

« ZALMOXIS, ROI ET DIEU ». AUTOUR DU *CHARMIDE*

ZOE PETRE

L'éditeur du présent volume m'a fait l'honneur non seulement de m'inviter à y collaborer pour rendre hommage à la mémoire du professeur D.M. Pippidi, mais aussi de suggérer qu'une version française du chapitre que j'avais consacré dans mon livre récent, « Pratiques d'immortalité »¹, à la mention de Zalmoxis dans le Charmide de Platon serait appropriée à la substance et aux buts de cet hommage. J'y ai consenti d'autant plus volontiers que ma lecture du texte platonicien a été profondément marquée par la sévérité méthodologique et par l'immense savoir de mon maître².

Le texte qui suit reprend pour l'essentiel la démonstration proposée il y a trois ans dans mon livre, avec quelques développements de détail qui ne pouvaient pas y trouver leur place lors de la première rédaction, ainsi qu'avec les compléments bibliographiques adéquats, en partie postérieurs à la date de publication de mon volume.

1. Prélude à l'après-midi d'un éphèbe

L'historien du monde antique, et surtout celui qui s'intéresse aux peuples non grecs, est trop souvent condamné à affronter le morcellement et le caractère irrémédiablement fragmentaire de ses sources : syntagmes coupés de leur contexte, phrases isolées, citées par des auteurs postérieurs de bien de siècles à l'information qui les intéresse, brèves paraphrases extraites d'un texte perdu par les compilateurs de jadis de scholies, de lexiques ou de chrestomathies à usage rhétorique, nous transmettent un savoir amputé dont nous devons imaginer le contexte et souvent même la signification d'origine.

Cette pratique quotidienne du fragmentaire³ a pour prix non seulement des hypothèses condamnées à rester incertaines, mais aussi un examen restrictif des passages, peu nombreux, provenant d'œuvres conservées en entier, et qui se réfèrent en passant à quelque événement ou singularité des peuples non grecs. Habités à travailler sur des fragments épars, les savants — archéologues et historiens — traitent souvent de la même manière les passages des œuvres conservées et transmises en entier, se concentrant

¹ Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a surselor grecești referitoare la geți*, Iași, 2004, p. 127-170 (désormais, *Practica nemuririi*).

² D.M. Pippidi a commencé à développer une critique des plus sévères des partisans du « zalmoxisme » dans son compte-rendu du livre de A. Marinescu-Nour (*Cultul lui Zalmoxis*, Bucarest, 1941), *Balkanica* 6, 1943, p. 537, et l'a continuée dans les mêmes années à propos de deux articles de J. Coman (« Zalmoxis », *Zalmoxis* 2, 1939, p. 79-110, et « Décénée », *Zalmoxis* 3, 1942, p. 103-160), dans *Revista Clasică* 15, 1943, p. 117-118, et *RHSEE* 23, 1946, p. 340-342. Il a continué ce parcours critique pendant toute sa carrière : voir notamment D. M. Pippidi, « Însemnările lui Adam Neale despre Moldova și Dobrogea la începutul secolului trecut, Note de lectură (35) », *StCl* 14, 1972, p. 195-201 = *Studii de istorie și epigrafie*, Bucarest, 1988, p. 254-260 ; « Gînduri de ieri și de azi cu privire la cultul lui Zalmoxis, Note de lectură (37) », *StCl* 14, 1972, p. 205-210 = *Studii de istorie și epigrafie*, p. 123-128 ; « Zalmoxis și Kogaionon. În marginea unei ipoteze a lui Henri Grégoire, Note de lectură (45) », *StCl* 15, 1973, p. 177-179 = *Studii de istorie și epigrafie*, p. 128-130.

³ Voir G.W. Most (éd.), *Collecting Fragments – Fragmente sammeln*, Göttingen, 1997.

uniquement sur les quelques phrases intéressant leur sujet, qu'ils utilisent comme s'il s'agissait de fragments, sans même tenter d'en analyser le contexte. C'est le cas avant tout des *Histoires* d'Hérodote, dont les digressions concernant les peuples les plus divers, des Égyptiens aux Scythes — ou aux Gètes — risquent de perdre une partie essentielle de leur sens dès qu'elles sont extirpées de l'ensemble⁴.

Ces considérations générales de méthode sont d'autant plus valables quand il s'agit d'informations provenant d'un dialogue de Platon, car ces œuvres hautement élaborées interdisent toute lecture naïve. Les *Dialogues* sont un corpus dont la cohérence et la subtilité imposent des paliers successifs de lecture intertextuelle, puisque chaque pièce, construite avec sa propre autonomie épistémique et littéraire, se retrouve en même temps au centre d'un univers polyphonique où résonnent d'abord les voix des autres dialogues, ensuite celles d'écrits ou des débats antérieurs ou contemporains. Pour arriver le plus près possible du sens de chaque phrase, il faut assumer systématiquement cette extraordinaire polyphonie⁵. C'est pourquoi je propose ici une lecture analytique du *Charmide* de Platon, en reprenant l'ensemble du dialogue, bien connu sans doute aux philologues classiques ou aux historiens de la pensée platonicienne, mais oublié ou ignoré par les historiens et archéologues intéressés par les antiquités thraces, et qui se résume d'habitude à la lecture littérale du passage relatif à Zalmoxis du *Charmide* pour formuler des conclusions aussi hâtives que fermes autour des Gètes et de leur « médecine psychosomatique ».

La rédaction du *Charmide* est généralement attribuée aux premières décennies de l'activité de Platon — soit avant son voyage en Sicile de 390⁶, soit à son retour à Athènes, lorsqu'il inaugure l'Académie⁷. La date « dramatique » du dialogue se situe au début de la Guerre du Péloponnèse, juste après le siège de Potidée, évoqué par Socrate — donc vers 429 ou peu avant cette date⁸, lorsque Charmide, le héros éponyme du dialogue, était effectivement un adolescent.

Le narrateur de l'épisode est Socrate lui-même, qui raconte à un (ou plusieurs) auditeur(s) non précisé(s), et à une date tout aussi incertaine, sa rencontre de naguère avec Charmide et Critias, ainsi que la discussion qu'ils avaient eue tous les trois autour de la définition d'une catégorie morale assez souvent invoquée dans la littérature qui précède Platon, ainsi que dans ses dialogues, à savoir la *σωφροσύνη*⁹ —

⁴ Le livre de Fr. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'Autre*, Paris, 1982, est une excellente preuve du fait que la digression scythe du IV^e livre ne devient intelligible que par immersion dans l'ensemble des *Histoires*; voir aussi le chapitre consacré à l'excursus gète du même livre des *Histoires* dans mon volume, *Practica nemuririi*, p. 70-123.

⁵ Sur la lecture « littéraire » de Platon et ses implications, voir récemment Ch. Griswold (éd.), *Platonic Writings. Platonic Readings*, New York, 1988; H. W. Ausland, « On Reading Plato Mimetically », *AJPh* 118, 1997, p. 378-405; W.J. Johnson, « Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato », *AJPh* 119, 1998, p. 577-599; M. Migliori, « Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone », in G. Casertano (éd.), *La Struttura del dialogo platonico*, Sképsis. Collana di testi e studi di filosofia antica 14, Napoli, 2000, p. 171-212; R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, 2002.

⁶ Sauf mention spéciale, toutes les dates du texte appartiennent à l'ère païenne.

⁷ Gr. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991; voir aussi idem, « Classical Greek Political Thought: I. The Historical Socrates and Athenian Democracy », *Political Theory* 11, 1983, et « *Elenchus* and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development », *AJPh* 109, 1988; Ch. H. Kahn, « Did Plato Write Socratic Dialogues? », *CQ* 31, 1981, 2; « Plato's Methodology in the *Laches* », *Review of International Philosophy* 40, 1986; et *On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, Oxford, 1988; S. Dušanić, « Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the *Euthydemus* », *JHS* 119, 1999, p. 1-16. Pour une date plus tardive, voir maintenant les analyses assistées par l'ordinateur de H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982 (entre 380 et 367), ou G. R. Ledger, *Recounting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, 1989 — entre 387, l'année de l'ouverture de l'Académie, et ca. 380. J'ajoute qu'une datation très précise de la rédaction du dialogue n'est pas indispensable pour les arguments que j'entends développer *infra*.

⁸ Chr. Planeaux, « Socrates, Alcibiades, and Plato's *ta Poteideiaka*: does the 'Charmides' have a historical setting? », *Mnemosyne*, ser. 4, 52, 1999, 1, p. 72-77. En général, on suppose que la bataille de Potidée mentionnée dans le dialogue est la même que celle où Socrate aurait sauvé Alcibiade blessé; *contra*, K. W. Luckhurst, « Note on Plato *Charm.* 153 b », *CR* 48, 1934, p. 207-208.

⁹ Pour l'analyse du dialogue, voir N. van den Ben, *The Charmides of Plato. Problems and Interpretations*, Amsterdam, 1985; Gr. Vlastos, *Socratic Studies*, Oxford, 1994; M. Erler, « Hypothese und Aporie. *Charmides* », in Th. Kobusch & B. Moisch (éds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt, 1996,

notion traduite d'habitude par *modération, sagesse, tempérance*. Le récit de Socrate commence pourtant de façon paradoxale, du moins si l'on songe à cette vertu de sage modération, par un prologue chargé d'érotisme : Socrate se dit ouvertement troublé et ému jusqu'à en perdre la voix par la grâce du jeune Charmide, dont il entrevoit un instant la nudité, évoquée aussi, avant même l'apparition en scène du jeune garçon, par un personnage secondaire du dialogue, ce qui fait souhaiter au maître d'examiner, comme dans une dokimasie, non seulement le corps, mais aussi l'âme dénudée de l'éphèbe.

Avec la complicité de Critias, oncle de Charmide et ami de Socrate, celui-ci esquisse une scène de séduction d'une délicieuse ambiguïté, qui inscrit le scénario du dialogue dans le double registre, érotique et philosophique, où se joue ce petit drame. Critias offre à Socrate un prétexte pour aborder le bel adolescent, en lui révélant que son neveu souffre de migraines matinales et en lui proposant de se faire passer pour un médecin inconnu pouvant guérir ces maux de tête. Encore troublé par la nudité du jeune Charmide, Socrate se prête au jeu, en affirmant qu'il connaît bien une plante¹⁰, φύλλον τι, qui guérit ces maux, mais qu'elle doit absolument être accompagnée d'une incantation, ἐπωδή, sans laquelle la potion, φάρμακον, n'a aucune efficacité. Le jeune Charmide, qui a tout de suite reconnu Socrate, s'apprête à prendre note du texte de l'incantation sous la dictée du maître, mais, au lieu d'épeler les mots incantatoires, Socrate remarque qu'étant reconnu, il pourrait parler de l'incantation avec une plus grande liberté (156 b), et, après avoir exposé la théorie de la médecine « totale » (156 b-d), il raconte comment il est entré en possession de l'incantation : (156 d) *C'est là-bas, à l'armée, que je l'ai apprise d'un des médecins thraces de Zalmoxis, qui, dit-on, rendent les gens immortels (ἀπαθανατίζοντες). Or, ce Thrace assurait que ses confrères de Grèce ont raison de soutenir ce que je disais tout à l'heure. Mais, ajoutait-il, Zalmoxis, qui est notre roi, atteste (156 e) en sa qualité de dieu, que tout ainsi qu'on ne doit entreprendre de guérir les yeux sans avoir guéri la tête, on ne doit pas davantage chercher à guérir le corps sans chercher à guérir l'âme ... C'est dans l'âme, en effet, disait mon Thrace, que, pour le corps et pour tout l'homme, les maux et les biens ont leur point de départ (157 a), c'est de là qu'ils émanent, comme émanent de la tête ceux qui se rapportent à la vue ; c'est par conséquent à ces maux et à ces biens de l'âme que doivent s'adresser nos premiers soins et nos soins principaux, si nous voulons que se comportent comme il faut les fonctions de la tête et celles du reste du corps. Or, c'est par des incantations (ἐπωδαί), bienheureux ami, que l'on soigne l'âme ; ces incantations, ce sont les discours qui contiennent de belles pensées (τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς) ; or les discours qui sont de telle sorte font naître dans l'âme la sagesse (σωφροσύνη) dont l'apparition et la présence permettent dorénavant (157 b) de procurer aisément la santé à la tête comme au reste du corps. Or, tout en m'enseignant, avec le remède, les incantations, il me disait de ne me laisser persuader par personne de lui soigner la tête, sans qu'il m'eût livré d'abord son âme pour être soignée par moi au moyen de l'incantation ! Il ajoutait que c'était, à l'égard des gens, la faute aujourd'hui de certains médecins de prétendre être médecins de l'un des deux à part de l'autre, et il me recommandait avec une extrême insistance de ne me laisser par personne, si riche, si noble ou si beau fût-il, persuader d'agir d'une autre manière. En conséquence, je lui obéirai ; (157c) je lui en ai fait le serment, et c'est pour moi une nécessité d'obéir à mon serment. Je lui obéirai, dis-je, et, si tu veux bien, conformément aux recommandations de l'Étranger, commencer par livrer ton âme aux incantations de l'enchanteur thrace, alors je t'appliquerai le remède pour la tête. Sinon, cher Charmide, il n'y aura pas moyen pour moi de rien faire qui te soulage !¹¹*

p. 25-46 ; M.-F. Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes*. Platon, *Charmide ou de la Modération*, trad. nouvelle, notes et commentaires, Paris, 1997 ; W. Th. Schmidt, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany, 1998 ; E. N. Ostenfeld, « Hypothetical method in the *Charmides* and in the *Elenchus* », C&M 50, 1999, p. 67-80, ainsi que Th. M. Robinson et L. Brisson (éds.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the Vth Symposium Platonicum. Selected Papers*, International Plato Studies 13, Sankt Augustin, 2000.

¹⁰ Dans l'interprétation de J. Svenbro, « Lire le *Charmide*. La *sôphrosuné* du lecteur selon Platon », Vagant 1, 2002, p. 26-32, et Södertörn Philosophical Studies 1, 2003, p. 63-76 (en suédois), il s'agit d'une feuille de papyrus, donc d'une allégorie de l'écrit ; je remercie Dan Dana d'avoir attiré mon attention sur ce texte et à son auteur pour la permission d'en utiliser la version française, à paraître prochainement. Pour R. Kotanski, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », in Chr. Faraone et D. Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, 1991, p. 107-137, il s'agirait d'une amulette accompagnant l'incantation.

¹¹ La traduction appartient à L. Robin, dans Platon, *Œuvres complètes* I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1977.

L'intervention de Critias, qui affirme être certain que son neveu, plus que tout autre jeune homme de sa génération, est en possession de cette σωφροσύνη, provoque une réponse polie de Socrate, qui se dit lui-même convaincu du fait, puisque Charmide est le descendant d'une illustre lignée, mais il persévère néanmoins à questionner l'éphèbe (158 b) : *Pour ce qui se voit de tes formes, cher fils de Glaucon, j'estime que tu n'as en rien déchu d'aucun de ceux qui t'ont précédé. Mais si, pour la sagesse aussi et pour le reste, tu es aussi bien doué naturellement que l'a dit Critias, ta mère, cher Charmide, a enfanté, ajoutai-je, un bienheureux enfant ! Or donc, voici ce qui en est : supposons que, comme l'assure Critias ici présent, il y ait déjà en toi de la sagesse (σωφροσύνη) et que tu sois sage (σώφρων) autant qu'il le faut, alors tu n'as plus du tout besoin, ni des incantations de Zalmoxis, ni de celles d'Abaris l'Hyperboréen, mais il me faudra te donner tout de suite le remède au mal de tête ; (158 c) supposons au contraire que tu sois encore en défaut sous ce rapport, dans ce cas, avant de te donner le remède, il faut que tu sois soumis à l'incantation*¹².

Modestement, comme il sied bien à un éphèbe, Charmide répond qu'il ne peut pas décider par lui-même s'il possède ou non cette précieuse σωφροσύνη. Socrate lui propose alors de définir d'abord la notion, ce à quoi s'essayent tour à tour Charmide, puis Critias, provoquant chaque fois la réfutation de Socrate, qui les amène à reconnaître que σωφροσύνη n'est ni l'action lente et posée (159 b – 160 d), ni la modeste retenue (160 e – 161 b), ni le fait de ne pas se mêler des affaires d'autrui (161 b – 163 c), ni même la connaissance de soi (163 d – 166 b) ou la connaissance de la connaissance (166 c – 175 e). À la fin de ce parcours stérile, du moins en apparence, Socrate se demande (175 e) si tout son effort d'apprendre l'incantation du guérisseur thrace s'avérerait inutile, et demande une dernière fois à Charmide si, en possession de la σωφροσύνη, il est heureux, n'ayant besoin de nulle ἐπωδή — ce qui rendrait d'emblée inutile le savoir socratique, puisque Charmide serait sage et heureux par sa nature (176 a). *Au contraire*, lui répond l'éphèbe, *je crois avoir besoin de l'incantation, et je me soumettrai quotidiennement à ton ἐπωδή, jusqu'à ce que tu me dises toi-même que c'est assez*. Critias déclare que cette décision de se soumettre aux ἐπωδαί de Socrate est pour lui la preuve tangible de la sagesse de son neveu (176 b). Socrate se déclare vaincu et contraint par la force, βία, à accepter Charmide comme disciple, et le dialogue finit là.

On pourrait penser au premier abord que le prologue du débat sur la σωφροσύνη est un simple ornement littéraire, sans portée sur le débat lui-même. C'est ainsi que la plupart des commentateurs du dialogue procèdent, en se concentrant surtout sur la partie centrale du *Charmide*¹³, tandis que, au contraire, les savants préoccupés par les antiquités des Gètes n'examinent que la section introductive évoquant Zalmoxis. Or, non seulement cette fragmentation du texte ne peut pas se justifier du point de vue méthodologique, mais encore elle est contredite par Platon lui-même, qui fait revenir le thème de l'enseignement du Thrace à la fin du dialogue (175 e), projetant ainsi derechef le débat du *Charmide* au sujet de la vertu, grecque par excellence, de σωφροσύνη sur la toile de fond du monde étranger, voire étrange, de la Thrace de Zalmoxis et de ses mystérieuses incantations. L'ἐπωδή qui doit impérativement guérir l'âme — Socrate en avait prêté serment, ὄρκος — avant que le φάρμακον ne guérisse le corps, est en quelque sorte l'épicentre de la construction du dialogue. Or, cette incontournable incantation revient à la fin du texte comme *incantation de Socrate* (176 b) pour désigner l'enseignement philosophique auquel Charmide entend se soumettre aussi longtemps que son maître le considérera nécessaire.

Faut-il, dès lors, simplifier les choses et penser que l'incantation du médecin thrace n'est en fin de compte que l'équivalent métaphorique de l'enseignement philosophique de Socrate, et que le seul remède « pour la tête », φάρμακον τῆς κεφαλῆς, capable d'apporter la σωφροσύνη, serait la philosophie ? Ma réponse est en principe affirmative. La plupart des savants qui étudient l'œuvre de Platon sont d'accord sur le caractère essentiellement figuré des incantations et du remède thrace évoqués dans le *Charmide* et ne pensent pas que leur usage métaphorique par Platon aurait une quelconque valeur informative pour la

¹² Trad. L. Robin.

¹³ Voir déjà P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 155-162, sur les incantations platoniciennes. — Pour ne citer que des commentaires parmi les plus récents, voir Ch. H. Kahn, « Plato's Charmides and the Protreptic Reading of Socratic Dialogues », JP 85, 1988, p. 541-549 ; N. van den Ben, *op. cit.* (note 9), et M.-F. Hazebroucq, *op. cit.* (note 9), ainsi que, de toute évidence, J. Derrida, « La Pharmacie de Platon », Tel Quel 32, 1968, p. 3-43, et 33, 1968, p. 3-48.

civilisation thrace ou gète. Récemment, cependant, Luc Brisson a avancé une hypothèse à mi-chemin entre cette lecture métaphorique et une lecture littérale du texte, en proposant d'y retrouver l'allusion à une médecine tripartite traditionnelle, d'origine indo-européenne, sous la forme d'une ancienne triade *herbes médicinales / incantations / amputation*. Cette tradition archaïque se serait mieux conservée en milieu thrace, où, à l'avis de Brisson, un dieu guérisseur, Zalmoxis, dont Hérodote aurait attesté l'existence, présiderait à ces anciens rites arrivés à la connaissance du Socrate historique lors du siège de Potidée. J'y reviendrai.

La plupart des exégètes de l'œuvre de Platon sont à tel point convaincus du caractère fictif du maître thrace des incantations qu'ils n'en font tout au plus qu'une mention fugitive dans l'analyse du dialogue, la soi-disant doctrine psychosomatique — qu'ils mettent en rapport avec l'ensemble des métaphores médicales dont l'usage dans l'œuvre de Platon fait apparaître la philosophie de Socrate comme une médecine de la vie en cité — étant attribuée directement à Socrate. C'est sans doute une négligence méthodologique, mais une négligence assez éloquente. Dans un article encore inédit, Jesper Svenbro nous propose, par ailleurs, de comprendre l'incantation, ce « surchant prononcé sur une feuille », comme une allégorie de la lecture¹⁴.

Il n'est pas interdit de supposer qu'à Potidée (ou bien ailleurs, par exemple à Athènes même) Socrate avait rencontré un ou plusieurs personnages d'origine thrace, ou que, comme tout Athénien, il était familiarisé avec les mages et magiciennes originaires souvent du nord des Balkans¹⁵, mais de là à conclure qu'il avait pris connaissance d'une vraie doctrine, mi-religieuse, mi-médicale, liée au culte de Zalmoxis, le chemin n'est pas seulement long, il est tout à fait improbable, du moins si l'on tient compte du texte intégral du *Charmide*.

Car cette lecture intégrale prouve bien que le *Charmide* n'a nullement pour sujet — faut-il le répéter ? — la médecine thrace. C'est un dialogue appartenant à la catégorie formelle des dialogues de réfutation, construit autour de la notion de *σωφροσύνη*, qu'il ne définit pas, en fin de compte, puisqu'il s'agit d'un dialogue aporétique. Si on le lit à rebours, on peut dire simplement que c'est un dialogue expliquant comment Charmide est devenu le disciple de Socrate. Comment, et surtout pourquoi Platon fait-il intervenir dans la trame de ce dialogue le thème du guérisseur thrace, de l'incantation et du *φάρμακον*, reste cependant une question qu'on doit éclaircir afin de comprendre la fonction du passage dans les termes propres à la pensée platonicienne.

À vrai dire, il ne s'agit pas d'un seul passage faisant allusion à la médecine incantatoire de Zalmoxis, mais de deux, car, en dépit des lectures courantes, le passage 156 d – 157 c trouve dans le texte un écho souvent laissé de côté, celui où Zalmoxis, maître des incantations, est évoqué en compagnie d'Abaris l'Hyperboréen (158 b). Par ailleurs, vers la fin du dialogue, Socrate rappelle une dernière fois, comme je viens de le souligner, l'Étranger thrace et ses remèdes. Cette continuité thématique légitime la question de savoir pourquoi le choix de Platon s'est-il porté non pas sur une incantation ou un remède quelconques, mais très précisément sur l'ἐπωδή d'un Étranger thrace, sujet de Zalmoxis, *roi et dieu*. Je ne doute pas un instant du caractère fictif du personnage thrace qui fait sa brève apparition dans le *Charmide*, mais, afin de cerner quelles aient pu être les raisons de sa création par Platon, il faut, à mon avis, analyser non seulement le sens platonicien des catégories de *φάρμακον* ou *ἐπωδή*, mais aussi la notion de *σωφροσύνη*, les références platoniciennes au monde thrace du Septentrion et à ses personnages mythiques, ainsi que l'usage des différentes hypostases du personnage de l'Étranger dans les *Dialogues*.

2. Les incantations de Socrate

La première mention des incantations appartient à Socrate lui-même et précède, dans l'économie du dialogue, les paroles attribuées au médecin rencontré à Potidée. Socrate évoque l'*incantation* et le *remède* dès qu'il entend parler de la souffrance de Charmide, et renforce ensuite le lien entre les deux en racontant ce qu'il avait appris d'un médecin thrace, sujet de Zalmoxis, de ceux *qui se font immortels*,

¹⁴ Voir *supra*, note 10.

¹⁵ D. Collins, « Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-century Athens », CQ 51, 2001, 2, p. 477-493.

ἀπαθανατίζουσι. Le médecin, dont les paroles sont longuement citées ensuite, parle de « *Zalmoxis notre roi — βασιλεύς — et dieu, θεός* ». Il y a dans ce passage un changement progressif de registre narratif entre le récit de Socrate, au ton assez familier et « prosaïque » qui semble d'abord limité à l'identification « technique » du traitement proposé à Charmide, et l'enseignement prononcé par le Thrace au nom de son roi et dieu, dont le ton solennel est renforcé encore plus par le serment qu'il fait prêter à Socrate. L'espace familier — celui d'un après-midi ensoleillé d'Athènes aux abords de la palestre de Tauréas, celui du siège de Potidée — glisse ainsi vers un vague Septentrion brumeux, chargé de rites mystérieux, tout comme le temps clairement défini de la narration se double d'un passé indéfini et sacré où le dieu-roi Zalmoxis est présent et initie ses fidèles. Mais, ainsi que je viens de le rappeler, le thème de l'ἐπωδή précède, dans le discours de Socrate, l'apparition de l'horizon mystérieux du pays de Zalmoxis, ce qui me semble tout aussi important que le fait qu'il le dépasse à la fin du dialogue, lorsque, avec une ellipse lourde de sens, Charmide d'abord, Critias ensuite, parlent tous les deux des *incantations de Socrate*. L'ἐπωδή devient ainsi un mot-charnière qui fait le passage entre le monde étrange des Thraces sujets de Zalmoxis et l'Athènes de la prédication socratique.

L'ἐπωδή apparaît dès l'épopée avec le sens d'incantation à vertu guérisseuse : Odysée blessé est soigné par les fils d'Autolykos qui arrêtent l'hémorragie, *le sang noir*, par des ἐπαοιδαί¹⁶. Ce sens médical — ou plutôt de magie guérisseuse — est renforcé quand le « surchant » est accompagné du φάρμακον, *le remède*, c'est-à-dire de plantes ou d'extraits de plantes aux vertus médicinales. L'étude de Luc Brisson que j'ai mentionnée tout à l'heure prend son point de départ dans cette association fréquente, que Platon utilise aussi dans le *Charmide*, pour reconstituer, sur les traces d'Émile Benveniste et de Bernard Sargent, une ancienne médecine tripartite, donc indo-européenne, dont la Grèce archaïque et la Thrace auraient gardé le souvenir¹⁷.

Il ne me semble pas impossible d'accepter la thèse générale de Benveniste sur une tradition médicale tripartite — *incantation, remède, amputation* — telle qu'elle apparaît par exemple dans la troisième *Ode Pythique*, où Pindare évoque Asclépios soignant trois types de souffrances — celles provoquées par l'excès de chaud ou de froid, celles dues à des blessures et celles, enfin, dues à une infection — avec trois types de moyens, les φάρμακα, les ἐπωδαί ou bien l'amputation¹⁸. Néanmoins, l'idée que le *Charmide* serait un témoignage de la présence effective de cette médecine de tradition indo-européenne en milieu thrace est difficilement acceptable.

Il faut tout d'abord remarquer à ce propos que la mention du *Charmide* est singulière, et qu'il n'y a aucune autre attestation d'une hypostase « médicale » de Zalmoxis : le texte d'Hérodote, *pace* Brisson, n'y fait la moindre allusion, et il n'y a pas de mention ultérieure nous suggérant une telle interprétation. Les *pratiques d'immortalité*¹⁹, si souvent attribuées aux Gètes, ne sont jamais qualifiées d'incantations (ou rites) qui guérissent : lorsqu'on les explique, ce qui n'arrive pas toujours, il s'agit soit de sacrifices humains, comme chez Hérodote, soit d'enseignements initiatiques promettant l'immortalité, ou bien, dans la tradition ultérieure d'inspiration pythagoricienne, de lois sacrées²⁰. Esclave et/ou disciple de Pythagore²¹, législateur inspiré, parfois un mage, γοητής, Zalmoxis reste un spécialiste du pouvoir et des rites d'immortalité, jamais un médecin.

À part le texte du *Charmide*, la seule autre mention d'un savoir médical des Gètes n'apparaît qu'au VI^e siècle de l'ère chrétienne, dans les *Getica* de Jordanès, qui y dresse une longue liste énumérant les

¹⁶ *Od.* XIX 455-458.

¹⁷ B. Sargent, *Les indo-européens. Histoire, langue, mythes*, Paris, 1995, p. 241-246 ; L. Brisson, « L'Incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* », in *Symposium Platonicum V*, p. 278-286.

¹⁸ Pi., *P.* III 47-55 ; cf. S., *Ai.* 582-583 : *un médecin habile n'utilise pas d'incantation pour une souffrance qui demande l'amputation*.

¹⁹ Je reprends ici — comme je l'ai fait dans mon livre, *Practica nemuririi, passim* — la traduction du participe ἀπαθανατίζοντες suggérée par Fr. Hartog en commentant l'étude de I. Linforth, « ΟΙ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ (Herodotus 4. 93-96) », *CPh* 13, 1918, p. 23-33.

²⁰ Cf. Hdt. IV 94-95. — Pour une analyse complète des textes mentionnant Zalmoxis, voir maintenant la thèse de D. Dana, *Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis*, soutenue en décembre 2005 à l'École de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

²¹ Zoe Petre, « Avatars de Zalmoxis », *Buletin CICS* 3, 2001, p. 43-47 ; *eadem*, *Practica nemuririi*, p. 165-170, 208-248, et, plus catégorique encore, D. Dana, dans la thèse que je viens de citer.

disciplines que le double tardif de Zalmoxis pythagoricien, le grand prêtre Décénée, était censé avoir enseignées aux *meilleurs parmi les Gètes*. Cet éloge de Décénée, emprunté par Jordanès à Cassiodore, n'a rien d'historique, car il reprend presque mot à mot l'éloge de Cassiodore attribué par l'auteur à Théodoric dans les *Variae*²². Par ailleurs, les noms daces des plantes transmis par Dioscoride attestent un savoir des simples et l'existence d'une médecine populaire qui n'a rien d'exceptionnel, tandis que la présence assez fréquente dans la littérature grecque du personnage de la magicienne thrace — y compris la référence de mythographe d'Arrien, cité par Eustathe, à la nymphe *Thraikè*, éponyme de la Thrace historique et experte ἀμφὶ ἐπωδᾶς καὶ φάρμακα, *en incantations et philtres* d'amour ou poisons — ne saurait être entendue comme témoignage d'une expertise médicale particulière aux Gètes²³. Tout au plus devrait-elle nous rendre plus circonspects envers une lecture naïve du *Charmide* comme éloge de l'excellence des remèdes de Zalmoxis — ou même de Socrate.

Une prudence élémentaire nous empêche donc d'accepter d'emblée la véridicité du récit thrace de Socrate et sa pertinence pour l'histoire de la civilisation des Gètes, du moins avant d'avoir examiné le sens des « incantations de Platon » dans l'univers de discours des *Dialogues*²⁴. Ceci d'autant plus que les thèmes du médecin et des bons remèdes comme métaphores de la vraie philosophie politique sont parfaitement attestés dans d'autres écrits de Platon, ainsi, d'ailleurs, que chez bien d'autres auteurs contemporains ou postérieurs²⁵.

Il est presque impossible de séparer le sens guérisseur des incantations — comme aussi celui de φάρμακον d'ailleurs — de leur connotation magique intrinsèque²⁶. Tout spécialement le « surchant », dont la séduction n'agit que par le verbe et par la mélodie qui le rythme et l'accompagne, est doué d'un pouvoir magique qui l'apparente aux séductions de la magie d'amour : même les incantations d'Asclépios, apparemment médicales, sont nommées par Pindare μαλακαὶ ἐπαιδαί, *chants qui adoucissent*, proches des incantations *douces comme le miel* que Jason apprend pour pouvoir séduire Médée, elle-même experte en charmes thaumaturgiques et en philtres d'amour²⁷.

Il faut signaler, d'ailleurs, que le thème du chant qui séduit et guérit à la fois est parmi les motifs les plus fréquemment explorés par Pindare, qui esquisse, à travers ses poèmes, une réflexion métaphorique très élaborée autour de la magie du verbe²⁸. L'analyse de ces thèmes dans la quatrième *Ode Néméenne*²⁹, est éclairante surtout parce qu'elle met en évidence le rapport très étroit qu'établit Pindare entre la vertu thérapeutique des incantations et le champ sémantique de φρήν et de ses dérivés, tout spécialement

²² Ainsi que le soulignait déjà Th. Mommsen dans son édition de Jordanès, *Monumenta Germaniae Historica*, ad loc. Voir Zoe Petre, « A propos des sources de Jordanès », in L. Boia (éd.), *Études d'historiographie*, Bucarest, 1985, p. 39-51, et eadem, *Practica nemuririi*, p. 304-361.

²³ Arrian., FHG III 37, ap. Eustath. ad Dion. Per., 140 ; lorsque les *Thérapeutiques* de Théodoret de Cyr (I 25) évoquent Zalmoxis le Thrace et Anacharsis le Scythe que vous, les Grecs, admirez tant pour leur savoir, il s'agit non pas de savoir médical, mais bien de « pratiques d'immortalité ». – Sur les mages et la magie, on doit ajouter au livre de Chr. Faraone et D. Obbink (supra, note 10), G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967 ; F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994 ; A. Moreau et J.-Cl. Turpin, *La Magie I. Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, 2000 ; M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London, 2001.

²⁴ D. J. Murphy, « Doctors of Zalmoxis and the Immortality », ainsi que A. Vallejo, « Maieutic, epoide and Myth in the Socratic Dialogues », in *Symposium Platonicum V*, p. 287-295 et 324-336 respectivement.

²⁵ Voir e.g. Pl., *Resp.* 403 d – 404 e ; *Grg.* 503 d – 504 e ; *Pol.* 280 d ; cf. B. Campbell, « Poliatrics. Physicians and the Physician Analogy within Fourth-century Athens », *American Political Science Review* 76, 1982, 4, p. 810-824 ; G. Casertano, « Il mal di testa di Carmide : osservazioni sul rapporto tra medicina, filosofia e politica in Platone », *AAN* 108, 1997, p. 195-209.

²⁶ J. Scarborough, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », in Chr. Faraone et D. Obbink, *Magika Hiera* (supra, note 10), p. 138-174.

²⁷ Pi., *P.* III 47 ; cf. *P.* IV 213-220, 228 ; pour les incantations de Médée, e.g. Paus. II 12, 1.

²⁸ Pour l'ensemble du problème de la magie du verbe dans la littérature grecque, voir W.G. Thalmann, *Conventions of Form and Thought in Early Greek Poetry*, Baltimore, 1984 ; Jacqueline de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge MA, 1975 ; Chr. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge MA, 1999 ; R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge UK, 1982.

²⁹ G.A. Machemer, « Medicine, Music, and Magic: The Healing Grace of Pindar's Fourth Nemean », *HSCP* 95, 1993, p. 103-141.

d'εὐφροσύνη, par un mécanisme de ce que l'auteur cité nomme de « iatification », et qui n'est pas sans rappeler la relation parallèle entre l'incantation du *Charmide* et cet autre dérivé de φρήν, la σωφροσύνη, qui est au centre même du dialogue de Platon.

Le *Prométhée enchaîné* évoque les *incantations aux paroles de miel de Peitho*, μηλιγλώσσοις Πειθοῦς ἀοιδάειν, et dans l'*Hippolyte* d'Euripide, puisque le héros refuse l'amour de Phèdre, la Nourrice propose à la malheureuse de le séduire par la magie des ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτῆριοι, *des incantations et des mots qui ensorcellent*³⁰. Il nous faut, enfin, rappeler l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, avec l'équivalence que le sophiste établit entre le λόγος poétique, les incantations, ἐπωδαί, et la sorcellerie, γοητεία, et où l'envoûtement, θέλγμα, produit par le verbe est comparé à une drogue, φάρμακον³¹.

Dans l'œuvre de Platon, le motif de l'incantation dépasse de loin, par sa fréquence et surtout par sa polysémie, la présence, pourtant dominante, de ce thème dans le *Charmide*. Tout un éventail de signifiés, allant de l'incantation maléfique qui prétend soumettre par magie la volonté d'un dieu, et qui est condamnée avec violence dans les *Lois*³², à la condamnation sévère des chants poétiques de la *République*, mais aussi aux mythes édifiants de l'enfance, accompagnant par des incantations les gestes du rite quotidiennement accompli, dans une œuvre constitutive de la piété envers les dieux³³. Un autre passage des *Lois* précise encore mieux le sens pédagogique de l'ἐπωδή : dans une cité bien organisée, il ne doit pas y avoir de conflit entre les générations ; cependant, l'âme des jeunes enfants ne doit pas s'attrister ou se réjouir comme celle des adultes. *C'est pourquoi ce que nous nommons « chants », οἶδαί, se sont transformés en incantations pour l'âme, ἐπωδαὶ τῆς ψυχῆς, des incantations dont le but est, si on les pratique avec assiduité, cette συμφωνία dont on parlait, mais qui, parce que l'assiduité n'est pas propre à l'âme jeune, sont, d'après leur nom et en fait, en même temps un jeu et un chant. C'est de la même manière que les médecins essaient, lorsque le corps du patient est malade ou affaibli, de mettre le remède qu'ils veulent lui donner dans un aliment ou une boisson agréables au goût*³⁴.

L'ἐπωδή peut être aussi une sorte d'auto-incantation qui nous protège par sa séduction bénéfique contre cette autre séduction, trompeuse celle-ci, qu'exerce sur nous la poésie³⁵, ou, ironiquement cette fois, comme dans l'*Euthydème*, elle peut désigner la capacité persuasive des démagogues *qui ensorcellent les juges, l'assemblée et d'autres multitudes par l'art de leurs incantations* tout comme Orphée, maître des ἐπωδαί, *domptait par ses charmes les serpents, les araignées et les scorpions, ainsi que toute autre bête nuisible ou maladie*³⁶.

Il est intéressant de mettre en rapport ces fuyantes définitions avec le passage du *Théétète* où Socrate évoque l'art de la sage-femme, capable, avec ses ἐπωδαί, d'aider la délivrance heureuse où, au contraire, de provoquer une fausse couche, pour ajouter tout de suite que ces mêmes accoucheuses sont d'excellentes entremetteuses, tout comme lui, Socrate, est un bon entremetteur procurant aux jeunes les maîtres dont ils ont besoin pour leur formation³⁷. Comme dans le *Charmide*, le sous-texte érotique de la pédagogie de Socrate n'est pas contredit, mais englobé dans la connaissance, qui garde les traces de l'opération magique d'envoûtement par laquelle, comme dans la pratique des sectes mystiques, l'initié vit sa conversion.

Ce nœud de connotations à la fois érotiques, pédagogiques et symboliques se retrouve d'ailleurs chez Xénophon, dans deux passages des *Mémorables* qui éclairent encore mieux le statut de l'ἐπωδή dans la tradition socratique. Le premier reproduit les conseils donnés par Socrate à Critobule sur la meilleure façon de se faire un ami : ce n'est pas en le pourchassant comme un gibier, par la violence, mais par la

³⁰ A., *Pr.* 172-173 ; Eur., *Hip.* 478.

³¹ *Gorg.* B 11 Diels – Krantz ; voir Jacqueline de Romilly, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *JHS* 93, 1973, p. 155-162.

³² Pl., *Leg.* 909 a-b ; cf. *ibidem.*, 933 d, et *Resp.* 364 b, 598 d – 602 e ; 659 d.

³³ Pl., *Leg.* 887 c-d ; cf. 903 b.

³⁴ Pl., *Leg.* 887 c-d ; cf. 908 a, 910 a.

³⁵ Pl., *Resp.* 607 e – 698 b.

³⁶ Pl., *Euthyd.* 289 e, *Resp.* 364 b – 365 a-b, à propos des incantations et fausses initiations attribuées par des charlatans à Orphée ou Musée ; cf. 572 e – 573 a.

³⁷ Pl., *Theaitet.* 149 d – 151 b. Voir P. Plass, « 'Play' and Philosophic Detachment in Plato », *TAPhA* 98, 1967, p. 343-364 ; sur Socrate sage-femme, voir J. Tomin, « Socratic Midwifery », *CQ* 37, 1987, 1, p. 97-102.

généreuse bienfaisance et par la douceur, qu'on *capture la bête*, τὸ θηρίον. Il y a pour cela *des incantations et des potions magiques* — c'est-à-dire, s'empresse-t-il d'ajouter, *des éloges des qualités* de l'ami : Périclès était un grand maître de ces incantations avec lesquelles il avait séduit la cité³⁸. Le deuxième passage met en scène une conversation toute en sous-entendus érotiques entre Socrate et la belle hétéra Théodotè, qui bénéficie d'un vrai cours de séduction, à tel point qu'elle finit par demander à Socrate s'il ne voudrait pas devenir son pourvoyeur. Socrate lui répond qu'il n'en a pas le temps, car *ses vierges bien-aimées qui ne le quittent pas de jour ou de nuit étudient avec lui des potions*, φάρμακα, et *des ἐπωδαί*, et il ajoute que c'est sans doute le fait qu'il est *expert en de telles incantations, potions magiques et ἕγγυες*, ces « roues d'amour » censées envoûter les amants — qui attire auprès de lui Apollodore, Antisthène, Cébès et Simmias, dont les noms nous font comprendre que l'*ars amatoria* de Socrate n'est autre que la philosophie³⁹.

Ainsi, l'ἐπωδή est par son essence même ambiguë. Elle peut être une imposture ou même un maléfice, mais aussi une variante du discours formatif, voire normatif : une variante chargée de séduction, bien adaptée à l'âme jeune, encore sauvage, et à ses forces naissantes. C'est dans un sens proche que le même mot apparaît dans le discours de Diotime⁴⁰, qui révèle à Socrate que c'est par l'entremise d'Éros, ce *daimon* intermédiaire entre les dieux et les hommes, qu'est apparue *l'entière divination, comme aussi la science des sacerdoces à propos des sacrifices, des rites d'initiation, des incantations*, ἐπωδαί, *ainsi que l'art de la prédiction en général et la magie*, γοητεία. Nous comprenons donc que les incantations font partie de ces formes révélées du rapport des humains avec le divin qui devient ainsi accessible, tout comme, dans les *Lois*, les incantations sont des révélations traduites *ad usum Delphini*, dans une forme ludique, à même de séduire les âmes jeunes qui n'ont pas encore acquis la force nécessaire à la pratique adulte de la philosophie.

Il y a donc, aussi bien dans les *Dialogues* de Platon que dans la littérature qui les précède, ainsi que dans les mémoires socratiques de Xénophon, un complexe de significations liant la capacité séductrice, la séduction formative de l'éphèbe et les vertus thérapeutiques du verbe dans un même ensemble de représentations autour de l'ἐπωδή⁴¹. Le lien des incantations du *Charmide* avec la magie, aussi bien thérapeutique qu'érotique, de l'ἐπωδή est important pour le sens d'un dialogue qui commence dans une atmosphère chargée d'érotisme : l'envoûtement de la passion amoureuse s'avère ainsi intimement lié à la quête de la σωφροσύνη, cette vertu dont le sens d'origine semble dominé à la fois par le thème de l'éducation des éphèbes et par l'idée de *maîtrise des pulsions érotiques*. Dès son arrivée à la palestres de Tauréas, Socrate avait demandé s'il y avait là *quelque jeune homme qui se serait distingué par sa sagesse ou par sa beauté, ou par les deux* — tout comme, dans le *Lysis*, il arrive, comme par hasard, à une palestres récemment inaugurée, et demande le nom du plus beau des jeunes éphèbes du nouveau club⁴². Or, les abords d'une palestres étaient généralement le lieu idéal pour draguer des jeunes éromènes : c'est pourquoi la loi attribuée à Solon en interdisait l'accès aux esclaves, c'est pourquoi aussi les hommes adultes n'avaient pas la permission d'y pénétrer, sauf en de rares occasions, et notamment aux jours de fête, telle celle des *Hermaia* — le troisième jour des Anthestéries — qui est aussi le jour où se déroule l'action du *Lysis*⁴³.

³⁸ X., *Mem.* II 6, 8-14.

³⁹ *Ibid.*, III 11, 1-18.

⁴⁰ Pl., *Smp.* 202 e – 203 a.

⁴¹ Voir aussi L. Edelstein, « Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic », in *Ancient Medicine. Selected Papers of L. Edelstein*, Baltimore, 1967, p. 205-246 ; L.J. Oates et J.M. Sharp (éds.), *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970 ; P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word*, Yale, 1970 ; G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979.

⁴² Pl., *Chrm.* 153 d ; 154 c ; cf. *Lys.* 204 b ; voir D.M. Halperin, « Plato and Erotic Reciprocity », *CA* 5, 1989, p. 60-80 ; M. McAvooy, « Carnal Knowledge in the *Charmides* », *Apeiron* 29, 1996, 4, p. 63-103 ; P. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Baltimore, 2001 ; Chr. Planeaux, *op. cit.* (note 8) ; T. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*, Oxford, 2002 ; V. Yeates, « ANTERASTAI. Competition in Eros and Politics in Classical Athens », *Arethusa* 34, 2005, p. 33-47.

⁴³ Pl., *Chrm.* 153 e – 154 a ; cf. *Lys.* 206 d 1-2 ; Chr. Planeaux, « Socrates, an Unreliable Narrator ? The Dramatic Setting of the *Lysis* », *CPh* 96, 2001, 1, p. 60-68.

Socrate regarde d'abord Charmide comme on contemple, transi d'admiration, une belle statue, ἄγαλμα⁴⁴. Il voudrait, certes, le séduire, mais son désir glisse vite du corps vers l'âme, puisqu'il dit à Chaïrémon qu'il voudrait soumettre à une dokimasia non seulement ce corps parfait, dont la nudité entrevue un instant le trouble au point de le faire parler avec difficulté, mais aussi l'âme dénudée de l'éphèbe, afin de se convaincre que cette âme est tout aussi belle que le corps. Ce thème du double désir, charnel et spirituel, est lui aussi repris à la fin du dialogue, mais dans un sens renversé, puisque maintenant c'est Socrate qui semble devenir la proie du désir de Charmide et cède — comme on cède aux désirs violents d'un amant trop empressé — à la force, βία, de son aspiration à la σωφροσύνη, ou du moins à son désir ardent de se soumettre aux *incantations de Socrate*.

Il est vrai, d'une certaine manière, que, comme l'écrivait jadis Jacqueline de Romilly, Platon oppose à l'envoûtement trompeur des poètes, démagogues et sophistes la contre-magie socratique de la vérité⁴⁵. Mais cette contre-magie reste elle-même une magie, de rang supérieur, certes, mais comportant quand même une surcharge envoûtante et mystérieuse, et le fait que la catégorie de l'*incantation* — toujours inscrite dans la sphère sémantique de la persuasion séductrice par le verbe et par le chant — garde dans toutes ces instances les connotations qui la rapprochent de l'ensorcellement, n'est sans doute pas indifférent.

Avec sa nature dédoublée⁴⁶, l'ἐπωδή peut être l'opposé de l'ἐλεγχος — la réfutation décapante qui démasque la tromperie — mais elle en est souvent le complément. Socrate peut apparaître lui-même comme un magicien dans le *Ménon*, où le héros éponyme du dialogue accuse tous les symptômes de l'envoûtement provoqué par les discours du magicien Socrate⁴⁷ qui l'a intoxiqué et l'a ensorcelé avec ses *incantations*. Comme le suggérait il y a déjà longtemps Ivan Linforth, les λόγοι de Socrate sont à leur façon un rite cathartique⁴⁸ : la philosophie, *ce noble risque*, devient ainsi une purification et une initiation, ainsi qu'on le comprend du *Phédon*⁴⁹. Ainsi que l'écrivait récemment David Roochnik, « to challenge λόγος, requires going outside of λόγος : it requires experimentation with μῦθος »⁵⁰.

Sur les traces des Pythagoriciens et d'Empédocle⁵¹, le philosophe platonicien est lui aussi un guérisseur, à mi-chemin entre le thaumaturge initié et le médecin de l'âme. La fréquence des métaphores platoniciennes liées au vocabulaire des initiations et des mystères⁵², les nombreuses allusions aux prêtres et prêtresses, « hommes et femmes sages au sujet du divin »⁵³, font revivre dans un univers de discours qui tend vers l'abstrait et vers le concept les anciennes traditions des purificateurs et thaumaturges du VI^e siècle, faisant du personnage platonicien de Socrate le vrai héritier des θεῖοι ἄνδρες et le maître d'une γοητεία supérieure⁵⁴.

Dans le *Gorgias*, Calliclès — cette voix de l'excès renversant l'ethos traditionnel de la cité en faveur d'une loi prétendument naturelle de la force — parle avec mépris *des incantations et de l'ensorcellement* par lesquels la cité essaie de réduire en esclavage l'âme de l'individu puissant, jusqu'au

⁴⁴ P. Gros, « Le visage de Charmide », in Marie-Claire Amouretti et P. Villard (éds.), *Eukrata, Mélanges offerts à Claude Vatin*, Aix-en-Provence, 1994, p. 15-20 ; Deborah Steiner, « Moving Images. Fifth-Century Victory Monuments and the Athlete's Allure », *CIAnt* 1, 1995, 1, p. 1-34, v. surtout n. 46.

⁴⁵ Jacqueline de Romilly, *Magic and Rhetoric*, p. 36-37 ; Elisabeth Belfiore, « 'Elenchus', 'Epode', and Magic: Socrates as Silenus », *Phoenix* 34, 1980, 2, p. 128-137.

⁴⁶ Le même dédoublement des significations peut être constaté en ce qui concerne φάρμακον : voir A. Motte, « À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste – philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie », in A. Moreau et J.-Cl. Turpin, *La Magie* I, p. 267-292.

⁴⁷ Pl., *Men.* 80 a-b.

⁴⁸ I.M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, Berkeley, 1946, p. 140-144 (en commentant le *Banquet*).

⁴⁹ Cf. Pl., *Phaid.* 66 e, 67 a-b : καλὸς κίνδυνος, *ibidem*, 114 d.

⁵⁰ D. Roochnik, « The Deathbed Dream of Reason. Socrates' Dream in the *Phaedo* », *Arethusa* 34, 2001, p. 239-258 ; la phrase citée se trouve à la p. 256.

⁵¹ Cf. DL, *V. Pyth.* VIII 12 ; *V. Emp.* 58-59, 61-62.

⁵² W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge MA – London, 1987, p. 21-23, 71-72, 91-94.

⁵³ Pl., *Men.* 81 a.

⁵⁴ Voir A.D. Nock, « Paul and the Magus », in Z. Stewart (éd.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, p. 308-330 ; A. Motte, « À propos de la magie chez Platon », in A. Moreau et J.-Cl. Turpin, *La Magie* I, p. 291-292.

jour où, comme un lion indomptable, celui-ci *piétine tous nos écrits et normes, nos incantations et nos lois, toutes contraires à la nature, et, se rebellant, l'esclave se révèle être un maître* selon le droit de la nature⁵⁵. *A contrario*, nous comprenons que les ἐπωδαί — surtout lorsqu'elles s'adressent aux adolescents — ont la vertu de domestiquer et de rendre raisonnable ce qu'il y a de sauvage, τὸ θηριώδες, dans la nature de l'homme. Mais la domination de la raison sur les pulsions désordonnées des passions porte, partout dans les *Dialogues*, le nom de σωφροσύνη.

3. Trois modes de la maîtrise de soi

Dans le langage commun, le mot σώφρων, dérivé de σῶς, *sain*, et φρήν — l'un des nombreux termes désignant la raison, l'intelligence — appartient, avec le verbe σωφρονεῖν, à la même sphère sémantique de la santé mentale, s'opposant à celle de la folie, μανία : Pausanias raconte qu'à Thèbes il y avait une pierre σωφρομιστήρ qu'Athéna aurait jetée à la tête d'Héraclès pour le guérir de la folie impure, Λύσσα, que Héra lui avait envoyée⁵⁶, et ailleurs il nous dit qu'Oreste égaré par les Érinyes aurait recouvert la σωφροσύνη en amputant son doigt au lieu dit Μανίαι⁵⁷ : ces histoires, aussi bien que tant d'autres, nous parlent de la folie comme d'une souillure et de la purification par laquelle on recouvre l'équilibre de la raison et la maîtrise de soi.

En particulier, la σωφροσύνη est le séparateur entre la démesure encore sauvage et l'incapacité de se dominer de l'enfant et l'équilibre de l'adulte, puisque *la dent de sagesse* porte le nom de σωφρομιστήρ⁵⁸. L'un des sens les plus fréquents de σωφροσύνη est celui de maîtrise des impulsions sexuelles⁵⁹. À Athènes, les dix σωφρομισταί surveillaient l'éducation et la décence des éphèbes dans les gymnases⁶⁰, et Thucydide cite le roi Archidamas de Sparte déclarant que le comportement honorable et la maîtrise de soi s'harmonisent au plus haut degré⁶¹.

Σωφροσύνη peut être une qualité naturelle, innée — ainsi que le suppose Critias⁶² — mais est le plus souvent le résultat conjoint de la croissance de l'enfant et de l'éducation qu'il reçoit, à la limite — des contraintes qu'il subit : dans les *Lois*, les éléments insoumis sont corrigés dans ces écoles de rééducation qui portent le nom de σωφρομιστήρια⁶³. Dans tous ces usages des notions de la sphère de σωφροσύνη, on voit la double vocation du mot, individuelle et collective. L'équilibre et la santé mentale de l'individu lui sont nécessaires pour bien fonctionner dans la société, mais elles sont transférables de la personne à l'ensemble social, tout aussi intéressé dans l'équilibre d'ensemble que l'est l'individu dans sa santé mentale. C'est pourquoi la σωφροσύνη est l'une des trois vertus morales cardinales du citoyen dans la pensée archaïque, avec le courage, ἀνδρεία, et le sens de la justice, δικαιοσύνη. Par ailleurs, on voit bien comment, dans l'effervescence des sectes cathartiques, orphiques ou autres, des VII^e et VI^e siècles, la quête de l'équilibre, de la maîtrise de soi et de la pureté — ainsi que des incantations et des pratiques ascétiques qui les assurent — circulent de l'individu à la cité et de l'éducation aux rites et aux incantations qui guérissent l'âme⁶⁴.

Une partie des références de Platon à la σωφροσύνη renvoient à ce sens traditionnel du mot, désignant la modération et la maîtrise de soi — ce que, dans les *Mémorables*, Socrate semble nommer le

⁵⁵ Pl., *Grg.* 483 d-e.

⁵⁶ Paus. IX 11, 2. — Pour la notion de σωφροσύνη la monographie classique est celle de H. North, *Sophrosune. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, 1966.

⁵⁷ Paus. VIII 34, 1-2.

⁵⁸ Hp., *Carn.* 13 ; Cleanth. Stoic. I 118 ; Ruf. Onom. 51, Hsch., s.v.

⁵⁹ Democr., B 210 Diels – Krantz ; Ar., *Nu.* 962 ; Pl. 563 ; And. I 131.

⁶⁰ IG II² 1156 ; Athen. 42, 2.

⁶¹ Th. I 84 ; sur la parenté entre αἰδώς et σωφροσύνη, voir la discussion détaillée chez D. Cairn, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993.

⁶² Pl., *Chrm.* 158 a ; cf. X., *Mem.* I 3, 9 ; Arist., *Rh.* 1390 a 14 ; *EN* 1144 b 5.

⁶³ Pl., *Leg.* 908 a ; cf. *A. Sup.* 992 ; Aristarch. Trag. 3 ; Ap. Pun. 78 ; voir Chr. J. Bobonich, « Persuasion, compulsion, and freedom in Plato's Laws », *CQ* 41, 1991, p. 365-388.

⁶⁴ W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. fr., Paris, 1956, p. 228-229 ; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 79-99.

plus souvent ἐγκράτεια⁶⁵ — en contraste avec la μαῖα, la folie, ou avec le dépravation, ἀκολασία⁶⁶. Dans le canon traditionnel du bon citoyen, la σωφροσύνη est associée à l'ἀνδρεία — la *bravoure*, au sens à la fois de *courage viril et de force morale*⁶⁷ — et/ou à la δικαιοσύνη, *le sens de la justice*. Cet ensemble n'est pas sans rappeler les vertus des Gètes, ἀνδρειότατοι et δικαιοτάτοι, mais cependant faisant preuve de manque de jugement, ἀγνωμοσύνη, chez Hérodote⁶⁸, non pas parce que Platon reproduirait le texte d'Hérodote concernant les Gètes — je m'efforcerais tantôt de prouver qu'il l'ignorait, ou du moins faisait semblant de l'ignorer — mais parce que, précisément, c'est un lieu commun de la tradition aristocratique que chacun des deux auteurs reprend à son compte. Chez Platon, en tout cas, ce caractère gnomique du motif des vertus est clairement exprimé dans des formules comme celle du *Ménon*, τὴν δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα⁶⁹.

À partir de cette association stéréotype traditionnelle, Platon construit, surtout dans le *Protagoras*, le *Gorgias* et la *République*, la catégorie de la vertu civique, ἀρετή, avec ses quatre composantes définitoires : σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία et φρόνησις — c'est à dire l'intelligence réflexive, la capacité de discerner, de juger et d'agir de façon rationnelle.

En tant qu'élément constitutif de la vertu civique, σωφροσύνη n'est pas une simple et sage obéissance ou conformisme social, mais une attitude active, par laquelle aussi bien le citoyen que la cité assurent la domination de l'élément rationnel sur les passions : domination de l'individu sur les pulsions de sa nature, en elle-même sujette aux désirs immodérés ; domination des citoyens mâles adultes sur les femmes, les enfants et les esclaves, plus vulnérables par leur nature et pouvant être facilement entraînés dans une conduite indisciplinée et irrationnelle⁷⁰. Cette vertu civique de la modération raisonnable n'est pas, Platon en avertit bien ses lecteurs, une simple technique des corps et des âmes⁷¹, mais une conduite active qui fonde le bien commun. L'un de ses antonymes les plus dangereux est la ὕβρις, *la démesure*, puisque le tyran, paradigme de la ὕβρις, est celui qui tue, ἀποκτείνει, *en soi-même toute trace de σωφροσύνη*⁷². Parce que l'homme est naturellement dominé par des pulsions irrationnelles, cette vertu s'obtient par un effort plein de zèle et par une sévère éducation, proche de l'idéal de la παιδεία spartiate⁷³.

Si l'opposition ἀκολασία – σωφροσύνη renvoie au thème de la contrainte, la modalité la plus souvent prescrite par Platon pour l'éducation de la maîtrise de soi reste la musique. *La simplicité* — écrit-il dans les *Lois* — *est de deux types : l'une s'obtient dans l'âme par la musique et c'est la modération (σωφροσύνη), l'autre, qui s'obtient par la gymnastique, est la santé (ὕγεια)*⁷⁴. La musique a la vertu de

⁶⁵ X., *Mem.* II 1, 1 ; II 1, 8 sq. — Au sujet de la σωφροσύνη chez Platon, et tout spécialement dans le *Charmide*, voir R. Mc. Kim, « Socratic Self-Knowledge and 'Knowledge of Knowledge' in Plato's *Charmides* », *TAPhA* 115, 1989, p. 59-77 ; F. Coolidge, « The Relation of Philosophy with *Sophrosune*: Zalmoxian Medicine in Plato's *Charmides* », *Ancient Philosophy* 13, 1993, p. 23-36 ; M. Vorwerck, « Plato on Virtue. Definitions of σωφροσύνη in Plato's *Charmides* and in Plotinus' *Enneads* », *AJPh* 122, 2001, p. 29-47 ; H. Tarrant, « Naming Socratic Interrogation in the *Charmides* », in G. Scott (éd.), *Does Socrates have a Method ?*, University Park, Pa., 2002 ; Marina Berzins McCoy, « Philosophy, *Elenchus*, and *Charmides*' Definition of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ », *Arethusa* 38, 2005, p. 133-159.

⁶⁶ Le sens dominant d'ἀκολασία n'est pas celui éthique, mais celui que je nommerais social, ce qui est perceptible dans le verbe κολάζω, punir, contrôler, et surtout dans des expressions comme ἀκόλαστος δῆμος, Hdt. III 81, *le demos insoumis*, ou même ἀκόλαστος ὄχλος, *la foule insoumise*, rebelle : Eur., *Hec.* 607 ; cf. Arist., *EN* 1107 b 6 ; Pl., *Grg.* 505 b.

⁶⁷ Voir maintenant R.M. Rosen et Ineke Sluiter (éds.), *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leyde – Boston, 2003.

⁶⁸ Hdt. IV 93 ; voir Zoe Petre, « Les Gètes chez Hérodote », *Analele Universității București, seria Istorie* 33, 1984, p. 17-25, et *eadem*, *Practica nemuririi*, p. 70-82.

⁶⁹ Pl., *Men.* 79 a ; cf. 88 a, où s'ajoute la μεγαλοπρεπεία, *la grandeur généreuse de l'âme, la mémoire*, μνήμη, καὶ πάντα τοιαῦτα, *ainsi que toutes les autres (vertus)*, ou, comme dans le *Lachès* (198 a), où Socrate énumère *la modération*, σωφροσύνη, *le sens de la justice*, δικαιοσύνη, καὶ ἄλλ' ἅττα τοιαῦτα, *ainsi que les autres à l'avenant*.

⁷⁰ Pl., *Resp.* 536 a, 573 a ; cf. *Phaidr.* 237 e, *Grg.* 492 b, *Leg.* 906 a.

⁷¹ Pl., *Alc.* I 131 b, mais cf. *Anterast.* 138 c.

⁷² Pl., *Resp.* 573 b ; cf. 562 a – 576 c ; *Phaidr.* 237 e – 238 b ; *Leg.* 849 a.

⁷³ Pl., *Grg.* 504 d.

⁷⁴ Pl., *Resp.* 404 e ; cf. à 433 d σωφροσύνη comme santé de l'âme.

générer la modération et la maîtrise de soi⁷⁵, c'est pourquoi, d'ailleurs, la σωφροσύνη peut être définie comme une harmonie, qui ne se réduit pourtant pas à l'harmonie musicale. Elle est proche du συμφωνεῖν du passage sur le rôle éducatif des ἐπωδαί que j'ai cité plus haut⁷⁶ et à l'ordre cosmique aussi bien qu'à celui intérieur de l'âme, que Socrate oppose au monde dominé par la loi du plus fort invoquée par Calliclès : *Les sages nous disent, Calliclès, qu'aussi bien le ciel et la terre que les dieux et les hommes ont en partage la solidarité et l'amour, la bonne ordonnance des choses et la modération, σωφροσύνη, ainsi que le sens de la justice, et que ce tout porte, justement pour cela, le nom de κόσμος, l'univers ordonné, cher ami, et non pas de désordre, ἀκοσμία, ou de dépravation – ἀκολασία*⁷⁷.

Pour qui a suivi le déploiement du concept de σωφροσύνη dans la majorité des dialogues de Platon, allant de la réfutation du *Charmide* à la *République* et aux *Lois* qui en font une vertu cardinale du bon citoyen, le *Phèdre* reste énigmatique du moins par sa condamnation de la même σωφροσύνη réduite à un tiède conformisme, prouvant une étroite incapacité de l'individu à dépasser ses propres limites. En effet, l'éloge de la folie en tant que forme supérieure de connaissance révélée retrouve l'ancienne opposition entre μανία et σωφροσύνη, mais en renverse les termes, en dénonçant la médiocrité de cette modération privée d'Éros qui est propre aux âmes sans grandeur⁷⁸, et en faisant, comme on le sait bien, l'éloge de la folie en tant que délire vaticinateur, inspiration purificatrice ou poétique, ou, enfin, vision philosophique inspirée par Éros. Cette palinodie a jeté dans la perplexité bon nombre d'exégètes. Elle établit une hiérarchie descendante dont le critère est la présence ou l'absence de l'enthousiasme, cette capacité d'être envahi par un dieu. Or, dans cette hiérarchie de l'accès à la révélation, dont le degré le plus vil est représenté par le tyran, le modéré, le bien-pensant doté d'une σωφροσύνη myope se retrouve dans la moitié inférieure du classement, tandis que juste au milieu de l'échelle on retrouve les anciens détenteurs de rites d'initiation — ceux qui, comme le roi-dieu des Thraces, dévoilent aux mortels par leurs τελεταί, les secrets de la vie et de la mort⁷⁹.

L'apparente contradiction par laquelle l'éloge de la σωφροσύνη en tant que vertu civique se transforme en signe d'une médiocrité sans flamme devient intelligible si nous acceptons que, tout comme les deux chevaux du *Phèdre*, il y a deux rangs de chaque vertu : un rang supérieur, fondé par la vraie connaissance des essences, indomptable et éclatant, et un autre, commun et banal, comme celui auquel se réfère Socrate avec mépris dans le *Phédon*, en parlant de cette σωφροσύνη *que les gens du commun, οἱ πολλοί, appellent σωφροσύνη*⁸⁰ : le fait d'utiliser le même mot pour désigner deux sens divergents de la notion prouve combien difficile est l'effort de conceptualisation éthique assumé par Platon. Un autre passage du même *Phédon* explicite ce double sens, lorsque Socrate dit à Simmias qu'il y a une vraie et une fausse modération, la dernière n'étant qu'une expression de la peur secrète qui pousse les hommes du commun à se priver d'un plaisir pour mieux jouir des autres. *Vois-tu, bienheureux Simmias, il est à craindre que ce ne soit pas là, par rapport à la vertu, le mode correct d'échange : celui qui consiste à échanger des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, une peur contre une peur ; une plus grande quantité contre une plus petite, comme si c'était de la monnaie ! Que cette monnaie ne soit seule de bon aloi, et contre quoi doivent s'échanger toutes ces choses (b) : la pensée ! que ce soit là ce que, toutes, elles valent, et le prix dont réellement s'achètent et se vendent courage, tempérance, justice : la vertu vraie dans son ensemble, accompagnée de la pensée, et que s'y joignent ou s'en disjoignent plaisirs ou peurs, avec tout ce qu'encore il y a du même ordre ! à craindre, dis-je, que tout cela, pris à part de la pensée comme matière d'un mutuel échange, ne constitue cette sorte de vertu qui est une peinture en trompe-l'œil : vertu réellement servile et qui n'aurait rien de sain, rien non plus de vrai ; et que le vrai, d'autre part, ce ne soit une purification à l'égard de tout ce qui ressemble à ces états ! Bref, la tempérance, la justice, le courage, la pensée étant elle-même le moyen d'une purification ! Ils risquent fort, enfin, de n'être pas de gens méprisables ceux qui, chez nous, ont institué les initiations, mais bien*

⁷⁵ Pl., *Resp.* 490 c – le chœur de la Vérité, composé de Santé et de Juste penchant qui s'appelle σωφροσύνη.

⁷⁶ Pl., *Leg.* 887 c-d.

⁷⁷ Pl., *Grg.* 507 e.

⁷⁸ Pl., *Phaidr.* 256 e ; cf. 256 b : οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία, *ni modération humaine, ni folie divine.*

⁷⁹ Pl., *Phaidr.* 248 d-e.

⁸⁰ Pl., *Phaid.* 68 c.

plutôt, ces grands hommes, de réellement nous donner à mots couverts, de longue date, cet enseignement : quiconque, disent-ils, arrivera chez Hadès sans avoir été ni initié, ni purifié, aura sa place dans le Bourbier, tandis que celui qui aura été purifié et initié, celui-là, une fois arrivé là-bas, aura sa résidence auprès des Dieux⁸¹.

L'éloge de Socrate à la fin du *Banquet* doit aussi être convoqué dans ce débat, car ce qu'Alcibiade trouve d'exceptionnel dans la conduite de son maître est l'alliance entre l'intelligence, φρόνησις, et la force intérieure, καρτερία, qui se traduisent par son exceptionnelle résistance face à toute tentation, et surtout par sa capacité à surpasser le désir amoureux. Excessif et insolent comme Marsyas, Socrate est capable mieux que celui-ci d'envoûter ses disciples sans aucun instrument musical, rien que par la parole qui leur transmet l'enthousiasme et leur révèle l'essence même de la vérité⁸². L'ἐπωδή du *Charmide*, les λόγοι du *Banquet* et les incantations purificatrices du *Phèdre*, par lesquelles celui qui a su se laisser capturer ... par la folie et par son délire s'est vu délié de tous les maux⁸³, se rejoignent ainsi dans une même quête de la révélation philosophique, qui récupère les pratiques des anciens « maîtres de vérité » et la séduction d'un Éros incantatoire et initiatique dans une vision supérieure de l'être⁸⁴.

Le prologue du *Charmide*, avec sa forte composante érotique, ouvre ainsi une direction de pensée qui, en passant par le *Phèdre*, aboutira au *Banquet*, où la complicité entre la passion, la maîtrise de soi, la séduction et la quête des vérités ultimes atteint son point culminant. Lorsque, à la fin du *Banquet*, Alcibiade déclare : *Ce n'est pas à moi seulement que Socrate l'a fait croire, mais aussi à Charmide, fils de Glaucon, à Euthydème, fils de Dioclès, et à beaucoup d'autres, à qui il a fait croire qu'il était leur éraste, en devenant en fait leur éromène*⁸⁵, toute l'ambiguïté et la complexité du lien unissant le maître à ses disciples devient presque palpable⁸⁶, et l'envoûtement qu'il exerce sur eux rappelle bien l'ἐπωδή, l'incantation séduisante de ses *belles paroles*, λόγοι καλοί, déjà présentes dans le *Charmide*.

Le corollaire de cette passionnée maîtrise de soi se retrouve au centre du *Phédon*, où elle devient sérénité et même joie dans l'attente du trépas. Tel le cygne d'Apollon Hyperboréen *chantant de son plus beau chant le jour de sa mort*, l'âme de Socrate chante, heureuse, la délivrance que cette fin lui apporte et se dirige joyeusement vers la porte qui s'ouvre enfin vers les essences. L'Étranger thrace n'est plus de la partie, mais, *consacré au même dieu que les cygnes*, Socrate⁸⁷ évoque derechef cet au-delà du Septentrion auquel faisaient penser *les incantations de Zalmoxis et d'Abaris l'Hyperboréen* du *Charmide*. Là, la liesse des festins présidés par le dieu hivernal, chantée jadis par Pindare⁸⁸, avoisinait le pays des Gètes ἀθανατίζοντες qui saluaient la mort dans la joie. À l'entendre, Cébès pense que Socrate connaît une merveilleuse incantation secrète capable de guérir l'âme de la peur devant la mort, *comme s'il était probable qu'au-dedans de nous il y eût un enfant, un enfant à qui font peur ces sortes de choses ! C'est donc cet enfant qu'il faut tâcher de reconforter, d'empêcher de craindre la mort comme il craint la Croquemitaine ! Eh bien, répliqua Socrate, ce qu'il faut à cet enfant, c'est une incantation quotidienne, jusqu'à l'exorcisation complète ! Mais alors, dit-il, d'où tirerons-nous, Socrate, un enchanteur capable de pratiquer cette sorte d'exorcismes, puisque toi, ajouta-t-il, tu nous abandonnes ? Cébès, la Grèce est grande... et elle renferme des hommes de grand mérite, nombreux sont, d'autre part, les peuples barbares : parmi tous ces hommes il vous faut fouiller soigneusement, en quête d'un pareil enchanteur ...*⁸⁹

⁸¹ Pl., *Phaid.* 69 a-c, trad. L. Robin.

⁸² Pl., *Smp.* 213 d – 222 c.

⁸³ Pl., *Phaidr.* 244 d-e.

⁸⁴ Dans un sens assez proche, voir A. Reece, « Drama, Narrative and Socratic Eros in Plato's *Charmides* », *Interpretation* 26, 1998-1999, 1, p. 65-76, et G. Casertano, *op. cit.* (*supra*, note 25).

⁸⁵ Pl., *Smp.* 222 b 1-4.

⁸⁶ La signification de cette double identité érotique de Socrate, à la fois éraste et éromène, provoquant par là la production du discours philosophique, a été mise en valeur il y a déjà longtemps par L. Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1964 ; voir aussi M. McAvoy, *op. cit.* (*supra*, note 42) ; J.N. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, London, 1997, p. 160 ; Radcliffe G. Edmonds III, « Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's *Symposium* », *TAPhA* 130, 2000, p. 261-285 ; J. M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence : Plato's Erotic Dialogues*, Columbia, 2003.

⁸⁷ Pl., *Phaid.* 84 e – 85 b.

⁸⁸ Pl., *P.* X 34-44.

⁸⁹ Pl., *Phaid.* 77 e – 78 a, trad. L. Robin.

Les *anciens enseignements* que le *Phédon* évoque nous laissent entrevoir l'œuvre de récupération de la prédication quasi mystique des écoles de la Grande Grèce, éléates et pythagoriciens, auxquels Platon emprunte le ton incantatoire et initiatique, tout en conférant un sens nouveau aux thèmes qu'ils avaient inaugurés jadis dans la pensée grecque⁹⁰. La vérité — entrevue un instant en cet après-midi ensoleillé d'Athènes, sur lequel pèse la douce tentation que porte avec soi, insouciant, le jeune éphèbe Charmide — d'une ἐπιωδή capable de produire cette maîtrise de soi qui est le seul vrai remède « pour la tête », est ainsi sublimée dans une sereine et heureuse reconnaissance de la mort qui purifie l'âme et ouvre la voie royale vers le monde parfait des Idées. Ce qu'étaient, à un niveau archaïque et mystérieux, les *pratiques d'immortalité* attribuées au roi gète Zalmoxis, ce qu'était une incantation pour l'âme enfantine, encore labile, de l'éphèbe, devient, au niveau de la philosophie, une ἐπιωδή d'un rang supérieur. Les anciens rites induisaient par ensorcellement cette force de l'âme consciente de son immortalité que le λόγος suscite par l'argumentation dialectique dont le côté envoûtant tient à la connaissance révélée, génératrice de la suprême maîtrise de soi, celle qui, seule, guérit la peur devant la mort.

Le *Charmide* part d'un scénario initiatique où l'éphèbe, apprivoisé et séduit par les incantations formatives, aspire à acquérir cette force intérieure qui maîtrise les pulsions incontrôlées de son âme juvénile et lui permet d'affronter aussi bien la vie que la mort. Mais la voie de cette παιδεία reste assez secrète, comme toute vraie initiation, et doit passer par l'Éros pour atteindre la vraie connaissance de soi. La récupération des anciens enseignements pythagoriciens, des mythes d'Apollon Hyperboréen et de ses mystérieux convives, allusive et métaphorique dans toute l'œuvre de Platon, revêt, dans le *Charmide*, la forme des incantations et des remèdes attribués à un disciple de Zalmoxis le Thrace, tout comme, dans le *Phédon*, elle prendra le biais du chant ultime des cygnes consacrés au dieu du Septentrion.

L'art attribué au médecin de Zalmoxis, qui promet de refaire par ses incantations l'unité de l'être, est une vraie « pratique de l'immortalité »⁹¹. Y a-t-il, au demeurant, une ἐπιωδή contre la mort ? L'Apollon des *Euménides* d'Eschyle le nie : *dès que la poussière a bu le sang du héros qui meurt une seule fois* (ἅπαξ) *rien ne peut le faire revivre. Pour cela, mon père n'a enseigné aucune ἐπιωδή*. Les « rites d'immortalité » de Socrate, avec tout ce qu'ils comportent de mystérieux, d'incertain et d'atemporel, ne guérissent pas les hommes de la finitude et de la mort, mais, en démontrant que l'âme est immortelle, ils ouvrent une porte secrète vers la vie éternelle à ceux qui ont *purifié leur âme* par l'incantation de la quête du Vrai.

4. Initiations et incantations

L'aporie sur laquelle finit le *Charmide* prouve bien qu'en proposant à l'éphèbe *les incantations et les remèdes* de Zalmoxis, Socrate l'engage à une quête de la σωφροσύνη qui n'est pas l'humble maîtrise de soi du sens commun⁹². La brève analyse du corpus des *Dialogues* que je viens d'entreprendre a mis en évidence l'existence de trois niveaux de signification de la notion de σωφροσύνη : la catégorie mentale commune, d'équilibre et de modération, est le point de départ d'une σωφροσύνη devenue, dans l'axiologie de la cité aristocratique, une vertu civique, propre non seulement au citoyen, mais aussi à la cité en tant qu'entité collective, dominant ses pulsions déviantes par la soumission volontaire et légiférée au pouvoir qu'exercent les porteurs d'excellence des membres de la communauté qui sont, de par leur nature, plus faibles et plus susceptibles d'errer, et en premier lieu des futurs citoyens. Soumis à la contrainte sociale, les jeunes sont aussi séduits et persuadés par l'ἐπιωδή — l'enchantement incantatoire qui désigne l'ensemble des pratiques unissant le chant, la poésie et la musique en général en tant qu'instruments de la παιδεία et du contrôle social.

Une tradition ancienne que nous transmet Athénée⁹³ voulait que les premières lois écrites, attribuées à Charondas, aient été précédées par des incantations devant apaiser l'âme des citoyens et la prédisposer à

⁹⁰ E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, p. 101, parlait de la fonction du « conglomérat pythagoricien » dans la pensée de Platon.

⁹¹ Z. Planinc (éd.), *Politics, Philosophy, Writing: Plato's Art of Caring for Souls*, Columbia, 2001, p. 30.

⁹² D.J. Murphy, « Doctors of Zalmoxis and Immortality in the *Charmides* », in *Symposium Platonicum V*, p. 278-286 ; R.F. Stalley, « *Sophrosune in the Charmides* », *ibidem*, p. 265-277 ; Z. Planinc (éd.), *op. cit.*

⁹³ Athen. 14, 619 b.

l'obéissance envers les lois. Par ailleurs, Plutarque nous raconte que Lycurgue avait rapporté de son voyage en Crète les chants d'un certain Thalès *qui passait pour un simple poète lyrique, mais était en fait un législateur des plus remarquables. Car ses odes étaient en fait des appels à la sage obéissance, εὐπείθεια, et à la concorde civique, ὁμόνοια, par des mélodies et des rythmes propres à inspirer l'amour des normes communes et de l'ordre. Même à l'insu des auditeurs, ces chants adoucissaient les mœurs*⁹⁴.

Ce sens politique et collectif des incantations qui fondent l'équilibre social et l'entente harmonieuse des citoyens — une σωφροσύνη dont l'antonyme est plutôt la démesure, ὕβρις, que la folie individuelle, μανία — est souvent présent, surtout dans la *République* et dans les *Lois*, où la modération rationnelle et la disponibilité à se laisser persuader par ses meilleurs est une vertu active, participant à l'excellence civique, πολιτικὴ ἀρετή, au même titre que le courage, l'esprit de justice et la raison.

Au-delà même de cette modération politique — qu'elle englobe et qu'elle dépasse en même temps — se situe cependant la maîtrise de soi du philosophe, qui sait ne pas céder aux tentations érotiques et se réjouir devant la mort. La théorie de la folie bénéfique du *Phèdre* reprend sur un plan supérieur les thèmes des initiations inspirées et de l'élan poétique comme formes d'une μανία salutaire ouvrant vers le délire prophétique et vers la révélation philosophique possédée par l'Éros, tandis que la sereine jubilation du *Phédon*, profondément marquée par la lecture platonicienne des doctrines attribuées à Pythagore et à ses disciples sur l'immortalité des âmes, fait jouer une complicité secrète du philosophe avec l'ancienne tradition des bienheureux Hyperboréens⁹⁵. Il serait risqué d'y reconnaître aussi une allusion à la tradition concernant l'étrange attitude jubilante devant la mort que les anciens textes attribuaient aux Gètes de Zalmoxis, bien que, à mon avis, les drames perdus de Sophocle, peut-être aussi d'Eschyle, pouvaient s'y référer plus directement qu'on ne peut le constater aujourd'hui⁹⁶.

Erwin Rohde a été le premier à signaler la pertinence de la tradition attribuée par Hérodote aux *Grecs [du Pont et] de l'Hellespont*⁹⁷ comme témoignage du pythagorisme le plus ancien⁹⁸. Sur les traces de Rohde, les savants intéressés par la civilisation des Gètes retiennent le plus souvent comme une simple similitude la relation postulée par les Anciens entre Pythagore et Zalmoxis, qu'ils nient en fait, ne prenant au sérieux ni l'histoire de la dépendance personnelle du héros gète par rapport au Samien, ni l'idée d'une relation des prétendues doctrines du « zalmoxisme » avec le pythagorisme le plus ancien. Par ailleurs, les auteurs préoccupés par l'histoire des débuts du pythagorisme ne cherchent chez Hérodote que des détails permettant de reconstituer les premiers enseignements du maître de Crotona, sans prêter aucune attention au contexte gétique du récit des Grecs du Pont. Il serait trop aisé de composer un catalogue contrastif de ces deux positions, plus opposées que complémentaires, et qui, au demeurant, s'ignorent royalement ; je vais donc m'abstenir de le faire, tout en me référant à des études représentatives pour chacune d'entre ces deux écoles de pensée.

Pendant le siècle qui nous sépare des premières observations de Rohde, l'exégèse du pythagorisme ancien a été en quelque sorte révolutionnée par la publication, en 1935, de l'étude de Meuli sur le « chamanisme grec »⁹⁹, qui voyait dans Pythagore et dans quelques autres personnages du même âge — et tout aussi mystérieux que lui — les témoins d'une variante grecque des pratiques ouralo-altaïques de l'extase ; parmi les disciples du philosophe dont les biographies plutôt bizarres et les capacités hors du commun — mais assez proches des performances attribuées à Pythagore lui-même — semblaient justifier

⁹⁴ Plut., *Lyc.* 4, 1-3.

⁹⁵ Pour l'ensemble des traditions concernant ce pays de l'au-delà, voir Zoe Petre, « Les Hyperboréens », in M. Viegnes (éd.), *Imaginaires des points cardinaux. Aux quatre angles du monde, Actes du colloque organisé par l'Université Stendhal de Grenoble*, Paris, 2005, p. 147-155.

⁹⁶ J'ai tenté ailleurs la démonstration de l'ancienneté des traditions grecques concernant des mystérieuses « pratiques d'immortalité » des Gètes : Zoe Petre, « L'immortalité du roi Charnabon », dans *Fațetele istoriei. Existențe, identități, dinamici. Omagiu acad. Șt. Ștefănescu*, București, 2000, p. 395-406, ainsi que *eadem*, *Practica nemuririi*, p. 21-69, et « Le Triptolème de Sophocle et la date du *Prométhée Enchaîné* », StCl, à paraître.

⁹⁷ D. Dana, *op. cit.* (*supra*, note 20), observe justement que la mention du Pont n'apparaît que dans les manuscrits secondaires des *Histoires*.

⁹⁸ E. Rohde, *Psyché*, trad. fr., Paris, 1928, p. 61-68 ; idem, « Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras », *RhM* 26, 1871, p. 554-576 ; 27, 1872, p. 23-61 = *Kleine Schriften* II, Tübingen, 1901, p. 102-172 ; *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1914.

⁹⁹ K. Meuli, « Scythica », *Hermes* 70, 1935, p. 121-176 ; cf. W. Burkert, « Goes. Zum griechischen Schamanismus », *RhM* 105, 1962, p. 36-55 ; idem, *Lore and Science on Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge MA, 1972, p. 23-55.

la constitution d'une série de chamans, se retrouvaient aussi bien Abaris l'Hyperboréen que le gète Zalmoxis, ceux que Platon associe au thème des incantations salutaires du *Charmide*.

La catégorie de personnages à laquelle appartiennent les deux détenteurs d'ἐπιφωδαί du dialogue relève de nombreux traits communs : ils font leur apparition vers la même époque, pendant la deuxième moitié du VII^e siècle et durant le VI^e, et sont, souvent de manière explicite, mis en relation avec Pythagore ; ils prétendent tous — y compris Pythagore lui-même — avoir une communication directe et personnelle avec l'au-delà, des capacités surhumaines et une connaissance particulière de la vie et de la mort. Le plus souvent il s'agit d'étrangers venus de loin, mais ils peuvent aussi être grecs, à condition de s'être longtemps dépayés dans les contrées exotiques de l'altérité — en Égypte d'abord, comme Pythagore, mais aussi, à l'opposé, dans les pays mystérieux du Septentrion, comme Aristée, par exemple.

La préférence assez marquée de plusieurs de ces personnages pour l'espace septentrional, scythique surtout — d'où l'essentiel de l'hypothèse de Meuli — semble répondre à l'assimilation, au niveau de l'imaginaire des cités, des expériences de l'avancée vers le nord et l'est des expéditions coloniales, milésiennes surtout — mais je m'empresse d'observer, néanmoins, l'opposition latente entre le rationalisme ionien de cet âge et les merveilleux exploits attribués à Aristée, à Abaris ou à Pythagore lui-même. Cette opposition deviendra patente dans la condamnation de Pythagore par Héraclite, qui accuse le Samien non seulement d'un savoir prolix et sans utilité, mais aussi d'une κακοτεχνία dont le nom renvoie à des pratiques de magie noire et de nécromancie, éventuellement à celles qui, attribuées aux sectes orphiques, les rendaient suspects¹⁰⁰.

L'apparition et la diffusion de l'ensemble de représentations eschatologiques assez diverses qui sont d'habitude réunies sous l'étiquette d'orphisme, τὰ ὀρφικά, attribuées à un personnage légendaire, Orphée, et véhiculées par les confréries itinérantes des « initiés d'Orphée », les Ὀρφεοτελεσταί, ne peuvent être séparées des origines du pythagorisme dont elles partagent la préoccupation dominante pour la mort et l'au-delà. L'une parmi les nombreuses différences que l'on peut cependant établir entre ces deux courants de pensée tient au fait que, tandis que les conventicules orphiques sont une présence diffuse et anonyme, les Pythagoriciens ont une individualité bien précisée, assignée à des lieux et à un temps déterminé et gravitant autour de personnages dont l'identité et la biographie, si insolites fussent-elles, prétendent être concrètes et vérifiables.

Le trait le plus saillant de ces personnages est une capacité individuelle surhumaine à communiquer avec les dieux, ce qui correspond à une relation privilégiée avec le divin : ces illuminés se font souvent passer pour des hypostases d'Apollon Hyperboréen, comme c'est le cas d'Abaris, d'Aristée ou de Pythagore lui-même, et illustrent toujours une vocation individuelle à dépasser les limites humaines du temps et de l'espace, migrant à travers des générations successives, vivant d'une vie prolongée au-delà de la norme commune, comme Aristée, arrivé à Crotona quelque 200 ans après sa venue au monde à Proconèse, ou bien comme Épiménide qui prophétise les guerres médiques dix ans d'avance — c'est-à-dire vers 500 — après avoir secondé, quelque cent ans auparavant, les réformes de Solon. Ces merveilleux personnages qui ignorent les limites temporelles de la vie humaine parcourent tout aussi librement l'espace — Abaris sur la flèche d'or, présent d'Apollon, d'autres, comme Pythagore ou Aristée, doués du don de l'ubiquité — et ils prouvent ainsi leur nature d'êtres à part, θεῶν ἄνδρες pour les uns ou, au contraire, dangereux mages pour les autres.

La complexité même de ces traditions nous interdit de leur attribuer une origine unique — celle du chamanisme venant de la lointaine Sibérie par l'intermédiaire des Scythes : les savants qui ont développé les thèses de Meuli font état, à côté de ces possibles influences ouralo-altaïques, de celle des courants mystiques originaires ou véhiculés dans l'espace iranien des Mages, peut-être même des pratiques des gymnosophistes et d'autres illuminés de l'Asie lointaine¹⁰¹. Ces croyances étranges sont sans doute absorbées et réélaborées dans ce conglomerat de savoirs initiatiques qui nous signale, au niveau de l'imaginaire religieux des VII^e et VI^e siècles, une anxiété croissante et une capacité toute neuve de repenser et de mettre en cause les traditions qui avaient fondé la cité à ses origines.

¹⁰⁰ Heraklit. B 40 Diels – Krantz = Pythagora A 15, avec le commentaire de W. Burkert, *Lore and Science*, p. 131-133.

¹⁰¹ J. Bidez et H. Grégoire, *Les mages hellénisés* I, Paris, 1938, p. 38-42 ; J.-P. Vernant, *op. cit.* (*supra*, note 64) ; A. Momigliano, *Sagesses barbares*, trad. fr., Paris, 1979, p. 147-152.

Il s'agit sans doute d'un vrai choc culturel, dont ces intrusions dans la conscience commune des cités grecques témoignent en mettant en jeu le thème de l'Étranger venu d'ailleurs, mais qui, au demeurant, rencontre en pays grec d'anciennes traditions helléniques — ou, du moins, présentes dès l'épopée — sur les peuples très pieux, abstinentes et justes, des confins septentrionaux du monde grec, proches du pays des morts de l'au-delà du Borée et de son éternelle liesse. Plus important peut-être, le personnage du mage illuminé y rejoint la figure du θεῖος ἀνήρ d'Hésiode, porteur d'une exigence de piété et de justice sociale, ainsi que celle de ses descendants, les « Sept Sages », ou même d'Ésope le contestataire, s'inscrivant ainsi de plein droit dans le contexte grec de la crise de la cité archaïque, comme une solution alternative visant à une cité mieux gouvernée, plus juste et plus pure. De ce point de vue, la figure presque mythique de Pythagore, ainsi que le fait que celui-ci ait annexé, comme de proches disciples, la théorie de personnages surhumains venus du lointain Septentrion, exprime à rebours, en quelque sorte, l'absorption de cet amalgame de croyances, à l'origine étrangères au monde grec, dans la substance même, spécifiquement grecque cette fois, de la réflexion sur la *polis* comme lieu géométrique et forme idéale de la piété et de la justice.

Il est intéressant d'observer que la définition grecque de la condition humaine, qui est justement en train de cristalliser à la même époque, et qui passe par une perception dramatique et une conscience de plus en plus aiguë de ce qu'il y a d'éphémère, d'irréremédiablement changeant et aléatoire dans la vie des hommes¹⁰², est contredite par ces contes, qui parlent, précisément au même moment, d'initiés devenus à leur tour des initiateurs illuminés, d'étrangers venant de très loin et portant avec eux un savoir dont eux seuls peuvent déchiffrer le mystère, d'hommes divins communiquant avec les dieux — bref, de destinées d'exception dépassant par le haut la condition mortelle.

Le processus qui se laisse ainsi entrevoir intéresse tout d'abord l'évolution de la religiosité et de la pensée grecques. Cependant, il rejoint aussi, du moins par deux aspects, l'analyse des traditions grecques se référant aux Gètes. D'un côté, les représentations utopiques et/ou eschatologiques des confins septentrionaux du monde grec sont de toute évidence reprises et instrumentalisées par les Orphiques pour conforter leur propre prédication d'un style de vie très différent, voire opposé au mode de vie traditionnel en Grèce. Les *Galactophages* et autres végétariens, ἄβιοι — donc à la fois sans vie et refusant toute nourriture vivante — viennent ainsi corroborer le refus orphique du sacrifice sanglant, cette pierre angulaire de la religion civique¹⁰³. Il n'est pas moins vrai qu'ainsi des représentations très anciennes évoquant, à la limite de l'œkoumène, des peuplades pastorales auxquelles la tradition épique attribuait deux formes complémentaires d'inhumanité, une sauvagerie extrême et une surcharge de piété et de justice, sont projetées au centre du débat autour de la *polis* et valorisées dans une première ébauche de la figure du « bon sauvage », que l'anthropologie du IV^e siècle et de l'époque hellénistique développera de mainte façon¹⁰⁴. Le monde des peuples et des tribus situés au nord de la Grèce des cités, Thraces, Gètes et même Scythes, devient ainsi le témoin d'une civilisation archaïque de l'ascèse qui refuse par conviction éthique et religieuse toute consommation des chairs d'animaux, bien qu'elle soit νόμιμα, *légitime*, c'est-à-dire sacrificielle¹⁰⁵, obtenant en échange la béatitude, εὐδαιμονία, que les révélations orphiques promettent aux initiés qu'elles guident à travers le pays des morts vers une nouvelle vie¹⁰⁶.

¹⁰² H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 ; idem, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955.

¹⁰³ M. Detienne et J.-P. Vernant (éds.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

¹⁰⁴ La qualification bien connue des Gètes chez Hérodote, qui les dit ἀνδρείοτατοι καὶ δικαιοτάτοι, dérive de cette tradition : Zoe Petre, « Les Gètes chez Hérodote » (*supra*, note 68) ; eadem, *Practica nemuririi*, p. 82-95, pour le commentaire d'Hérodote, et p. 179-207, à propos de l'idéalisation des barbares.

¹⁰⁵ Ps.-Kesarion II 10, PG 38, col. 985-986.

¹⁰⁶ Sur l'orphisme et ses implications, voir W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Cambridge, 1935 ; M. P. Nilsson, « Early Orphism and Kindred Religious Movements », *HThR* 28, 1935, p. 181-230 ; W.C.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1952 ; W. Jäger, « The Greek Ideas of Immortality », *HThR* 52, 1959, p. 135-147 ; W. Burkert, *Lore and Science* (*supra*, note 99) ; idem, *Greek Religion*, trad. angl., Cambridge MA, 1985, p. 276-304. Les récentes éditions des papyrus orphiques de T.H. Carpenter et Chr. Faraone (éds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca, 1993, et d'A. Laks et G. W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, reprennent l'ensemble de la littérature du sujet. — Sur la composante contestataire de l'orphisme et des premières doctrines pythagoriciennes, voir M. Detienne, « La Cuisine de Pythagore », *Archives de Sociologie de la Religion* 29, 1970,

Sans doute, les sectes orphiques ne sont qu'une des nombreuses formes de cette intrusion de lointaines influences et ruptures. Leur rapport avec le pythagorisme à ses débuts revêt la forme d'une relation privilégiée entre les personnages du scénario pythagoricien et Apollon dans son hypostase de dieu Hyperboréen. Il faut observer que cette tradition provient d'Aristote¹⁰⁷, ce qui garantit sa pertinence pour la tradition la plus ancienne. Pythagore¹⁰⁸ — qui a une cuisse en or et qu'un fleuve salue comme dieu, sait prédire sans faute l'avenir, tue un serpent en le mordant, a le don de l'ubiquité, peut disparaître et réapparaître comme il veut — prétend être un avatar de cet Apollon, soit directement, soit sous la forme intermédiaire d'Euphorbe¹⁰⁹, et est nommé *Apollon Hyperboréen* par les Crotoniates¹¹⁰.

À ses côtés, de nombreux fidèles ont, eux aussi, une relation privilégiée avec ce même Apollon des confins septentrionaux ; leurs listes canoniques diffèrent d'un auteur à l'autre, mais, parmi les mentions les plus anciennes, il nous faut rappeler celle d'Aristée, un Grec de la cité de Proconnèse, auteur d'un poème composé selon toute vraisemblance avant 550, les *Arimaspees*, qui décrivait le voyage aérien du poète possédé par Apollon et qui, accompagné d'un corbeau, aurait volé jusqu'aux limites du monde, au pays des Issédons, voisins des Arimaspes, des Griffons et des Hyperboréens. Le nom d'Aristée, ainsi que le motif du voyage à vol d'oiseau, sont connus d'Hécatee, de Pindare, d'Eschyle, ainsi que d'Hérodote, qui raconte aussi l'anecdote de la disparition du poète à Cyzique¹¹¹. Vers 470, un prophète mystérieux, identifié au même Aristée, fait son apparition à Métaponte, où il institue un culte d'Apollon Hyperboréen — ce qui, pour les pythagoriciens vivant encore dans ce centre favori, avec Crotone, des premiers conventicules fondés par le Samien, est le signe d'une réaffirmation de l'identité de leur maître avec l'Apollon Septentrional. Abaris est, quant à lui, un véritable Hyperboréen, parfois reconnu lui aussi comme hypostase du dieu, ou du moins comme prêtre de l'Apollon septentrional, qui lui aurait fait don de la flèche miraculeuse d'or avec ou sur laquelle il se serait envolé d'abord à Athènes, où il avait apporté son offrande aux déesses d'Éleusis, puis à Sparte et à Cnossos, enfin à Métaponte¹¹².

Par ailleurs, parmi les nombreux disciples grecs de Pythagore, il y a au moins un, Léonymos de Crotona, qui aurait navigué loin vers le Pont-Euxin et les bouches du Danube, arrivant jusqu'à l'île d'Achille, *Leukè*, cet autre Pays des Bienheureux du Septentrion¹¹³. Tous ces récits de voyageurs dans l'au-delà, spécialistes de latences mystérieuses et d'apparitions surprenantes, qui gravitent autour de Pythagore, à commencer avec Épiménide le Crétois, hypostase de Minos ou de son frère Éaque, reprennent de mainte façon le thème de la descente au pays des morts.

Chez Hérodote, le récit d'Anacharsis comporte une version ironique, provenant sans doute du folklore colonial des Grecs du Pont : Anacharsis est sage en dépit du fait qu'il est Scythe, car il doit sa sagesse à son contact avec la civilisation de la Grèce des cités, ce qui entraîne d'ailleurs la mort qui lui est infligée par ses frères pour le punir de son acculturation¹¹⁴. Au contraire, l'érudit callatien Démétrios, cité

p. 135-150 ; M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice* (*supra*, note 103) ; O. Reverdin et B. Grange (éds.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique 27, Vandoeuvres – Genève, 1981. – Les hypothèses d'A. Fol, *Trakijat Orfej*, Sofia, 1992, n'ont rien à voir avec l'argumentation que je poursuis ici.

¹⁰⁷ C'est à l'œuvre du Stagirite que remontent les quatre textes majeurs concernant la relation de Pythagore avec Apollon Hyperboréen, les *Histoires merveilleuses* d'Apollonios (6), Diogène Laërce VIII 11, Élien II 26 et Iamblique, *VP* 140.

¹⁰⁸ Pour le pythagorisme ancien, mes conclusions sont en grande partie redevables à l'admirable livre de W. Burkert, *Lore and Science* (*supra*, note 99).

¹⁰⁹ K. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Zürich, 1950, p. 19, commentant *Il.* XVI 849-850.

¹¹⁰ Ap., *H. m.* 6 ; Iam., *VP* 142 ; Ael. II 26 et IV 17.

¹¹¹ Hecat., *FGrHist* 1 F 193-194 ; Pi., *Fr.* 271 ; J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962 ; E. D. Philips, « The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notion of East Russia, Siberia and Inner Asia », *Artibus Asiae* 18, 1973, p. 161-177 ; Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, 1989, p. 50 ; Zoe Petre, « Le *Triptolème* de Sophocle » (*supra*, note 96).

¹¹² Hippostrat., *FGrHist* 568 F 4 ; Paus. III 13, 2 ; Iam., *VP* 92 ; sur Abaris, voir Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955, p. 158-163 ; J. D. P. Bolton, *op. cit.*, p. 156-158.

¹¹³ Paus. III 19, 11-13.

¹¹⁴ Hdt. IV 76-80 ; voir Fr. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote* (*supra*, note 4), p. 134-164 ; Zoe Petre, *Practica nemuririi*, p. 111-114.

par le Pseudo-Scymnos, affirmait que l'excellence du personnage était due à son origine scythe, car les Scythes seraient un peuple par excellence pieux, εὐσεβής¹¹⁵.

Ces versions opposées correspondent, au demeurant, à la double tradition sur Pythagore, où deux courants irréconciliables s'affrontent. L'enseignement de Pythagore avait suscité très tôt une forte réaction sceptique et de nombreuses et souvent cruelles ironies, visant souvent le thème de la descente aux Enfers, qui apparaît dans un registre ironique ; par ailleurs, la catabase de Pythagore a toutes les chances d'avoir été un thème central des initiations solennelles et des énigmes rappelant aux fidèles l'enseignement du Maître¹¹⁶. Comme l'écrivait Walter Burkert, « Pythagore est une figure qui ne peut pas être déchiffrée dans la claire lumière de l'histoire, mais dans la pénombre brumeuse de l'intervalle qui sépare la vénération religieuse de l'éclat déformant des polémiques hostiles. Pythagore ne peut être séparé de la légende de Pythagore »¹¹⁷.

Le courant apologétique, propagé par des adeptes du maître, récupère aussi à l'avantage du Samien les récits sur les θεῖοι ἄνδρες du temps jadis, dont il fait des disciples dans le sillage de Pythagore. Je crois ne pas me tromper en affirmant que, par ce biais, l'apologie confère au fondateur de l'école le rôle central dans le mouvement religieux, philosophique et, partant, politique qui représente en réalité l'origine et le lit germinatif de l'ancien pythagorisme. Des échos de cette tradition, qui évoque avec vénération les qualités exceptionnelles des fondateurs de l'école, à commencer par Pythagore lui-même, parviennent à Athènes au plus tard vers la fin du V^e siècle ou au tout début du IV^e. Socrate en offre peut-être une première version adaptée, mais c'est Platon qui entreprend une nouvelle lecture systématique de la tradition pythagoricienne, assez importante pour que ses détracteurs l'accusent d'avoir plagié les écrits de ses contemporains, les pythagoriciens de la Grande Grèce¹¹⁸. À son tour, Aristote reprendra, dans son œuvre d'historien de la philosophie la plus ancienne, des éléments importants en provenance des écrits pythagoriciens¹¹⁹.

Ainsi que l'avait remarqué il y a longtemps déjà D. M. Pippidi, à la série des disciples de Pythagore venus des quatre coins du monde sera intégré un Gète du nom de Salmoxis ou Zalmoxis¹²⁰. Cette adjonction doit se situer à un moment sans doute postérieur aux *Arimaspées* d'Aristée, qui ne semblent pas en faire mention, mais, forcément, avant le voyage d'Hérodote à Olbia. La seule différence notable entre le Gète et les autres disciples étrangers de Pythagore est le fait, probablement présent dès les versions les plus anciennes, que Zalmoxis ne se rattache pas au milieu pythagoricien de la Grande Grèce, comme les autres fidèles, mais bien aux années de début du maître, à Samos, sa cité d'origine. Quant à sa condition d'esclave, qui n'apparaît pas dans les textes des Pythagoriciens, elle devrait résulter selon moi d'influences venant d'autres récits, par exemple de la tradition sur Ésope¹²¹, qui sont instrumentalisées dans la variante deux fois ironique — par rapport aux Gètes barbares et par rapport à Pythagore — du folklore colonial élaboré dans les cités grecques du Pont-Euxin.

Mircea Eliade, l'auteur de la monographie devenue classique sur le chamanisme¹²², insiste sur le fait que, aussi bien dans les traditions recueillies par Hérodote que dans les récits postérieurs, Zalmoxis ne présente aucun trait caractéristique des personnages chamaniques¹²³. Bien que la version ironique de sa latence ou le savoir de guérisseur que lui attribue le *Charmide* pourraient suggérer, sinon un vrai prototype chamanique, comme le supposait Eric Dodds¹²⁴, du moins quelque affinité avec les spécialistes de l'extase qu'on retrouve aux lointaines origines du pythagorisme, Eliade, fort de l'autorité du savant

¹¹⁵ Ps.-Scymn. 853-860.

¹¹⁶ W. Burkert, *Lore and Science*, p. 78-82.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 120.

¹¹⁸ P. Kucharski, « Aux frontières du Platonisme et du Pythagorisme », *Archives de Philosophie* 19, 1955-1956, p. 17-43.

¹¹⁹ W. Burkert, *Lore and Science*, p. 25-35.

¹²⁰ Voir *supra*, note 2.

¹²¹ Sur les similitudes entre Ésope et Zalmoxis, voir les observations de S. Jedrickiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità: Esopo e la favola*, Roma, 1989, p. 104-106.

¹²² M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951 ; pour l'état actuel de la question, voir Jane M. Atkinson, « Shamanisms today », *American Review of Anthropology* 21, 1992, p. 307-330.

¹²³ M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1972, p. 32-34.

¹²⁴ E. Dodds, *op. cit.* (*supra*, note 90).

ayant ouvert dans la recherche contemporaine le débat sur le chamanisme, nie toute connotation de ce genre dans la légende de Zalmoxis, qui n'a pas le don de l'ubiquité et auquel on n'attribue jamais de transe, de voyages merveilleux à travers les airs, d'extase ou d'illumination révélée.

Dans mon opinion, le problème d'ensemble que pose la série de personnages étranges qui nous sont présentés dans le sillage de Pythagore doit être posé en d'autres termes. Ces biographies romancées sont en fait le degré second d'élaboration du thème des sages venant des confins. À ce niveau, l'imaginaire grec opère avec ce qu'on pourrait appeler une anthologie de personnages hors du commun : assimilés à des dates probablement très différentes comme porteurs de pratiques, de croyances exotiques et de rites d'initiation dont le mystère s'organisait à l'origine dans une grande diversité de gestes et de significations, ils se fondent, à partir d'un certain moment, dans une espèce de « portrait robot » de l'Étranger venu d'ailleurs, dont les traits sont ensuite redistribués au bénéfice de l'un ou de plusieurs personnages de cette série, qui acquiert sa cohérence autour du pythagorisme le plus ancien, et qui alimente de particularités exceptionnelles la figure même du fondateur de l'école. Pythagore est ainsi crédité à la fois du statut de maître de ces maîtres des « sagesse barbares » et de celui d'hypostase suprême de leurs pouvoirs d'exception. C'est pourquoi les textes affirment que Pythagore représente une catégorie à part dans son rapport au monde divin : *il y a, nous dit-on, des dieux, il y a des hommes mortels, et il y a Pythagore.*

Vers le milieu du V^e siècle, Hérodote recueille auprès des Grecs des cités pontiques une version ironique et doublement dépréciative de l'histoire du disciple gète de Pythagore, à la fois son esclave et un maître trompeur qui a appris sans doute de Pythagore comment mettre en scène une catabase de pacotille. Si l'on compare, comme le proposait Hartog, Zalmoxis et Anacharsis, on s'aperçoit qu'il s'agit en fait de deux cas d'acculturation de Barbares, qui ont en partage — au contraire d'Abaris, quittant pour toujours son lointain pays pour le monde des cités, au contraire aussi du Grec Aristéas revenant chez les siens après ses merveilleux voyages — le fait d'avoir au départ quitté leur monde pour la Grèce, où ils acquièrent un savoir supérieur pour revenir ensuite chacun dans sa patrie. Là, cependant, le sort leur a réservé des fins opposées, car le Scythe est banni et tué par ses frères pour avoir adopté les usages grecs, tandis que le Gète, au contraire, est vénéré par son peuple pour lui avoir fait connaître les mœurs raffinées et les croyances subtiles des Grecs. Avec Abaris installé durablement en Grande Grèce, avec Aristéas rentré de ses voyages lointains, l'imaginaire grec de l'âge des installations coloniales semble ainsi avoir épuisé tous les cas de figure de l'acculturation et de ses médiateurs.

Il est parfaitement évident, d'autre part, que, dans le *Charmide*, il n'y a la moindre trace de l'anecdote racontée par Hérodote — comme il n'y en a pas d'indice suggérant quoi que ce soit au sujet des sacrifices attribués par le Père de l'histoire au culte du dieu Zalmoxis. Que Platon ait ignoré ou oublié la digression gétique des *Histoires*, ou bien qu'il ne lui ait accordé aucun crédit — n'importe, fait est que son Zalmoxis n'a presque rien de commun en dehors du nom avec le double personnage d'Hérodote. Celui-ci avait un statut ambigu, flottant entre la condition divine, démoniaque et mortelle¹²⁵, tandis que le Zalmoxis de Platon est clairement désigné comme *roi et dieu* par ses sujets thraces. Ces sujets sont, il est vrai, des spécialistes de l'immortalité, (ἀπ)θανατίζοντες, dans les deux textes, mais, au contraire d'Hérodote qui explique fièrement ce qu'il a appris comme justification de cette épithète formelle, Platon n'en donne pas de raison, tout en semblant suggérer qu'il s'agit d'un dieu, barbare, certes, mais bienveillant et salutaire. Le dieu thrace du *Charmide* vient de l'horizon atemporel du mythe, tandis que l'esclave des Grecs du Pont appartient à un temps bien défini, celui de la jeunesse samienne de son maître, et à des lieux très précis — le pays des Gètes, qu'il doit quitter comme esclave pour aller à Samos, mais où il revient dès qu'il est libre de le faire.

Au demeurant, Platon ne regarde jamais Zalmoxis ou son peuple avec l'œil d'un ethnographe attentif aux identités précisément circonscrites et nettement différenciées — ainsi qu'essayait de le faire Hérodote, ou, mieux encore, ainsi que le font tout naturellement les historiens d'aujourd'hui. Les *Histoires* d'Hérodote témoignent de l'effort considérable entrepris par leur auteur afin de préciser le plus exactement possible le nom et les particularités de chaque peuple et groupe ethnique de ce vaste et peuplé monde thrace¹²⁶. Cet effort est complètement ignoré par Platon, qui, tout le long du *Charmide*,

¹²⁵ Voir P. Alexandrescu, « La nature de Zalmoxis selon Hérodote », dans *L'Aigle et le Dauphin. Études d'archéologie pontique*, Bucarest - Paris, 1999, p. 293-303.

¹²⁶ Hdt. V 3-10.

appelle de façon générique Thraces aussi bien le médecin de Zalmoxis que son dieu et roi. Cette vague détermination devient encore plus vague lorsque, dans le passage 158 b, Socrate évoque du même trait *les incantations de Zalmoxis ou d'Abaris l'Hyperboréen* – assimilant Zalmoxis à la série de personnages venus du pays septentrional des morts et de l'immortalité apollinienne pour peupler le premier cercle des disciples de Pythagore, et fait ainsi glisser son lecteur vers l'horizon des anciennes traditions pythagoriciennes, jamais indiqué de façon explicite, mais suggéré maintes fois dans les *Dialogues*. Hérodote ne met jamais en rapport Zalmoxis avec d'autres personnages de la *saga* de Pythagore, tandis que pour Platon l'équivalence entre Zalmoxis et Abaris l'Hyperboréen ne fait pas de doute.

Il est, certes, impossible d'affirmer de façon tout à fait catégorique que ce n'est pas dans les *Histoires* d'Hérodote que Platon aurait rencontré d'abord le nom et les éléments de base de l'histoire de Zalmoxis¹²⁷. On a essayé récemment de prouver que, dans un cas parallèle — celui de l'histoire de Gygès chez Hérodote et du conte de « l'anneau d'invisibilité », attribué par Platon à l'aïeul du même Gygès dans la *République* — l'hypothèse d'une autre source que le récit d'Hérodote était superflue, et qu'on pouvait bien imaginer que Platon avait inventé lui-même, à partir de l'anecdote hérodotéenne et de légendes sur les objets magiques portant le don de l'invisibilité, l'épisode merveilleux de l'anneau de Gygès¹²⁸. Il serait légitime donc d'attribuer au moins une partie des composantes de l'épisode du médecin thrace du *Charmide* à l'ingénieuse inventivité de Platon. Mais les différences entre le récit d'Hérodote et celui de Platon ne sont pas limitées à la trame narrative des deux textes : le message essentiel du récit de Socrate dans le *Charmide* est l'opposé non seulement du récit des Grecs du Pont, mais aussi du χαίρέτω plutôt cavalier avec lequel Hérodote clôt sa digression sur les Gètes.

L'écart de tonalité et de sens entre le texte platonicien et celui du récit d'Hérodote sur Zalmoxis est à mon avis essentiel. Je crois donc qu'il nous faut admettre non seulement que l'allusion du *Charmide* à Zalmoxis doit dériver d'une autre source que les *Histoires*, mais aussi que cette source n'est pas sans rapport avec les récits diffusés par les premiers pythagoriciens au sujet de leur maître. Ces récits peuvent bien avoir circulé de bouche à oreille dans les cercles proches des pythagoriciens, comme ils peuvent aussi avoir été véhiculés par les écrits des fidèles. Il est, par ailleurs, impossible de distinguer entre ce que Platon aurait appris de ces sources au sujet de son Zalmoxis, figure royale et divine à la fois, qui révèle à ses disciples le secret des herbes et des incantations qui font guérir l'âme pour pouvoir guérir le corps, et ce qu'il en aurait ajouté à partir de sa propre connaissance du conglomérat de traditions cumulées autour des initiations orphiques et des révélations de Pythagore. Platon est un créateur génial de mythes, qu'il construit selon les besoins de son argumentation, souvent en prenant pour point de départ une simple suggestion fugitive de ses prédécesseurs, mais qui, telle un grain de sable, concentre autour d'elle toute la richesse de la méditation platonicienne¹²⁹.

Au demeurant, comme le dieu-roi des Thraces est une figure de style du dialogue, sa fonction n'est ni de transmettre au lecteur des informations exactes sur les croyances des peuples du nord des Balkans, ni celle de prouver que l'auteur connaît mieux que quiconque ces terres lointaines. Telle la parole du dieu de Delphes, le Zalmoxis de Platon n'affirme pas, il suggère : il suggère, par un récit dont le lecteur peut reconnaître à la fois l'exotisme et la détermination essentielle, un horizon séducteur et mystérieux qui serait à l'origine des incantations initiatiques de Socrate, ces λόγοι καλοί de la quête philosophique.

On ne peut certes nier à ce propos une certaine familiarité non seulement de Platon, mais aussi du public athénien auquel le philosophe s'adresse, avec ces peuples du Septentrion, *praticiens de l'immortalité*, ainsi qu'avec les noms des deux initiés, Zalmoxis et Abaris, à la limite aussi avec la présence de ces deux personnages dans le cercle des premiers disciples de Pythagore : sinon, les suggestions présumées du texte auraient été sans objet. La mention du Thrace dans le *Charmide* nous suggère non seulement le fait que Platon était familiarisé avec une version apologétique de la vie de Pythagore, mais aussi que le public de Platon avait une connaissance, fût-elle des plus vagues, de cette même version.

¹²⁷ C'est l'hypothèse que soutient D. Dana dans sa thèse sur Zalmoxis citée *supra*, note 20.

¹²⁸ A. Laird, « Ringing the Changes of Gyges. Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's Republic », *JHS* 121, 2001, p. 12-29.

¹²⁹ L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982 (1994) ; P. Vidal-Naquet, « La société platonicienne des *Dialogues* », in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1985, p. 106-118 ; G. Cerri, « Platone inventore di miti: persuadere narrando », *AION (filol.)* 9-10, 1987, p. 69-90.

La variante que j'appelle « solennelle », ou apologétique, d'un Zalmoxis roi et dieu, reste sans doute hypothétique, tandis que celle ironique de l'esclave de Pythagore ne fait pas de doute, car elle est directement attestée par Hérodote. Néanmoins, si nous acceptons l'idée de cette double tradition, il nous faut d'abord tenter de préciser quel serait le rapport, chronologique ou autre, entre les deux versions. Enregistrée par Hérodote, la version ironique peut sembler la plus ancienne, bien qu'il soit par ailleurs logique de présumer, au contraire, que la dérision réagissait de façon polémique à l'apologie. Reste le fait que la version recueillie par Hérodote a comme *terminus ante quem* les années 450, quand sont publiées les *Histoires*, et que la variante apologétique doit précéder la date de publication du *Charmide*, vers 380, peut-être même la date « dramatique » de l'action du dialogue, c'est-à-dire le début de la Guerre du Péloponnèse.

Le parcours de la variante ironique est simple. Elle a été élaborée sans aucun doute — Hérodote en est témoin — dans le milieu colonial des cités pontiques ; il est d'ailleurs intéressant d'observer que ce même milieu enregistrera, du moins au IV^e siècle et à l'époque hellénistique, de nombreux témoignages de ce qu'on pourrait considérer comme une dépendance des Grecs par rapport aux dynastes scythes ou thraces de la région, ce qui pourrait conférer à ce folklore de dérision une dimension compensatoire assez amusante. Élaborée, donc, dans le milieu colonial du Pont Euxin, l'anecdote de Zalmoxis esclave a eu la chance d'être recueillie par Hérodote, dont l'œuvre jouira, non seulement à Athènes après 450, mais partout ailleurs, et pendant toute l'Antiquité, d'une popularité exceptionnelle, et atteindra de ce fait une diffusion dépassant de loin l'intérêt des auteurs grecs pour l'histoire et la civilisation des Gètes en tant que telles¹³⁰.

L'origine de la variante solennelle ou apologétique — qui peut être, je le redis, aussi bien orale qu'écrite — est assurément à chercher dans les milieux influencés par le pythagorisme : qu'il s'agisse de survivants de l'école de Crotona en Grande Grèce ou d'émigrés s'établissant à Thèbes, à Athènes même ou ailleurs dans les cités métropolitaines, il est assez évident que le développement et la diffusion de la *saga* de Pythagore leur appartient. Une hypothèse formulée jadis par Kurt von Fritz¹³¹ mériterait peut-être que l'on s'y arrête un instant, car le savant allemand supposait l'élaboration, dans les milieux grecs des cités pontiques au sens le plus large du mot, d'un « roman d'Anacharsis », peut-être même d'une série romanesque témoignant de l'influence du pythagorisme le plus ancien dans cette région frontalière, et qui aurait pu ensuite se diffuser au loin en accompagnant la circulation des adhérents du pythagorisme d'une extrémité à l'autre de l'espace méditerranéen. Pourquoi ne pas imaginer aussi un « roman de Zalmoxis pythagorien » rattaché à ce cycle de récits septentrionaux ? Il est malaisé d'être plus précis quant aux voies qu'auraient empruntées ces traditions pour arriver à Athènes : Platon les aurait-il connues à Athènes, ou rapportées de son premier voyage sicilien, avec ces écrits qu'il sera accusé par ses détracteurs d'imiter ?

Il est sans doute vrai, au demeurant, que, ainsi que j'ai essayé d'en argumenter ailleurs l'hypothèse¹³², la littérature géographique qui se développe pendant la deuxième moitié du VI^e siècle, à la limite, assez confuse d'ailleurs, entre les poèmes épiques, la description historique et anthropologique en prose des logographes milésiens, et l'utopie romanesque, y compris les écrits de vulgarisation appartenant à la filière pythagoricienne, était connue à Athènes bien avant l'âge de Platon : l'*Arimaspee* attribuée à Anacharsis, ainsi que les poèmes de Phérécyde de Syros ou les diverses *Gès Periodoi*, plus ou moins fantaisistes, qui témoignent de la vogue dont jouit celle d'Hécatee, ont des échos dès les premières

¹³⁰ La thèse de D. Dana sur Zalmoxis, citée *supra*, notes 20 et 127, le prouve de manière décisive : l'écrasante majorité des mentions de Zalmoxis dans les textes postérieurs aux *Histoires* d'Hérodote dépendent directement ou, le plus souvent, de façon indirecte, du chapitre IV 95 des *Histoires*. Même là où l'on peut présumer une tradition dérivée des écrits apologétiques des Pythagoriciens, le prestige du texte d'Hérodote se fait sentir : c'est le cas, par exemple, du texte de Porphyre, *VP* 14 (Nauck), qui compare la sagesse de Zalmoxis à celle de Thalès et mentionne qu'il était vénéré comme Héraclès, mais qui en même temps garde dans son vocabulaire la trace de la condition servile du héros, appelé *μειράκιον*, d'un mot qui, avec *παῖς*, est souvent utilisé pour nommer un jeune esclave, et en mentionnant que Pythagore l'avait acheté, *ἐκτέσατο*, en Thrace. — Voir plus amplement Zoe Petre, *Practica nemuririi*, p. 160 et 370-379.

¹³¹ K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* II, Berlin, 1967, p. 17-18 ; voir aussi M. Hadas, « Utopian sources in Herodotus », *CPh* 30, 1935, p. 115-125 ; J. D. P. Bolton, *op. cit.* (*supra*, note 111), p. 156-158.

¹³² Voir *supra*, note 95.

décennies d'après les guerres médiques. Il y a, notamment, dans le *Triptolème* de Sophocle, représenté dès 468, la première mention des Gètes et d'un de leurs rois du nom de Charnabon. Comme, cependant, on ne peut déceler dans ces premiers témoignages des signes péremptoires d'un rapport avec la littérature de caractère pythagoricien, force nous est d'en rester là pour l'instant.

Le fragment des Βαρβαρικὰ Νόμιμα d'Hellanicos de Lesbos¹³³, qui mentionne aussi bien l'épithète traditionnelle des Gètes ἀθανατίζοντες et le nom de Zalmoxis, ne nous est pas d'un grand secours dans cette enquête, d'abord parce que le texte transmis par les lexicographes est, en fait, un amalgame de citations provenant en partie de l'œuvre de l'historien mytilénien et en partie d'autres écrits d'auteurs inconnus dont la date, impossible à déterminer avec précision, est sans aucun doute postérieure au siècle de Platon¹³⁴. Néanmoins, il est à remarquer que la phrase du fragment qui appartient sans aucun doute à Hellanicos ne mentionne pas le statut d'esclave de Zalmoxis, se bornant à dire qu'il était non-grec et hellénisé, et lui attribue des τελεταί, en employant donc — pour la première fois, du moins à notre connaissance, ainsi que le remarque Walter Burkert¹³⁵ — le terme technique d'*initiations* à propos de Zalmoxis et de sa « doctrine », ce qui pourrait suggérer que l'auteur avait à sa disposition une autre source en dehors des *Histoires* d'Hérodote — qu'il semble pourtant connaître, voire contredire pour certains détails — et, de surcroît, que cette autre source n'était pas ironique.

Quelles qu'aient pu être les voies par lesquelles Platon et ses lecteurs auraient entendu parler d'un disciple gète de Pythagore, on peut affirmer que la mention du *Charmide* ne dépend pas d'Hérodote. Ceci ne veut pas dire que Platon ou ses sources avaient une vraie connaissance des antiquités spécifiques des Gètes, mais suggère que, au plus tard au début du IV^e siècle, la tradition pythagoricienne avait déjà annexé ce personnage d'initié des confins, au même titre que d'autres héros du même espace septentrional, tels Anacharsis le Scythe ou Abaris l'Hyperboréen.

5. La métaphore de l'Étranger

Pourquoi, cependant, avoir choisi Zalmoxis ? Le problème des rapports de Platon avec la tradition pythagoricienne, et notamment le caractère presque chiffré des mentions se référant aux doctrines appartenant à ce courant de pensée, dépassent de loin les limites de mon enquête. L'opinion des savants est assez unanime, aussi bien en ce qui concerne l'importance du filon pythagoricien dans la formation de la philosophie de Platon que sur le fait que la lecture platonicienne du pythagorisme n'est jamais ouvertement assumée dans les *Dialogues*, qui n'y font que des allusions assez obliques, en se rapportant tout au plus aux *antiques enseignements* de sages jamais désignés par leur nom. À mon avis — mais je devrais écrire tout un livre pour pouvoir le prouver — cette discrétion de Platon vient à la fois du souci à ne pas irriter l'opinion athénienne, généralement hostile aux pythagoriciens en tant que promoteurs d'une philosophie politique qui s'opposait à la démocratie, et du fait que, pour lui, les pythagoriciens n'étaient pas tant des précurseurs de Socrate (ou de sa propre pensée), que d'ancêtres dont l'enseignement secret et initiatique était, certes, riche de suggestions quant à la singularité et la composante mystérieuse de la quête philosophique, mais restait loin encore du haut degré d'abstraction, des concepts et des arguments d'une vraie théorie.

Or, dans le *Charmide*, la distance entre la quête où Socrate veut entraîner l'éphèbe et les antiques initiations de la tradition pythagoricienne est encore plus grande, puisque aussi bien l'incantation que le remède qui devraient guérir le jeune homme et lui apporter la sage modération ont pour origine les rites d'un dieu étrange, presque inconnu et archaïque, ce mystérieux Zalmoxis des Thraces, le compagnon d'Abaris, un autre étranger descendu jadis de son utopique pays d'Apollon parmi les mortels.

L'apparition insolite d'étrangers, porteurs d'une sagesse qui vient du fond des siècles illuminer le présent, est un procédé littéraire par lequel Platon marque assez souvent l'extrême originalité de ses théories, et notamment de celles qui prennent la forme d'un mythe. Platon n'attribue jamais à Socrate les

¹³³ Hellanikos, FGrHist 4 F 73.

¹³⁴ L'interpolation a été démontrée par D. Dana (*supra*, note 20).

¹³⁵ W. Burkert, in G. Nenci et O. Reverdin (éds.), *Hérodote et les peuples non-grecs*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique 25, Vandoeuvres – Genève, 1990, p. 166-167.

grands mythes autour desquels il élève l'édifice de sa philosophie¹³⁶ : le mythe central de la *République* est attribué au mystérieux Er de Pamphylie, l'histoire de l'Atlantide aurait été racontée d'abord à Solon par les prêtres de la déesse Neth d'Égypte, ensuite par Solon à Critias l'Ancien, le mythe de l'Éros du *Banquet* a été recueilli par Socrate de la bouche d'une mystérieuse prêtresse, Diotimè, et ainsi de suite¹³⁷. Dans tous ces passages cruciaux des *Dialogues* où les idées de Socrate/Platon pourraient sembler insolites, voire radicalement novatrices et choquantes, le texte met en jeu le même scénario médiateur de l'Étranger venu de loin et transmettant un savoir ancestral que Socrate ne fait que recueillir et reconnaître comme vrai. Ce personnage qui a pour unique fonction la transmission d'une vérité difficile à accepter et pourtant essentielle n'est pas sans rappeler les spectacles tragiques où le fantôme du Grand Roi des *Perses* ou l'Étranger scythe évoqué par le chœur des *Sept contre Thèbes* faisaient irruption pour dévoiler le sens caché des péripéties. Semblables au procédé ultérieur du « manuscrit retrouvé », dont la fonction dans la construction de l'univers romanesque est si importante dans l'Antiquité et bien au-delà de ses limites, ces personnages chargés de mystère qui arrivent d'un passé lointain et de contrées inconnues jouent, dans les *Dialogues*, presque le même rôle que celui qui leur est imparti au théâtre, c'est-à-dire celui de porteurs d'une révélation venant d'un espace insolite et d'un temps révolu des origines afin de dévoiler soudain aux Athéniens une vérité fondamentale dont Socrate prendra ensuite le relais.

Dévoilée par un personnage étrange et barbare, l'incantation du *Charmide* est, tout comme les *enseignements à mots couverts* des vieux maîtres du *Phédon*, à la fois très ancienne, donc vénérable, et mystérieuse, donc révélée. Attribuée à un personnage divin aussi lointain que Zalmoxis, elle acquiert une portée universelle : aussi bien le médecin thrace au début du *Charmide* que Socrate vers la fin du dialogue se réfèrent au genre humain en général, τὸ ἀνθρώπινον γένος (173 c, cf. 157 b). L'*incantation de Zalmoxis*, devenue incantation de Socrate à la fin du dialogue, acquiert ainsi une portée qui dépasse le temps de l'action et son lieu précis, la cité d'Athènes des années de début de la guerre, pour exprimer la valeur générale de la quête que le maître propose au jeune éphèbe Charmide pour guérir son mal de tête en commençant par guérir son âme.

Néanmoins, un dialogue qui met en scène, aux côtés de Socrate, deux hommes politiques célèbres, Critias et Charmide, descendants d'une illustre lignée d'Athéniens, nous parle sans aucun doute de la cité athénienne, et non pas des mages et guérisseurs du lointain monde des Gètes. Avec le *Charmide*, nous sommes au seuil d'un parcours initiatique qui devrait mettre d'accord la gracieuse beauté du corps de l'éphèbe, si troublante pour Socrate, avec son âme à la recherche de la σωφροσύνη, cette qualité dont la définition semble échapper aux efforts des interlocuteurs. Or, le non-dit du dialogue pèse sur cette quête philosophique d'un poids énorme. Le texte du *Charmide* respecte rigoureusement la convention de sa date dramatique — on mesure mieux le caractère exceptionnel, donc significatif, de cette option de l'auteur si l'on compare le *Charmide* avec, par exemple, le *Ménexène*, qui fait librement apparaître et agir des personnages qui, au moment assigné au dialogue, étaient morts depuis de longues années¹³⁸ — et ne fait la moindre allusion au fait qu'aussi bien Critias que son trop obéissant neveu, Charmide, deviendront tristement célèbres comme protagonistes du coup d'état de 404/3 — et que Socrate lui-même sera condamné en 399, en fin de compte, pour avoir été proche de ces oligarques surnommés « les Trente Tyrans »¹³⁹. À peine si la violence, βία, qu'impose à Socrate, vers la fin du dialogue, la prise en charge de

¹³⁶ Hermeias d'Alexandrie l'observait déjà, cf. Schol. Plat., *Phaidr.* 274 c, p. 253 Couvreur.

¹³⁷ Plat., *Resp.* 614 b.

¹³⁸ Nicole Loraux, « Socrate, contre-poison de l'oraison funèbre, Enjeu et signification du *Ménexène* », AC 43, 1974, p. 172-211 ; B. Rosenstock, « Socrates as Revenant. A Reading of the *Menexenus* », Phoenix 48, 1994, 4, p. 331-347 ; Susan D. Collins et D. Stauffer, « The Challenge of Plato's *Menexenus* », The Review of Politics 61, 1999, 1, p. 85-105.

¹³⁹ X., *Hell.* II 3, 2, 15-16 ; 4, 1-19 ; Athen. 38, 1 ; 39, 6, etc. — Autour des non-dits des *Dialogues*, voir Th. G. Rosenmeyer, « The Family of Critias », AJP 70, 1949, 4, p. 404-410 ; B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Berlin, 1970, p. 48-50, en attirant l'attention sur le contraste entre Critias et Charmide d'une part, et de l'autre — Chairémon, l'un des dénonciateurs lors du scandale des Hermocopides, à la suite duquel Charmide avait été condamné, voir R.W. Wallace, « Charmides, Agariste, and Damon », CQ 42, 1992, p. 328-335 ; P. Vidal-Naquet, « La société platonicienne » (*supra*, note 129) ; A. D. Barker, « Problems in the *Charmides* », Prudentia 27, 1995, 2, p. 18-23 ; Th. M. Tuozzo, « Greetings from Apollo: *Charmides* 164 c – 165 b, Epistle III and the structure of the *Charmides* », in *Symposium Platonicum V*, p. 296-305 ; idem, « What's Wrong with these Cities ? The Social Dimension of *sophrosune* in Plato's *Charmides* », Journal of Hist. Philosophy 39, 2001, 3, p. 321-340 ; S. Dušanica,

l'âme de Charmide, pourrait suggérer de façon presque trop discrète la future violence dont les deux personnages deviendront les héros. L'hypothèse classique de Burnet¹⁴⁰, selon laquelle le *Charmide* serait une tentative d'apologie en faveur de la noble famille de son propre auteur, dont la mère était la cousine de Critias et de Charmide, n'est pas à rejeter peut-être complètement, mais, à elle-même, est loin cependant de rendre compte de la complexité de sens que le choix des interlocuteurs de Socrate comporte.

Les trois *dramatis personae* du dialogue s'engagent, à la suite de l'enseignement de l'Étranger thrace, dans une quête de la modération, qu'ils ne réussissent pas, en fin de compte, à identifier. Si l'on pense que, dans la *République*, le tyran est celui qui, *dominé par la ὑβρις, la démesure, tuera même la dernière trace de σωφροσύνη restée dans son esprit*¹⁴¹, on peut bien lire le dialogue en son entier comme une ironie — ou comme l'histoire d'un tragique échec. En dernière instance, la polysémie que le thème des incantations de Zalmoxis induit dans le *Charmide*, faisant osciller la définition même de la quête philosophique entre le vrai remède, l'imposture maléfique des sorciers étrangers, l'ensorcellement des sens et la séduction de l'âme, la magie d'un Septentrion mystérieux et la clarté — combien douce, combien trompeuse — d'un après-midi ensoleillé d'Athènes, ce temps de l'innocence ignorant les drames à venir, pourrait bien répondre à l'ambiguïté fondamentale d'une quête de la maîtrise de soi et de la modération qui a pour protagonistes deux personnages susceptibles au plus haut degré d'évoquer l'absence totale de σωφροσύνη, l'horreur de la guerre fratricide, l'opprobre public et la tragédie personnelle de Socrate et de ses disciples. Vu sous cet angle, le *Charmide* est l'équivalent d'une tragédie. Comme dans une tragédie, la péripétie prend son point de départ dans une révélation énigmatique, portée par un mystérieux Étranger qui projette l'action dans un temps immémorial et dans une dimension étrange de l'espace. Mais surtout, comme il arrive toujours dans les tragédies, l'auteur et son public savent dès le début quelle sera la fin sanglante d'un drame dont les acteurs ignorent les pièges, évoluant avec grâce au bord du précipice béant qui les attend. Le débat autour de la σωφροσύνη trouve ainsi sa conclusion dans la démesure et dans la mort : est-ce l'échec personnel de Charmide, incapable de trouver en son âme la bonne voie de la philosophie, est-ce l'échec de Socrate, ce maître qui espère vainement enseigner la modération aux tyrans ? Est-ce l'échec de la cité d'Athènes, incapable d'éviter la guerre civile, ou bien c'est, en fin de compte, l'échec de la philosophie confrontée au tragique inéluctable de la condition politique et mortelle de l'homme ?

Le *Phédon* nous met en présence de Socrate dépassant par le haut la tragédie de sa condamnation et de sa mort, qu'il arrache au contingent des troubles politiques en la projetant dans l'éternité des croyances en l'immortalité des âmes, prenant son départ des expériences extatiques évoquées par les anciens mythes d'Apollon Septentrional et des mystérieuses initiations pythagoriciennes, pour retrouver, au niveau supérieur de la connaissance philosophique, une étrange jubilation face à la mort, pareille à celle que les anciens récits attribuaient aux lointains Gètes « praticiens de l'immortalité ». Au seuil de cette initiation suprême, Socrate invoque l'écho du chant des cygnes d'Apollon Hyperboréen, tout comme, au seuil de l'initiation qu'il propose au jeune Charmide, sera invoqué l'Apollon de Delphes¹⁴², ainsi que, pour un instant, l'ombre tutélaire du roi-dieu des Gètes, avec ses mystérieuses incantations, qui préfigurent au plan archaïque du mythe l'ineffable séduction du λόγος : guide de l'âme adolescente dans la voie de la contemplation des essences, mais aussi, comme toute entreprise humaine, exposé à l'échec et à la mort. Les ἐπωδαί de Zalmoxis et d'Abaris deviennent ainsi *les incantations de Socrate*, et c'est de cette sublimation du fonds archaïque des anciens mythes que parle le Zalmoxis imaginaire et troublant du *Charmide*.

Université de Bucarest

« Critias in the *Charmides* », *Aevum* 74, 2000, p. 53-63 ; N. Notomi, « Critias and the origin of Plato's political philosophy », in *Symposium Platonicum* V, 2000, p. 237-250.

¹⁴⁰ J.A. Burnet, *A History of Greek Philosophy* I. *From Thales to Plato*, London, 1914, p. 169.

¹⁴¹ Pl., *Resp.* 573 b, *cit.*, *supra*, note 72.

¹⁴² T. Tuozzo, *loc. cit.*