inclusive Platão diz que têm como que a força de um freio para os jovens, a fim de que não sejam arrastados para coisas diversas.” Parece, assim, haver elementos de diferentes origens, mas permanece ainda a questão da predominância de algum deles ou de um efetivo ecletismo. Deixando de lado esse debate, que ultrapassa os limites do presente estudo, vejamos se podemos encontrar na *Tabula* elementos de origem estoica.

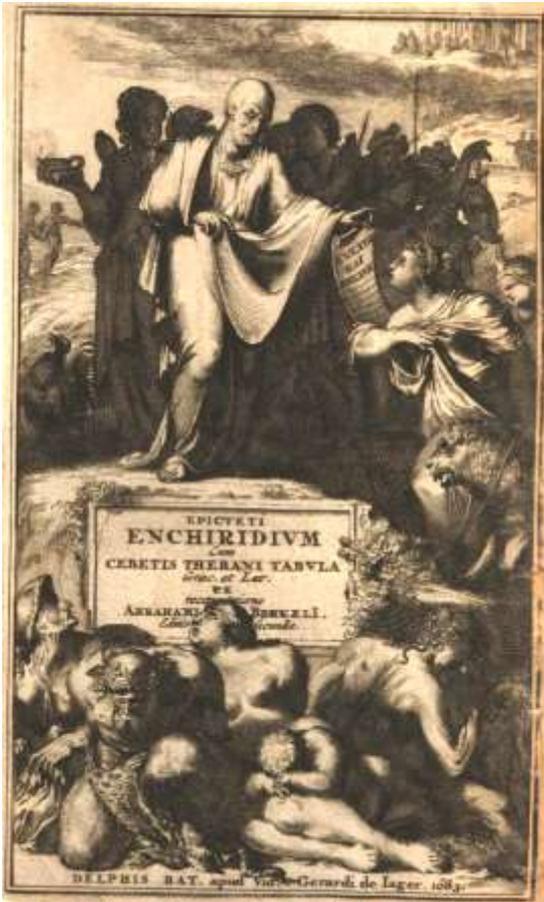
A ética da *Tabula* é de cunho eudemonístico. No §17, por exemplo, a *Eudaimonía* aparece personificada, juntamente com as virtudes, passando seu tempo na “morada dos bem-aventurados” (εὐδαιμόνων οἰκητήριον). No início do *Manual* (1.4), Epicteto preconiza que se abandonem algumas coisa e se adiem outras, para evitar de não se obterem aquelas coisas que são as únicas pelas quais se origina a liberdade (ἐλευθερία) e a felicidade (εὐδαιμονία). Nas *Diatribes* (3.24.2), ele afirma que a divindade fez todos os homens para a tranquilidade (τὸ εὐσταθεῖν) e a felicidade (τὸ εὐδαιμονεῖν).

Outra interessante confluência é a doutrina dos indiferentes. Em Epicteto, encontramos o conceito explícito em uma passagem das *Diatribes* (2.9.15): das coisas existentes, umas são boas (ἀγαθά), outras são más (κακά), outras, indiferentes (ἀδιάφορα). Com efeito, são coisas boas as virtudes e o que participa das virtudes; são más as coisas opostas; indiferentes, riqueza, saúde, fama. Na *Tabula*, a mesma doutrina aparece no §3: “Com efeito, a insensatez é para as pessoas uma Esfinge. Ela diz, por enigmas, o que é bom, o que é mau, o que não é nem bom nem mau na vida (τί ἀγαθόν, τί κακόν, τί οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν ἐστιν ἐν τῷ βίῳ).” Sem dúvida, pode-se ver que há uma diferença quanto ao uso terminológico. Barbone (2010, p. 26-27) aponta esse detalhe e vai mais longe: para além do “nível terminológico primitivo” – caracterizado, inclusive, pela ausência do termo ἀδιάφορα, substituído pela expressão οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν –, há a “simplicidade da teoria dos indiferentes exposta pelo autor da *Tabula* em comparação com a maior complexidade da elaboração estoica”. No entanto, tal particularidade pode explicar-se pelo fato de o texto ser alegórico, consistindo, talvez, muito mais em uma espécie de convite a uma vida filosófica – uma espécie de *Protréptico* – do que em uma elaboração teórica apodítica ou mesmo preceitual, no sentido estrito. O próprio Barbone (2010, p. 22) reconhece que a *Tabula* “não tem caráter preceituador, mas se mantém sempre no nível dos princípios gerais”, “e o princípio, por assim dizer, primeiro da moral da *Tabula* é que existem o bem, o mal e as coisas indiferentes”.

A presença de elementos estoicos na *Tabula* é reconhecida pelos estudiosos modernos do texto. Fitzgerald-White (1983, p. 22) apontam o fato de que Wolf (séc. XVI) já apresentava os aspectos estoicos do texto para pôr em dúvida a atribuição a Cebes de Tebas. Praechter (1885, p. 34) julgava que havia indícios suficientes da doutrina estoica para que se pudesse, com toda razão, atribuir o autor anônimo a essa escola. Joly (1963, p. 25), ao contrário, reconhece a presença de características estoicas e cínicas, mas sem que isso constitua o plano essencial da obra. E conclui (p. 33) que seriam menos numerosas do que pensava Praechter e, principalmente, menos especificamente estoicas, mas comuns a várias “seitas sincretistas”. Seddon (2005), em pleno séc. XXI, mantém (ou retoma) a prática de publicar juntos o *Manual* e a *Tabula*, respeitando, inclusive, a ordem tradicional que apontamos. E ele vai além, vendo uma

estreita conexão estoica, como já indica o próprio título de sua publicação (*Epictetus' Handbook and the tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*). Na contracapa de seu volume, ele afirma que é evidente que há influências estoicas na obra, fazendo dela o perfeito complemento para o *Manual* de Epicteto. Em duas páginas (p. 183-184) dedicadas a analisar se a *Tabula* seria um texto estoico, Seddon reconhece, inicialmente, que há uma série de características que enfraquecem as “credenciais estoicas”. Na sequência, ele sustenta que, se deixarmos de lado essas anomalias, “eu estou convencido de que nós temos na *Tabula* uma obra fundamentalmente estoica”.

Qualquer que seja a solução para o delicado problema do “nível” de presença estoica no Pseudo-Cebes e de sua conexão mais profunda com Epicteto, uma imagem pode ser mais elucidativa sobre as razões do que explicariam a constante publicação conjunta do *Manual* e da *Tabula* a partir do séc. XVI até nossos dias. Na edição de Berkelius (1683) que mencionamos, há uma gravura que reproduzimos abaixo, com destaque para um detalhe. A figura representa o velho Daímon mencionado no início da *Tabula* (§4) com um papiro em uma de suas mãos, orientando os que entram na Vida. No papiro, pode-se claramente ler: ἀνέχου καὶ ἀπέχου – *suporta e abstém-te* – máxima estoica atribuída a Epiteto, que encontramos no fragmento X (Schw. 179) (SCHENKL, 1916, p. 463): *verba haec duo dicebat: 'ἀνέχου' et 'ἀπέχου'*. Seu *Manual* tornou-se o guia para a Vida. Seria o velho Daímon o próprio Epicteto?



Daímon segurando o papiro na entrada da Vida (BERKELIUS, 1683)



Detalhe da inscrição no papiro: ἀνέχου καὶ ἀπέχου

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBONE, A. *La tavola di Cebete*. Napoli: La scuola di Pitagora editrice, 2010.

BERKELIUS, ABRAHAMUS. *Epicteti Enchiridium una cum Cebetis Thebani Tabula Graec. et Lat. Cum notis Wolfii, Casauboni, Caselli et aliorum: Abrahamus Berkelius textum recensuit, et suas quoque addidit. Accedit Graeca Enchiridii Paraphrasis, lacunis omnibus, codicis Medicei ope, a Jacobo Gronovio repletis*. Delphis Batavorum, Apud Viduam Gerardi de Jager, anno MDCLXXXIII (1683).

DIÓGENES LAÉRCIO. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. 2 vols. Oxford: The Clarendon Press, 1964.

FITZGERALD, JOHN T., WHITE, L. M., *The Tabula of Cebes*. California: Scholar Press, Society of Biblical Literature, 1983.

HESÍODO. *Teogonia, Trabalhos e Dias*. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

JOLY, ROBERT, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*. Bruxelles-Berchem: LATOMUS, 1963.

LUTZ, CORA E. Ps. Cebes. In CRANZ, F. EDWARD et alii (ed.) *Catalogus Translationum et Commentariorum : Mediaeval an Renaissance Latin Translations and Commentaries annotated lists and guides*, vol. VI. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1986.

PESCE, D. *La tavola di Cebete*. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

PRAECHTER, CAROLUS, *Cebetis Tabula quam aetate conscripta esse videatur*. Marburgi: Typis G. Braun, 1885.

ROCHA PEREIRA, MARIA HELENA DA. *Hélade: antologia da cultura grega*. 7ª edição. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1998.

SCHENKL, H. *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae. Ad fidem codicis Bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion, ex recensione Schweighaeuseri, Gnomologiorum Epicteteorum Reliquiae, Indices*. Editio Maior. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1916.

SEDDON, K. *Epictetus' Handbook and the tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*. London/New York: Routledge, 2005.

SUDA. *Suidae Lexicon*. Vol. III. Edidit Ada Alder. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1933.

WOLF, HIERONYMUS. *Epicteti Enchiridion hoc est, Pugio, siue Ars humanae uitae correctrix. Item, Cebetis Thebani Tabula, qua Vitae Humanae prudenter instituendae ratio continetur: Graece et Latine, Hieronymo Volfio interprete, una cum Annotationibus eiusdem. Accesserunt et alia eiusdem argumenti in studiosorum gratiam, et Scholarum usum*. Basileae, per Ioannem Oporinum, 1561.

ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ, ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ, ΚΛΕΑΝΘΟΥΣ ΥΜΝΟΣ, ἐκδόντος καὶ διορθώσαντος Α. Κ., καὶ Γαλλιστὶ μεθερμηνεύσαντος τὰ δύο πρῶτα τοῦ F. Th. καὶ τρίτον ἐτέρου. Ἐν Παρισίοις: ἐκ τῆς Τυπογραφίας I. M. ΕΒΕΡΑΡΤΟΥ, 1826.