

# PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the

INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY



VOLUME 9 (2011/2012)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)  
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

La section finale de l'ouvrage, consacrée aux fragments, prend inévitablement en considération surtout des cas spécifiques, à l'exception de l'article de P. Volpe Cacciatore, « Per la comprensione di un testo perduto » (p. 317-327), consacrée au fr. 1 Sandbach mais s'ouvrant sur une réflexion générale sur la notion de « fragment » appliquée à un auteur comme Plutarque. Soulignant la complexité textuelle de la transmission du commentaire à Hésiode, T. Raiola, dans « Plutarco e non Plutarco. Sul frammento 81 Sandbach » (p. 263-279), argumente contre l'attribution *in toto* de ce fragment à Plutarque à partir de l'étude des passages plus techniques fondés sur de complexes raisonnements mathématiques. Dans son ample article « Il frammento plutarco 136 Sandbach » (p. 281-315), R. Scannapico offre une étude rhétorique et stylistique sur le thème d'Éros chez Plutarque à travers les modèles littéraires et philosophiques d'Euripide et de Platon, arrivant à la conclusion que l'image du Sphynx que propose le texte examiné pourrait cacher autre chose, à savoir l'idée de la littérature que professait Plutarque.

LUIGI-ALBERTO SANCHI  
IRHT – PARIS

**M. TAUFER, *Il mito di Tespesio nel De sera numinis vindicta di Plutarco (Strumenti per la Ricerca Plutarco IX)*, Napoli, M. d'Auria Editore, 2010, 249 p. ISBN : 978-88-7092-306-3.**

Ce neuvième volume des *Strumenti per la Ricerca Plutarco* consacré au mythe

de Thespésios (*De sera* §§ 22-32) se veut, selon la présentation de Paola Volpe, qui dirige désormais la collection, l'occasion à la fois d'une réflexion sur les relations qu'entretiennent *mythos* et *logos* dans les *Moralia* et d'un réexamen méticuleux des éditions et traductions successives de ce texte. Le détachement du mythe de l'ensemble du dialogue, qui ne va pas de soi, est ainsi justifié implicitement d'entrée par la *nature différente* de ce type d'énoncé : unité textuelle autonome, le mythe de Thespésios est aussi, pour le lecteur d'aujourd'hui, le fruit de tout un travail de constitution par les philologues utile à connaître — pour la compréhension de Plutarque ou pour l'histoire de la philologie, c'est la question qu'il faudra se poser à la fin de ce compte rendu.

Ce postulat d'autonomie s'affirme dans l'introduction de l'Auteur, qui s'ouvre sur une phrase significative : « Plutarco, *terminata la propria argomentazione filosofica sulla tarda ira dei numi*, narra ai suoi impazienti interlocutori la straordinaria esperienza vissuta in Cilicia da Arideo-Tespesio di Soli » (p. 11). Ce qui est un choix éditorial, dont M. T. n'est pas entièrement responsable, aboutit à cette impression, quelque peu regrettable, que l'on entre dans quelque chose de radicalement nouveau — impression que ne suffit pas à corriger telle remarque en passant au détour d'une note<sup>1</sup> et qu'accrédite même, au contraire, l'accent mis, après une paraphrase détaillée du récit (p. 11-13), et à partir de l'intervention finale des deux femmes mystérieuses, sur une

<sup>1</sup> On trouve une mention dans deux notes : p. 151, à propos de 565 B ἀγαθοῖς γονεῦσιν, est souligné que la possibilité qu'un mauvais fils naisse de bons parents ne contredit pas l'exposé du § 21 ; p. 207-8, à propos de 567 D αὐται ... οὐ δυναμένην δέ, est signalée la résurgence d'un *leitmotiv* du dialogue « amplement discuté dans les §§ 12-21 » — le terme même de *leitmotiv* fausse quelque peu la vision du texte, car il s'agit en fait du *thème* de la seconde partie de la discussion, que H. GÖRGEMANN, dans son analyse (*Plutarch. Drei Religionsphilosophische Schriften*, Düsseldorf / Zürich, 2003, p. 329-30, cité dans la bibliographie), résume sous le titre « *Zweite Apologie* : Der Horizont der kollektiven Existenz (Kap 12-21) ».

certaine dimension onirique et mystérique du récit, expliquant ce qui apparaît comme des incohérences dans le mythe : « Plutarco fa infatti seguire all' appena conclusa sezione "filosofica"<sup>2</sup> una parte governata da criteri del tutto diversi, destinata a proiettare il lettore in un mondo estraneo e sconosciuto. Maggiore era l'alterità rispetto alla dimensione terrena, più convincente, per il lettore, era la prova di un contatto col mondo divino » (p. 14). On trouve alors seulement l'*unique* allusion de l'introduction à un détail antérieur, « que nous lisons peu avant le récit mythique (560 F-561 A) » (p. 15), l'idée que, dans le monde terrestre, les châtements subis dans l'au-delà ἀπιστοῦνται καὶ λανθάνουσι, d'où M. T. déduit une séparation radicale rendant nécessaire une « révélation mythique », un dépassement du *logos* que permet précisément « l'expérience extraordinaire » de Thespésios. Sans doute le récit présente-t-il quelques détails concrets, mais ils ne remettent pas en cause la séparation entre monde des vivants et monde des morts.

Une simple parenthèse ayant derechef passé condamnation en quelques mots de la structure générale du passage, « disarticolata e farraginoso » (p. 17), le reste de l'introduction est consacré aux « Modèles et parallèles du mythe de Thespésios » (p. 18-54). Après une rapide mention des deux autres mythes plutarquiens (p. 19-22<sup>3</sup>), la première place est naturellement réservée au mythe d'Er, modèle déjà signalé dans les scholies antiques (p. 19-35). On commence par une liste, longue et précise, des points de contact (p. 23-26), suivie de l'examen des « riusi » (p. 27-29) et des « tratti

differenzianti » (p. 29-34) : M. T. oppose alors le caractère « plus intellectuel » et fictif du récit platonicien à l'importance des passions et à la volonté de Plutarque de faire « œuvre "actuelle" » (p. 31, où est cité le texte de Méautis, auteur de ce jugement) ; il souligne aussi la meilleure intégration chez Platon (p. 32-33), là où le texte de Plutarque continue à être mis sous le signe de la césure : « A differenza di Platone, in Plutarco il piano formale riflette l'alterità del contenuto mitico » (p. 34) ; quelques lignes sont encore ajoutées sur les autres dialogues platoniciens, et, en particulier, sur des éléments du *Phédon* (p. 34-35), puis M. T. se tourne vers les parallèles antiques narrant une même expérience de sortie du corps. La moisson est riche : on trouve l'aventure du « roi grec » rapportée par Aristote dans *Eudème* ou *Sur l'âme* (p. 35-37, texte connu seulement par la transmission arabe), celles de Cléonyme d'Athènes — racontée par Cléarque de Soles (fr. 8 Wehrli) — et d'Empédocle de Syracuse — qu'on doit à Héraclide du Pont (p. 38-42) —, puis sept pages consacrées aux figures shamaniques (p. 42-48), une page, plus rapide consacrée aux catabases mythiques (p. 49), deux pages sur les témoignages grecs postérieurs à Plutarque (p. 50-51), et enfin une longue discussion — et réfutation — (p. 51-54) de l'hypothèse d'Y. Vernière d'une matrice mazdéenne. Cette dernière partie, consacrée aux parallèles extérieurs à l'hellénisme, met bien en lumière la particularité de cette revue érudite, qui recense tout ce qu'ont pu avancer les discussions philologiques antérieures, même si elles ne semblent pas pertinentes à M. T. lui-même — cf. p. 49 la remarque que les éléments cités sont

<sup>2</sup> Je comprends mal l'emploi des guillemets : s'agit-il de mettre en doute aussi la nature philosophique de l'ensemble du texte ?

<sup>3</sup> Signalons que l'affirmation selon laquelle l'explication de Théanor serait la plus vraisemblable (p. 19) est loin de faire l'unanimité parmi les spécialistes de Plutarque.

« pressoché irrilevanti per quest'indagine » ou encore la mention du texte de Cléarque de Soles, qui avait été présenté par Rhode (en 1901) comme un modèle aussi important que le mythe d'Er, hypothèse fort douteuse selon Wehrli, l'éditeur des fragments. D'une recherche des sources de Plutarque (il n'y a jamais rien dans son texte qui puisse appuyer l'emploi, ni même la connaissance de ces parallèles par le Chéronéen) on passe ainsi insensiblement à un répertoire des sources *citées par les philologues modernes* : il en résulte un intéressant florilège, où l'on relève par exemple que les textes philosophiques ouvrant la liste sont cités dans des commentaires néoplatoniciens (Proclus, *in R.* II 114.3-12 Kr. pour Aristote, Olymp. *In Phd.* 238.5-6 pour Héraclide). Cela peut être important pour l'histoire de la philosophie, mais la compréhension du mythe de Thespésios n'y gagne guère. Dans la même veine, la conclusion (p. 54-56) se contente de récapituler les modèles, en mettant un peu plus l'accent sur les éléments pythagoriciens, déjà notés par Wytttenbach en 1772, et en concluant, avec Y. Vernière, sur l'imagination, le talent artistique et la création de formes nouvelles : interprétation ultime qui revient *de facto* à dénier, ou du moins à minorer, la nature philosophique de l'exposé.

Suit une traduction italienne, fondée sur le texte grec de Pohlenz (p. 57-75). Elle est très précise et je n'aurai que deux points à discuter. Le premier passage se situe au moment où l'âme-guide abandonne Thespésios et où il se sent poussé par des figures inquiétantes *ὡς ἀνάγκην οὔσαν οὔτω διεξελθεῖν* (567 A). M. T. traduit « poiché era necessario che in questo

modo potesse narrare dettagliamente tutto » (p. 71) et justifie en note (p. 199) son choix — qui va contre la majorité des traducteurs (dont Guidorizi, Amyot, Wytttenbach) — d'interpréter *διεξελθεῖν* non dans son sens de verbe de mouvement, mais au figuré, comme une allusion à la mission que Thespésios partagerait avec Er de « tout raconter en détail ». Il en voit la confirmation dans les dernières lignes du mythe, où la première femme qui apparaît demande à Thespésios d'avancer *ὅπως ἕκαστα μᾶλλον μνημονεύσης* (568 A), mais, outre que la seconde femme l'empêche alors de le faire, il n'est pas dit explicitement que ce « meilleur souvenir » devrait déboucher sur un récit ou quoi que ce soit d'autre. Tous ces éléments, joints à l'argument grammatical que M. Tauffer signale lui-même très justement — on attendrait dans ce sens un complément au verbe —, font que le sens habituel me paraît plus vraisemblable : il ne s'agit pas de mentionner brusquement — et quasi implicitement — une mission dont il n'a jamais été question, mais d'expliquer la suite d'un voyage dont les étapes ont jusqu'à présent toujours été marquées par les explications et / ou les mouvements du guide, désormais disparu<sup>4</sup>. effrayé, Thespésios voudrait fuir, mais il n'a plus l'appui de son *πῶρον* και *οἰκεῖον* *ξεναγόν* (567 A2-3) contre les *φοβεροί* qui le poussent (A4) et ressent donc une sorte de contrainte qu'explicite le participe.

L'autre passage, qui ne comporte aucune note, concerne la première allusion à la réincarnation des âmes, fruit de l'igno-

<sup>4</sup> 24, 564 C2 : *προσαγαγοῦσαν* (*scil.* τὴν ψυχὴν) *ἐγγὺς εἰπεῖν* ; 25, 564 D10 : *ἔλεγεν οὖν* ; 27, 565 E3 : *Ταῦτα δ' εἰπὼν ἦγεν αὐτόν* ; 28, 566 A11 : *Ἄλλην οὖν τοσαύτην διελθὼν ὁδὸν* avec une explication différée en B9, *ἔλεγεν οὖν* ; 29, 566 D3 : *Ἄμα δ' ἐπειρᾶτο προσάγων ἐπιδεικνύειν* ; 30, 566 E7 : *Μετὰ δὲ ταῦτα ... ἐτρέποντο*. On voit par cette énumération qu'il est possible de dégager, à un premier niveau narratif élémentaire, une *construction* du récit.

rance et du goût du plaisir<sup>5</sup>. Plutarque distingue alors deux sortes d'âmes, dont la première, par faiblesse de la raison et paresse à contempler, ἔρρεψε τῷ πρακτικῷ πρὸς γένεσιν (565 D). M. T. traduit par « inclinano a incarnarsi mosse dalla loro indole materiale », où πρακτικόν ne semble pas bien rendu. Il est en effet question d'action et non de matière et l'ensemble est sous-tendu par le schéma aristotélicien des trois vies : détachée du corps, l'âme peut et doit se consacrer entièrement à la contemplation, mais l'action ou le plaisir gardent sur certaines suffisamment d'attraits pour qu'elles retombent dans un corps où elles pourront satisfaire ces inclinations. L'ensemble est fort clairement expliqué dans une note par H. Görgemanns (*op. cit.* p. 379-80, 26. 2) et l'on peut penser que ces explications ne sont pas inutiles : peut-être est-il le seul à les avoir données (je n'ai pas vérifié), ce qui pourrait expliquer l'absence de note (le passage n'a pas conquis le rang de passage discuté par les philologues). Mais, si cette explication est valable, cette absence éclaire derechef les priorités du travail entrepris : un passage où une explication serait souhaitable pour la compréhension de la pensée de Plutarque n'y fait l'objet d'aucune note parce qu'il n'a pas été retenu par les philologues antérieurs. Inversement des discussions désormais dépassées et qui n'ont plus de valeur qu'historique peuvent y trouver place.

Tournons-nous donc désormais vers la troisième partie, la plus longue, constituée par le commentaire (p. 77-224). La présentation en rend la lecture un peu difficile, faute de tout renvoi précis entre les deux parties : les lemmes se limitent à la mention du paragraphe, sans indication de

ligne, sans rappel non plus dans la partie commentaire de la page où se trouve le texte (selon le procédé commode adopté dans la CUF) ni appel de note dans le texte. Pour le contenu, on trouve une revue soigneuse des passages présentant des problèmes de texte (563 F οἶον ὅσπερ, p. 108-9, 564 A <φορᾶν>, p. 115, 564 B ἐν <τῷ> καθαρῷ, p. 116-7, 564 B <γνώναι>, p. 119-20, 564 C προσαγαγούσαν, p. 120, 564 F-565 A κατέδυσεν, p. 147, 565 C κακόνοια δ' ἐνοῦσα, p. 155, 565 D τῷ ἀκολάστῳ, p. 165, 565 D συνεπαύρεσθαι, p. 165-6, 566 B † χλεμάβλου, 181, 566 C κάτοιδας, p. 189, 566 D ἐπίγειον, p. 190, 566 E φορᾶ, p. 194-7 par ex.), un relevé quasi systématique des lieux parallèles, platoniciens, plutarquiens ou autres (par ex. 563 D, p. 90, 563 E, p. 104 et 107-8, 564 B, p. 117-8 ou encore 564 C, p. 120-2, avec une bonne discussion du nom « Aridée »), et aussi des développements sur des notions ou personnifications particulières : τὸ φρονοῦν est longuement glosé p. 91-99, de même que les figures d'Adrastée (p. 124-33), Anankè (p. 133-6), Poinè (p. 136-40) et Dikè (p. 140-4) ; on peut encore citer les tentatives d'interprétation du symbolisme des couleurs (p. 158-60) ou des trois démons qui mêlent les songes (p. 182-7). Les gloses, dont il ne s'agit pas de nier l'intérêt, manifestent cependant une tendance à se développer pour elles-mêmes — comme la revue des parallèles dans l'introduction — de même que la collation des interprétations vaut souvent plus pour elle-même que pour éclairer les intentions de Plutarque : à deux reprises se lève même la vieille lune de l'éclectisme que l'on pensait définitivement éliminée par la critique actuelle (p. 111, à propos de πομφόλυγα φλογοειδῆ en 563 F et

<sup>5</sup> C'est un jalon vers la description du gouffre du Léthé (ch. 27) et l'évocation finale des nouvelles formes données aux âmes, parmi lesquelles figure celle de Néron (ch. 32) : une nouvelle fois, une structure se dessine.

p. 133, pour la figure d'Adrastée), tandis qu'ailleurs M. T. renonce à conclure. Pour illustrer les problèmes que peut susciter cette méthode, je prendrai l'exemple de la comparaison faite, au début du texte, entre la partie de l'âme qui se dégage du corps et le pilote tombé du navire (563 E, p. 100-3). M. T. commence par rappeler la substitution opérée par Pohlenz au κυβερνήτης de la tradition d'un κολυμβητής, un « plongeur », tiré des *Suppliantes* d'Eschyle (407-9) et il lie cette substitution à la valeur, réflexive ou non, attribuée au participe ἀπορριφείς. Il passe ensuite à la défense du texte transmis et rappelle très justement l'évidence de la métaphore de l'âme-pilote du corps, appuyée sur des références au *De genio* et aux *Questions platoniciennes*, ainsi qu'au *Phèdre* et aux *Lois*. Mais, au lieu de se contenter de cela, il se met à presser la comparaison et à se demander, avec Jean Hubaux — un spécialiste de littérature latine —, pourquoi un pilote qui tombe à l'eau devrait ressentir autre chose que n'importe quel homme, et il expose sur presque une page les rapprochements entre les deux figures de Palinure et Thespésios mis en avant par Jean Hubaux, estimant y trouver un bon argument pour repousser la conjecture de Pohlenz. Enfin, il ajoute en conclusion « la valeur initiatique de l'immersion sacrificielle dans l'eau comme voie d'accès aux enfers d'où l'on ressort régénéré » en renvoyant en note à une étude de A. Seppilli (*Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, 1977). De Pohlenz (1929) à Hubaux (1933 et 1934) puis Seppilli (1977), on suit sans doute l'ordre chronologique, mais on s'éloigne de plus en plus du texte de Plutarque pour essayer d'expliquer une comparaison qui paraît curieuse *aux modernes* entre l'âme et le pilote, alors que tous les textes anciens cités, écrits par Plutarque ou connus de lui, montrent qu'elle n'a rien d'étonnant. En

d'autres termes, les critiques citées peuvent intéresser une histoire des interprétations (et mésinterprétations) du mythe de Thespésios, l'analyse de Hubaux est en soi des plus intéressantes, mais le sens obvie pour le spécialiste de Plutarque ne s'en trouve pas éclairé, au contraire.

Nous sommes ainsi ramenés aux problèmes de fond que soulève la perspective choisie : l'absence d'une mise en relation systématique du *mythos* et du *logos* d'une part, l'importance accordée au travail des philologues modernes de l'autre, ne permettent pas de pénétrer autant qu'il serait souhaitable la pensée de Plutarque, pensée entendue en un sens dynamique, comme démarche de réflexion qui se construit au fil du dialogue. Or telle est bien la conception du dialogue philosophique qui prévaut actuellement parmi les spécialistes de la pensée de Plutarque et lors même qu'on voudrait la contester et mettre en doute la cohérence des dialogues, on ne peut, après des travaux comme ceux de D. Babut sur la composition des *Dialogues Pythiques* ou du *Démon de Socrate*, poser l'incohérence comme postulat de base, pas plus qu'on ne peut totalement déconnecter *a priori* le mythe de la discussion. Les images aussi permettent de penser, pour paraphraser le titre de l'étude de R. Hirsch-Luipold (*Plutarchs Denken in Bildern*, Tübingen, 2002), et les spécialistes de Platon mènent de leur côté une réflexion sur le mythe *philosophique* qui peut parfaitement s'appliquer à Plutarque : ainsi, dans le volume édité par M. Janka & C. Schafer, *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Stuttgart, 2002, la communication de J. Dalfen intitulée « Platons Jenseitsmythen : Eine 'neue Mythologie' ? » (p. 214-230), où l'auteur souligne la valeur synoptique des mythes conclusifs et propose d'y voir une *Zusam-*

*menfassung der Themen*<sup>6</sup>, ou encore la réflexion intéressante sur la spécificité du mythe philosophique de D. Cürsger (*Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos und seine Exegese im Neuplatonismus*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 2002). Qu'elles traitent de Plutarque, de Platon ou du platonisme, aucune de ces études ne figure dans la bibliographie, pourtant très riche, de M. Tauffer<sup>7</sup>. J'aurais garde d'y voir un signe de négligence de la part de M. T., pas plus que ces lignes ne remettent en question ses qualités d'helléniste et de philologue. Il s'agit simplement de définir plus nettement son travail, qui n'est pas une exégèse de Plutarque centrée sur la *signification* du mythe et sur son apport à la réflexion développée dans le dialogue, mais plutôt une étude ce que j'appellerais son *Nachleben* philologique. Elle s'inscrit ainsi dans le développement de l'histoire de la philologie, particulièrement vigoureuse et brillante en Italie, mais qui nous interroge sur nos priorités ; car il y a, en France aussi, pour m'en tenir à ce que je connais le mieux, une tendance à privilégier les commentaires, antiques ou modernes, avec sans doute un goût plus net pour la théorisation et le « niveau *meta-* » que pour la philologie *stricto sensu*, mais, dans tous les cas, on voit reculer l'effort traditionnel d'interprétation du texte de base, tel qu'il a été conçu par l'auteur et reçu par ses contemporains. Or les deux démarches ne

s'excluent pas et ne doivent pas s'exclure, mais elles sont différentes et ne se recoupent pas : là où les incompréhensions et mésinterprétations passées sont révélatrices d'un certain état de la culture de leur époque, elles n'apportent que très peu à la recherche du sens originel, voulu par Plutarque, voire l'entravent. C'est cette claire distinction qui manque peut-être à cet ouvrage, comme aussi à nos études actuelles, et on peut lui être reconnaissant de contribuer à cette prise de conscience.

FRANÇOISE FRAZIER

Université de Paris Ouest-Nanterre

**SIMON VERDEGEM, *Plutarch's Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, Leuven: Leuven University Press, 2010, 499 pp. ISBN 978-90-5867-760-0.**

The book offers a thorough, level-headed discussion of the sources and compositional dynamics of the Plutarchan *Alcibiades*. Expertly mobilizing but also interrogating ideas of current scholarship (Christopher Pelling, Luc van der Stockt, Tim Duff, and others), V. goes over the *Life* as a case study of Plutarch's canny negotiation of a biographical scenario out of the data he obtained from historiography and elsewhere. Although not a commentary per se, the study guides us through the narrative section by section, with relentless attention to detail (e.g. p. 143 nn. 128-

<sup>6</sup> J'ai essayé d'appliquer cette hypothèse au mythe de Thespésios dans ma contribution aux *Mélanges Brenk* [« Quand Plutarque actualise le mythe d'Er. Delphes, la Justice et la Providence dans le mythe de Thespésios (*De sera* 22, 563 B-33, 568 A) », in L. VAN DER STOCKT, F. TITCHENER, H. G. INGENKAMP & A. PÉREZ JIMÉNEZ (edd.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works*. Málaga / Logan, 2010, 193-210], rédigée alors que le présent ouvrage devait être sous presse et que je ne connaissais que l'article de 1999 de M. TAUFFER.

<sup>7</sup> Le seul article sur le sujet auquel il se réfère dans son introduction (n. 7, p. 15-6) est celui d'I. GALLO (« Funzione e significato dei miti nei dialoghi 'moralì' di Plutarco », in Id., *Parega plutarchea*, Napoli, 1999), mais il n'en retient que la valeur de dépassement du mythe et ne tire aucun parti de la fonction de « clarification de la pensée philosophique ».