

# Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque

Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.)

# ANACHARSIS : LA SAGESSE ATYPIQUE DE L'ÉTRANGER AVISÉ (Anacharsis : the atypical wisdom of the judicious stranger)

DELFIN F. LEÃO

Université de Coimbra, Centre d'Études Classiques et Humanistiques  
(leo@fl.uc.pt, ORCID : 0000-0002-8107-9165)

**ABSTRACT :** The Scythian Anacharsis is one of the figures that constituted the most stable nucleus of the group of the Seven Sages. The inclusion of this “barbarian” not only constitutes, as early as Herodotus, a significant mark of impartiality in the treatment of personalities outside Greek space, but it also makes it possible to criticize certain aspects of Greek culture through the eyes of a foreigner who was not yet contaminated by certain vices of civilization. This study proposes to analyze the way Plutarch uses the image of this representative of an “alternative” *sophia*, which he mentions about twenty times in his work, but with a particular intensity in the *Septem sapientium convivium* and in the biography of Solon.

**KEYWORDS :** Plutarch, Anacharsis, Seven Sages, *symposion*, Aesop, Cleobouline

## 1. CONTEXTUALISATION<sup>1</sup>

La tradition des Sept Sages est une des manifestations les plus durables et les plus riches de l'antiquité classique, bien que non exclusive de la culture grecque (et romaine) ni réellement une de ses créations. Dans des études antérieures, nous avons déjà eu l'occasion de réfléchir sur les caractéristiques générales de cette tradition (Leão: 2010*b*), sur certaines étapes de sa formation, en particulier chez Platon (Leão: 2010*a*), Plutarque (Leão: 2008, 2009) et Diogène Laërce (Leão: 2013), ainsi que sur certaines des figures les plus paradigmatiques qui l'ont marquée. De plus, ces approches finissent nécessairement par avoir une grande convergence, compte tenu de la relation étroite que ces figures et que ces thèmes entretiennent entre eux. Le profil typique du *sophos* fait clairement référence à un paradigme lié à la strate dominante de la culture grecque : le sage est généralement un homme grec et aristocrate. Malgré tout, il est indéniable que, depuis les premières manifestations littéraires de cette tradition, on peut détecter les marques d'une sagesse alternative, imprégnée de sensibilité féminine (la jeune Cléobouliné/Eumétis, fille du *sophos* Cléoboulos), de vision populaire du monde (avec Ésope, que la tradition littéraire présente comme un ancien esclave) et de l'incisivité barbare - à la fois dans le sens commun d'“étrangère”

---

<sup>1</sup> Étude menée dans le cadre du projet UID/ELT/00196/2019, financé par la FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Je remercie Dr Isabelle Marques pour l'attention consacrée à la traduction française de cette étude, et à Olivier Guerrier pour les suggestions pour améliorer l'expression.

que de 'primitive' et donc non encore polluée par les vices de la civilisation (représentée par le noble Anacharsis de Scythie). Il est particulièrement significatif que, dans ces trois cas, un type de production littéraire fut associé à ces figures qui, malgré le fait qu'il ne puisse être attribué directement à elles (l'existence historique même de ces figures est soumise à des doutes fondés), fait partie de ce patrimoine civilisationnel qui s'est cristallisé autour des valeurs et des concepts que ces figures incarnent, malgré leur origine très variée. En effet, on attribuait à Cléobouliné des compositions poétiques simples, sous forme de devinettes, connues précisément sous le nom de 'Cléoboulinés'<sup>2</sup>. Sous le nom d'Ésope circulaient non seulement les célèbres 'fables', un genre littéraire qui impliquait les animaux, dont la création lui était attribuée, mais également un récit biographique (*Vita Aesopi*). Quant à Anacharsis, outre les maximes en vrac qui lui étaient associées, la paternité d'un certain nombre de *Lettres* apocryphes (qui remontent peut-être au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) lui a également été attribuée. En outre, Ésope et Anacharsis (et en particulier ce dernier) sont devenues des figures tutélaires de la philosophie cynique, dans leur façon de critiquer les vices et les limitations de la *paideia* hellénique, dont le plus grand représentant était l'athénien Solon<sup>3</sup>.

Malgré tout, même si Cléobouliné et Ésope gravitent, très souvent, autour du cycle des Sept Sages, ils ne font pas réellement partie du groupe plus restreint des sages. En ce sens, le scythe Anacharsis a un avantage sur eux, car son nom figure dans de nombreuses versions de la *sylloge*, comme l'illustre, par exemple, le passage particulièrement éclairant dans lequel Diogène Laërce (1.41-42) se réfère aux différents groupes de Sept Sages que d'autres auteurs avaient fait avant lui. En tant que *sophos*, Anacharsis n'a pas le poids d'autres figures centrales dans cette tradition, comme c'est le cas de Thalès et surtout de Solon, mais sa nature quelque peu discordante au sein du groupe lui permet d'obtenir, rien qu'à lui tout seul, une place de choix, que l'on peut retrouver dès les premiers moments de la formation de cette tradition.

En effet, Hérodote se rapporte à lui au moment où il décrit les habitudes des Scythes et l'aversion que ces derniers nourrissent envers les coutumes étranges. Dans la version de l'historien (4.76), Anacharsis est déjà présenté avec des traces

---

<sup>2</sup> En effet, selon certaines informations, le poète comique Cratinos aurait composé une œuvre intitulée *Cleoboulinai*. Cf. Athénée, *Deipnosoph.* 4.70 (δ' ἔφη Κρατίνος ἐν Κλεοβουλίναις); Zénobe, *Paroemiogr.* 5.14 (μὲννηται αὐτῆς Κρατίνος ἐν Κλεοβουλίναις). Pour un recueil des trois poèmes/énigmes attribués à Cléobouliné, voir A. BERNABÉ PAJARES & H. RODRÍGUEZ SOMOLINOS, 1994, 128-131.

<sup>3</sup> L'opuscule *Anacharsis* de Lucien est particulièrement illustratif de la confrontation entre les expériences de vie du grec et du scythe. En ce qui concerne l'influence du débat cynique et hellénique dans les *Lettres* d'Anacharsis et dans la *Vita Aesopi* voir P. GÓMEZ, 2003 ; C. SCHUBERT & A. WEIß, 2009, 333.

de sage, car dans les nombreux pays où il avait voyagé il avait laissé des preuves de sa haute pondération. De retour chez lui, Anacharsis fut impressionné par les festivités en l'honneur de la *Magna Mater*, qu'il avait observé à Cyzique, et s'engagea à instaurer le culte dans son pays d'origine s'il arrivait à rentrer chez lui sain et sauf. Une fois en Scythie, il fut surpris en train d'effectuer ce rituel et viendrait à mourir aux mains de son propre frère, le roi de Scythie. Ainsi, Anacharsis devint une sorte de martyr de la civilisation grecque. Le même Hérodote (4.77) présente encore une autre version des faits, bien qu'il l'a considère être une invention. Selon ce deuxième récit, Anacharsis aurait fréquenté une école en Grèce à la demande du roi lui-même. À son retour, il l'informa que les Grecs, à l'exception des Lacédémoniens, s'adonnaient à toutes sortes de connaissances. Néanmoins, ces derniers étaient les seuls à avoir la capacité de parler et d'entendre avec justesse. Cette variante retire à Anacharsis la réputation d'être un passionné de la culture grecque. Cependant, la préférence pour la discrétion et le laconisme des Spartiates créa en lui une aura de 'bon sauvage', capable de critiquer l'opulence de la civilisation. Cependant, cette ambivalence dans la façon de percevoir la figure d'Anacharsis, détectable dès Hérodote, continuera à être présente dans la représentation littéraire postérieure du sage scythe, dans laquelle l'œuvre de Plutarque s'insère également.

## 2. ANACHARSIS CHEZ PLUTARQUE

Lorsque Plutarque écrivit son œuvre, la tradition des Sept Sages avait déjà une longue expression littéraire, qui, avec les présuppositions de la littérature dite de banquet (marquée notamment par le *Symposion* de Platon), influença directement la façon dont l'auteur aborda la question, avec un accent particulier pour la biographie de Solon et le *Septem sapientium convivium*. En ce qui concerne la figure d'Anacharsis, on ne rencontre pas chez Plutarque un type d'approche comparable, en taille, aux *Lettres* susmentionnées attribuées au sage scythe ou à l'opuscule *Anacharsis* de Lucien. Cependant, la figure du sage excentrique apparaît une vingtaine de fois dans l'œuvre de Plutarque. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une évocation brève, concernant d'autres questions, où Anacharsis est évoqué de façon accessoire, sans qu'on lui donne un espace d'intervention suffisamment individualisé. Les références à Anacharsis apparaissent à différents points des *Moralia*, mais seulement dans l'une des *Vitae*, de manière significative dans celle de l'athénien Solon, chez qui la tradition place de préférence le sage scythe comme contrepoint civilisationnel. La plupart des références se concentrent, cependant, et en fait sans grande surprise, dans le *Banquet des Sept Sages*. Notre analyse se concentrera tout d'abord sur les références ponctuelles dans les *Moralia* et puis sur le passage plus étendu de la biographie de Solon, tandis que le *Septem sapientium convivium* sera abordé dans la dernière partie de notre étude.

Dans l'opuscule *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (78F), Plutarque rappelle le sage scythe dans un contexte où il évoque la futilité de certaines personnes qui passent leur vie à accumuler des phrases et des récits d'autrui (ἐνιοι δὲ χρείας καὶ ἱστορίας ἀναλεγόμενοι περιίασιν), et qui se limitent ensuite à les divulguer de façon acritique, sans en retirer aucun bénéfice, que ce soit pour eux ou pour les autres. L'auteur illustre la futilité de cette pratique avec le commentaire d'Anacharsis au sujet de l'argent, dont l'utilisation ne semblait avoir d'autre but chez les Grecs que de passer leur temps à le compter et à en parler (ὥσπερ Ἀνάχαρις ἔλεγε τῷ νομίσματι τοῦς Ἕλληνας πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ ἀριθμεῖν χρωμένους ὀράν). Une telle critique est comprise, du reste, dans la façon dont les Cyniques voyaient la monnaie (*nomisma*), qu'ils considéraient comme un exemple illustratif des conventions humaines qui limitaient les actions humaines, par opposition aux avantages du libre-échange de biens produits par la nature (*physis*)<sup>4</sup>.

Dans les *Quaestiones convivales* (693A), dans un contexte dans lequel la façon de servir le vin est discutée, Anacharsis est évoqué non pas pour critiquer ou souligner l'étrangeté des coutumes grecques, ce qui est souvent le cas, mais plutôt pour faire l'éloge de la façon dont ces derniers utilisaient le charbon. Les Scythes connaissaient certainement le charbon, donc l'étonnement d'Anacharsis est lié au fait que les Grecs utilisaient, comme chauffage domestique, le charbon à la place du bois, ayant pour avantage d'éviter la nuisance de la fumée, qui de cette façon était laissée à l'extérieur de la maison (ὅτι τὸν καπνὸν ἔξω καταλιπόντες οἴκαδε πῦρ κομίζουσιν). Diogène Laërce (1.104) mentionne la même chose, bien qu'il ait à l'esprit plus particulièrement l'utilisation du charbon végétal (τὰ ξύλα). Plutarque, cependant, utilise le terme ἀνθρακεία, de sorte qu'il peut faire référence à la fois au charbon de bois ou au charbon minéral<sup>5</sup>.

Une nouvelle référence brève se produit dans le *De garrulitate* (505A), concernant la loquacité impénitente, dont les risques sont illustrés par une représentation d'Anacharsis qui est particulièrement éclairante. En effet, au moment de sa visite chez Solon, après avoir bavardé et profité de la compagnie de son hôte, le visiteur scythe alla se coucher, en prenant soin de placer sa main gauche sur ses organes génitaux et sa main droite sur sa bouche (ὥφθη τὴν μὲν ἀριστερὰν χεῖρα τοῖς μορίοις τὴν δὲ δεξιὰν τῷ στόματι προσκειμένην ἔχων). La raison de cette attitude bizarre résidait dans le fait qu'il considérait — à juste titre, selon la perspective de Plutarque — que la langue inspirait plus de précautions, devant donc être couverte avec le plus

---

<sup>4</sup> Voir observations de P. GÓMEZ, 2003, 319.

<sup>5</sup> Voir J. F. KINDSTRAND, 1981 155-156; S.-T. TEODORSSON, 1990, 278-279; M.-O. GOULET-CAZÉ, 1999, 141 n. 2.

grand soin (ἐγκρατεστέρου γὰρ ᾤετο χαλινοῦ δεῖσθαι τὴν γλῶτταν, ὀρθῶς οἰόμενος).

Le contexte de cette anecdote renvoie à la tradition de la visite d'Anacharsis à Athènes, qui apparaît gravée dans une inscription (*IG XIV 1297 col. II, 10-15*) et dans diverses sources littéraires, avec une attention particulière chez Lucien<sup>6</sup>. Dans le cas de Plutarque, outre la brève allusion dans le *De garrulitate*, il y a une référence beaucoup plus large dans la biographie de Solon (*Sol. 5.1-6*). L'ouverture de ce passage laisse entrevoir l'utilisation du thème récurrent de l'opposition Grec/barbare, à propos des concepts de *xenia* ('hospitalité') et de *philia* ('amitié'). En effet, l'espérance naturelle serait que ces liens d'attachement volontaires et réciproques soient réglés, tout d'abord, entre Grecs, en formant donc un moyen de souligner la supériorité hellénique même. Cependant, Plutarque, à travers le récit d'Anacharsis, prépare à l'avance les lecteurs à l'inversion de ce principe, puisque, étant donné que le scythe était un *xenos* ('étranger'), il serait également naturel qu'il soit en droit d'attendre que le privilège de la *xenia* lui soit étendu. Et malgré le fait que Solon réponde que ces liens devraient être recherchés 'à la maison' (οἶκοι), en voulant dire 'dans sa propre maison' c'est-à-dire, parmi ses pairs, le scythe n'est pas totalement convaincu et, avec sa naïveté apparente, continue à déconstruire les pré-supposés de l'argumentation de l'homme d'État athénien : étant donné que Solon se trouve 'à la maison' (οἶκοι), il doit alors concéder à son visiteur la *xenia* et la *philia* que ce dernier est en droit de lui demander. Dans le récit de Plutarque, l'acquiescement de Solon est immédiate, il est impressionné par la netteté d'esprit (φιλοφρόνως) d'Anacharsis, qu'il finit par garder auprès de lui durant une période prolongée (χρόνον τινα παρ' αὐτῷ κατασχεῖν). Cependant, dans d'autres récits du même épisode, comme la *Lettre II* d'Anacharsis, la réticence de l'Athénien est exprimée d'une manière plus intense, pour exposer de façon plus prononcée les limites du traditionnel binôme Grec/barbare. Au lieu de cela, il préconise l'idéal cynique de l'être humain comme *kosmopolites*, un 'citoyen du monde' et, donc, qui n'est lié à aucune société en particulier<sup>7</sup>.

Le fait que la visite d'Anacharsis se produise durant la période où Solon travaillait sur la réforme législative<sup>8</sup> permet à Plutarque d'introduire le propos où le scythe avait comparé les lois écrites (γράμμασιν) à des toiles d'araignées: elles servaient à attraper les faibles, mais elles ne pouvaient rien contre les puissants. Bien que l'homme d'État se montrait confiant dans la capacité d'union et d'agrégation de ses lois, si celles-ci parvenaient à s'adapter aux besoins des citoyens, Plutarque commente de façon ironique que l'avenir confirmerait plus la défiance intuitive

<sup>6</sup> Voir A. MARTINA, 1968, 19 et 71-75, respectivement pour le témoignage épigraphique et pour les sources littéraires.

<sup>7</sup> Lecture déjà soulignée par P. GÓMEZ, 2003, 323-324.

<sup>8</sup> Diogène Laërce (I.101), citant Sosicrate, place sa visite durant la 47e Olympiade (= 592-588), probablement en 592, étant donné que Solon s'occupait encore de la législation.

du scythe que l'espoir civilisateur de Solon (κατ' ἐλπίδα τοῦ Σόλωνος)<sup>9</sup>.

Ce passage de Plutarque note également un dernier commentaire d'Anacharsis, qui souligne son étonnement à propos du fait que, chez les Grecs, ce soit les sages qui prennent la parole (λέγουσι μὲν οἱ σοφοί) dans les réunions de l'*ekklesia*, mais que ce soit les ignorants qui décident (κρίνουσι δ' οἱ ἀμαθεῖς). On retrouve une déclaration similaire dans Diogène Laërce (1.103), bien que le commentaire se situe dans le contexte des concours dramatiques : dans ce cas, l'étrangeté du sage est justifiée par un concours où participent des spécialistes (ἀγωνίζονται μὲν οἱ τεχνῖται) ayant pour juges des personnes ordinaires non spécialistes (κρίνουσι δὲ οἱ μὴ τεχνῖται)<sup>10</sup>. Bien que le commentaire soit équivalent, en soulignant le risque de décisions prises par des personnes non spécialistes sur des questions sur lesquelles elle se prononcent, la version de Plutarque s'insère mieux dans le contexte politique du fonctionnement des organes démocratiques, et il est probable que le terme *sophoi* corresponde aux orateurs qui intervenaient dans l'*ekklesia* et que l'expression *amatheis* soit utilisée pour désigner le citoyen ordinaire qui votait et qui rendait les décisions obligatoires<sup>11</sup>.

### 3. ANACHARSIS DANS LE SEPTEM SAPIENTIUM CONVIVIVM

En dépit de l'importance relative des allusions antérieures à Anacharsis au fil de l'œuvre de Plutarque, le travail dans lequel l'évocation du sage scythe apparaît de façon la plus régulière et la plus significative est le *Banquet des Sept Sages*, qui concentre, à lui tout seul, plus de la moitié de toutes les références. En le plaçant parmi les sages présents dans le *symposion* promu par Périandre, Plutarque se

---

<sup>9</sup> Malgré le fait que le même Plutarque affirme plus loin que Solon chercha à adapter plus les lois aux circonstances que les circonstances aux lois (*Sol.* 22.3 : Σόλων δὲ τοῖς πράγμασι τοὺς νόμους μᾶλλον ἢ τὰ πράγματα τοῖς νόμοις προσαρμόζων). Diogène (1.58) place la comparaison des lois avec les toiles d'araignée parmi les affirmations de Solon, mais, bien que le commentaire soit générique, l'attribution à Solon est improbable, puisqu'elle signifierait la remise en cause de sa propre activité législative. Cependant, comme le soulignent M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1998, 128, ce propos finit par devenir un *topos* lié à des figures paradigmatiques et à des législateurs. De cette façon, Stobée (*Flor.* 4.4.25) attribue le commentaire à Zaleuque ; Tzetès (*Chil.* 5.354-358) le met dans la bouche de Thalès. L'attribution à Anacharsis est, cependant, plus en accord avec la caractérisation de ce *sophos* et est également confirmée par Valère Maxime (7.2 ext. 14) et par Eunape (*Frag. Hist.* 1.269.5). Voir M.-O. GOULET-CAZÉ (1999) 104 n. 2.

<sup>10</sup> Élien (*VH* 2.8) critique également les décisions au sujet des concours dramatiques prises par des jurys inexpérimentés et prédisposés à la vénalité.

<sup>11</sup> Dans le dialogue *Anacharsis*, Lucien reprend de façon plus longue la discussion entre Solon et Anacharsis à propos des conventions grecques, concernant dans ce cas précis les jeux athlétiques, mais applicables également au théâtre : tous deux insistent sur leur caractère utilitaire, tout en dévalorisant la dimension uniquement ludique. L'incompréhension de l'essence de la *paideia* en cause serait donc commune à Anacharsis et à Solon, même si elle est motivée par différentes raisons, comme le souligne D. KONSTAN, 2010, 188 : "but if Anacharsis is primitive in his failure to appreciate the nature of play, Solon too represents an outmoded vision of sport and theatre".

située dans la ligne de la tradition, étant donné qu'Anacharsis apparaissait associé au groupe des *sophoi* depuis Hérodote, comme il l'a été indiqué au début de cette étude. Périandre avait invité au banquet les sages suivants : Solon, Thalès, Anacharsis, Bias, Cléoboulos, Pittacus et Chilon. En effet, ce choix n'apporte pas vraiment d'innovation car il se montre très proche du collège défini par Platon : il exclut, comme lui, Périandre (bien qu'il le garde en qualité d'hôte), mais il est également très significatif qu'il choisisse de placer Anacharsis à la place de Mison<sup>12</sup>. Cependant, de nombreuses autres figures apparaissent dans la *symposion*, y compris des figures féminines, qui participent à la construction de l'originalité de cet opuscule. Les autres personnages ne bénéficient pas tous, cependant, du même niveau d'intervention que les sages<sup>13</sup>. Toutefois, l'inclusion de la figure de ce sage 'barbare' aide Plutarque à rendre le *Banquet* un espace ouvert à l'altérité (aux visions de l'autre, moins dépeintes). De cette façon, en plus de l'aristocratie grecque majoritaire, la sophistication égyptienne était également représentée (par Niloxénos, envoyé d'Amasis) et le nomadisme des barbares du Nord (Anacharsis). À cette diversité viennent se joindre également les marques de la sensibilité féminine (Cléobouliné) et d'une sagesse plus populaire (Ésope), dont l'appréciation doit être faite en parallèle avec celle d'Anacharsis, puisque qu'elles finissent par s'éclairer mutuellement<sup>14</sup>.

Un aspect bien connu de ceux qui étudient la tradition du *symposion* dans la littérature grecque est lié au fait que le banquet est, essentiellement, une activité ancrée dans l'univers aristocratique masculin. En effet, même si, en théorie, toute personne ayant des ressources pouvait organiser une réunion informelle avec des amis, il est certain que les dépenses liées à cette forme de divertissement, ainsi que le temps libre nécessaire à y consacrer, font que le *symposion* privé est une réalité liée, de préférence, à un style de vie aristocratique. Or, de cette réalité découlent certaines conséquences notables : il convient de noter, tout d'abord, le fait que le *symposion* est une commensalité *inter pares* et donc qu'il est plus facile d'y promouvoir l'égalité d'expression. Ensuite, le fait qu'il se produise dans un 'espace masculin' (*andron*) ne signifie pas,

<sup>12</sup> Probablement dans la piste d'Éphore, étant donné que la liste de Démétrios de Phalère admettait la présence de Périandre (cf. Diógenes Laércio, 1.41).

<sup>13</sup> En effet, ce sont dix-sept personnages, sans compter Gorgos, frère de Périandre, qui entra à la fin du *symposion* (160D). Cependant, le fait que certaines des figures prennent la parole de façon traditionnelle et selon un ordre fixe, dans la première partie du dialogue (151E, 154D, 155C), permet d'identifier qui étaient, effectivement, les Sages. Voir J. DEFRAZAS ; J. HANI & R. KLAERR, 1985, 179-182.

<sup>14</sup> Plutarque se sert également du scythe afin d'exposer quelques-unes de ses convictions éthiques et philosophiques, plus particulièrement en ce qui concerne la meilleure forme d'organisation politique et domestique (152A, 155A-C) et le fait de voir dans l'âme un instrument de Dieu (163D-F). Dans ces cas précis, la perspective exprimée par Anacharsis contribue plus à la connaissance de Plutarque qu'à l'effective caractérisation du scythe. Voir J. F. KINDSTRAND, 1981, 48 et n. 63 ; F. LO CASCIO, 1997, 240 n. 237 ; T. S. SCHMIDT, 1999, 260-261.



cependant, que les femmes étaient absentes, même si leur présence ne penchait pas beaucoup en faveur de leur réputation respective. En effet, le *symposion* pouvait avoir pour fonction d'initier un jeune à plusieurs niveaux, y compris sexuel. D'où le fait que la relation de pédérastie fût une présence constante dans ces espaces (comme c'était le cas des gymnases, également assimilés à des occupations de nature aristocratique) ainsi qu'en ce qui concerne la pratique de l'amour libre, parrainé par des femmes aux mœurs douteuses (*hetairai*), embauchées spécifiquement pour l'animation du banquet, en plus de joueuses de flûte et de danseuses.

Malgré tout, dans le *Convivium* imaginé par Plutarque, deux figures féminines sont présentes : Cléobouliné et Mélissa (épouse de Périandre). Elles sont toutes deux des personnages muets et s'absentent avant la fin du banquet, ce qui permet à la conversation d'évoluer vers des sujets plus denses (155D-E). Toutefois, si la femme du tyran se révèle être juste un ornement, la personne de Cléobouliné/Eumétis nécessite un examen plus approfondi, étant donné le lien qu'elle avait également avec l'univers de la sagesse, comme indiqué au début de cette étude. Il est vrai que la présence des femmes pouvait être considérée comme un signe du temps de Plutarque, époque où l'influence d'autres cultures permettait que la présence de femmes 'honnêtes' dans le *symposion* soit considéré comme un choix normal. Cette simple explication se révèle opportune, bien qu'elle confronte l'obstacle des *Quaestiones convivales*, où ne nous répertorions pas de participantes féminines<sup>15</sup>. D'autre part, dans les *Lois* (780E), Platon fait remarquer que les femmes peuvent se joindre à des repas publics, mais il ne se réfère pas aux banquets mixtes, ce qui infirme, bien sûr, leur participation dans les *symposia* usuels.

Ces contraintes vérifiées, l'option de Plutarque consistant à faire entrer dans le *Banquet* la figure de Cléobouliné, encore très jeune, doit être expliquée préférentiellement par d'autres raisons. Tout d'abord, comme une marque d'une certaine nouveauté et comme moyen d'ajouter à l'ambiance quelques scènes presque domestiques, mais avec une signification particulière. Dans cette catégorie de valeurs se situe le fait que, dès l'arrivée chez Périandre, Plutarque représente Cléobouliné en train de s'occuper des cheveux ébouriffés d'Anacharsis (148C-E). La scène pourrait presque être interprétée comme un tableau de naïveté enfantine, mais Plutarque semble suggérer, en quelque sorte, que l'aspect sauvage du barbare scythe était en train d'être modelé par la délicatesse de mains grecques<sup>16</sup>. En outre, les mots de Thalès, qui salue la jeune femme

---

<sup>15</sup> En effet, dans le passage (712E-F) qui pourrait être présenté pour soutenir la position contraire, ce qui est en cause est plus le caractère ordinaire du mime que l'inclusion de femmes ou d'enfants dans le banquet. Voir observations de J. MOSSMAN (1997) 124-125; F. PORTDOMINGO PARDO (1999) 389-391.

<sup>16</sup> K. JAZDZEWSKA, 2013, 309-310, considère que cette scène peut aussi être une manière

avec familiarité, viennent accentuer cette impression, même si les avantages de cette relation avec le barbare étaient mutuels, dont l'affinité naturelle peut être justifiée par le type de sagesse cultivée aux caractéristiques similaires. L'influence bénéfique de Cléobouliné se projette, également, sur son père (Cléoboulos), en l'aidant à adoucir son caractère et en rendant son gouvernement plus proche du peuple (*demotikoteros*). De cette façon, elle atténue le fait qu'il soit le tyran de Lindos<sup>17</sup> et aide à justifier plus facilement sa présence parmi le groupe de sages. Enfin, Cléobouliné contribue, également, à transformer la salle de banquet en une *cosmopolis* des différents types de sagesse : elle représenterait, donc, une sagesse plus simple, imprégnée d'intuition politique et d'humanité, comme on le voit à partir des mots que Thalès dit à son sujet<sup>18</sup>.

La figure d'Ésope contribue également, dans une large mesure, à ce monde d'une sagesse alternative ; comme nous l'avons vu au début de cette étude, elle est une figure proche de celle d'Anacharsis. En outre, Plutarque lui fait échanger des arguments avec le scythe (150D-E), à un moment où ils tissent des considérations sur la musique et la construction de flûtes, moment où l'ancien esclave évoque l'une des énigmes de Cléobouliné, l'impliquant ainsi indirectement à la conversation. Comme chez Cléobouliné, divers aspects de la vie d'Ésope ont comme arrière-plan la légende des Sept Sages, sans qu'il ne fût jamais considéré comme l'un d'entre eux. Sa présence dans le *symposion* est due, du point de vue narratif, qu'il est au service de Crésus, qui l'envoya à la cour de Périandre et à l'oracle de Delphes (150A).

Dans le *Convivium*, Ésope se trouve assis sur un tabouret, à côté de Solon, qui se trouve allongé et sur un plan supérieur (150A). De cette façon se croisent, dans le même espace, les identités de l'aristocrate et de l'ancien esclave, séparés cependant par une sensibilité et un statut différents : l'intégration d'Ésope au sein du groupe ne parvient pas, donc, à être complète, même s'il n'y a pas clairement de tension ouverte. Cette différence est d'ailleurs soulignée par Chilon (155F-156A), à un moment où Anacharsis s'étend en considérations lorsqu'il évoque un épisode passé où il se saoula avant les autres convives et se mit à exiger une couronne en tant que prix, en illustrant, avec cette réaction, à la fois le fait qu'il n'est pas habitué à boire mais aussi le fait qu'il n'est pas conscient des règles du *symposion*<sup>19</sup>. Chilon rappelle qu'il avait auparavant coupé

---

de préfigurer la mort d'Anacharsis, en rappelant son intérêt pour les habitudes grecques.

<sup>17</sup> Et justifie le nom alternatif sous lequel elle est plus connue : Εὐμητις ('avisée, prudente').

<sup>18</sup> Très pertinente analyse de J. MOSSMAN, 1997, 124-126, qui converge vers cette même interprétation.

<sup>19</sup> Athénée (*Deipnosoph.* 10.438A) rapporte le même épisode. Dans un autre passage (10.64.32-35), il y a un convive qui disait à Anacharsis qu'il avait épousé une femme laide (ὁ Ἀνάχαρσι, γυναῖκα γεγάμηκας αἰσχράν), ce dernier répondit qu'il était d'accord, suggérant néanmoins qu'on lui donne à boire, pour qu'il puisse, avec les vapeurs du vin, la rendre plus belle (ὄπως αὐτὴν καλὴν ποιήσω). L'anecdote prétend illustrer la distorsion de la connaissance

la parole à Ésope (Αἴσωπος ἡμύνατο, μικρὸν ἔμπροσθεν ἐπιστομισθεὶς ὑφ' ἡμῶν), puisque Solon avait critiqué sa tendance à la loquacité (152D), mais les convives permirent à Anacharsis de perturber l'intervention de Mnésiphilos. Bien que de façon discrète, cette observation souligne que le scythe a, dans la hiérarchie du *symposion*, une position plus favorable que celle d'Ésope, même s'il ne sait pas respecter l'éthique du banquet.

En dépit de ce statut inférieur, Ésope intervient avec beaucoup de désinvolture au fil du *symposion* et, dans deux de ses interventions, prend le parti de Cléobouliné et de Périandre. Dans le premier cas (154A-C), il défend la jeune fille quand elle se retint de répondre, par timidité, aux paroles du médecin Cléodoros, qui lui reprochait la futilité de ses énigmes<sup>20</sup>. L'intervention d'Ésope est très expressive, dans la mesure où, en se plaçant aux côtés de Cléobouliné, il défend également la sagesse populaire que lui-même représente<sup>21</sup>. Dans le second cas (152B-C), il vient à l'aide de Périandre, dont les tirades antérieures des sages avaient, en quelque sorte, isolé, étant donné qu'ils exprimaient des idées contraires à la tyrannie. Cette intervention contribue à renforcer le caractère d'Ésope en tant que représentant des masses populaires, qui eurent, en outre, un rôle important dans l'instauration des tyrannies, dont le gouvernement assumait, généralement, une nature antiaristocratique, en protégeant donc les classes inférieures, qui constituaient leur base de soutien.

Dans tous les cas, on peut noter la proximité significative entre Ésope et Anacharsis lorsque l'intervention plus large du *sophos* barbare, dans l'espace du *Convivium* (155A-C), est motivée par une provocation amicale d'Ésope, qui lui parle pour rappeler aux convives le caractère nomade du commensal scythe, qui dispensait l'utilisation d'une maison en faveur de l'emploi d'une voiture comme celle du Soleil, qui ne lui empêche pas ses déplacements<sup>22</sup>. La référence, dans ce contexte, à Crésus et à Solon, à propos du luxe du palais du roi de Lydie (et de la notion de bonheur) contribue à renforcer les liens entre ces différentes figures. Et même si à Anacharsis exprime certaines difficultés de compréhension à l'égard d'Ésope, ils partagent, en substance, le même genre de compréhension pratique

---

provoquée par le vin, s'insérant ainsi dans la critique à la boisson, qui est généralement liée à Anacharsis. P. GÓMEZ & D. VLACHOPOULOS, 2012, 177, se prononcent également dans ce sens.

<sup>20</sup> En contrepoint, le même Cléodoros (158A) atteste l'exactitude des observations d'Anacharsis sur les vertus salutaires de certaines plantes. Selon Diogène Laërce (1.101), Anacharsis était spécialiste en aliments simples, ayant même composé un poème de 800 vers, sur la simplicité de la vie (εἰς εὐτέλειαν βίου) et sur des sujets de guerre.

<sup>21</sup> Sur ce sujet, voir les pertinentes observations de Z. STAMATOPOULOU, 2014, 545-548. Sur l'utilisation du rire comme stratégie pour éviter le risque de tension entre les personnages dans ce passage du *Convivium*, voir K. JAZDZEWSKA, 2016, 80.

<sup>22</sup> Anacharsis partageait avec les Scythes en général le fait d'être une population nomade et de ne pas posséder de résidence fixe, dans la mesure où cela pouvait limiter sa liberté de mouvements, que les Scythes appréciaient vraiment. Cf. Hérodote, 4.46.

et simple de l'existence humaine. Ils ont, en outre, un profil quelque peu 'primitif', bien que motivé par des raisons différentes : dans le cas d'Ésope, parce que ses fables renvoient à un univers primordial, dans lequel les animaux parlaient une langue intelligible ; dans celui d'Anacharsis, du fait que sa nature nomade le dispense de succomber aux conventions de la société. Dans le *Septem sapientium convivium*, cet aspect est contrôlé, encadré dans l'environnement hellénisé du *symposion*, situation à laquelle contribue, dans les deux cas, la médiation discrète de Cléobouliné/Eumétis. Pourtant, autant chez l'un que chez l'autre, l'impulsion de la *physis* continue à être plus forte que le poids du *nomos* social, et autant les personnages que les lecteurs de Plutarque en sont conscients.

#### 4. CONCLUSIONS

En ce qui concerne l'analyse de la présence d'Anacharsis dans l'œuvre de Plutarque il est clair que son image est évoquée plus souvent dans les *Moralia* que dans les *Vitae*, où il n'apparaît qu'une seule fois et, de manière significative, dans la biographie de Solon, que la tradition avait déjà établi comme le plus paradigmatique des *sophoi* ainsi que comme contrepoint préféré d'Anacharsis. Le premier représente la *paideia* grecque par excellence, tandis que le second, qui n'est pas nécessairement hostile aux Grecs, apporte avec lui la vision d'une certaine forme non polluée du 'bon sauvage' qui n'est pas encore entachée par la civilisation, qui est donc en mesure de la critiquer, même s'il le fait de façon très légère chez Plutarque. Dans le cas concret du *Septem sapientium convivium*, qui concentre la plupart des références à Anacharsis, le *sophos* barbare, bien que pleinement intégré au groupe des Sept Sages, cultive également une relation étroite avec des figures qui, comme lui, représentent une sagesse plus pratique, simple et intuitive : Cléobouliné/Eumétis et Ésope. Ensemble, ils contribuent à créer un environnement de sagesse 'alternative' et transforment le *Convivium* en une représentation particulièrement vivante d'une *cosmopolis* faite de sagesse.

## TRAVAUX CITÉS

BERNABÉ PAJARES, A. & RODRÍGUEZ SOMOLINOS, H.

— 1994 : *Poetisas griegas*. Edición, traducción, introducción y notas, Madrid, Ediciones Clásicas.

LO CASCIO, F.

— 1997 : *Plutarco. Il Convito dei Sette Sapienti*, Napoli, M. D'Auria.

DEFRADAS, J. ; HANI, J. & KLAERR, R.

— 1985 : *Plutarque. Oeuvres Morales*. Tome II, texte établi et traduit, Paris, 1985. [réimpr. 2003]

GÓMEZ, P.

— 2003 : “Cynicism and Hellenism in the *Letters* of Anacharsis and the *Vita Aesopi*”, *Lexis* 21, 319-332.

GÓMEZ, P. & VLACHOPOULOS, D.

— 2012 : “Sages parmi des sophistes: Athénée et la tradition des Sept Sages”, *Ágora* 14, 171-194.

GOULET-CAZÉ, M.-O. (coord.)

— 1999 : *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introductions, traductions et notes de J.-F. BALAUDÉ, L. BRISSON, J. BRUNSCHWIG, T. DORANDI, M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET & M. NARCY, avec la collaboration de M. PATILLON, Paris, Librairie Générale Française.

JAZDZEWSKA, K.

— 2013 : “A skeleton at a banquet : death in Plutarch’s *Convivium Septem Sapientium*”, *Phoenix* 67.3-4, 301-319.

— 2016 : “Laughter in Plutarch’s *Convivium Septem Sapientium*”, *CPh* 111, 74-88.

KINDSTRAND, J. F.

— 1981 : *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.

KONSTAN, D.

— 2010 : “Anacharsis the Roman, or reality vs. play”, in F. MESTRE & P. GÓMEZ (eds.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 183-189.

LEÃO, D. F.

— 2008 : “Plutarch and the character of the *Sapiens*”, in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch’s Works. ‘Moralia’ Themes in the ‘Lives’, Features of the ‘Lives’ in the ‘Moralia’*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 480-488.

- 2009 : “The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*”, in J. RIBEIRO FERREIRA, D. LEÃO, M. TRÖSTER & P. BARATA (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, University Press, pp. 511-521.
- 2010a : “The Seven Sages and Plato”, in S. GIOMBINI & F. MARCACCI (orgs.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia, Aguaplano, pp. 403-414.
- 2010b : “A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade”, in D. LEÃO, J. RIBEIRO RIBEIRO & M. C. FIALHO, *Cidadania e paideia na Grécia antiga*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 47-110.
- 2013 : “O Livro I de Diógenes Laércio: a tradição dos Sete Sábios e a caracterização da figura do *sophos*”, in D. LEÃO, G. CORNELLI & M. C. PEIXOTO (coords.), *Dos homens e suas ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 1-19.

MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.

- 1998 : *Plutarco. La vita di Solone*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla. [V ed. aggiornata, 1 ed. 1977]

MARTINA, A.

- 1968 : *Solon. Testimonia veterum*, Roma, Edizioni dell’Ateneo.

MOSSMAN, J.

- 1997 : “Plutarch’s *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposium* literature”, in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, Duckworth & Classical Press of Wales, pp. 119-140.

PORDOMINGO PARDO, F.

- 1999 : “El banquete de Plutarco: ¿ficción literaria o realidad histórica?”, in eds. J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE & R. J. GALLÉ CEJUDO, *Plutarco, Dioniso y el Vino*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 379-392.

SCHMIDT, T. S.

- 1999 : *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d’une image*, Louvain, Peeters.

SCHUBERT, C. & WEIß, A.

- 2009 : “Weltbild und Geschichte: das Beispiel des Skythen Anacharsis”, in S. GRUNWALD, J. K. KOCH, D. MÖLDERS, U. SOMMER & S. WOLFRAM (hers.), *ART E FACT. Festschrift für Sabine Rieckhoff zum 65. Geburtstag*, Bonn, Rudolf Habelt, pp. 331-342.

STAMATOPOULOU, Z.

- 2014 : “Hesiodic poetry and wisdom in Plutarch’s *Symposium of the Seven Sages*”, *AJPh* 135, 533-558.

Anacharsis : la sagesse atypique de l'étranger avisé

TEODORSSON, S.-T.

— 1990 : *A Commentary on Plutarch's 'Table Talks'*. Vol. II (Books 4-6), Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.