

# humanitas

Vol. LX

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. LX



# LA PAIDEIA HÉROÏQUE PALAMEDE ET L'ÉDUCATION DES HÉROS DANS L'HÉROÏQUE DE PHILOSTRATE

LUCÍA ROMERO MARISCAL

Universidad de Almeria  
lromero@ual.es

## Abstract

In this article the author proposes a reading of Philostratus' *Heroikos* as a fiction about the different pedagogic roles performed by several heroic characters in myth, most particularly Protesilaos and Palamedes. The interest in knowledge in Philostratus' *Heroikos* has to do with poetry and it can also be considered a homage to the religious education on behalf of the cult-heroes. The narrative setting of the play is already pedagogic: the vinedresser transmits to the Phoenician the wisdom he himself has learnt from the hero Protesilaos. The desire of learning in the Phoenician is bound to poetry in relation with Homer and his heroes, but he will receive a better instruction as Protesilaos contends with Homer devailing the homeric silences and focusing on the figure of Palamedes, a wise hero and poet, as well as a remarkable analogue of Protesilaos. The authority of the heroic teaching guarantees a level of truthfulness which proves the learning. This education does not fail and provokes a change of life, as shown by the vinedresser and, as it seems, by the Phoenician too.

**Keywords:** Philostratus, *Heroikos*, Protesilaos, Palamedes, education, heroes.

## Résumé

Dans cet article on propose une lecture de *l'Héroïque* de Philostrate comme une fiction sur les rapports éducatifs selon les diverses modalités incarnées par de différentes figures héroïques du mythe, plus particuliè-

rement Protésilas et Palamède. Le désir de connaissance de *L'Héroïque* est surtout de nature poétique et en même temps il rend hommage à la pédagogie religieuse des héros. Le cadre narratif de l'oeuvre est en soi-même un exemple de pédagogie: le vigneron transmet à l'étranger phénicien la sagesse que lui-même a apprise du héros divin Protésilas. Le désir d'apprendre du Phénicien est poétique car il a un lien avec Homère et ses héros, mais il recevra une instruction encore meilleure, dans la mesure où Protésilas entre en concurrence avec Homère, tout en mettant en évidence ses silences et en soulignant la figure de Palamède, sage et poète, pendant extraordinaire de Protésilas. L'autorité du *magister* divin garantit un niveau de vérité qui rend l'enseignement efficace; il ne laisse pas indifférent, il donne lieu à un changement de vie. Le vigneron en est le premier exemple et le Phénicien semble également converti.

**Mots-clés:** Philostrate, *Héroïque*, Protésilas, Palamède, éducation, héros.

*À doña Blanca et don Carlos,  
qui m'ont appris la langue des héros.  
À Javier, maître des choses humaines et divines  
«sophòn gàr tò theìon»  
Philostr. Her. 9. 4*

Du point de vue de l'argumentation, *L'Héroïque* de Philostrate est d'abord un dialogue dans lequel est représenté un épisode d'éducation obsédant pour les auteurs de l'époque: comment être grec, c'est-à-dire, comment lire Homère ou, ce qui revient au même, comment connaître les choses de Troie, qui intéressent contre toute attente, Hamlet le savait bien, même des gens qui n'avaient jamais eu vent de la Grèce ni de sa langue. Apparemment la connaissance adéquate de ces affaires dépend d'une forme de piété qui semble littéraire à notre sensibilité religieuse.

Donc à Chéronèsos en Trace, sur les côtes de l'Eleute, arrive un marchand phénicien hanté par le sens d'un rêve qu'il a fait. La première personne qu'il rencontre à cet endroit est un vigneron accueillant présenté comme un homme consacré à la philosophie, celle-ci comprise à la façon des anciens: un mode de vie (2. 6).

L'étranger interprète cette rencontre avec le vigneron comme un événement providentiel (6. 2-7). Grâce à sa relation avec le vigneron le phénicien abandonne son incrédulité initiale et s'éveille au désir de connaissance (7. 1). Le vigneron dévoile alors à l'étranger les histoires que lui

a appris un illustre fantôme, l'*eidolon* ressuscité de Protésilas, et persuade son interlocuteur d'abandonner toute méfiance. A la fin du dialogue, le phénicien se retrouvera lui aussi habité par les récits héroïques du vigneron et prêt pour les nouvelles leçons qui l'amèneront à suspendre ses voyages pour pouvoir les suivre correctement, car il s'agit des leçons auxquelles la *paideia* a ouvert, d'une certaine manière, la voie. La formation réussie du phénicien dans les *logoi* héroïques, leçon à la fois d'histoire et de pitié, indique l'une de constantes du dialogue de Philostrate que nous avons rappelée dans le titre de notre travail: la thématization des rapports éducatifs selon les diverses modalités incarnées par les différentes figures héroïques du mythe. En fait, le vigneron et le voyageur accidentel nous amènent à un autre épisode d'éducation qui a pour protagoniste le vigneron lui-même ainsi que Protésilas. Le premier, éloigné de la ville, se consacre aux travaux des champs et au culte de ce héros (2. 6); deux tâches qui ne font en fin de compte qu'une seule. C'est le héros qui conseille au vigneron de «changer de vie» (*metamphýasai* 4. 9) et qui l'encourage à quitter la ville où il passe son temps à philosopher et à fréquenter des maîtres (*didaskálois khrómēnoi*) en laissant ses terres abandonnées aux esclaves (4. 6-7). Une fois à la campagne, il fréquente Protésilas (*khrōmaí*) et devient plus sage grâce à la sagesse du héros. Ce qui est déjà suffisant (4. 10).

Les récits de Protésilas sont un gage de vérité (7. 8) et sont transmis comme un enseignement (14. 3)<sup>1</sup>. Protésilas est donc un maître, un sage qui rend sage les gens qu'il fréquente (6. 1). Nous retrouverons par la suite d'autres répliques de cette relation éducative essentielle dans la figure de Chiron, maître des héros dans les plus divers disciplines, et surtout dans celle de Palamède, un maître très particulier à propos duquel on nous dit quelque chose qui singularise sa personnalité: il est sage en termes absolus

---

<sup>1</sup> Ce travail a été traduit en français par Monsieur José Antonio Moreno Carbonell dont je remercie la gentillesse et la chaleureuse amitié. Ma reconnaissance également à Monsieur Juan Luis López Cruces pour ses pertinentes observations et tout particulièrement à Monsieur Javier Campos Daroca, dont les bons enseignements ont inspiré et orienté ce travail.

Protésilas enseigne (*didáskei*) à travers la transmission de ses récits héroïques, comme on le voit par exemple en 34. 6-7. Le vigneron l'appelle « noble maître» (*khrēstoú didaskálou*) en 57. 2. Bien évidemment, le vigneron lui enseigne aussi l'art de l'agriculture (*didáskōn* 11. 6).

(*pánsophos* 34. 7), il n'a à proprement parler appris de personne (*automathés* 33. 1). Son histoire didactique est aussi singulière car toute sa sagesse a comme apprenant une collectivité et comme effet, un échec particulièrement fatal. Nous lisons donc *L'Héroïque* comme la représentation contrastée des rapports éducatifs qui lient personnes, matières, et surtout des modèles différenciés, Palamède étant le plus inquiétant de tous.

### 1. Protésilas, le vigneron et le phénicien

Le cadre narratif du dialogue est configuré à partir de cette rencontre entre le vigneron indigène et le phénicien étranger. Depuis le début il est établi que le moment est propice à l'occasion éducative car la conversation a lieu dans un temps de *skholé*: un temps pour parler et apprendre.

À cause des vents défavorables, le phénicien ne peut pas poursuivre la navigation, c'est pourquoi il profite de l'occasion pour débarquer et s'informer sur son rêve.

Le vigneron profite aussi de la pause de midi: c'est l'automne et il n'a pas à arroser ses plantes ni à se consacrer aux autres travaux des champs (3. 2 et 6. 5-6). C'est ce temps libre entre les occupations qui permet le récit. Le vigneron offrira des réponses aux questions du phénicien et transmettra la sagesse que lui-même a reçue du héros Protésilas. Comme les dialogues socratiques, le colloque dure le temps de la *skholé* et il est interrompu par l'urgence, ou l'excuse, des occupations: les travaux des champs du vigneron et la navigation du phénicien (58. 4-5). A l'heure du crépuscule les interlocuteurs se quittent en se donnant rendez-vous à la prochaine occasion propice.

Le point de départ de la conversation est aussi l'un des principes fondamentaux de la relation à l'apprentissage: le désir authentique d'apprendre (*póthos mathéîn* 7. 1 et 23. 2) que le phénicien et le vigneron considèrent une nécessité.<sup>2</sup> L'étranger désire interpréter le sens de son rêve et apprendre de lui. Il s'agit d'un rêve littéraire et plus exactement homérique: il lui semblait avoir lu (*anaginóskein*) les vers d'Homère où celui-ci égrène les noms des Achéens; que le phénicien invitait à embarquer sur son navire.

---

<sup>2</sup> Le phénicien parle de *deómai mathéîn* (50. 1) et le vigneron de *ginóskein de khré* (17. 3 et 48. 20).

En fait, grâce aux récits de Protésilas, transmis par le vigneron, le navigateur connaîtra les héros, prendra la mer habitée par ces histoires et acquerra une sagesse encore plus noble que celle d'Homère.

Le désir de connaissance de *L'Héroïque* est donc de nature poétique comme s'il était impossible de renoncer à la poésie, bien que corrigée, en tant que source de la sagesse inspirée et vecteur de vérité. De la main du vigneron, Protésilas rentre en ce sens en concurrence avec Homère, poète et éducateur de la Grèce. Comme-lui, il chante (*aídei* 54. 13) les prouesses des héros qui ont combattu à Troie, mais il va plus loin. Il a lu Homère (7. 4) et se montre un critique juste qui loue les mérites du poète et reconnaît ses réussites au même temps qu'il met en évidence ses silences et censure ses artifices.<sup>3</sup>

En tant que héros spirituel où *daimon* intermédiaire entre les dieux et les hommes, il possède une sagesse spéciale, une sagesse véritable (7.3)<sup>4</sup>. Il sait de quoi il parle (46. 1-2) et le transmet au vigneron, qui à son tour, partage cette connaissance et ces révélations avec le phénicien (44. 4).

En réalité, le cadre narratif de *L'Héroïque* est le point de départ essentiel pour la présentation de ses modèles éducatifs. Par la matière d'apprentissage –des héros de la campagne de Troie – et des modes –narratifs–, de sa transmission, la relation entre Protésilas, le vigneron et le phénicien est l'antécipe de la relation qui deviendra explicite par la suite entre Ulysse, Homère et son public / lectorat. La comparaison sera cependant préjudiciable aux trois derniers qui sont indiscutablement dépassés par la relation idéale des premiers.

---

<sup>3</sup> Protésilas reconnaît la sagesse, même avec des allures philosophiques (25. 9) d'Homère (11.5); il le considère supérieur à Orphée, Hésiode et Musée, (25. 2 ss.) et il s'étend sur la qualité de sa poésie (27. 12 et 58. 2), mais il lui reproche ses silences à propos des personnages et des affaires importantes de la campagne troyenne (24. 1-2), sa façon éhontée de privilégier l'un des héros (Ulysse) par rapport aux autres (24. 2-3) et sa manipulation *poétique* de la vérité (cf. par exemple, 24. 10 s., 43. 4-5, 48. 11 et 50. 2-3).

<sup>4</sup> Bien qu'inférieurs aux dieux, les héros savent davantage que les hommes (16. 4-5) et doivent leur sagesse à la *phanerà xynousía* avec les dieux (7. 3). Par ailleurs, Protésilas est un *daimōn* spécial: ayant été immortalisé au début de l'expédition contre Troie, il est *autóptēs* omniscient qui en plus d'écouter comme Homère, ou de voir partiellement comme Ulysse, est le témoin privilégié des événements.

Ulysse est un héros qui dans sa qualité «démoniaque» est sollicité par Homère pour qu'il l'informe et lui révèle la vérité des événements<sup>5</sup>. Mais à la différence de Protésilas, héros qui reçoit le qualificatif singulier de *philosophe*, se déclare inconditionnel à la vérité et va jusqu'à la rendre garantie indiscutable dans la transmission de ses enseignements<sup>6</sup>, Ulysse, le jaloux, exige en revanche d'Homère l'occultation de la vérité, par le biais du silence et du mensonge. Palamède est encore l'objet de cette imposition car Ulysse empêche Homère de faire la moindre référence au héros sur tout ce qui concerne les affaires de Troie, et surtout de reconnaître sa sagesse. De cette façon la transmission pervertie de la connaissance est garantie. L'autorité d'Homère pèsera sur toutes les générations (43. 15), tandis que le phénicien, au contraire a eu la chance d'avoir reçu un enseignement véritable dont la diffusion est garantie par lui-même.<sup>7</sup>

Protésilas et le vigneron constituent ainsi un modèle idéal (ou utopique)<sup>8</sup> de l'enseignement. Ils deviennent le sommet d'un paradigme

<sup>5</sup> Le texte insiste sur la vérité que l'âme du héros est obligée de révéler à Homer (43. 12-14 y 16).

<sup>6</sup> Le mot *philosophos* apparaît une seule fois dans *L'Héroïque* et il s'applique à Protésilas, de qui l'on dit en plus qu'il est «ami de la vérité» (*philaléthé* 7. 8). Cette caractérisation morale du maître est l'empreinte fondamentale de son enseignement ainsi que le signe distinctif de ses disciples. Pour le vigneron il serait injuste envers le maître de ne pas être fidèle à la vérité dans la transmission de ses enseignements. Par ailleurs, *L'Héroïque* lie sa vocation pédagogique littéraire non seulement à la philosophie mais aussi à l'histoire en tant qu'arts de la vérité. Protésilas est une sorte d'historien, témoin spirituel des faits qu'il explique au vigneron et dont il garde fidèlement la mémoire.

<sup>7</sup> La différence entre les modèles opposés se présente donc en termes de véracité. Protésilas et Ulysse révèlent la vérité, mais le premier impose comme condition à la transmission de ses enseignements la fidélité à cette vérité tandis que le deuxième exige justement le contraire.

<sup>8</sup> L'espace où Protésilas exerce son enseignement est, comme C. Miralles a signalé 1996: 9-10, une utopie par son indéfinition et idéalité. Il semble une élaboration d'un *locus amoenus* dont l'antécédent le plus proche pourrait être, comme il a été signalé, le *Phèdre* platonique, un dialogue d'inspiration didactico-protreptique, cf. J. K. Berenson Maclean & E. Bradshaw Aitken 2001: xl et F. I. Zeitlin 2001: 257. L'exubérance du paysage, d'une beauté naturelle féconde et non polluée est aussi celle des retrouvailles mystico-religieuses épiphoniques, comme signale G. Nagy 2001: xxvii-xxviii. A propos de l'importance *spatiale* de cette



éducatif qui a ses racines dans une forme d'héroïsme ancien et qui va être surpassé, tout comme la poésie d'Homère. À son extrémité la plus éloignée nous trouvons Chiron, le premier éducateur des héros; au plus prêt nous pourrions remarquer Palamède, en tant qu'analogue extraordinaire de Protésilas.

## 2. Chiron et les héros

Le centaure Chiron est rappelé par Protésilas comme l'éducateur prestigieux des héros des temps passés, antérieurs même à la génération des compagnons de Protésilas, tels que Télamon, Pélé, Tésée et même Héraclès (32. 1-2). Le centaure réunit certains des traits les plus caractéristiques de l'éducateur: il est sage en parole et en action, (*sophòn dè kai lógous kai érga* 32. 1) il révèle les arts et les matières qu'il enseigne (*didáskein* 33. 2, *edidáxato* 45. 6) et dans lesquelles il éduque (*epáideue* 32. 1) et finalement, il convertit ses disciples, il les transforme, il les fait justes (*dikaíous epoíe* 32. 1).

Sa relation avec ses élèves ressemble dans une certaine mesure à la relation idéale de Protésilas et du vigneron: comme Protésilas, Chiron est sage et change la vie de celui qui apprend de lui. La relation d'enseignement-apprentissage est décrite de plus dans des termes semblables de participation et vie commune<sup>9</sup>. On remarque aussi une relation avec la poésie à travers l'enseignement de la *mousiké* (32. 1). Mais son magister répond au modèle héroïque de l'excès comme on peut le voir dans l'usage *hybristique* que le centaure fait de ses arts, et plus particulièrement de la médecine. Quand il veut enseigner au sage Palamède la seule trouvaille que celui-ci n'a pas inventé, le héros s'y refuse en évoquant des raisons qui

---

œuvre, avec des traits bucoliques-pastoraux et «hyperhellénisés», cf., entre autres, E. Bowie 1994: 187 et T. Whitmarsh 2004.

<sup>9</sup> La relation de l'enseignement dans ce cas est montrée grâce au verbe *metékhō*, qui implique une participation de droit, comme celle maintenue par le vigneron et Protésilas (11. 3); de même que certains héros choisis et Chiron (32. 2). Particulièrement remarquable est le mot *xynousía* qu'il utilise pour souligner la relation entre Achille et son maître, le centaure (48. 5). Ce dernier mot est celui qui désigne la relation spirituelle entre le vigneron et Protésilas (4. 10-11, 5. 1, 7. 1 et 9. 7) et entre les héros divins et les dieux (7. 3). Cf. T. Mantero 1966: 67-68.

justifient à la fois sa négligence et sa répulsion à l'apprendre<sup>10</sup>: l'art médical va à l'encontre des privilèges de Zeus et des Moires sur le sort des mortels comme en témoigne la punition d'Asclépios. Le Palamède de *L'Héroïque*, comme nous l'avons remarqué ailleurs<sup>11</sup>, combine science et pitié dans un syncrétisme révélateur de l'idéal de sagesse philostrateien<sup>12</sup>. C'est pour cette raison que Palamède reproche à Chiron d'être sage en excès (*hypérsophon* 33. 2).

### 3. Palamède

Palamède fut donc l'élève de Chiron mais il est considéré par Protésilas comme plus sage (*pleiō ginōskonta* 33. 1) que son maître. De fait, nous découvrons chez Palamède la qualité unique d'avoir été *automathés*, de n'avoir été éduqué par personne mais d'avoir appris de lui-même (33. 1).

La relation de Palamède avec la sagesse reposait sur toute une tradition littéraire qui avait désigné la qualité de *sophós* comme une épithète

---

<sup>10</sup> Elle est criante en fait, la déplaisance avec laquelle Palamède répond à l'offre de Chiron de lui enseigner le seul art non découvert par l'héros: la médecine (33. 2). Les raisons de Palamède sont cependant pieuses, car elles déclarent la rivalité de cette science avec les prérogatives des dieux. Cela différencie significativement Palamède d'autres sages inventeurs, comme Prométhée, à qui, dans sa rebelle philanthropie on attribuait la découverte de la médecine.

<sup>11</sup> Cf. L. Romero Mariscal, en presse.

<sup>12</sup> Cette implication du religieux dans le culturel doit avoir l'élaboration littéraire que le motif «évolutionniste» développé à partir de l'illustration sophiste et, surtout, l'historiographie. Palamède en tant qu'inventeur et donneur des arts qui contribuent au progrès de l'humanité est caractérisé comme «héros culturel» avec tous les lieux communs de la littérature évolutionniste. Comme m'indique le professeur F. J. Campos Daroca, depuis l'horizon ancien la vie civilisée a comme l'un de ses traits définissants ce que nous appellerions «des usages religieux», selon une définition de religion qui met davantage plus l'accent sur son moment social que sur la croyance individuelle. Héritier de cette tradition, Philostrate souligne les interventions de Palamède en contextes publiques dans lesquels le héros cherche le bénéfice de la communauté en imbriquant science et religion. Cf. G. Anderson 1986: 248, qui cependant, interprète cette réponse de Palamède à Chiron comme «a touch of sophistic arrogance».

du héros.<sup>13</sup> *L'Héroïque* se fait l'écho de cette tradition et les passages où Palamède est décrit ou relié explicitement à la sagesse dont il se fait l'exemple privilégié y sont récurrents<sup>14</sup>. Cette sagesse aboutit toujours à une configuration particulière, celle d'inventeur au bénéfice des hommes (21. 9). Dans toutes les versions littéraires, le catalogue des inventions, aussi développé dans *L'Héroïque* (33. 1-4), constitue un *topos* mythologique du héros. En fait, le Palamède de *L'Héroïque* est l'inventeur par excellence et c'est à cause de cela qu'il mourra quand le jaloux Ulysse le fera revenir de la Lesbos troyenne, en prétextant qu'ils avaient besoin de sa capacité d'invention (33. 27) pour le faire faussement accuser face à l'armée (33. 31). Le plan d'Ulysse réussit grâce à l'usage perverti d'une des inventions les plus célèbres de Palamède: l'écriture.<sup>15</sup>

L'écriture est, de plus, une trouvaille palamédique qui reçoit dans cet ouvrage un traitement davantage approfondi que la simple inclusion dans un catalogue. Il ne développe pas seulement la figuration poétique qu'assume le personnage, au moins depuis Euripide, mais on remarque aussi la caractérisation du sage que Philostrate met en rapport principale-

---

<sup>13</sup> Surtout à l'époque classique, où la figure de Palamède attire l'attention des poètes et orateurs. Les trois grands tragiques lui consacrent au moins un ouvrage, voire plus (rappelons les *Nauplios* de Sophocle) et Gorgias de même qu'Alcimadas, lui consacrent chacun un exercice oratoire. Astydamos, lui-aussi lui consacre une tragédie et Platon le met sur les lèvres de Socrate à plus d'une occasion comme son analogue mythique le plus proche.

<sup>14</sup> Cf. Philostr. *Her.* 20. 2; 21. 6 y 9; 23. 23; 31. 6; 33. 1, 19, 41, 47-48 y 43. 15. Pour T. Mantero 1966: 120-121, Philostrate fait de Palamède l'emblème de la sophistique recherché depuis ses origines.

<sup>15</sup> Le vigneron fait très sommairement référence à un motif largement connu dans la tradition tragique. Tous les « tragédiographes » ont du suivre le schéma transmis par les sources du Schol. Eur. *Or.* 432, Apollod. *Epit.* 3. 7-8 [58-74], Serv. ad *Aen.* 2. 81 et Hygin. *Fab.* 105. Ce schéma consistait en la rédaction par Ulysse d'une lettre que Priam aurait écrite à Palamède dans laquelle il promet au héros grec une quantité d'or en échange de sa trahison de l'armée. La dite lettre est confiée à un prisonnier phrygiens qui sera tué par Ulysse pour que son cadavre, ainsi que la lettre, soient découverts par les grecs. Ulysse trouve alors un moyen d'introduire l'or dans la tente de Palamède, ce qui apparemment confirme sa trahison. Pour la révision de cette trame cf. G. Zographou-Lyra 1987: 145-201; R. Falchetto 2002: 7-29 et L. Romero Mariscal 2003: 219-230.

ment avec les lettres<sup>16</sup>. Avant Palamède, rappelle le vigneron, il n'y avait pas «d'amour pour la sagesse parce que l'écriture n'existait pas encore» (33. 1-2).

L'invention de l'écriture provoque la seule discussion complètement gratuite entre Ulysse et son rival, dont les confrontations se produisent toujours dans des contextes publiques et des situations de crise où la compétence de quelqu'un capable de sauver l'armée devient indispensable. Dans ce cas, cependant, le motif de la dispute n'est ni un danger quelconque ni une anomalie, mais tout simplement l'apparition fortuite d'une volé de grues. Ulysse déduit que c'est de cette formation de vol des oiseaux que provient l'écriture, arrachant à Palamède le mérite de son invention. Mais celui-ci déclarera que les lettres sont un don des Muses aux hommes sages comme lui (33-10)<sup>17</sup>. A nouveau l'écriture approfondit l'image du héros comme sage et poète et le met en relation avec la transmission de la connaissance, inspirée une fois de plus par la divinité.

Mais la sagesse de Palamède est particulièrement nécessaire en situation de crise.

En toute circonstance, Palamède ne se limite pas à résoudre les problèmes qui apparaissent, mais aussi il donne des raisons, il instruit et il exhorte à mettre en pratique ses leçons avec l'autorité de celui qui sait. Ses actions sont l'explication (*diexélthe* 33. 6) qui devient véritable enseignement (*edídaxen* 33. 18), qui impose la sagesse (*esophísato* 33. 17) et persuade (*peithoménous autôï* 33. 17) des bénéfiques de ses propositions. Même sur le champ de bataille, la scène la plus propice à l'héroïsme ancien, ce héros est décrit en termes de magister. En racontant l'amitié profonde qui unissait Achille et Palamède en tant que compagnon d'armes, le vigneron compare le deuxième à un dompteur qui tempère ou ravive les ardeurs d'un terrible lion à sa convenance (33. 21). L'analogie évoque une image exemplaire de la pédagogie classique du style socratique, où le maître est comparé à un dresseur de chevaux<sup>18</sup>. Dans ce cas, l'esprit belliqueux du

<sup>16</sup> Cf. F. Mestre 1996: 114, note 91.

<sup>17</sup> Cette relation de l'écrit avec les Muses sert à l'Ulysse d'Alcimadas (24. 1-2) pour attribuer l'autorité de la découverte au poète Orphée. Sur la possible influence du passage sur *L'Héroïque* cf. R. Falchetto 2003: 292. Sur la relation d'Orphée et Palamède avec l'écriture et sa tradition à partir d'Alcimadas cf. F.J. Campos Daroca 2005: 138, note 173.

<sup>18</sup> Cf. Pl. *Ap.* 25a-c et 30 e, où Socrate réfute les idées éducatives de Méletos en se servant de l'exemple du dompteur de chevaux et il se compare lui-même,

péléide se rapproche davantage de la comparaison homérique du lion, mais quoiqu'il en soit la compétence éducative est la même, une sage direction des vertus et une inflexible répression des vices.

Cependant, bien que loué par l'armée (33. 7), et même récompensé pour sa sagesse (33. 19), Palamède représente aussi l'autre visage du magister et les limites de l'enseignement: son inquiétante tendance à l'échec en raison de son exigence d'imitation de la vertu, presque impossible car elle doit être en même temps authentique et aspirer à l'excellence. Les soldats se réjouissent de se soumettre aux directives de Palamède (*khaírontes... xyniéntes* 33. 18), mais à l'exception d'Ajax et Achille, n'osent pas contester son exécution ni braver l'interdiction de lui faire des obsèques. Emus par le sort du sage, la plupart des soldats ne prend pas part à la lapidation du héros et continue à l'aimer mais l'estime, cependant, coupable des crimes dont on l'accuse et le considère comme quelqu'un de qui on n'apprend pas ce qui est important (33. 31-32).

Palamède n'a pas changé par son exemple les usages de l'armée. Il est l'exception à une coutume qu'il n'arrive pas à transformer. Sa vie, représentative du *bíos autourgós* du philosophe<sup>19</sup>, met en question l'opinion traditionnelle et provoque son examen et le questionnement, mais elle n'est pas secondée. Il ne fait pas ostentation de ses richesses et rejette les trophées militaires ainsi que le butin de guerre (23. 23); il n'a pas de serviteurs ni de concubines, il se suffit à lui-même car il se satisfait de ce qui est nécessaire (33. 43). Mais lors qu'il réclame la même sobriété chez les autres, il ne peut qu'avouer sa déception: «vous n'obéissez pas» (33. 45). La conviction qu'il connaît le bien lui confère l'autorité du maître qui donne des consignes à ses disciples mais qui ne peut pas répondre pour eux<sup>20</sup>.

---

dans sa relation avec les athéniennes à un taon infatigable qui aiguillonne la paresseuse noblesse du cheval. Cf., aussi, D.Chr. Or. 8. [7] 3 s. (*ap.* Antisth. fr. 1 Giannantoni) qui raconte la fierté d'Antisthène comme dompteur de chevaux en relation avec Diogène. Philostrate lui-même (*VS* 487) dit de Dion de Pruse qu'il contenait les villes récalcitrantes, comme l'impétuosité des chevaux, plus avec le frein qu'avec le fouet, *vid.*, en plus, *Sud. s.v. Ephore* (= *FGrHist* 70 T 28a).

<sup>19</sup> Protésilas aussi bien que Palamède appliquent leur sagesse aux travaux agricoles et préconisent en ce sens un mode de vie spécifique, le *bíos autourgós*, surtout Palamède qui de son vivant n'eut besoin ni de serfs ni d'esclaves, cf. T. Mantero 1966: 51.

<sup>20</sup> L'autorité du maître en tant qu'instructeur dont la sagesse se transmet en termes impératifs est caractéristique. De Protésilas (4. 9, 8. 10, 15. 3, 15. 5, 16. 4 et

#### 4. Palamède, Socrate, les sophistes et Protésilas

Par ailleurs, l'échec de Palamède et sa triste fin, évoque le sort d'un autre philosophe, qui comme celui-là n'avait appris que de son effort personnel<sup>21</sup> et qui bien qu'il ne se considérait pas lui-même comme un maître fut tenu pour tel pendant sa vie. Nous faisons référence, bien évidemment à Socrate<sup>22</sup>. Comme lui, Palamède ne se proclame pas maître bien que Philostrate le dépeigne en ces termes, et les deux sont qualifiés de *sophistes*<sup>23</sup> en raison de leur intérêt public pour la

---

34. 5) aux poètes Homer (11. 5) et Hésiode (43. 7) l'emploi de verbe *keleúō* est fréquent. Ulysse essaie de se faire obéir par l'exemple en 33. 14, mais les ordres de Palamède sont plus sages et efficaces (33. 15).

<sup>21</sup> Aussi bien Palamède que Socrate apprennent par eux-mêmes, lors qu'ils découvrent l'insuffisance de leurs possibles maîtres, particulièrement dans le cas du Socrate de l'*Apologie* platonique.

<sup>22</sup> L'analogie entre les deux sages et leur fin tragique analogue a été signalée depuis l'époque classique. Chez *L'Héroïque*, le vigneron rappelle que le héros Protésilas aime réciter les vers de la tragédie d'Euripide, consacrée à Palamède en rapport avec sa mort injuste. Ces vers (F 588 Kn) étaient communément interprétés comme une allusion directe du poète à la mort de Socrate, malgré l'évident décalage entre la date de la représentation de la pièce et l'exécution du philosophe, tel que Philocore l'avait signalait (D.L. 2. 44 [*Peri Skōrátous*]). Cf., aussi, l'*hypothesis* au *Busiris* de Isocrate, et J. L. López Cruces – F. J. Campos Daroca 2005: 24, note 44). Socrate, lui-même devait se comparer à Palamède en raison de sa triste fin, comme en témoignent Pl. *Ap.* 41b 1-4, X. *Ap.* 26 et Lib. *De Socratis silentio* 28. À propos de l'influence des dialogues platoniciens sur *L'Héroïque*, *vid. supra* note 8.

<sup>23</sup> Le mot sophiste apparaît une seul fois dans *L'Héroïque*, appliqué à Palamède de la part de son ennemi Ulysse, une accusation à laquelle s'ajoute celle de sa dimension philosophique que lui reproche aussi le personnage; il se ferait aussi l'écho de la tradition oratoire alcimadantine. Dans l'Ulysse d'Alcimadas ce double reproche de philosophe et de sophiste est employé à des nombreuses reprises pour dénigrer Palamède, comme F. J. Campos Daroca l'a signalé 2005: 130, note 153. Nous avons déjà rappelé l'influence de ce discours dans *L'Héroïque* à propos de la supposée invention palamédique de l'écriture (cf. *supra* note 17), mais il y a d'autres points communs, comme le travail de la pièce de monnaie, dont la seule source antérieure à Philostrate est Alcimadas (cf. J. L. López Cruces – F. J. Campos Daroca 2005: 28-29 et F. J. Campos Daroca, *ibid.* 137, note 170). Cf., dans ce sens, Philostr. *Her.* 33. 7. Le Socrate de *Les nuages* d'Aristophane est aussi l'objet de cette considération insidieuse comme il l'avait déclaré discrètement à Pl. *Ap.* 19b4-c7.

sagesse<sup>24</sup>. Tous deux vivent sobrement en faisant passer le bien commun avant leur propre bien être<sup>25</sup> et ils s'efforcent de rechercher le bénéfice de leur cité (son campement dans le premier cas et Athènes dans le deuxième) sans oublier qu'ils participent de façon impeccable au service des armées, où ils surpassent leurs disciples les plus proches de manière exemplaire<sup>26</sup>; les deux s'exercent constamment à la sagesse qu'ils recherchent jusqu'à en faire une habitude<sup>27</sup> mais ils finissent leur vie par un échec absolu, sans constater que leur leçons ont été véritablement apprises et appréciées, bien au contraire: ils sont discrédités par une inculpation qui met en doute le bénéfice de leurs enseignements<sup>28</sup>. Socrate et Palamède posent le problème de l'enseignement et la transmission de la sagesse et de la reconnaissance effective<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Cette sagesse est particulièrement liée, dans les deux cas, à la contemplation de *tà metéōra*. Ulysse reproche cette affaire à Palamède chez Philostrate. *Her.* 33. 7-8 et les mêmes accusations dont pâtit le Socrate de *Pl. Ap.* 19b4-c7, qui affirme, en plus, que la dite réprobation est commune à tous ceux qui philosophent (ibid. 23d4-7).

<sup>25</sup> Cf. Philostr. *Her.* 33. 43-45 et *Pl. Ap.* 31c et 36b-c.

<sup>26</sup> La mémorable intervention de Socrate dans la campagne de *Potidée*, où Alcibiade lui-même reconnaissait la vertu extraordinaire de l'homme qui lui avait sauvé la vie: *Pl. Smp.* 219e-220e. A Philostr. *Her.* 33. 20-21 et 23 on remarque la résistance de Palamède, supérieure à celle d'Achille: Tandis que le dernier, ayant été blessé se retire du combat, le premier résiste jusqu'à obtenir la victoire des siens.

<sup>27</sup> A la différence d'autres héros épiques spirituels, Palamède semble consacré à un athlétisme plus intellectuel que physique. Le paysan qui lui voue culte qualifie Palamède de «*phronimōtatos anthrōpōn (...) kai dikaiōtatos athlētēs tōn katà sophían pragmatōn*» (21. 6). Aussi à 33. 1 on lit que le héros s'exerce dans les affaires de la sagesse (*sophías... gegymnasménon*), ou on trouve un schéma semblable à la fréquentation proprement philosophique des gymnases par Socrate à Athènes. Par ailleurs la sobriété de Palamède est semblable à celle de Socrate et a un rapport avec l'autosuffisance de l'homme sage.

<sup>28</sup> Surtout dans le cas de Socrate à qui on a reproché de ne pas avoir eu de disciples qui ont appris de lui, mais qui ont fini par porter préjudice au *koinōn*. Cette dure critique apparaissait dans *L'Accusation de Socrate* de Polycrate à propos de laquelle cf. G. Giannantoni 1972: 185 ss.

<sup>29</sup> Dans le cas du Palamède de *L'Héroïque*, Protésilas déclare qui mieux lui aurait valu enseigner (*edidáxas*) à différencier les *gentils* des *méchants*. Malgré le fait que le héros connaissait la malveillance humaine de par son habitude à observer les hommes, il fut incapable de transmettre cette sagesse à autrui (33. 46).

Mais, d'un autre côté, Palamède est un analogue de Protésilas, remémoré et loué avec affection par le héros. Tous deux sont des héros du *pathos*<sup>30</sup>, morts prématurément et qui ont réussi à atteindre, en raison de leurs mérites, l'immortalité cultuelle qui dépasse même la renommée du commun des héros. Tous deux comptent sur un paysan fidèle avec qui ils se nouent d'amitié et qu'ils instruisent dans leur sagesse<sup>31</sup>. La relation entre Palamède et le paysan qui lui voue un culte est tout à fait semblable à celle qui lie le vigneron à Protésilas: une relation d'amour et d'apprentissage<sup>32</sup>. Le vigneron lui-même s'identifie au paysan fidèle à Palamède de part leurs actions respectives (21. 2), car en fait, tous deux se consacrent à la culture de la vigne et ils se ressemblent même par leur chien qu'ils introduisent dans leurs relations avec les héros de culte (22. 3-4). Philostrate opère une transformation subtile du personnage de Palamède qui de héros-poète devient poète-fait-héros. Dans la description des héros, l'auteur, dont l'exposé est désormais un mode de poésie qui confère de la renommée et préserve la mémoire du passé, montre cette différence.

*L'Héroïque* de Philostrate réunit en la figure de Palamède trois modèles d'enseignement dont il privilégie celui qui donne sens à son œuvre. D'abord Palamède évoque le magister socratique à vocation

---

<sup>30</sup> Le vigneron dit que Protésilas regrette *tò heautoù páthos kai tòn daímona* (12. 1) de même qu'il pleure la mort de Palamède (33. 7). Le paysan qui honore Palamède regrette également le *páthos* du héros (22. 2).

<sup>31</sup> A l'exception de l'athénien Ménesthée, expert suprême dans la tactique militaire qui enseigne à l'armée le besoin de combattre de façon coordonnée (22. 19), le verbe *didáskō* est exclusif à Chiron, Protésilas et Palamède. Si Chiron se retrouve à une extrémité du paradigme de l'enseignement héroïque, Ménesthée serait situé aux antipodes avec un enseignement démocratique qui privilégie la collectivité face à la singularité de *l'aristela* épico-héroïque.

<sup>32</sup> La relation de Palamède avec ce paysan (21. 5-6) est décrite dans des termes semblables d'érotisme mystico-pédagogique déjà signalés par rapport à Protésilas et le vigneron (cf. *supra* note 8-9). Comme Protésilas, Palamède enseigne au paysan l'art de l'agriculture (21. 8). Il est possible de reconnaître dans cet enseignement de l'agriculture un lien avec l'art poétique. Comme m'indique le professeur J. L. López Cruces, l'image agricole, à connotation d'activité poétique apparaît souvent dans la poésie de Pindare: cf. par exemple, *N. 6. 32 (Pierídōn arótai)*, *N. 10. 26 (Molsaisí t' édōk' arósaí)*, *P. 6. 2 (árouran... Kharítōn)*, *O. 9. 26 (Kharítōn némomai kápon)*.



d'enseignement singulier durable. Socrate analysait la vie de ceux qui manifestaient de l'intérêt pour apprendre et qui essayaient de faire de la sagesse un bien impérissable, une leçon définitive. Mais ni sa vertu, ni son compromis inébranlable envers la sagesse ont pu le sauver d'une mort injuste<sup>33</sup> et la plupart de ses interlocuteurs n'apprennent pas de lui et ne se laissent pas persuader facilement comme Palamède lui-même. Si Socrate semble digne d'imitation, cette imitation semble extrêmement difficile en raison de la singularité et de son excellence inégalable.<sup>34</sup>

Deuxièmement, dans la relation de Palamède avec l'armée, nous pouvons évoquer le modèle sophiste auquel le héros est identifié à plusieurs reprises<sup>35</sup>. Tout comme les sophistes, Palamède persuade la multitude de la convenance d'une résolution circonstancielle et sa persuasion reste alors soumise à l'urgence du moment. Mais, plus loin, son enseignement est stérile, tout comme la descendance des orateurs<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Comme remarque Ajax, fils d'Oïlée, à (31. 6), sa sagesse n'a été nullement utile à Palamède pour éviter la diffamation et une mort injuste. Palamède aussi bien que Socrate savent qu'ils meurent injustement à cause de la diffamation et de la jalousie. Protésilas décrit en fait Ulysse comme *erastên phthónou* à 34. 1 et ne mentionne pas comme cause de sa rivalité avec Palamède la folie simulée dans la levée d'Ithaque, folie qu'il rejette, mais d'une concurrence en matière de sagesse: cf. T. Mantero 1966: 180-181 et par rapport à Socrate, Pl. *Ap.* 28a7-9. Les deux condamnés à mort montrent la même fermeté de caractère et la même conviction en défendant leur innocence jusqu'à la fin, sans céder aux larmes ni faire appel à la compassion cf. Philostr. *Her.* 33. 37 et Pl. *Ap.* 37a-38e.

<sup>34</sup> Pour le vigneron, Palamède est digne d'imitation et de chant (*zélou te kai oïdès áxion* 33. 37) pour tous ceux qui aiment la sagesse et la force. Le terme *zélou* renvoie à une imitation artistico-technique et de type compétitif. Par rapport à Socrate, la reconnaissance de son *atopie* n'exclut pas, cependant, la crainte de son imitation de la part des jeunes, tel que l'on peut le déduire de la comédie *Les nuages* d'Aristophane aussi bien que de *l'Apologie* platonique (23c2-8). La pertinence et le problème de l'imitation en matière éducative socratique nous amènerait trop loin dans les limites de ce travail.

<sup>35</sup> La caractéristique d'un Palamède qui répond avec agilité et perspicacité à ses interrogateurs est très proche à celles de sophistes de *Vies des sophistes* de Philostrate. Cf. E. Bowie 1994: 186-187.

<sup>36</sup> C'est le cas, par exemple, de Polémon, dont la grandeur, d'après Philostrate, finit avec lui-même, Philostr. *V/S* 1. 544. De plus, Philostrate avoue qu'il ne trouve

Et pour conclure, dans sa capacité d'invention et sa relation avec les Muses, il est possible d'évoquer le modèle poétique, que cependant le héros ne pourra accomplir qu'après sa mort avec son «*héroïsation*» définitive dans un culte. L'efficacité de cet enseignement est donc un privilège divin et son rapport à la vérité est difficilement conciliable avec l'humain, ou bien il échappe aux limitations humaines auxquelles sont soumis tous les autres modes d'enseignement. La poésie inspirée est la méditation appropriée pour l'apprentissage d'une vérité insaisissable directement par les hommes. Et face à elle, seule l'acceptation de la foi en ce qui n'a pu être révélé que par l'inspiration divine est possible.

*L'Héroïque* rend hommage à la pédagogie religieuse des héros. Même son cadre narratif est un exemple de cette pédagogie: le vigneron transmet à l'étranger phénicien la sagesse que lui-même a apprise du héros divin Protésilas. Le désir d'apprentissage du Phénicien est poétique car il a un lien avec Homère et ses héros mais il recevra une instruction encore meilleure. L'autorité du magister divin garantit un niveau de vérité qui rend l'enseignement efficace; il ne laisse pas indifférent, il donne lieu à un changement de vie. Le vigneron en est le premier exemple et le Phénicien semble également converti.

## Bibliographie

G. ANDERSON (1986), *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century*  
A. D. London-Sydney-Dover.

---

rien de remarquable à dire à propos des enfants de Rufus de Perintos (2. 598); Apollonius de Naucratis, dont le fils illégitime est une pale copie de son père (2. 599); Hippodrome de Thessalie, qui laisse à sa mort un fils sans intelligence pour se former dans les doctrines sophistes du père (2. 620); Philiscos de Thessalie, avec un fils sans mérite (2. 623), ou Eliane de Rome, qui n'avait même pas voulu avoir d'enfant (2. 625). Nous pouvons signaler, par ailleurs, l'intérêt pour le religieux de l'auteur de *L'Héroïque* et de la *Vie d'Apollonius de Tyane* dont le protagoniste est un autre sage qui combine érudition et pitié et qui fait ostentation d'une sagesse qui lui dicte un mode de vie, et qui dans sa dimension thaumaturgique, participe du divin et se fait plus véritable. Sur l'autorité de *L'Héroïque* et sa relation avec ce dernier ouvrage, cf. G. Anderson 1986: 241 et 246.

- J. K. BERENSON MACLEAN e E. BRADSHAW AITKEN (eds., trads.) (2001), *Flavius Philostratus Heroikos*. Atlanta.
- E. BOWIE (1994), "Philostratus Writer of Fiction", in J. R. MORGAN – R. STONEMAN (eds.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*. London–New York, 181–199.
- E. BRADSHAW AITKEN e J. K. BERENSON MACLEAN (eds.) (2004), *Philostratus's Heroikos: religion and cultural identity in the third century C.E.* Atlanta.
- F. J. CAMPOS DAROCA (trad.) (2005), "Odiseo", in J. L. LÓPEZ CRUCES – F. J. CAMPOS DAROCA (trads.), *Alcidamante de Elea. Testimonios y Fragmentos*. Madrid, 127–141.
- R. FALCETTO (2002), *Il Palamede di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*. Alessandria.
- R. FALCETTO (2003), "Il mito di Palamede nell'Heroikos di Filostrato", in M. GUGLIELMO – E. BONA (eds.), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: Dal teatro al romanzo*. Alessandria, 275–297.
- G. GIANNANTONI (1972), *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid (ed. orig. 1971, Roma).
- J. L. LÓPEZ CRUCES e F. J. CAMPOS DAROCA (2005), "Introducción", in *Alcidamante de Elea. Testimonios y Fragmentos*. Madrid, 9–72.
- T. MANTERO (1966), *Ricerche sull'Heroikos di Filostrato*. Genova.
- F. MESTRE (trad.) (1996), *Filóstrato. Heroico. Gimnástico. Descripciones de Cuadros. Calístrato. Descripciones*. Madrid.
- F. MESTRE, F. (2004), "Refuting Homer in the *Heroikos* of Philostratus", in E. BRADSHAW AITKEN – J. K. BERENSON MACLEAN (eds.), *Philostratus's Heroikos: religion and cultural identity in the third century C.E.* Atlanta, 127–141.
- C. MIRALLES (1996), "Introducción", in F. Mestre (trad.), *Filóstrato. Heroico. Gimnástico. Descripciones de Cuadros. Calístrato. Descripciones*. Madrid, 7–54.
- G. NAGY (2001), "The Sign of the Hero: A Prologue", in J. K. BERENSON MACLEAN – E. BRADSHAW AITKEN (eds.), *Flavius Philostratus Heroikos*. Atlanta, xv–xxxv.
- L. ROMERO MARISCAL (2003), *Estudio sobre el léxico político de las tragedias de Eurípides: La trilogía troyana de 415 a. C.* Granada.
- L. ROMERO MARISCAL (en presse), "El Heroico de Filóstrato", en J. M. GARCÍA GONZÁLEZ – A. POCIÑA PÉREZ (eds.), *En Grecia y Roma. II: Lecturas pendientes*. Granada.
- T. WHITMARSH (2004), "The Harvest of Wisdom: Landscape, Description and Identity in the *Heroikos*", in E. BRADSHAW AITKEN – J. K. BERENSON MACLEAN (eds.), *Philostratus's Heroikos: religion and cultural identity in the third century C.E.* Atlanta, 237–249.

- F. I. ZEITLIN (2001), "Visions and Revisions of Homer", en S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge, 195-266.
- G. ZOGRAPHOU-LYRA (1987), *O mythos toú Palamédē stēn archaía ellēnikē grammatéla*. Iannina.