

Manger Dionysos L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens¹ ?

Fabienne JOURDAN
(Université Paris I)

L'œuvre morale de Plutarque est devenue dès l'Antiquité un classique souvent utilisé, cité voire déformé, surtout par les auteurs chrétiens. La question se pose donc naturellement de savoir si ce platonicien a eu ou non une influence chez ses successeurs dans le même courant de pensée philosophique. Les néo-Platoniciens avaient en effet pour projet de montrer l'accord entre toutes les traditions mythiques — Homère, Hésiode, Orphée et les *Oracles Chaldaïques* — avec la philosophie de Platon afin de prouver la cohérence et la force de la pensée hellénique. Il fallait soutenir la capacité de celle-ci de faire face à une religion chrétienne qui menaçait sa survie. Plutarque nous fournit un premier témoignage de l'exégèse des mythes étayée par les mystères. Pour examiner son rôle d'éventuel agent de transmission de cette pratique, nous nous concentrerons uniquement sur la légende — souvent qualifiée d'« orphique » — du démembrement de Dionysos. Deux raisons à ce choix : la première, parce que cet épisode légendaire a reçu de nombreuses interprétations chez les néo-Platoniciens ; la seconde parce que l'exégèse qu'en a donnée Plutarque semble au premier abord constituer un maillon essentiel dans cette chaîne herméneutique. Il s'agit de savoir si elle a été ainsi considérée dans l'Antiquité, c'est-à-dire si elle a été effectivement lue, connue et appréciée par les néo-Platoniciens.

Un bref rappel de l'enjeu relatif à ce mythe permet de dégager l'importance de la position de Plutarque. La légende rapporte qu'Héra, jalouse du fait que Zeus a transmis le pouvoir à son fils Dionysos, incite les Titans à l'éliminer. Ceux-ci le circonviennent à l'aide de jouets dont un miroir, le mettent en pièce, et selon certaines versions, le

¹ Je tiens à remercier Luc Brisson et Nicolas Moutin qui ont lu cet article plusieurs fois et m'ont permis par leurs critiques et conseils de l'améliorer.

dévorent. Dans sa colère, Zeus foudroie les Titans. Or, selon une opinion encore largement partagée par la vulgate critique, cela donnerait lieu à une anthropogonie qui concluerait la théogonie orphique. Elle décrirait la naissance des hommes à partir des Titans foudroyés par Zeus pour avoir démembré Dionysos. Mais cette idée d'une anthropogonie finale relève des interprétations successives de la théogonie. Elle n'appartient pas au sens littéral des vers anciens.

C'est précisément dans cette réécriture exégétique du mythe que le témoignage de Plutarque constitue pour nous une étape essentielle. Dans son premier traité auquel a été attribué le titre de *Περὶ Σαρκοφαγίας* (*De Esu carniūm* en latin) et que nous proposons de traduire par *Manger de la viande*, en 996 c, Plutarque est le premier à nous dire que les Titans ont mangé Dionysos. Si d'autres avant lui ont mentionné la cuisson du jeune dieu, aucun n'a évoqué explicitement le repas qui s'ensuivit. Plutarque est également le premier à établir un lien direct entre ce crime et l'« humanité carnivore » — selon l'expression de Marcel Detienne² — ou le mal inhérent à l'homme. Il est enfin le premier à comparer le châtement subi par les Titans à cette occasion à celui de l'âme condamnée à la réincarnation. Plutarque en est resté là. Mais d'autres après lui sont allés plus loin. L'analyse de son interprétation du mythe doit permettre de répondre à la question suivante : les avatars de cette exégèse chez les néo-Platoniciens, jusqu'à Olympiodore, lui doivent-ils quelque chose ?

Le traité *Manger de la viande* s'ouvre sur une question paradoxale. Un ami aurait demandé à Plutarque pourquoi Pythagore s'abstenait de toute alimentation carnée ; Plutarque répond en posant la question inverse. Il s'étonne bien plutôt de l'adoption d'une telle nourriture et invite à chercher les raisons de l'homme qui, le premier, a goûté à la chair animale. Il commence par traiter des raisons comme l'indigence ou la nature humaine pour mieux les éliminer. Puis il abandonne un type d'argumentation traditionnel pour dévoiler le fond de sa pensée :

καὶ ταῦτα μὲν ἐκεῖ κοινότερον ἔλεγον· τὴν δὲ μεγάλην καὶ μυστηριώδη καὶ ἄπιστον ἀνδράσι δεινοῖς, ἧς φησὶν ὁ Πλάτων, καὶ θνητὰ φρονοῦσιν ἀρχὴν τοῦ δόγματος ὀκνῶ μὲν ἔτι τῷ λόγῳ κινεῖν, ὥσπερ ναῦν ἐν χειμῶνι ναύκληρος ἢ μηχανὴν αἴρειν ποιητικὸς ἀνὴρ ἐν θεάτρῳ σκηπτικὸς περιφερομένης (7, 996 b) ;
« Jusqu'ici, j'ai parlé de manière assez commune. Mais j'hésite encore à révéler le fond de ma pensée, tout empreint qu'il est de grandeur et de mystère, incroyable pour les " esprits forts", comme dit Platon, nourrissant des opinions de mortels, de même que le pilote hésite à mettre un bateau à la mer en pleine tempête ou le poète à faire descendre les dieux sur scène au cours d'une pièce³. »

Plutarque recourt à la prétérition (ὀκνῶ μὲν ἔτι τῷ λόγῳ κινεῖν) et à la mise en scène spectaculaire pour annoncer ce changement de registre dans son argumentation. Il

² Detienne, [1974] 1977, p. 189.

³ Nous traduisons généralement tous les textes cités. Dans le cas contraire, le nom des traducteurs est mentionné en note.

fait maintenant référence aux mystères⁴ et sélectionne son auditoire pour préparer à une révélation d'ordre divin, étayée par l'autorité de Pythagore et de Platon. Comme il abandonne l'argumentation pour la révélation, il quitte la démonstration pour l'interprétation allégorique.

Celle-ci s'applique alors à deux sources : des vers d'Empédocle ainsi qu'une légende plus ancienne dont l'origine n'est pas précisée. La tradition manuscrite de ce traité ne nous a pas transmis les vers, mais l'interprétation qui en est donnée permet de les retrouver aisément. Ils sont cités par Plutarque lui-même dans d'autres traités⁵ qui continue ici en ces termes :

ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δικην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται.

« Peut-être ne serait-il pas mauvais de citer auparavant, en guise de prélude, les vers d'Empédocle ... Dans ces vers, en effet, il s'exprime de manière allégorique. Il veut décrire le châtement des âmes, attachées à des corps mortels pour avoir versé le sang du meurtre, dévoré des chairs et s'être mangées entre elles. »

Le poète examinerait le sort des âmes qu'il aurait décrit en termes de châtement prenant la forme d'une réclusion dans le corps. La faute serait explicitée. Il s'agirait d'avoir versé le sang, consommé les chairs et de s'être « entre-dévorées ». Les autres passages⁶ où Plutarque cite Empédocle permettent de voir qu'il traduit le mot *daimones* du poète par *yuvcaï*. Le sens du terme ἀλληλοφαγία s'éclaire ainsi. Les âmes sont prisonnières dans les corps. Manger de la viande revient donc pour elles, en quelque sorte, à se manger (φαγεῖν) les unes les autres (ἀλλήλα). L'idée est développée dans la suite du traité où il est rappelé que tuer un *animal* signifie porter atteinte à être poutu d'une âme. Il n'est pas besoin de faire intervenir la notion de transmigration des âmes pour le comprendre :

Ποῖον οὖν οὐ πολυτελὲς δεῖπνον, εἰς ὃ θανατοῦται τι ἔμψυχον; μικρὸν ἀνάλωμα ἡγούμεθα ψυχῆν; οὐπω λέγω τάχα μητρὸς ἢ πατρὸς ἢ φίλου τινος ἢ παιδός, ὡς

⁴ N'oublions pas que Plutarque et son épouse étaient tous deux initiés aux mystères de Dionysos. Ils en tiraient une connaissance du sort de l'âme après la mort (*Consolation à sa femme*, 10, 611 e-f).

⁵ On peut penser au fragment DK 31 B 115 cité dans *Isis et Osiris* 27, 361 c et dans *L'Exil* 17, 607 c (v. 1, 3, 5, 6, 13 du fragment DK B 115, Zuntz 3, citation plus complète chez Hippolyte, *Ref.* VII, 29, 14 ; ὁ δ' Ἐμπεδοκλῆς ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφωνήσας ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνω φίλα γυῖα μίην, δαίμονες (δαίμων) οἷ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, τὴν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, « Empédocle commence son poème philosophique par ce préambule : " Il existe un oracle de la Nécessité, un ancien décret des dieux. Lorsqu'un démon commet la faute de souiller ses propres membres avec le sang du meurtre — ces démons auxquels est échue une longue vie — durant trois fois dix mille saisons, il doit errer loin des Bienheureux. Et moi aussi, maintenant, je prends cette route, exilé loin du dieu et vagabond. »)

⁶ Voir en particulier *L'Exil*, 17, 607 c-e.

ἔλεγεν Ἐμπεδοκλῆς· ἀλλ' αἰσθήσεώς γε μετέχουσαν, ὄψεως ἀκοῆς φαντασίας συνέσεως

« Mais quel dîner n'est-il pas d'un coup excessif quand, pour lui, un être animé doit mourir ? Une âme est-elle à nos yeux une petite dépense ? Pour le moment, n'allons pas jusqu'à dire qu'il s'agit de l'âme d'une mère, d'un père, d'un ami ou d'un enfant, comme le faisait Empédocle. Mais elle a au moins part à la sensation, à la vue, à l'ouïe, à l'imagination, à la compréhension [...] (*Manger de la viande*, II, 3, 997 d-e) ».

Cette interprétation des vers d'Empédocle prépare l'exégèse du mythe qui va suivre. Elle permet la comparaison du châtement subi par les Titans avec celui des âmes par l'intermédiaire de la notion de *daimon*. L'explication de leur faute en termes de consommation de viande et d'« entre-dévoration » annonce le crime des Titans. Elle contribue précisément à transformer le démembrement de Dionysos en festin monstrueux. Et Plutarque nous en fournit ici le premier témoignage. La définition du châtement comme réclusion dans les corps enfin éclaire d'avance la notion de παλιγγενεσία. Mais cette interprétation d'Empédocle contient peut-être plus essentiellement encore le germe de l'exégèse du mythe dans l'expression δίκη τίνουσαι. Il faut décrypter une figure étymologique. Les âmes sont le sujet du verbe (τίνειν) τίνουσαι, « payer, être châtié » qui, selon Plutarque ici, sert d'étymon au nom « Titans ». Il deviennent ainsi les « Châtiés » par excellence. Un jeu étymologique du même ordre existait déjà chez Hésiode⁷. Là nom même des Titans désignait leur crime tout en annonçant la punition qui devait s'ensuivre. La démesure dont ils faisaient preuve à l'encontre de leur père, et, plus précisément, la castration que lui avait fait subir le titan Kronos, méritaient le châtement. Chez Plutarque, c'est le meurtre de Dionysos qui explique la punition « étymon ».

Si ce commentaire d'Empédocle annonce le développement qui suit, il contribue surtout à façonner la relation du mythe donnée ensuite. On lit ainsi :

καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα, κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις γευσαμένων τοῦ φόνου, ἠνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν ὃν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ' ἐστὶ κολαζομένου καὶ δίκην διδόντος ...

« Cependant, cette doctrine semble plus ancienne encore. Le démembrement que subit

⁷ Dans la *Théogonie*, Hésiode fait dériver leur nom de deux mots (v. 207 à 210) : τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπὶ κλησὶν καλέεσκε παῖδας νεκείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός· φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίη μέγα ῥέξαι, ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι, « Mais le père, le vaste ciel, les prenant à parti, aux fils qu'il avait enfantés donnait le nom de Titans : à tendre trop haut le bras, ils avaient, disait-il, commis dans leur folie un horrible forfait, et l'avenir en saurait tirer vengeance », traduction de Paul Mazon, 1928, Paris, Les Belles Lettres (CUF) (2^{ème} édition 2002), p. 39.

Dionysos, d'après le mythe, l'audace des Titans qui s'attaquèrent à lui, leur châtement, c'est-à-dire leur foudroiement pour avoir goûté au sang du meurtre, tout cela constitue un mythe qui, à mots couverts, évoque la réincarnation. En effet, ce qui en nous est irrationnel, désordonné et violent, n'étant pas divin mais démonique, les Anciens l'ont appelé "Titans", car ce nom s'applique à ce qui est châtié et purge une peine. »

Dans ce qui prétend être un rappel des composantes du mythe, il faut noter les éléments suivants: La dénomination de la victime (περὶ τὸν Διόνυσον) sert à souligner son appartenance à la même classe d'êtres que celle de ses meurtriers. Elle permet de parler littéralement d'ἀλληλοφαγία, de « cannibalisme ». La mention de ses souffrances (πάθη) souligne l'idée — souvent occultée par les consommateurs de viande — d'un outrage subi. La désignation des criminels, quant à elle, est indirecte. Elle passe par une périphrase évoquant « leurs entreprises audacieuses » (τὰ Τιτάνων τολμήματα). Les Titans incarnent la violence et la démesure destinées à être brisées par les dieux. A travers eux, Plutarque vise l'âme irrationnelle. La description du châtement n'est pas développée. Le foudroiement est l'instrument familier de la vengeance de Zeus. Il n'apporte rien d'original ici. L'enchaînement dans le Tartare n'est pas mentionné alors qu'il permettrait de tisser plus aisément le parallélisme avec la réclusion de l'âme dans le corps. Remarquons bien qu'il n'est fait aucune allusion à un emprisonnement réel des Titans dans le corps humain, encore moins à la naissance directe des hommes à partir de leurs restes foudroyés. Les éléments du récit retenus tendent simplement à transmettre l'idée d'un châtement mérité par ceux dont le nom même le suppose, et ce pour avoir mangé un de leur pair. C'est cette faute qui intéresse plus spécifiquement Plutarque. L'expression γευσσάμενων τοῦ φόνου est mise en valeur par son rejet en fin de proposition. Elle pourrait sembler redondante parce que l'idée de cette dévoration devrait être contenue dans le terme générique πάθη. Mais rien ne permet de savoir si cet aspect du mythe était connu ou du moins souvent mentionné avant Plutarque. S'il l'ajoute, c'est peut-être parce qu'il l'*invente*, au sens où il découvre et dévoile, à des fins exégétiques, un élément latent dans l'histoire. Plutarque étaye enfin son analogie par l'analyse d'une locution courante. Celle-ci aurait évoqué les Titans en nous. Selon Plutarque, les Anciens (οἱ παλαιοί) auraient donné ce nom (Τιτάνας ὀνόμασαν) à notre caractère irrationnel, désordonné et violent (τὸ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον). Mais, si l'expression était réellement lexicalisée, rien ne prouve qu'elle faisait précisément écho au mythe qu'il a évoqué. La violence dont font preuve les Titans à l'encontre des Olympiens dans le récit d'Hésiode peut suffire à l'expliquer. Toute la subtilité de Plutarque apparaît dans sa remotivation de cette locution figée par la figure étymologique dont nous avons parlé. Les Titans sont ainsi nommés parce que vengeance a été tirée d'eux (τίσις, τίνειν). Ils désignent par antonomase le châtement subi. Le récit tel qu'il est relaté par Plutarque nous apprend donc seulement que les Titans ont mangé Dionysos et qu'ils ont été foudroyés pour cela. L'interprétation, quant à elle, connaît plusieurs étapes. Les Anciens, selon elle, auraient appelé « Titans » notre tempérament violent parce qu'(τοῦτ' ἔστι) il est puni à juste titre (κολαζομένου καὶ δίκην δίδόντος). Le commentaire d'Empédocle qui a précédé permet en outre de comprendre que la faute consiste pour l'âme à avoir goûté à la chair et que son châtement est la réclusion dans le corps. C'est notre alimentation

carnée qui est à l'origine de notre punition et contribue à nous rapprocher des Titans. Il n'est jamais dit, en revanche, qu'ils seraient emprisonnés dans nos corps. Plutarque ne quitte pas le domaine de la pure allégorie. Nous disons de la même façon aujourd'hui que quelqu'un a le « diable au corps » sans songer pour autant à une possession réelle. Cette interprétation absolument originale du mythe relève du projet de Plutarque de dresser un plaidoyer en faveur du végétarisme. Il n'est pas impossible que l'exégèse ait la responsabilité auctoriale de l'épisode devenu légendaire après elle. On peut du moins imaginer qu'elle le tire du fond des âges pour le réintégrer au récit afin de s'en servir. L'interprétation est réécriture.

Pour lever la confusion relative de cette exégèse, il faut préciser trois points. Nous sommes confrontés ici à une explication allégorique du récit du démembrement de Dionysos qui relève d'une certaine tradition par le recours à une autre tradition mythique concernant les Titans, celle qui fait d'eux nos ancêtres. Le terme *καλιγγενεσία* ensuite est utilisé dans un sens inattendu pour un examen de la légende dionysiaque. La notion de *daimon* enfin exige d'être explicitée. Elle permet de comprendre que, selon Plutarque, le récit tendrait à décrire le comportement de notre âme.

Plutarque semble être le premier à établir un lien direct entre deux éléments traditionnels distincts relatifs aux Titans : d'un côté ceux-ci ont manifesté une malveillance démesurée à l'encontre des dieux et nous héritons de leur méchanceté ; de l'autre, ils ont tué et démembré Dionysos. L'idée selon laquelle les hommes sont issus des Titans remonte très haut. Elle apparaît par exemple dans l'*Hymne homérique* à Apollon (v. 334-336) et dans l'*Hymne orphique* aux Titans (XXXVII). Dans les *Lois* (III, 701 b 5-c 4) de Platon, il est également dit que les individus qui négligent les serments et le respect dû aux dieux reproduisent (*ἐπιδεικνύσι καὶ μιμούμενοις*) l'insolence naturelle aux Titans (*Τιτανικὴν φύσιν*). Il est sans doute fait allusion à leur guerre contre les dieux. Plutarque utilise donc ce vieux *topos* des Titans responsables du mal en nous pour interpréter une autre tradition mythique les concernant, celle du démembrement de Dionysos. Et comme il tend à dresser un réquisitoire contre l'alimentation carnée, il est peut-être même l'auteur ou du moins le « révélateur » de l'épisode du mythe relatif au repas. Notons néanmoins que si Plutarque nous a semblé inaugurer l'union des deux traditions relatives aux Titans, il en a peut-être trouvé l'idée chez Xénocrate qu'il cite un peu avant le passage que nous étudions. Dans son commentaire à l'expression *ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν* du *Phédon* (62 b), Damascius⁸ nous apprend que, selon Xénocrate, cette « résidence surveillée » était « relative aux Titans » : *ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστὶν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφούται*, « comme dit Xénocrate, elle est digne des Titans et culmine en Dionysos. » Plutarque tend peut-être à éclairer cette remarque obscure. Quoi qu'il en soit, en unissant les deux traditions relatives aux Titans, il ne dit jamais que les hommes sont *la prison* des Titans. Mais, comme ces derniers peut-être dans le Tartare, les âmes humaines sont *en prison* dans les corps. C'est une faute de même nature qui les rapproche essentiellement : l'alimentation carnée est, au quotidien, un avatar de la dévoration de

⁸ *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Volume II : Damascius, texte édité, traduit et commenté par L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, New York, 1977, I, § 2, p. 29. La citation de Xénocrate correspond au fragment 20 de l'édition de Heinze.

Dionysos.

Elle mérite le châtement. Le mythe ferait précisément allusion. Il s'agirait de la *παλιγγενεσία*. Plutarque l'entend au sens de « réincarnation » et non de « résurrection ». Sans le passage par Empédocle, ce choix sémantique ne serait pas évident, et ce surtout dans un examen de la légende relative à Dionysos. Celle-ci raconte en effet comment le jeune dieu fut ramené à la vie après avoir été dévoré par les Titans. Le mot *παλιγγενεσία* fait habituellement directement référence à cet épisode. Même Plutarque l'emploie dans ce sens lorsqu'il assimile les sorts d'Osiris et de Dionysos, tous deux démembrés et ramenés ensuite à la vie. Dans son traité portant sur *L'E de Delphes*, il explique par ailleurs comment les Stoïciens interprètent la *παλιγγενεσία* de Dionysos en terme de renaissance du monde après l'ἔκπυρωσις, « l'embrasement total »⁹. Or, le passage du traité *Manger de la viande* que nous étudions développe quant à lui une allégorie de type moral. Quand Plutarque écrit que le mythe « évoque, à mots couverts, la renaissance », il rappelle les vers d'Empédocle qu'il vient de commenter. Il ne songe pas cette fois à la « résurrection » de Dionysos, mais au sens de l'expression verbale *πάλιν γίνεσθαι* telle qu'elle apparaît dans le *Ménon* (81 b-c), c'est à dire à la notion de « réincarnation ». Comme le foudroiement des Titans n'avait aucun rapport avec une « renaissance » synonyme de réclusion, Plutarque a dû recourir à une autre tradition. Il a invoqué la métaphore figée des « Titans en nous » pour lier l'histoire de la dévoration de Dionysos avec le châtement par l'emprisonnement de l'âme ici-bas.

Seule la notion de *daimon* permet véritablement de comprendre l'analogie tissée ici entre le sort des Titans et celui de notre âme. Elle est au cœur de la philosophie de Plutarque pour plusieurs raisons¹⁰. Elle lui permet d'épurer la mythologie grecque et romaine. Il interprète ainsi les légendes de façon à ne pas prêter aux dieux un rôle indigne d'eux. Les démons s'en chargent. Ces derniers lui servent également à expliquer certaines pratiques religieuses, comme les rituels indécents attachés à certaines fêtes ou les oracles. Conçus comme intermédiaires entre les hommes et les dieux, les démons l'aident surtout à résoudre la question du mal, ce que la matière ne pouvait faire à ses yeux. Si Plutarque n'a peut-être pas encore développé sa démonologie lorsqu'il écrit le traité *Manger de la viande*, il n'en demeure pas moins que tous ces éléments semblent déjà en germe. Une fois le lien entre les Titans, les démons et notre âme — ou plutôt la partie irrationnelle de celle-ci — est établi, la définition du châtement comme « réincarnation » devient plus évidente. Lorsqu'il forge les mythes eschatologiques du *De sera*, du *De genio* et du *De facie*, Plutarque, fidèle en cela à Platon, définit la peine subie par les âmes en faute comme une « renaissance ». C'est donc bien l'âme, et non le corps, qui est qualifiée d'être « digne des Titans » et « démonique ». Ce n'est pas la matière qui est responsable du mal¹¹. Seule

⁹ *L'E de Delphes*, 9, 388 f- 389 b.

¹⁰ Voir par exemple : *Isis et Osiris*, 25, 360 d-e, 26, 361 a-b ; *La disparition des oracles*, 12-13, 416 c-d et 417 b, 21, 421 c-d ; Sur ce sujet, consulter l'ouvrage de Soury, 1942.

¹¹ Dans le traité portant sur *La Naissance de l'âme dans le Timée*, 6, 1015 a, on peut lire en effet : οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ ἄποιον καὶ ἀργὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀρρεπὲς αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι τὸν Πλάτωνα, « il n'est pas possible que Platon suppose que ce qui est dépourvu de qualité et d'action initiée par soi-même comme d'inclination soit la cause et le principe du

l'existence d'une âme mauvaise peut en expliquer la présence. La notion de démon en fournit un avatar et permet de résoudre le même problème.

Voilà donc comment Plutarque a, à sa façon, commenté la formule énigmatique du *Phédon* (62 b) disant que « nous sommes, tous, nous les hommes, en résidence surveillée », à moins qu'il n'ait repris à son compte celle de Xénocrate ou d'un milieu néopythagoricien comme il en fleurissait à son époque. Il a recouru à une image évocatrice : notre âme est *en* prison, comme les Titans peut-être dans le Tartare. Mais rappelons que jamais il n'a dit que nous sommes *la* prison des Titans. Plutarque maintient toujours les différents niveaux de l'allégorie.

Afin de rechercher son éventuelle influence sur les néo-Platoniciens dans l'interprétation de ce mythe, il faut retenir de son analyse les éléments suivants. Plutarque a analysé le sort des Titans de préférence à celui de Dionysos. Il a fait preuve d'originalité dans le recours à la figure étymologique qui fait d'eux les « Châtiés » par excellence. L'analogie vient alors les lier intimement à la partie irrationnelle de notre âme. Elle donne lieu à une allégorie de type moral : le sort de l'âme est comparé à celui des Titans. Le substantif *paliggenesiva* recouvre ainsi non pas le sens de « résurrections » interprété en termes physiques par « recommencement périodique du monde », mais le sens eschatologique de « réincarnation ». Cette exégèse est indissociable de celle des vers d'Empédocle qui a précédé. Elle repose sur un intérêt tout particulier accordé à l'épisode précis de la dévoration de Dionysos.

Nous n'allons pas passer en revue tous les contextes dans lesquels les néo-Platoniciens interprètent le mythe du démembrement de Dionysos¹². Nous évoquerons uniquement les exégèses qui ont des traits communs avec celle de Plutarque. Nous ne rendrons donc pas compte ici des exégèses naturalistes de Diodore et Cornutus qui mettent le mythe en relation avec la culture de la vigne et la fabrication du vin. Nous passons sous silence les interprétations cosmologiques et métaphysiques. Ces dernières utilisent le récit pour expliquer la composition de l'âme du monde dans le *Timée* de Platon (35 a-b). Elles établissent un parallèle entre les membres épars du jeune dieu et la substance divisible de l'âme étendue à travers l'univers, ainsi qu'entre son cœur conservé intact par Athéna et la substance indivisible de l'intellect. L'interprétation générale consiste à considérer que dans sa remontée vers l'Intellect, l'âme est « dionysiaque » et que dans sa descente dans la matière, elle est « digne des Titans ». Nous nous attarderons quant à nous uniquement sur les exégèses relatives à la naissance et renaissance (*γένεσις* et *παλιγγενεσία*) de l'âme humaine, à son caractère irrationnel et à celles évoquant le repas des Titans. Nous appliquerons ainsi notre attention à quatre auteurs : Plotin dans la *quatrième Ennéade*, Proclus dans ses commentaires à l'*Alcibiade* et à la *République*, Damascius expliquant le *Phédon* en prolongeant les analyses de Proclus, et Olympiodore interprétant le même dialogue avec, parfois, l'œil de l'alchimiste.

mal. »

¹² Nous renvoyons pour cela le lecteur à l'excellent chapitre intitulé « Dismemberment of Dionysus » dans l'ouvrage d'Ivan M. Linforth, 1941, p. 307-364.

Plotin fait une très brève allusion au mythe pour évoquer le sort de l'âme. Au début de la *quatrième Ennéade*, il pose la question de savoir comment l'âme vient dans le corps. Après avoir traité de celle du monde, il passe à celle des hommes :

Ἀνθρώπων δὲ ψυχὰι εἰδῶλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὐταὶ τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κἀρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. Πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη, φροντίδος δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν, φροντίσαι.

« Quant aux âmes des hommes, après avoir vu leur propre image, comme Dionysos a vu la sienne dans le miroir, elles s'élançèrent d'en haut pour en venir à être ici, sans être, elles non plus, coupées de leur propre principe, c'est-à-dire de l'intellect. Elles ne viennent pas en effet avec l'intellect, mais elles s'avancent jusqu'à la terre, tandis que leur tête reste fixée au-dessus du ciel. Il leur arrive pourtant de descendre davantage parce que leur partie intermédiaire y est forcée, de prendre soin du corps vers lequel elles se sont avancées et qui requiert un tel soin¹³. »

Plotin retient un seul élément du mythe¹⁴ : l'utilisation d'un miroir par les Titans destiné à attirer et piéger Dionysos. Il se contente même d'évoquer la contemplation de son image par celui-ci. La descente des âmes humaines dans la génération est comparée à cet épisode. C'est leur reflet, leur εἰδῶλον, qui descend dans le corps-miroir, tandis qu'elles-mêmes restent unies à l'Intellect. Il faut noter que Plotin choisit de ne pas parler du démembrement. Celui-ci donnerait l'idée d'un morcellement créateur et de l'intervention de la violence. Plotin souligne au contraire l'unité essentielle du monde. Selon lui, lorsque Platon parle d'une essence divisible de l'âme, il évoque simplement sa séparation de l'intellect dans la génération¹⁵. En réalité, elle demeure indivisée parce qu'elle ne s'est pas éloignée tout entière et parce que, même ici-bas, elle se donne entière au corps tout entier¹⁶. L'image d'un démembrement ne peut donc convenir à une telle conception. L'âme chez Plotin est comme une lumière qui éclaire progressivement le monde et ainsi lui donne forme¹⁷. Le principe de cette formation est l'imitation, d'où le choix du miroir. Plotin répète que le semblable agit sur le semblable. Il s'agit selon lui d'une règle générale : tout être conduit les autres à lui ressembler (κοινωνὸν δὲ τοῦτο παντὶ τῷ ὄντι εἰς ὁμοίωσιν ἑαυτῷ ἄγειν¹⁸). Et inversement : « la représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle, elle est comme un miroir

¹³ *Ennéades*, IV, 3, 12. Ce passage est étudié par Jean Pépin, 1970, p. 304-320.

¹⁴ Si tant est qu'il fasse allusion ici au mythe du démembrement plutôt qu'aux rites liturgiques ou magiques dans lesquels un miroir pouvait servir à évoquer l'âme des morts. Hadot, 1976, p. 102-103.

¹⁵ *Ennéades*, IV, I, 9-10.

¹⁶ *Ennéades*, IV, I, 12 et 19-20.

¹⁷ *Ennéades*, IV, III, 9, 24-26.

¹⁸ *Ennéades*, IV, III, 10, 34-35.

capable d'en saisir l'apparence » (Προσπαθὲς δὲ τὸ ὅπως οὖν μιμηθῆν, ὥσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἰδὸς τι δυνάμενον¹⁹). L'âme fait vivre d'une manière semblable à la sienne en donnant au corps les formes dont elle possède les raisons (Ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι τῷ σώματι, εἰδῶλον οὐς ἔχει καὶ γὰρ καὶ εἰδῶλον ζωῆς, ὅσον δίδωσι τῷ σώματι καὶ μορφᾶς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει²⁰). Tout cela s'accomplit sans réflexion ni art, mais naturellement, conformément à la puissance inhérente à l'âme²¹. La violence caractéristique du démembrement de Dionysos fournirait alors une image inadéquate à la formation du corps selon Plotin. Notons enfin que dans le mythe, le miroir constitue un piège. Plotin note en effet que le soin à apporter au corps détourne l'âme de la contemplation de l'intelligible. Sa sollicitude à l'égard du corps l'y enchaîne²². Dès qu'elle perd le contact avec la rationalité, elle risque d'être faite prisonnière du miroir où l'a attiré son reflet.

La détermination de l'élément mythique significatif par un philosophe dépend ainsi entièrement de ce qu'il tend à démontrer. Alors que, comme Plutarque, Plotin veut expliquer la descente de l'âme dans le corps en proposant une analogie avec le mythe dionysiaque, il en choisit un autre épisode — celui du miroir — et attire l'attention sur un autre personnage — Dionysos de préférence aux Titans. L'étude du sort de l'âme par le biais du même mythe reçoit ainsi un traitement totalement différent.

C'est à une autre analyse du mythe du démembrement par Plutarque que pourrait davantage faire penser ce passage de Plotin. Nous avons déjà dit que Plutarque assimile les sorts d'Osiris et de Dionysos respectivement déchirés par Typhon et par les Titans. Tandis qu'il commente le mythe égyptien à la lumière du *Timée*, il voit l'intellect en Osiris, le réceptacle en Isis et le produit de leur union, c'est-à-dire le monde, en Horus leur fils :

Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου μυθολογοῦσι τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν αἰδίων εἶναι καὶ ἀφθαρτον, τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα, τὴν δ' Ἴσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συναρμόττειν πάλιν. Τὸ γὰρ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρείττον ἔστιν ἢ δ' ἀπ' αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται, καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητος ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγίδες οὐκ αἰεὶ διαμένουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ παραχῶδες ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ὄρον, ὃν ἡ Ἴσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ.

« De là, ce n'est pas sans à propos que les Egyptiens ont dit dans leurs mythes que l'âme d'Osiris est éternelle et incorruptible, mais que Typhon déchire et cache maintes fois son corps, tandis qu'Isis erre à sa recherche pour le reconstituer. En effet, l'Être, l'Intelligible, le Bien est plus fort que la corruption et le changement. Or, les images venues de lui dont le sensible et corporel reçoit l'empreinte, et les raisons, les formes et ressemblances qu'il en tire, de même que des cachets dans la cire, ne demeurent pas toujours, mais le principe du

¹⁹ *Ennéades*, IV, III, 11, 6-7

²⁰ *Ennéades*, IV, III, 10, 38-40.

²¹ *Ennéades*, V, III, 10, 14-15, 20.

²² *Ennéades*, IV, III, 17 20-21.

désordre et du trouble, chassé de la région supérieure pour venir ici-bas combattre Horus, tombent sur elles. Horus est le monde sensible, image du monde intelligible qu'enfanta Isis²³. »

Il semble qu'il faille comprendre ainsi ce passage un peu obscur. Puisque Horus représente le monde, ce ne peut être le corps démembré de Dionysos qui joue ce rôle dans le mythe. Ce dernier doit être rapproché des images envoyées par l'Intellect, à savoir « les raisons, formes et ressemblances » (καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητος). Ce sont les images non encore imprimées, des cachets ou sceaux pour ainsi dire. Osiris-Dionysos représente ainsi les deux aspects de l'âme : la première, avant le démembrement, liée à l'intellect, est éternelle et indivisible ; la seconde qui va se diviser dans les corps, est constituée par les principes de ceux-ci (on reconnaît ici une interprétation de *Timée* 35 a b). Plotin n'est pas très éloigné de cette conception lorsqu'il envoie dans le miroir-matière les reflets de l'âme-Dionysos unie à l'intellect, reflets qui apportent précisément au corps les raisons susceptibles de leur donner les formes qui leur conviennent. Mais Plutarque s'intéresse plus fondamentalement au rôle de Typhon ou des Titans, et ce en accord avec sa cosmologie qui se veut une exégèse du *Timée*. Il faut en effet rappeler que, selon lui, le corps du monde est animé par deux âmes ou deux aspects de l'âme. La première, précosmique, est un principe irrationnel qui confère le mouvement à l'univers. C'est elle qui sert à expliquer la présence du désordre, et plus généralement du mal, dans le monde. La seconde, rationnelle, vient rétablir l'ordre. Cette opposition interne à l'âme universelle est représentée allégoriquement par la lutte entre Osiris (ou Dionysos) et Typhon (ou les Titans). Ainsi au niveau de l'âme du monde, Osiris est l'intellect et la raison²⁴ ; au niveau du corps, il incarne l'ordre, la stabilité et la santé. Typhon au contraire correspond à l'âme mauvaise des *Lois*, principe du mal dans l'âme comme dans le corps. L'adjectif titanikovn est précisément utilisé au paragraphe quarante-neuf de ce traité. La comparaison établie dans le *De Esu* entre les Titans, les *daimones*, et l'irrationnel, le désordonné et le violent en nous réapparaît ici. Dans le passage que nous citons précédemment, Typhon produit d'abord une première division au niveau de l'âme (qui correspond au démembrement de Dionysos) avant d'en susciter une seconde dans le monde une fois formé en s'attaquant à Horus. Il est pour ainsi dire doublement responsable de la γένεσις : la première fois en libérant et dispersant les principes nécessaires à celle-ci ; la seconde en répandant dans l'univers un trouble à éradiquer pour une véritable mise en forme. Le premier sens de cette γένεσις dont l'initiative revient à l'âme irrationnelle est repris dans le traité portant sur la *Naissance de l'âme dans le Timée*. Après avoir identifié le milieu spatial (χώρα) du *Timée* (52 d 2-4) à la matière et l'être (τὸ ὄν) à l'intelligible, Plutarque définit la γένεσις en ces termes :

γένεσιν δὲ τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος οὐδεμίαν ἄλλην ἢ ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσειν οὐσίαν, τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπουμένου μεταξύ τεταγμένην, διαδιδούσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας, διὰ τε δὴ ταῦτα μεριστῆ προσηγορεύθη

²³ Plutarque, *Isis et Osiris*, 54, 373 a.

²⁴ *Isis et Osiris*, 49.

(*Timée*, 35 a)...

« et ce qu'il appelle "génération", alors que le monde n'est pas encore venu à l'être, n'est pas autre chose que l'essence qui se trouve dans les changements et mouvements, rangée entre ce qui confère les empreintes et ce qui les reçoit, distribuant ici-bas les images qui viennent de là-bas. Et c'est pour cela précisément qu'elle est dite "divisible"²⁵ ... »

Les images ne sont donc pas le résultat des impressions des idées sur la matière, mais plutôt les sceaux préalables à ces impressions : elles viennent de « là-bas » (τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας), situées entre le donneur d'empreinte (τοῦ τυποῦντος) — Dionysos, Osiris — et la matière qui la reçoit (τοῦ τυπουμένου) — Isis. On retrouve bien ici l'expression ἄς δ' ἅπ' αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται. La γένεσις qui distribue (διαδιδούσαν) ici-bas ces images est assimilée à l'âme irrationnelle que nous pouvons dans cette action même rapprocher de Typhon et des Titans.

Ces passages évoquant le rôle de l'âme dans la génération, à savoir sa transmission des principes issus de l'intellect à la matière, pour lui donner forme — c'est-à-dire sa fonction d'intermédiaire dans la démiurgie, ou l'influence créatrice de l'image qu'elle envoie, pourraient nous faire penser hâtivement à une éventuelle influence de Plutarque sur Plotin. Il faut néanmoins rappeler que chez le premier, la γένεσις appartient certes à l'âme, mais à l'âme irrationnelle, à l'âme divisée et en mouvement qui s'oppose à l'intellect indivisible et immobile. Une telle théorie est fondamentalement étrangère à la philosophie de Plotin qui élimine radicalement tout principe "positif" du mal.

Rien ne permet de savoir si Plotin connaît Plutarque, puisque nous n'avons aucune information sur ses lectures. Les rares ressemblances repérables entre leurs deux œuvres proviennent simplement d'un même intérêt pour celle de Platon. Toute parenté d'idées et d'expressions trouve son origine chez leur maître commun. Ils songent souvent aux mêmes passages et les commentent. Tous deux essaient d'expliquer l'épisode du *Timée* relatif à la constitution de l'âme du monde à partir de l'essence indivisible et de celle qui se divise dans les corps. Tous deux sont fidèles à l'ontologie platonicienne où la hiérarchie entre les différents ordres de la réalité est souvent exprimée par un rapport de modèle à image. On retrouvera même chez les deux philosophes une analogie fort proche tirée du mythe du *Banquet*. Ils assimilent l'un et l'autre la matière à Pénia qui désire s'unir à Poros, c'est-à-dire le Bien, le premier principe chez Plutarque²⁶, l'Être qu'elle ne peut saisir chez Plotin²⁷. Le recours aux mythes leur sert à fonder leurs analyses sur une parole divine qui dépasse la philosophie tout en lui conférant, par là, un caractère sacré. Faire intervenir les traditions secrètes pour expliquer Platon ou garantir la justesse d'une pensée par son expression mythique devient une attitude commune dans le néo-platonisme. Cette méthode fut appliquée avec un grand souci d'exhaustivité par Proclus en particulier.

Sa lecture du mythe offre davantage de prise à la comparaison avec Plutarque même s'il n'a pas lu ce dernier. Nous retenons uniquement les exégèses éthiques et

²⁵ *La naissance de l'âme dans le Timée de Platon*, 24, 1024 c.

²⁶ *Isis et Osiris*, 57.

²⁷ *Ennéades*, III, VI, 14.

eschatologiques. Comme Plutarque, Proclus tisse la distinction entre une âme rationnelle dionysiaque et une âme irrationnelle qui ressortit aux Titans ; il semble établir un lien entre l'emprisonnement de l'âme dans le corps et la punition des fautes des Titans, entre le châtement de ces derniers enfin et la naissance des hommes.

Selon Plutarque, l'aspect irrationnel de notre âme permet de la comparer aux Titans. Comme Typhon à l'encontre d'Osiris, ils assaillent Dionysos, c'est-à-dire la partie rationnelle de l'âme (*Isis et Osiris*, § 54). Dans son commentaire du *Cratyle*, Proclus explique que l'intellect (νοῦς) est dionysiaque. Agir contre lui revient à mettre en pièces, par le mensonge, sa nature indivise, comme le font les Titans à l'encontre de Dionysos²⁸. Cette exégèse de type moral nous rapproche fort des analyses du *De Esu*. Dans son commentaire du premier *Alcibiade*, Proclus reprend l'idée d'une âme rationnelle dionysiaque aux prises avec des forces irrationnelles qui relèvent des Titans :

τὰ πάθη καὶ αἱ ἄλογοι δυνάμεις, οἷον ἐπιβουλεύουσαι τῇ λογικῇ ζωῇ καὶ Τιτανικῶς αὐτὴν ἐπιχειροῦσαι σπαράττειν·

« [...] les affections et les puissances irrationnelles qui s'attaquent, pour ainsi dire, à la vie selon la raison et entreprennent, à la manière des Titans, de la déchirer²⁹. »

Il conclut alors que, s'il appartient à Athéna, qui a sauvé intact le cœur du jeune dieu, de préserver la vie indivise, il ressortit au contraire au pouvoir des Titans de la diviser et de la pousser vers la génération (Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι περὶ τὴν γένεσιν). Comme Plutarque, Proclus assimile aux Titans l'action de la partie irrationnelle de l'âme dans son opposition à l'intellect. Dans les deux cas, elle est à l'origine de la génération. L'individu incapable de vivre selon la raison est ramené au devenir et à la matière. Mais, si la teneur générale de ces deux propos est similaire, les deux philosophes divergent cependant dans le choix de l'élément mythique retenu, c'est-à-dire dans le fond de leur pensée. Plutarque appelle principalement l'attention sur les Titans pour souligner la dualité concrète de l'âme. Dans le *De Esu*, il retient surtout l'idée du repas cannibale parce qu'il dresse un réquisitoire contre l'alimentation carnée. Proclus, quant à lui, s'intéresse à la tension entre l'un et le multiple, l'indivisé et la division dans l'univers comme chez les individus particuliers, c'est pourquoi il insiste de préférence sur le démembrement.

Lorsqu'il s'adonne à l'exégèse eschatologique, Proclus semble tisser un lien entre la notion de corps-prison de l'âme et le châtement des Titans. Cela pourrait nous faire penser à l'analyse de Plutarque. Dans la sixième dissertation sur la *République*, Proclus explique que Platon recourt aux initiations mystériques pour renforcer la crédibilité de sa doctrine. Il prend l'exemple du *Phédon* et commente ainsi l'utilisation de la fameuse formule : ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, « nous sommes dans quelque résidence surveillée, nous les hommes » :

δηλοῖ δὲ ἐν Φαίδωνι τό τε ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ

²⁸ Proclus, *Commentaire sur le Cratyle*, ed. Pasquali, p. 77, 24, 78.3.

²⁹ *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, 344, 31 Cous. ; OF210.

ἄνθρωποι, σιγῇ τῇ πρεπούσῃ σέβων, καὶ τὰς τελετὰς μαρτυρόμενος τῶν διαφόρων λήξεων τῆς ψυχῆς κεκαθαυμένης τε καὶ ἀκαθάρτου εἰς "Αἴδου ἀπιούσης, καὶ τὰς τε σχίσεις αὐτῆς καὶ τὰς τριόδους ἀπὸ τῶν ὀσίων καὶ τῶν πατρίων θεσμῶν τεκμαιρόμενος, ἃ δὴ τῆς συμβολικῆς ἅπαντα θεωρίας ἐστὶ μεστά, καὶ τῶν παρὰ τοῖς ποιηταῖς θρυλουμένων ἀνόδων τε καὶ καθόδων, τῶν τε Διονυσιακῶν συνθημάτων καὶ τῶν Τιτανικῶν ἀμαρτημάτων λεγομένων καὶ τῶν ἐν "Αἴδου τριόδων καὶ τῆς πλάνης καὶ τῶν τοιούτων ἀπάντων.

« Dans le *Phédon*, Platon veut prouver la formule secrète des mystères disant que "nous sommes, nous les hommes, dans quelque résidence surveillée (62 b 3)", tout en respectant le silence approprié, et ce, en prenant les initiations à témoin des lots différents qui attendent l'âme selon qu'elle entre dans l'Hadès déjà purifiée ou encore impure (69 c 4 ss), ou en conjecturant l'existence des bifurcations et carrefours d'après les rites sacrés et ancestraux (108 4 ss) — toutes choses assurément pleines d'une doctrine symbolique ; et il se fonde aussi sur les montées et descentes des âmes que les poètes redisent sans cesse, sur les mots de passe dionysiaques, les fautes légendaires des Titans, les carrefours de l'Hadès, l'errance et tous récits semblables³⁰. »

Le sort des Titans en faute aurait-il suggéré à Platon l'idée d'un châtement des âmes coupables par l'emprisonnement corporel ? La référence aux « mots de passe » dionysiaques, étayée par la forte coordination (τέ... καί), semble indiquer que des pratiques religieuses tenues secrètes représentaient le crime des Titans à l'encontre de Dionysos. Mais elle ne permet pas absolument de conclure que la faute³¹ considérée ici consiste uniquement dans le démembrement plutôt que dans la guerre contre les Olympiens qui valut également aux Titans l'emprisonnement dans le Tartare. Dans cette liste allusive des différentes initiations mystériques qui auraient inspiré les mythes de Platon, le lien entre la réclusion corporelle et la faute des Titans est en outre fort lâche. Le crime des Titans n'est pas présenté comme étant à l'origine de l'idée de « résidence surveillée » contrairement à ce qui se passe chez Plutarque. La seule certitude que l'on puisse avoir est que Proclus tient fermement à la référence au mythe de Dionysos et des Titans pour expliquer le sort des âmes dans l'Hadès. Le fait qu'il ajoute ces allusion après la proposition relative alors que la phrase semble terminée — comme en hyperbate — et qu'il n'établit plus de parallèle direct entre un passage précis du *Phédon* et un élément rituel, montre deux choses : qu'il ne peut plus démontrer que ces références sont réellement présentes chez Platon ; qu'il tient personnellement à mentionner ces épisodes légendaires. L'évocation, même furtive, du mythe du démembrement lui semble essentielle à l'eschatologie. En bon néo-Platonicien, il tend à prouver l'accord sur ce sujet de toutes les traditions sacrées avec Platon.

Un dernier passage de Proclus recourt à ce mythe en des termes qui rappellent l'analyse qu'en donnait Plutarque dans le *De Esu* :

Ὅ. τὰ τοιαῦτα σαφῶς παραδίδωσιν, ὅταν μετὰ τὴν τῶν Τιτάνων μυθικὴν δίκην καὶ

³⁰ *Commentaire sur la République de Platon*, I, 85, 1 Kr. (VIème dissertation) ; OF221.

³¹ Le pluriel ἀμαρτημάτων peut d'ailleurs renvoyer à plusieurs épisodes mythiques.

τὴν ἐξ ἐκείνων γένεσιν τῶν θνητῶν τούτων ζώων λέγει πρῶτον μὲν, ὅτι τοὺς βίους ἀμείβουσιν αἱ ψυχαὶ κατὰ δὴ τινὰς περιόδους καὶ εἰσδύονται ἄλλαι εἰς ἄλλα σώματα πολλάκις ἀνθρώπων·

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱεὲς ἐν μεγάροισιν
εὐκοσμοὶ τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες ἤδη θύγατρες
γίνονται ἀλλήλων μεταμειβομένησι γενέθλαις.

ἐν γὰρ τούτοις τὴν ἀπ' ἀνθρωπίνων σωμάτων εἰς ἀνθρώπινα μετοίκισιν αὐτῶν παραδίδωσιν

« Orphée transmet clairement de telles doctrines, lorsqu'il dit qu'après le châtement des Titans raconté par le mythe et la naissance, à partir d'eux, des vivants mortels d'ici-bas, les âmes, d'abord, passent d'une vie à l'autre selon certaines révolutions et que souvent, elles entrent dans des corps humains, l'une dans tel corps, l'autre dans tel autre :

“ Les mêmes, dans les demeures, deviennent, les unes pour les autres, pères et fils
Epouses aux belles parures, et mères et filles
Par des générations qui se succèdent les unes aux autres. ”

En effet, dans ces vers, Orphée transmet la doctrine de la migration à partir de corps humains vers des corps humains³² . . . »

Le lien entre le châtement des Titans exprimé par le terme δίκη et la naissance des mortels réapparaît ici. La notion de transmigration des âmes y semble liée. Enfin, les vers orphiques qui servent la démonstration semblent en réalité forgés à partir de ceux d'Empédocle. La mention du père et du fils ainsi que l'expression ἐν μεγάροισιν sont directement empruntées au fragment DK 137³³ (σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα). Mais Proclus rapporte ici chronologiquement les étapes de la théogonie rhapsodique. Il ne tisse pas une analogie entre le châtement des uns et la naissance des autres — contrairement à Plutarque, il ne semble pas non plus y lire un rapport de cause à conséquence comme le font après lui Olympiodore et peut-être Damascius. Après le récit concernant la punition des Titans, viendrait celui de la naissance des mortels, puis celui de leur mort et de la transmigration de leurs âmes. L'expression τὴν τῶν Τιτάνων μυθικὴν δίκην καὶ τὴν ἐξ ἐκείνων γένεσιν τῶν θνητῶν ne permet pas de dire que chez Orphée, ni même chez Proclus, les hommes seraient réellement nés des Titans foudroyés. Le καὶ n'est pas épexégétique, mais indique une succession chronologique. Quant au groupe adverbial ἐξ ἐκείνων, il fait des Titans les ancêtres des mortels selon l'expression traditionnelle qui apparaît déjà dans l'*Hymne homérique*. Il ne les transforme pas en « matière première » des hommes. Seule l'influence décisive d'Empédocle rapprocherait Proclus de Plutarque. Mais elle est prégnante dans la

³² *Commentaire sur la République de Platon* II, 338, 10 Kr. ; OF224

³³ Empédocle, DK 137, Zuntz 31 (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 129 ; v. 1 et 2 cités par Plutarque, *La Superstition* 13, 171 c de μορφήν à νήπιος) : Μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας, σφάξει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος οἰκτρα τορεῦντα, λισσόμενον θύοντος· ὁ δὲ νήκουστος ὁμοκλέων, σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα, ὡς δ' αὐτὸς πατὴρ υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

fin du *Timée* et c'est là que les deux exégètes de Platon la prennent.

Proclus ne semble donc pas avoir lu l'interprétation de Plutarque relative à ce mythe. Nous savons par ailleurs qu'il tenait cet auteur en piètre estime. Il le citait fort peu, ne retenant de lui que les doctrines des autres ou critiquant les siennes qu'il attribuait en même temps à d'autres³⁴. Peut-être même ne l'avait-il pas lu. Seul le projet de commenter Platon en se référant aux doctrines à mystères leur est commun, comme il l'est à tous les exégètes du maître³⁵. Proclus prolonge une tradition interprétative du même mythe sans doute nourrie par Xénocrate et le milieu néo-pythagoricien. Ainsi le même mythe est utilisé comme image du conflit entre partie irrationnelle de l'âme et partie rationnelle ou comme support des explications eschatologiques, sans qu'il soit possible de penser que le second interprète ait lu le premier. La ressemblance des idées provient de celle du projet, non de celle des doctrines respectives.

C'est finalement une même conception des *daimones* que partagent assurément Plutarque et Proclus. Dans sa sixième dissertation sur la *République*, Proclus tend à sauver Homère malgré Platon et défend la présence, dans les mythes, d'obscénités, de grossièretés, etc. Il recourt pour cela, comme Plutarque, à la notion de « démons ». Selon lui, il y a une parenté (συγγένεια) entre de tels récits et cette classe d'êtres. Ceux-ci, dit-il, « président sur tout ce qui est déviation des qualités conformes à la nature, laideur des choses matérielles, détournement vers le mauvais état, mouvement irrégulier et désordonné : car il faut bien que ces difformités aussi existent dans l'Univers et composent avec le reste la bigarrure de l'entière ordonnance³⁶. » Plutarque, de même, fait de Typhon l'être qui est responsable de l'irrationnel dans l'âme ; du désordre, du périssable et du malsain dans le corps³⁷. Or, il est dit explicitement de Typhon que c'est un démon³⁸ de la

³⁴ Dans son commentaire du *Timée* de Platon, Proclus cite neuf fois Plutarque. En I, 112. 26 et en I, 454.13, il se réfère à la *Disparition des oracles*. Le traité lui sert de source d'information sur un événement qui aurait eu lieu sur l'île sacrée de Grande-Bretagne et sur la doctrine, peut-être pythagoricienne, des 183 mondes. Partout ailleurs, Proclus met Plutarque aux côtés d'Atticus. Il réfute leur théorie d'une âme mauvaise du monde, leur affirmation selon laquelle Platon entendrait l'idée d'un monde non engendré au sens temporel et leur croyance au pouvoir de la volonté du démiurge qui rendrait ses œuvres indissolubles (I, 384.4, I, 276.31, 326.1, 381. 26 ; II, 153. 29 ; III, 219.9 ; le traité sur le destin est vraisemblablement cité en II, 415. 20 où est évoqué "l'homme de Chéronée" disant que Platon a appelé "Providence" la cause divine.)

³⁵ Plutarque, lecteur des Stoïciens exégètes des mythes populaires, est notre premier témoin de cette pratique qui consiste à interpréter Platon à l'aide des mythes associés aux traditions secrètes, ou ces mythes à l'aide de Platon. Il faut noter qu'il est le premier à utiliser le terme d'ἀλληγορία (*Comment le jeune homme doit entendre les poèmes* 4, 19 e ; voir aussi *Les oracles de la Pythie*, 30, 409 d ; le verbe ἀλληγορεῖν apparaît dans *Isis et Osiris* 32, 363 d, *Manger de la viande*, 7, 996 b). Brisson, 1996, p. 91-100.

³⁶ *Commentaire sur la République de Platon*, I, 78 ; traduction d'A. J. Festugière, in Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, Paris, Vrin, 1970, Tome I, p. 95. Voir aussi I, 86, 6-23.

³⁷ *Isis et Osiris*, 49.

³⁸ *Isis et Osiris*, 25 etc.

même manière que les Titans³⁹ qui lui sont assimilés et jouent le même rôle. Selon Proclus, par ailleurs, les législateurs ont prescrit « qu'à des périodes fixes seraient accomplies des cérémonies de rires et de lamentations, satisfaisant ainsi leur conscience à l'égard des démons (*ibid.*). » Plutarque explique aussi que les fêtes indécentes où l'on pratique l'« omophagie, le déchirement des chairs, les lamentations, où l'on se frappe la poitrine et prononce des obscénités » sont destinées aux mauvais démons qu'il faut éloigner⁴⁰ ou satisfaire⁴¹. Proclus ajoute ceci : « par les passion présentes dans les cérémonies, [l'art des rites] cherche à se concilier les faveurs des démons en vertu d'une ineffable communauté d'affect (*ibid.*). » Selon Plutarque également, ces cérémonies jouent sur une communauté d'affects : ce sont des démons malveillants qui se satisfont de tels hommages⁴² ; voire sur une ressemblance physique : les Egyptiens sacrifiaient un homme roux ou un âne parce que Typhon était roux comme un âne (et tout aussi rebelle à la raison)⁴³. Proclus définit alors les démons comme les « compagnons » des dieux. Plutarque répète à maintes reprises qu'ils sont de même leurs serviteurs (*ὑπηρέται*)⁴⁴. Proclus finit par conclure en ces termes : « chacun des mythes est approprié aux démons selon son aspect visible, et approprié aux dieux selon sa doctrine secrète. » Plutarque note lui aussi ce rapport intrinsèque entre démons et dieux. Si Proclus choisit de leur rapporter un même mythe selon ses différents niveaux de sens, il remarque quant à lui qu'un démon et un dieu peuvent porter le même nom⁴⁵.

Cette étonnante ressemblance entre les deux démonologies ne doit pas nous conduire à conclure trop vite à une réelle influence de Plutarque sur Proclus. Si ce dernier ne cite pas la source de sa théorie, Plutarque n'hésite pas à la faire. Il rappelle sans cesse dans son œuvre que ces définitions sont dues à Xénocrate. Même si nous ne pouvons être sûr que cela soit vrai, la doctrine est sans doute passée dans l'école. Proclus se l'approprie sans ressentir le besoin de citer son prédécesseur à la tête de l'Académie. Il est seulement possible d'imaginer que Plutarque aurait servi de relais pour transmettre ce qu'il dit être la doctrine de Xénocrate. Mais il est plus vraisemblable que les scholarques disposaient de sources internes à l'École. Il est remarquable à cet égard qu'on ne retrouve dans cette page de Proclus aucune expression ni trait de style caractéristique de Plutarque. Ainsi, seule une communauté de source rapproche peut-être ici les deux auteurs.

Nous aurions peut-être trouvé d'autres passages de Proclus nous rappelant celui de Plutarque dans son commentaire du *Phédon* qui ne nous est malheureusement pas parvenu. Mais Damascius, le dernier scholarque d'Athènes, a également écrit un commentaire du *Phédon* prolongeant les analyses du grand maître que fut Proclus. Une

³⁹ *Manger de la viande*, 7, 996 b.

⁴⁰ *Isis et Osiris*, 26.

⁴¹ *La Disparition des oracles*, 14.

⁴² *Isis et Osiris*, 26.

⁴³ *Ibid.*, 30.

⁴⁴ *La Disparition des oracles*, 16, 418 e etc.

⁴⁵ *La Disparition des oracles*, 21, 421 e.

brève incursion dans ce texte révèle en effet une interprétation parfois fort proche du même mythe.

Reprenant les mots de Proclus, Damascius réaffirme l'opposition entre vie irrationnelle relevant des Titans et vie rationnelle dionysiaque, mise en pièce par la première : "Οτι ἡ Τιτανικὴ ζωὴ ἄλογός ἐστιν, ὅφ' ἢς ἡ λογικὴ σπαραττεται, « La vie qui relève des Titans est la vie irrationnelle par laquelle la vie rationnelle est déchirée⁴⁶. » Mais comme il a cité plus haut l'expression de Xénocrate : Τιτανικὴ φρουρά, destinée à commenter la fameuse formule ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι, il en vient à expliquer en quoi toute notre vie relève des Titans, comment ceux-ci agissent en nous, comment nous devenons eux pour ainsi dire et comment enfin il demeure malgré tout possible d' « aboutir à Dionysos » :

Κάλλιον δὲ πανταχοῦ ποιεῖν αὐτήν, ἀπὸ θεῶν γε ἀρχομένην τῶν Τιτάνων· καὶ τοίνυν τῆς λογικῆς τὸ δοκοῦν αὐτεξούσιον καὶ οἶον ἑαυτοῦ βουλόμενον εἶναι μόνου, οὔτε δὲ τῶν κρειττόνων οὔτε τῶν χειρόνων, τοῦτο ἡμῖν οἱ Τιτᾶνες ἐμποιοῦσιν, καθ' ὃ καὶ τὸν ἐν ἡμῖν Διόνυσον διασπῶμεν, παραθραύοντες ἡμῶν τὸ ὁμοφυῆς εἶδος καὶ οἶον κοινωνικὸν πρὸς τὰ κρείττω καὶ ἥττω. οὕτω δὲ ἔχοντες Τιτᾶνές ἐσμεν· ὅταν δὲ εἰς ἐκεῖνο συμβῶμεν, Διόνυσοι γινόμεθα τετελειωμένοι ἀτεχνῶς.

« Mais il serait mieux de voir cette vie partout, parce que des dieux du moins, les Titans, en sont à l'origine. Et donc, ce qui, dans la vie rationnelle, semble s'auto-déterminer et tend, pour ainsi dire, à dépendre de soi seul et non du supérieur, ni de l'inférieur, cela, les Titans l'ont produit en nous. C'est d'après cela que nous aussi nous déchirons Dionysos en nous, lorsque nous brisons notre ressemblance naturelle de forme et pour ainsi dire notre capacité à la communauté avec le supérieur et l'inférieur. Or, quand nous nous comportons ainsi, nous sommes des Titans. Mais quand nous nous rassemblons vers Celui-là, nous devenons des Dionysos parce que nous sommes absolument accomplis (*Ibid.*). »

L'idée que nous sommes des Titans ou que nous sommes issus d'eux⁴⁷ demeure une image chez Damascius. Notre comportement irrationnel permet cette assimilation. Le lien tissé entre une vie à la manière des Titans et la réclusion de l'âme dans le corps apparaît deux fois chez Damascius. Proclus l'a peut-être également fait dans son commentaire au même dialogue platonicien. Il s'agit sans doute toujours d'une explicitation de la pensée de Xénocrate :

"Οτι Κορικῶς μὲν εἰς γένεσιν κάτεισιν ἡ ψυχὴ, Διονυσιακῶς δὲ μερίζεται ὑπὸ τῆς γενέσεως, Προμηθεΐως δὲ καὶ Τιτανικῶς ἐγκαταδεῖται τῷ σώματι.

« Comme Korè, l'âme descend dans la génération, comme Dionysos, elle est déchirée par la génération, et comme Prométhée et les Titans, elle est enchaînée dans un corps⁴⁸. »

⁴⁶ *Commentaire sur le Phédonde Platon*, édition de L. G. Westerink, Oxford, 1977, I, 9.

⁴⁷ *Ibid.*, 8.

⁴⁸ *Ibid.*, I, 130.

La division de l'âme-Dionysos dans la génération est une idée qui apparaissait déjà chez Plutarque et Plotin. L'enchaînement des Titans fait référence à la prison du Tartare. L'âme est de même attachée au corps. Cette fois, l'idée est exactement la même que dans le *De Esu*. Mais elle semble davantage inspirée par le contexte du *Phédon* et le désir d'interpréter ce texte au moyen des traditions mythiques secrètes que par une lecture de Plutarque. L'image est reprise une fois encore pour décrire le sort de l'âme quittant la vie indivise auprès de l'Intellect pour se plonger dans la vie étriquée des Titans qui, de nouveau, représente l'enchaînement dans la « résidence surveillée » :

φυγοῦσαι μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς ἀμερίστου ζωῆς καὶ τῆς Διονυσιακῆς προβαλόμεναί τε τὴν Τιτανικὴν τε καὶ ἀπεστενωμένην ἐν τῇ φρουρᾷ κατεδέθησαν.

« En effet, lorsqu'elles fuient la vie indivisible, c'est-à-dire la vie selon Dionysos, pour se proposer la vie confinée qui relève des Titans, elles sont enchaînées dans la "résidence surveillée"⁴⁹. »

Une fois encore, la ressemblance frappante entre les expressions et interprétations du mythe par Plutarque et Damascius est due à l'analyse d'une même formule de Xénocrate. Elle était destinée à dévoiler la légende secrète inspirant la métaphore de la « résidence surveillée » que Platon disait emprunter aux Mystères. Plutarque est, à notre connaissance, le premier à avoir explicité cette pensée qui appartiendrait à Xénocrate. Mais il n'est évidemment pas nécessaire à un platonicien de l'avoir lu pour en découvrir la teneur. Ainsi, même si certaines expressions de Damascius peuvent faire penser à l'interprétation de Plutarque, c'est surtout le contexte eschatologique du *Phédon* qui les inspire. Ce dernier invitait à évoquer un même type de légende et à leur donner un même type d'explication. Voilà sans doute pourquoi c'est encore dans un commentaire au *Phédon* qu'apparaît le seul passage où soit évoquée, comme chez Plutarque, la dévoration de Dionysos par les Titans.

Olympiodore, scholarque à Alexandrie au VI^e siècle après J.C., nous laisse l'interprétation la plus originale — et paradoxalement la plus souvent retenue — du mythe du démembrement. C'est également celle qui, directement ou non, emprunte à Plutarque l'épisode dont il semble avoir été le premier à révéler la présence dans la légende et qui n'a pas été réutilisé par les néo-Platoniciens. Dans son commentaire au *Phédon*, après avoir évoqué les règnes successifs d'Ouranos, Kronos et Zeus dans la théogonie orphique, Olympiodore termine ainsi pour expliquer, de manière nouvelle, l'interdiction du suicide par Socrate :

εἶτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασὶ κατ' ἐπιβουλήν τῆς Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. Καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτιμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους · οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἡμᾶς

⁴⁹ *Ibid.*, I, 166.

ἑαυτοῦς, οὐχ ὅτι, ὡς δοκεῖ λέγειν ἡ λέξις, διότι ἐν τινι δεσμῶ ἔσμεν τῷ σώματι, τοῦτο γὰρ δῆλόν ἐστι, καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόρητον ἔλεγεν, ἀλλ ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοῦς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἔσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα **γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου**.

« Ensuite, à Zeus succéda Dionysos ; et on raconte que, par suite d'une machination ourdie par Héra, les Titans, ses gardiens, mirent en pièces Dionysos et mangèrent ses chairs. En colère contre eux, Zeus les frappa alors de sa foudre et le sublimé des vapeurs qui s'élevaient d'eux constitua une matière, dont vinrent les hommes. Il est donc interdit de se suicider, non parce que, comme semble le dire le texte, nous sommes dans notre corps comme dans une prison, car cela est évident, et Socrate ne dirait pas qu'il s'agit là de quelque chose qui ressortit aux Mystères, mais parce que notre corps est "dionysiaque". En effet, nous sommes une partie de Dionysos, s'il est vrai que nous tirons notre origine du sublimé des Titans qui ont mangé ses chairs⁵⁰. »

Olympiodore évoque cette fois la descendance *concrète* des hommes à partir du sublimé (ἐκ τῆς αἰθάλης) des vapeurs humides qui s'élevaient des Titans foudroyés. Comme ces derniers avaient ingurgité Dionysos, nous avons une part de ce dieu en nous. Notre corps lui-même est dionysiaque. Il est donc sacrilège de vouloir soi-même lui porter atteinte par le suicide. Olympiodore avait besoin de l'épisode de la dévoration pour fonder son argumentation. L'idée est absolument nouvelle. Pour la première fois une réelle anthropogonie est tirée du mythe. Jusque là, la naissance des hommes à partir des Titans était utilisée comme une simple image. Notons néanmoins que cette anthropogonie appartient à la seule interprétation et non au poème. L'alchimie à laquelle est due la notion de sublimé par exemple, est intervenue ici pour opérer les transformations, réaliser concrètement la métaphore. C'est d'ailleurs en référence à ce passage précisément que Luc Brisson propose d'identifier le scholarque Olympiodore à l'Olympiodore commentateur du traité alchimique Κατ' ἐνέργειαν de Zosime.

Nous avons retenu ce passage pour sa référence au repas des Titans. Il est remarquable qu'Olympiodore utilise comme Plutarque le verbe γεύεσθαι au participe aoriste. Il répète même l'idée à l'aide du composé ἀπογεύεσθαι. Par deux fois, le complément est constitué par les chairs (σαρκῶν) du jeune dieu, ce qui n'est pas non plus sans rappeler le titre du traité de Plutarque Περὶ Σαρκοφαγίας. Il n'est certes pas original d'employer ce verbe pour décrire un repas. De plus, l'idée d'un corps dionysiaque qu'en tire Olympiodore est fort éloignée de la pensée du médio-Platonicien. Mais il est remarquable qu'il faille attendre le VI^{ème} siècle pour que soit de nouveau évoquée et interprétée cette dévoration dans le cercle platonicien. Le scholarque vivait en outre loin d'Athènes et se trouvait au contact permanent des milieux chrétiens. Seul Firmicus Maternus, une fois converti au christianisme, mentionne ce festin inouï dans son analyse critique évhémériste du mythe (*decocta variis generibus pueri membra consumunt, ut*

⁵⁰ Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon de Platon*, édition de L. G. Westerink, Oxford, 1976, I, 3 ; OF 220 ; Brisson, 1992, p. 484-485. Pour une autre utilisation de l'épisode de la dévoration par Olympiodore, *Ibid.* I, 5, 9-14, où la mastication des chairs par les Titans représente l'extrême division du monde sur lequel règne Dionysos.

humani cadaveris inauditis usque illum diem epulis vescerentur, « ils mangent les membres de l'enfant qu'ils ont cuits de différentes façon pour se nourrir d'un met inconnu jusqu'à ce jour, constitué par le cadavre d'un être humain⁵¹ »). Si Plutarque, emporté par son intention de condamner l'alimentation carnée a en quelque sorte « inventé » — parce qu'il l'a *découvert* — cet épisode du mythe, nous pourrions imaginer que son texte est parvenu à Firmicus Maternus ou à Olympiodore par l'intermédiaire des bibliothèques chrétiennes. Mais il est plus simple de penser que cet aspect de la légende, connu par les Anciens mais peu mentionné, a été écarté par les néo-Platoniciens qui n'y trouvaient pas d'intérêt doctrinal ou le trouvaient trop choquant pour s'y référer.

La position de Plutarque sur cette légende demeure ainsi absolument originale. Il semble avoir intégré l'épisode de la dévoration au récit du démembrement de Dionysos afin de soutenir, par le biais de l'exégèse, son réquisitoire contre l'alimentation carnée. En cela, l'interprétation réécrit le mythe. Le lien à tisser chez Platon entre la réclusion corporelle et le châtement des Titans est peut-être inspiré par Xénocrate. Il est sans doute emprunté à un milieu néo-pythagoricien de l'époque. Plutarque est cependant le seul à jouer sur le rapport étymologique entre τίσις et « Titans » pour fonder son analogie ou à utiliser le terme *παλιγγενεσία* relativement à ces derniers plutôt qu'à Dionysos. Il est surtout le premier à évoquer la dévoration de Dionysos. L'« invention » du Chéronéen semble être demeurée inconnue des néo-Platoniciens avant Olympiodore. Ils semblent du moins avoir complètement occulté cet aspect légendaire parce qu'ils ne pouvaient l'utiliser en vertu de raisons doctrinales ou « morales ». On ne peut concevoir une transmission linéaire des interprétations herméneutiques des premiers platoniciens aux derniers. Chacune appartient en réalité à des groupes de pensées différents regroupés en constellations où parfois un membre brille davantage que les autres. C'est le cas de l'exégèse plutarquéenne de ce mythe qui constitue moins un maillon essentiel d'une chaîne herméneutique unique qu'une étoile particulièrement lumineuse au sein d'une tradition interprétative particulière. C'est pourquoi l'épisode du repas de Dionysos peut réapparaître dans deux contextes tout à fait différents : le premier, alchimique, avec Olympiodore qui le met en œuvre pour expliquer le caractère divin du corps lui-même — idée complètement étrangère au néo-platonisme ; le second, chrétien, qui en fait un exemple légendaire privilégié pour renvoyer aux dieux païens eux-même les accusations d'anthropophagie et d'infanticide dont les « nations » taxaient les disciples du Christ.

Bibliographie

- BRISSE L., 1996, *Sauver les mythes*, Paris, Vrin.
 BRISSE L., 1992, Le corps « dionysiaque » : l'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* attribué à Olympiodore est-elle orphique ? dans *Chercheurs de sagesse : Hommage à Jean Pépin* Paris, p. 491-499, repris en 1995 dans *Orphée et l'Orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Aldershot.

⁵¹ *L'Erreur des religions païennes*, 6.3 ; OF 214.

- DETIENNE M., [1974] 1977, Dionysos orphique et le bouilli rôti, repris dans *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, p. 161-217.
- HADOT P., 1976, Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin, *Nouvelle Revue de psychanalyse* XIII, p. 81-108.
- LINFORTH I. M., 1941, *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- PÉPIN J., 1970, Plotin et le miroir de Dionysos, *Revue internationale de Philosophie* 24, p. 304-320.
- SOURY G., 1942, *La démonologie de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres.