



HAL
open science

La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique : quatre exemples tirés de son traité 'Sur le mode de vie pythagoricien'

Constantinos Macris

► To cite this version:

Constantinos Macris. La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique : quatre exemples tirés de son traité 'Sur le mode de vie pythagoricien'. 2021. halshs-03051868

HAL Id: halshs-03051868

<https://shs.hal.science/halshs-03051868>

Preprint submitted on 3 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**LA LECTURE NEOPLATONICIENNE
DE LA BIOGRAPHIE DE PYTHAGORE PAR JAMBLIQUE.
QUATRE EXEMPLES TIRES DE SON TRAITÉ *SUR LE MODE DE VIE PYTHAGORICIEN****

Constantinos Macris

**CNRS – UMR 8584, « Laboratoire d’Etudes sur les Monothéismes » (LEM)
Université PSL – LabEx Hastec**

Le traité de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* (fin III^e – début IV^e siècle) constitue un point d’accès privilégié à l’étude du jeu subtil entre tradition et innovation qui caractérise la production culturelle, philosophique et littéraire de l’Antiquité tardive, y compris dans le domaine de la biographie. Le propos de la présente étude est de mettre en lumière comment Jamblique, tout en reproduisant fidèlement des sources anciennes et authentiques (ou au moins relativement fiables), parfois même rares et précieuses, sur la biographie de Pythagore, les réinterprète selon des schémas de pensée et des catégories qui sont celles du platonisme tardif¹.

Cette démarche de ré-appropriation et d’adaptation au “langage” culturel et philosophique de l’époque se rencontre quasiment sur chaque page de la biographie jambliquienne de Pythagore, comme j’ai essayé de le montrer dans ma thèse de Doctorat². Là, pour des raisons d’économie de temps et d’espace, je me suis limité au commentaire interlinéaire des six premiers chapitres de l’ouvrage, souvent négligés par la recherche moderne en raison de leur caractère purement narratif, biographique et fictif, mais aussi parce qu’il est très difficile de les attraper dans les filets de la *Quellenforschung*. Dans le même esprit, ici aussi, pour les besoins de la démonstration mon attention sera focalisée sur quatre petits détails à première vue insignifiants de ce Pythagore néoplatonisé, jusqu’à présent insuffisamment commentés ou passés inaperçus par la recherche moderne³ :

* Cette étude constitue une version révisée et mise à jour (notamment pour ce qui est de la section [I]), d’une communication présentée au Colloque International *Écritures et mises en scène de vies dans les religions du monde gréco-romain*, organisé par Marie-Françoise Baslez (Université de Paris XII – Créteil à l’époque ; actuellement émérite de l’Université Paris-Sorbonne) à Créteil et à Paris (ENS) les 19-20 septembre 2008. Elle a pu profiter de la riche discussion qui a eu lieu au moment du Colloque, ainsi que des suggestions précieuses ultérieures de Marie-Françoise Baslez, Nicole Belayche, Dan Dana, Laurent Dubois, Fabienne Jourdan, Yulia Ustinova et Marc van Uytvanghe, à qui j’adresse ici collectivement mes plus vifs remerciements.

¹ Sur cet ouvrage de Jamblique, voir l’orientation bibliographique fournie dans C. Macris (2018), 756-760.

² Voir C. Macris (2004).

³ Sur la transformation radicale qu’a subie, chez Jamblique, un autre thème traditionnel de la saga de Pythagore, à savoir celui de sa rencontre avec le sage hyperboréen Abaris, voir C. Macris (à paraître).

- a) Le souci typiquement néoplatonicien pour la rectitude des noms dont témoigne le père de Pythagore.
- b) La façon subtile dont le jeune Pythagore incarne idéalement la « triade de la *paideia* ».
- c) La comparaison de l'amour du disciple pour son maître avec la piété filiale de la cigogne.
- d) Le parallélisme établi entre Pythagore et Minos, le roi de Crète et « confident novennal » du grand Zeus⁴.

Pour chacun de ces thèmes on essayera de souligner sinon son origine néoplatonicienne, du moins la nouvelle signification philosophique dont il se trouve investi par Jamblique et la résonance qu'il a pu avoir en milieu néoplatonicien, et l'on s'attachera à l'éclairer en tenant compte des préoccupations proprement pédagogiques qui animent le projet pythagorisant de Jamblique dans son ensemble, et qui expliquent une bonne part des « mises à jour » néoplatoniciennes qu'on y rencontre d'un bout à l'autre.

I. Le père de Pythagore soucieux de la rectitude des noms

Jamblique est la seule source à nous transmettre l'anecdote suivante :

Mnémarque de Samos [*scil.* le père de Pythagore]⁵, qui se trouvait pour raison de commerce à Delphes avec sa femme, dont la grossesse ne se voyait pas encore, se vit répondre en oracle par la Pythie, qu'il avait interrogée au sujet d'un voyage en Syrie, que le voyage serait très favorable et profitable, et que sa femme était enceinte et mettrait au monde un enfant qui l'emporterait en beauté et en sagesse sur tous les hommes qui avaient jamais vécu, et qu'il s'avérerait d'un très grand profit pour la race humaine, et pour la vie sous tous ses aspects. Mnémarque, comprenant que le dieu ne lui aurait jamais rendu d'oracle sur son fils sans qu'il l'eût demandé si son fils n'allait pas faire preuve d'une supériorité exceptionnelle (*ἐξάίρετον προτέρημα*) — un vrai « don des dieux » ! (*θεοδώρητος ὡς ἀληθῶς*) —, à partir de ce moment changea le nom de sa femme (*μετωνόμασεν*) de Parthénis en Pythaïs (en raison de l'enfant et de <ce qu'avait dit> la prophétesse [*ἀπὸ τοῦ γόνου καὶ τῆς προφήτιδος*]), et à Sidon, en Phénicie, lorsque sa femme eut enfanté, il appela son fils Pythagore, pour la raison qu'il lui avait été annoncé par le dieu Pythien⁶.

En changeant le nom de sa femme dès que son nom de jeune fille commençait à être en dissonance avec son nouveau statut, tel qu'il avait été révélé par la prophétesse d'Apollon, et en choisissant pour son fils un nom approprié, Mnémarque (et, à travers lui, Jamblique) agit en bon (néo)Platonicien, qui a bien assimilé les leçons du *Cratyle* de Platon, dont le titre alternatif, présent dans les MSS, est justement, au moins depuis l'édition tétralogique des dialogues par Thrasyllus⁷, *Sur la*

⁴ *Odyssée*, XIX, 178-179.

⁵ Chez Jamblique, le nom du père de Pythagore est écrit systématiquement Mnémarque, tandis que, dès Héraclite et Hérodote, le sage samien était connu comme « le fils de Mnésarque » (avec un 'S'). Sur cette variation, voir Macris (2004), t. II, 63-64.

⁶ Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien* (dorénavant *MVP*), §§ 5-7, p. 7, 9-22 éd. L. Deubner (1975² [1937¹]) ; trad. L. Brisson & A.Ph. Segonds (2011² [1996¹]), 9, modifiée.

⁷ Diog. L. III, 58 = p. 273, li. 643 Dorandi.

*rectitude des noms*⁸. Mnémarque imite donc cet artisan-législateur d'exception qu'est le "fabriquant de noms" compétent⁹, en essayant de donner, "par institution" (θέσει)¹⁰, des noms que l'on pourrait appeler "par nature" (φύσει), en tant qu'ils sont naturellement adaptés aux choses qui les portent (389 d) — autrement dit en tant qu'ils imitent matériellement (au moyen de lettres assemblées en syllabes) leur véritable essence¹¹. Pythagore lui-même en aurait fait de même pour la terminologie mathématique : selon le traité de Jamblique *Sur la science mathématique en général*, le père de la *tétractys* « donnait aux entités mathématiques des noms conformes à leur nature (κατὰ φύσιν ὀνόματα ἐτίθει) en pensant aux êtres véritables »¹², agissant ainsi comme celui (ou « ce ») qui, selon un *acousma* pythagoricien, est, après le nombre, le "second best" en matière de sagesse, à savoir l'*onomatothète* « qui donne leur nom aux choses »¹³, loué par Pythagore dans son discours aux femmes crotoniates comme « le plus savant de tous les êtres (σοφώτατος τῶν ἀπάντων), celui qui avait mis en ordre la langue des hommes et, en bref, celui qui avait été l'inventeur des noms (εὐρετής τῶν ὀνομάτων)¹⁴ — qu'il fût un dieu, un démon ou un homme divin »¹⁵.

⁸ L'idée se trouve déjà dans le *Cratyle*, 391 a.

⁹ *Cratyle* 389 a ; 390 e ; cf. 401 b ; 423 e - 424 a ; 424 e - 425 a ; 425 d - 426 b ; 427 c. Dans le *Phèdre* (244 b), en revanche, Platon emploie le pluriel : οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι.

¹⁰ Mais nécessairement, d'après Platon en tout cas, avec le concours d'un dialecticien (390 c-e), sinon avec l'assistance des dieux (391 d-e), les seuls êtres qui sont capables de saisir le nom existant par nature pour chaque chose sans risquer de se tromper — rappelons que Socrate récuse le statut divin qu'accordait Cratyle à l'*onomatothète* (comparer p.ex. 431 d 3-8 à 438 c 1-6).

¹¹ C'est la thèse de Socrate, développée tout au long du *Cratyle*, notamment au début et à la fin du dialogue (383 a - 391 e ; 428 e - 440 e) ; voir N. Kretzmann (1971) ; N. Demand (1975), et plus récemment les introd., comm. *ad loc.* et études de T.M.S. Baxter (1992) ; A. Silverman (1992) ; C. Dalimier (1998), 48-49 ; R. Barney (2001) ; G. Kentrotis (2001), 84-96 ; D. Sedley (2003) ; Fr. Ademollo (2011) ; F. Aronadio (2011) ; cf. aussi B. Anceschi (2007). — Pour une bibliographie qui va jusqu'à 2008 et qui « aims at completeness », « compiled for Professor Ineke Sluiter by Tazuko van Berkel and Joris Stolwijk at Leiden University Classics Department », voir <<http://docplayer.org/32351796-A-bibliography-on-plato-s-cratylus.html>>.

¹² Jamblique, *De communi mathematica scientia*, 22, p. 67, 17-19 Festa. — Sur les néologismes introduits effectivement (ou plutôt possiblement) par Pythagore, et sur la re-sémantisation de termes existants opérée par lui, voir C. Macris (2018), 829-832 (section intitulée "Des γλωσσαι pythagoriques ?") ; sur l'introduction des termes *philosophos* / *philosophia* en particulier, voir tout récemment Chr. Moore (2020).

¹³ *MVP*, § 82, p. 47, 15-18 Deubner. Sur cet *acousma*, qui est attesté également par d'autres sources, voir I.-F. Viltanioti (2015), 16 et n. 18. Son ancienneté est disputée ; voir p.ex. H. Steinthal (1890²), 153-168 ("Platonisirender Pythagoreismus"), *contra* D. Sedley (2003), 25, n. 2 et Ph.S. Horkey (2013), 127, 165-166. P. Berrettoni (2013) situe la position pythagoricienne dans le cadre plus large de la réflexion orphique et présocratique sur le langage et l'origine des noms.

¹⁴ Ph.S. Horkey (2013), 201-259 propose une contextualisation intéressante du thème du « premier inventeur, ou découvreur (πρῶτος εὐρετής) » (dont l'*onomatothète* constitue un cas particulier comme on le voit ici).

¹⁵ *MVP*, § 56, p. 30, 20-24 Deubner, trad. Brisson & Segonds (2011²), 31. — Comme le remarquent Brisson et Segonds dans leur note *ad loc.* (p. 172, § 56, n. 1), que « [l]es noms [...] ont été donnés aux choses par un être supérieur[,] c'est évidemment une thèse acceptée par les néoplatoniciens (à la suite du *Cratyle* de Platon) » ; voir p.ex. Proclus, *In Alcibiadem*, p. 259. 16-18 Creuzer, avec A.Ph. Segonds (1985), n. 8, reportée aux p. 426-427 ; *In Cratylum*, XVI, p. 5, 27 - 6, 19 Pasquali, avec J. Ritoré Ponce (1992), *passim* ; R.M. van den

Ammonius offre une excellente illustration de ce qu'on pourrait appeler “κατὰ φύσιν θέσις τῶν ὀνομάτων”, cette synthèse néoplatonicienne des deux thèses *a priori* opposées (“par nature” *versus* “par convention”), qui se réalise en la personne de l'*onomatothète*, « ce dernier étant soit un expert de la nature des choses qui applique un nom approprié à tout ce qui existe, soit un subordonné de cet expert qui, apprenant de lui l'essence de tout ce qui existe, est chargé d'inventer et d'instituer le nom qui convient à chaque chose et lui est approprié »¹⁶.

À côté des nombreux exemples analysés par Socrate dans la partie centrale du *Cratyle* (391 d sq.)¹⁷, particulièrement éclairante pour notre passage est une remarque sur la *rectitude naturelle des noms de personnes* faite par Ammonius dans son *Commentaire* au *Περὶ ἑρμηνείας* d'Aristote (un commentaire fondé, rappelons-le, sur les cours de Proclus) :

[L]es noms sont “par nature” en tant qu'ils sont apparentés à la nature des choses qu'ils nomment. Ainsi, par exemple, des noms comme *Archidamos*, *Agesilaos*, *Basiliskos* ou tout autre de ce genre seront par nature ceux de celui qui a la tête d'un homme de premier plan, mais pas du tout de celui qui n'a rien dans la tête ; *Eutukhios* ou *Eupraktos* seront des noms de ceux à qui la fortune sourit, mais pas des malchanceux¹⁸.

1. Mnémarque change le nom de sa femme de Parthénis en Pythais

Mnémarque donc, ajoutant immédiatement foi à l'oracle, change le nom de sa femme de “Parthénis” — littéralement “la jeune vierge”, ce qui, évidemment, ne correspondait plus à son état de grossesse annoncé par la Pythie — en “Pythais”. Jamblique interprète ce changement comme ayant un double sens :

a) d'une part, c'est une “rectification” qui tient compte des nouvelles données de la réalité : abandon de l'état de virginité de Parthénis et passage à celui de la grossesse et de la (future) maternité (l'expression employée est ἀπὸ τοῦ γόνου = en raison de l'enfant [qu'elle portait dans son ventre et qu'elle allait mettre au monde]) ;

b) d'autre part, le nouveau nom est une marque d'honneur à l'égard de la Pythie, la prophétesse (προφῆτις) d'Apollon, qui fit la prédiction de la naissance de Pythagore, et, à travers elle, au dieu Pythien lui-même, le “patron” de l'oracle de Delphes.

Berg (2008), 103-104. Le dossier de la réception néoplatonicienne de l'*acousma* pythagoricien est examiné par H. Steinthal (1890²), 153-168 (ignoré par van den Berg [2008]). Pour la réflexion néoplatonicienne sur le langage l'ouvrage classique est celui de M. Hirschle (1979) ; voir aussi van den Berg (2008), qui consacre la section 5.3. de son ouvrage ([2008], 139-147) à l'examen du thème “The human legislator / name-giver and the divine Demiurge”.

¹⁶ Ammonius, *In De interpretatione*, 2, p. 35, 16-20 Busse ; trad. fr. Fr. Ildefonse, J. Lallot (1992), 40-41 ; voir tout le développement des p. 34, 10 - 41, 15 Busse = p. 39-47 de la trad. Ildefonse et Lallot.

¹⁷ Sur les noms propres dans le *Cratyle*, voir Chr. Brichant (2015), et cf. la discussion de Proclus (*In Cratylum*, LXXX-XCV), avec l'analyse de R.M. van den Berg (2008), 123-133. Sur les noms divins, voir B. Anceschi (2007) ; van den Berg (2008), 162-170, 196-197 ; Sp. Rangos (à paraître).

¹⁸ Ammonius, *In De interpretatione*, 2, p. 35, 1-5 Busse = p. 40 de la trad. Ildefonse et Lallot (1992). Cf. déjà Platon, *Cratyle*, 394 e, pour deux exemples d'inadéquation entre le caractère d'une personne et le nom qu'elle porte.

La tradition qui donnait le nom de “Pythaïs” à la mère de Pythagore voulait sans doute attirer l’attention sur le lien privilégié de celle-ci avec Apollon Pythien — lien affirmé sans détours par un poète samien anonyme qui est cité aussi bien par Porphyre (*VP* 2) que par Jamblique (*MVP* 5) :

Pythagore, qu’engendra pour Apollon (τίκτε Απόλλωνι), l’ami de Zeus,
Pythaïs, la plus belle d’entre les Samiennes.

En introduisant le distique, Porphyre précise que, « selon Apollonius, certains racontent qu’il [*scil.* Pythagore] est le fils charnel (γόνω) d’Apollon et de Pythaïs, et que Mnésarque n’est [en réalité] que son père putatif (λόγω) »¹⁹. Selon toute évidence donc, c’est Apollonius qui aurait cité ce témoignage poétique²⁰, afin d’illustrer la version de la naissance apollinienne de Pythagore.

L’explication proposée par Jamblique, en revanche, semble être destinée justement à détourner l’esprit du lecteur d’une association directe (automatique) du nom de Pythaïs avec Apollon, parce qu’une telle association pourrait facilement être interprétée comme le signe d’une relation plus intime du dieu avec la mortelle. Or, quelques lignes plus loin Jamblique insiste beaucoup sur le fait qu’il ne faudrait absolument pas comprendre la relation privilégiée de Pythagore avec Apollon en termes de paternité charnelle du dieu :

Sur ce point, il faut, en effet, ne pas tenir compte d’Épiménide, d’Eudoxe et de Xénocrate, qui soupçonnent qu’Apollon s’était alors uni à Parthénis, qu’il l’aurait ainsi rendue enceinte, et qu’il l’aurait fait annoncer par sa prêtresse²¹.

Ce refus d’une ascendance divine de Pythagore qui serait expliquée par la paternité corporelle d’Apollon impressionne par son caractère net et on ne peut plus catégorique. Contrairement à des auteurs comme Épiménide, Eudoxe et Xénocrate, qui sous-entendaient qu’Apollon s’était uni charnellement à Parthénis et qu’il l’avait ainsi rendue enceinte de Pythagore, ou à d’autres auteurs encore, comme Élien (recopiant Aristote ?), selon lequel « Pythagore prouvait aux hommes qu’il était issu de semences supérieures à celles de la nature humaine »²² (affirmation suivie d’une série de miracles destinés à le prouver), Jamblique était convaincu que ce n’est pas le corps de Pythagore qui est d’origine divine, mais uniquement son âme, laquelle descend directement du “domaine” d’Apollon, suivant l’imagerie du *Phèdre* platonicien²³. L’interprétation rationaliste et moralisante de la légende qui faisait

¹⁹ Apollonius, *FGrHist (contin.)* 1064 F 1 = Porphyre, *VP* 2, p. 37, 10-13 Des Places (trad. personnelle).

²⁰ L’identité de cet Apollonius reste disputée ; voir Macris (2018), 734-736. Il n’est pas certain qu’il s’agit du sage néopythagoricien de Tyane, le héros de la biographie romancée de Philostrate.

²¹ *MVP*, § 7, p. 7, 22-27 Deubner, trad. Brisson & Segonds (2011²), 9. Voir le comm. *ad loc.* de C. Macris (2004), t. II, 83-89, et *cf.* aussi *Id.* (2018), 710-712.

²² Élien, *Histoire variée*, IV, 17 = Aristote, fr. 191 c Rose³ = fr. 174 Gigon = *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*, fr. 1 Ross ; trad. A. Lukinovich et A.-F. Morand, *Élien. Histoire variée*, Paris 1991, 59. — Cette phrase rappelle la définition platonicienne des démons, selon laquelle ceux-ci sont « des êtres d’une race plus divine et meilleure » (*Lois* IV, 713 d).

²³ Voir *MVP*, § 8, p. 7, 27 - 8, 4 Deubner, avec le comm. détaillé *ad loc.* de C. Macris (2004), t. II, 89-97, fondé sur les analyses pionnières de D.J. O’Meara (1989), 36-39.

d'Ankaios, le lointain ancêtre de Pythagore, un fils de Zeus²⁴ reflète la même attitude négative de Jamblique à l'égard de ce type de traditions²⁵, qui mélangent, indûment à ses yeux, le monde des mortels à celui des immortels, le monde de la génération à celui de l'incorporité — chose inouïe pour un philosophe qui détestait les confusions, et dont la théologie repose justement sur la stricte hiérarchisation des “genres supérieurs” (κρείττονα γένη), et la psychologie sur la subdivision des âmes en classes différant entre elles quant à leur essence (différenciation ontologique) et, par conséquent, quant aux modalités de leur union avec le corps et aux rapports qu'elles entretiennent avec celui-ci²⁶.

Néanmoins, étant donné le contexte culturel du III^e s. finissant, il est tout à fait concevable que l'insistance avec laquelle Jamblique refuse la paternité charnelle d'Apollon vise en même temps, tacitement, les prétentions chrétiennes au sujet de l'Incarnation de Jésus²⁷ — ne serait-ce que parce qu'elles auraient “réactivé”, du côté païen, le recours à des traditions de même type, dans un esprit de concurrence polémique.

On peut même se demander si la mention du nom de jeune fille que portait la mère de Pythagore avant la consultation de l'oracle, à savoir *Parthénis* — nom que Jamblique est le seul à mentionner —, et son changement en *Pythais* après le constat de sa grossesse ne seraient pas une pique discrète, mais non méconnaissable, contre la doctrine chrétienne de la *conception* et de la *naissance virginales* de Jésus par la Vierge Marie (*Parthénos*), laquelle, d'après les synoptiques, « se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint »²⁸.

Quoi qu'il en soit de ces allusions possibles, on doit rappeler ici que le changement du nom et l'emploi de surnoms significatifs, révélateurs de la vraie personnalité de l'individu, n'étaient pas du tout des phénomènes isolés dans l'Antiquité²⁹ : on les rencontre notamment dans le cadre des biographies de “grands hommes” ou d’“hommes divins”³⁰. Là, la *métonomasi*e pouvait prendre un sens encore plus profond si elle venait à la suite d'un appel divin ou d'une conversion de la personne³¹. Les cercles philosophiques ou spirituels connaissaient par ailleurs l'usage de ce que l'on pourrait appeler “baptême spirituel”³², que l'on retrouve plus tard, sous une forme différente bien évidemment, dans les milieux monastiques chrétiens.

²⁴ *MVP*, § 3, p. 6, 6-10 Deubner, avec le comm. *ad loc.* de C. Macris (2004), t. II, 62.

²⁵ Jamblique propose d'interpréter la tradition qui faisait descendre Ankaios de Zeus comme une réputation (φήμη) due à la vertu (ἀρετή) d'Ankaios et à sa grandeur d'âme (ψυχῆς μέγεθος).

²⁶ Sur ce point crucial, voir A. Lecerf (2015) ; R. Chiaradonna et A. Lecerf (2019).

²⁷ Cf. J. Bregman (1982), 93-124 ; J.M. Dillon & J.P. Hershbell (1991), 35, n. 5 ; Chr. Riedweg (2007² [2002¹]), 18-20 [= p. 5-6 de la trad. angl.] ; Gr. Staab (2002), 244, n. 616 ; J. Dillon (2002), à la n. 11 de la p. 298 (Dillon entend carrément que le *MVP* serait une réplique subtile à l'évangile de Jean). Je ne pense pas toutefois que la visée polémique, anti-chrétienne, de ce passage soit aussi intense que le croient ces auteurs.

²⁸ Mt 1, 18-25 (notamment 1.18 et 20) ; Lc 1, 26-38 (notamment 1.35). Cela est considéré comme une réalisation de la prophétie d'Isaïe (7, 14).

²⁹ Pour certains exemples de changement de nom, voir p.ex. O. Masson (1990), 271 *sq.* ; *Id.* (2000), 65. Voir maintenant l'étude globale de Th. Corsten (2019).

³⁰ Pour quelques « exemples », voir L. Bieler (1935-36), 31-32.

³¹ *Ibid.*, 32-34.

³² Cf. P. Athanassiadi (2006), 72-73, à propos du sens du nom de Numénios d'Apamée. L'auteur rappelle, *ibid.*, n. 2, que « dans les cercles mystiques de l'Orient, la coutume voulant

Les changements de nom étaient assez courants, par ailleurs, dans la tradition juive (notamment biblique), comme nous le rappelle le traité *De mutatione nominum* de Philon d'Alexandrie (dont le titre grec complet est en fait *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται*)³³. Cela nous inviterait peut-être à explorer également une piste de recherche tout à fait différente, mais non moins fascinante, qui, éventuellement, expliquerait tout aussi bien la sensibilité particulière dont témoigne Jamblique au sujet de la mutabilité des noms : c'est la piste de l'influence de sa culture syrienne, et plus généralement sémitique (que nous ne pouvons pas aborder ici)³⁴. Le fait que, dans son *De mysteriis*, Jamblique défend farouchement la thèse opposée, magico-hermétique et chaldaïque, de l'immutabilité des noms barbares (d'origine divine)³⁵, et que lui-même n'a pas senti, comme Malkhos-Porphyre, le besoin de modifier son nom sémitique³⁶, suggère que, quelles que soient ses sources d'inspiration, le souci jambliquéen de la rectitude des noms pourrait, selon le cas, prendre la forme soit d'une volonté de refuser toute traduction ou autre modification qui empêcherait le maintien de la forme originelle du nom, si celle-ci semblait conforme à la vraie nature de la personne ou de la chose nommée, soit, au contraire, de la nécessité urgente de changer un nom faux, ou même un vrai nom rendu caduc et faux.

2. Mnémarque choisit pour son fils un nom approprié

Par la suite Jamblique nous dit que Mnémarque appela son fils Pythagore, « pour la raison qu'il lui avait été annoncé par le dieu Pythien »³⁷. Le nom de Pythagore signifierait ainsi littéralement : « celui qui a été annoncé par le dieu Pythien », c'est-à-dire par Apollon³⁸. Cette étymologie en apparence plausible va à l'encontre de la constatation selon laquelle, dans la composition des noms communs, le suffixe *-αγόρας* a le

que l'on 'baptise' un disciple d'après la caractéristique la plus frappante de sa personnalité ou bien selon un vœu que l'on fait à son égard est encore assez répandue ».

³³ Cf. D. Runia (1988) ; M. Niehoff (1995).

³⁴ Pour un examen détaillé d'autres affleurements de la culture syrienne de Jamblique, voir C. Macris, « Manifestations de l'enracinement culturel syrien de Jamblique dans ses traités *Sur le mode de vie pythagoricien* et *Sur l'âme* », communication non publiée, présentée au Colloque International *Damascius et le parcours syrien du néoplatonisme* (Institut Français du Proche-Orient de Damas, 27-29 oct. 2008) ; voir déjà *Id.* (2004), t. II, comm. du chap. II.

³⁵ Voir Jamblique, *De mysteriis* 7. 4-5, p. 254, 12 - 260, 2 Parthey = p. 189-193 Saffrey-Segonds (2013), notamment p. 257, 10-15 et p. 259, 5-15 Parthey. Cf. déjà le fr. 150 Des Places des *Oracles chaldaïques*, avec le comm. de M. Zago (2010).

³⁶ Sur l'attitude de Porphyre, voir sa *Vie de Plotin*, 17, 6-15, avec les comm. de F. Millar (1997) ; G. Clark (1999) ; A.P. Johnson (2013).

³⁷ De manière significative, R. Parker (2000), 63 signale un parallèle épigraphique pour cette pratique : « *According to a verse inscription of the third century set up at Delphi, Apollo 'heard the prayer' of an anonymous couple and 'granted them offspring in his response' (γενεὰμ μαντεύμασι δῶκεν) [...] ; in the eleventh month, after a trouble-free pregnancy, the wife gave birth with ease [...] to a thriving (γόνιμος) daughter [...]. The parents named the girl Delphis, 'because of the prophecy and in commemoration of Delphi' (μαντείας ἕνεκεμ μνημεῖά τε Δελφῶν)* ». Parker renvoie (n. 37) à *Fouilles de Delphes* III (I) no. 560 = *BCH* 80 (1956), 550; cf. O. Weinreich, *Sitzb. Heidelberg* 1924/5, no. 7 ; J. Fontenrose (1978), 19, n. 7.

³⁸ Cf. R. Parker (2000), 63 : « *'Pytho-spoken'* ».

plus souvent un sens actif³⁹, et non pas passif comme celui que lui donne ici Jamblique⁴⁰.

Et justement, Aristippe de Cyrène propose une autre étymologie, “active”, du nom de Pythagore, selon laquelle : « [Pythagore] proclamait (ἠγόρευεν) la vérité non moins que le dieu Pythien »⁴¹. Cette étymologie correspond mieux à la légende d’un Pythagore qui serait le double d’Apollon (ou identifié à ce dieu)⁴², venu sur terre pour dispenser les vérités émanant de ce dieu, et elle paraît plus probable, non seulement du point de vue étymologique⁴³, mais aussi parce qu’elle insiste sur le caractère pythique, oraculaire, de la parole de Pythagore (un thème d’ailleurs très souvent répété par Jamblique⁴⁴).

(On retrouve un rapprochement du même type entre Pythagore et les oracles sous l’entrée “Πυθαγόρας” de l’*Etymologicum magnum* : selon le témoignage de ce dictionnaire encyclopédique byzantin du XII^e siècle, le nom du sage viendrait de la combinaison du verbe πύθω, qui signifie “demander, poser une question” [ἔρωτῶ]⁴⁵, avec le verbe ἀγορεύω, qui signifie “dire”. « Car en effet, il [*scil.* Pythagore] parlait uniquement quand on lui posait une question [ἔρωτώμενος γὰρ μόνον ἔλεγεν] »⁴⁶. Mais ce témoignage est évidemment trop tardif pour que l’on puisse le mettre à contribution dans une recherche des origines sémantiques et étymologiques du nom de Pythagore...).

³⁹ Voir H.W. Parke (1939), 411, n. 2 et M. Delcourt (1955), 235-254 (« Sous le vocable de Pythagore »), spéc. 235-237.

⁴⁰ C’est sans doute cette évidence sémantique qui a poussé L. Dubois (2006), 61 à attribuer (faussement) à Jamblique une compréhension active (correcte) de l’élément –αγόρας dans le nom de Pythagore, en affirmant que le philosophe d’Apamée donnait à comprendre le nom de son homologue samien comme « celui qui parle au nom d’Apollon Pythien ».

⁴¹ Aristippe, *Περὶ φυσιολόγων ou φυσιολογιῶν* (*Sur les physiologues/naturalistes ou Recherches naturelles*), fr. IV A 150 Giannantoni = Diogène Laërce VIII, 21, p. 122, 5-6 Delatte = p. 612, li. 234-237 Dorandi. Voir C. Macris (2018), 709. Si cet Aristippe est le disciple de Socrate, on aurait ici la première apparition (dans une source externe, autre que les *acousmata* pythagoriciens) du thème de l’association étroite de Pythagore à Apollon, qui dominera dans les développements ultérieurs de la légende du sage.

⁴² Sur ces légendes, voir C. Macris (2003), 261-262 ; *Id.* (2018), 814-815.

⁴³ Cf. M.P. Nilsson (1949²), 202 : « ‘Pythagoras’ means ‘mouthpiece of Delphi’ ».

⁴⁴ Voir par exemple Jamblique, *MVP*, § 105, p. 60, 22 - 61, 4 Deubner : « Lorsque [les *symbola* pythagoriciens] sont décryptés comme doivent l’être des symboles, au lieu de rester obscurs [...] ils deviennent transparents et lumineux, comparables à des prophéties ou aux oracles d’Apollon Pythien » (trad. Brisson & Segonds [2011²], 60) ; le même thème revient au § 34, p. 20, 11 ; § 105, p. 60, 22 - 61, 4 ; § 161, p. 90, 25 - 91, 5 ; § 213, p. 116, 4-5 ; § 247, p. 132, 23 - 133, 2 Deubner. — Cf. aussi § 25, p. 15, 24-25 (visite de Pythagore aux centres oraculaires du monde grec), avec le comm. *ad loc.* de C. Macris (2004), t. II, 219-220.

⁴⁵ Notamment poser une question à un dieu délivrant des oracles, s’enquérir auprès d’un centre oraculaire. Tel est aussi un des sens du verbe πυνθάνομαι.

⁴⁶ Cela implique peut-être que le reste du temps, et en principe, Pythagore gardait le silence (cf. Macris [2018], 819-821, 832 sur le fameux silence pythagoricien). Ou alors cela pourrait confirmer l’identification du sage avec Apollon, étant donné que le dieu pythien aussi ne dispensait ses oracles qu’à ceux qui lui posaient une question (cf. *MVP* 177 : devant les ambassadeurs de Sybaris, Pythagore répondit qu’il ne rendait pas d’oracles [οὐ θεμιστεύειν] — ce qui lui valut l’accusation de prétendre être Apollon).

Comme l'a fait remarquer A. Delatte⁴⁷, les étymologies proposées par Jamblique et Aristippe ont ceci de commun, qu'elles établissent un rapport entre le nom de Pythagore et le culte d'Apollon Pythien, comme certains récits merveilleux de la tradition de l'École⁴⁸. Cette concordance des témoignages indiquerait que la tendance à rechercher une signification profonde, et notamment apollinienne, pour le nom du Maître par le recours à des jeux étymologiques divers remonterait probablement aux premières générations des Pythagoriciens.

Mais cela, évidemment, n'ajoute crédit à aucune des deux tentatives d'étymologisation précédemment citées. Résumant la situation, Marie Delcourt constatait⁴⁹ : « l'étonnant est que l'explication ... [la] plus modeste ait été conservée par Jamblique dans le contexte le plus fabuleux qu'on puisse imaginer. Les linguistes estimeront-ils qu'on puisse l'accepter et lui accorder une valeur historique ? C'est fort douteux. Il se peut que le nom de Pythagore, malgré son apparente transparence, ait des origines lointaines et obscures et que les deux interprétations anciennes soient également fausses ».

En effet, une recherche récente de Laurent Dubois (directeur d'études en onomastique et dialectologie grecques à la Section des sciences historiques et philologiques de l'École pratique des hautes études, à Paris)⁵⁰, qui, partant du composé Πυθίλας, a proposé de rattacher le premier élément du nom Πυθαγόρας au radical verbal des verbes πεύθομαι, πυνθάνομαι, arrive à la conclusion suivante : « la comparaison avec d'autres noms en -αγόρας très anciens et non ambigus du point de vue sémantique comme Θελξαγόρας, "qui charme l'assemblée", ou Πεισαγόρας, "qui convainc l'assemblée", pourraient inciter à supposer que le nom du célèbre philosophe crotoniate était à l'origine Πυθ(ι)-αγόρας ou Πυθ(ο)-αγόρας [...], nom que l'on pourrait traduire par "qui éveille, qui informe l'assemblée" »⁵¹.

Partant de la même notion de l'éveil, Françoise Bader (ex directeur d'études de grammaire comparée des langues indo-européennes à l'École pratique des hautes études) proposerait quant à elle un rapprochement fascinant (et inédit) entre le Bouddha, la Pythie delphique et Pythagore à partir des réflexions étymologiques suivantes : « Les noms de la Pythie, de Pythagore et du Bouddha sont apparentés ; ils viennent de **bheu-dh-*, racine [indo-européenne] de l'éveil : c'est celui du nouveau-né qui passe de l'état d'embryon à celui du bébé et s'éveille à la lumière du jour (cf. en fr. « voir le jour »). La métaphore est aussi celle de l'éveil aux lumières de la connaissance. On ne pourrait l'étudier sans une étude parallèle de la racine **men-*, « voir » (en anatolien), « voir avec les yeux de l'esprit », [qui est celle de la mémoire (μνήμη) :] mémoire de celui à qui, par la métaphore de la μαῖα (**m̥s-ye-*) — exploitée par Platon (cf. la maïeutique) —, on « fait voir » les connaissances ; « on » = les Muses⁵², au nom de **mon-s-ya* etc., formé sur la même racine que Maia ; or Maia, nom de la sage-femme en grec, est aussi le nom de la mère du Bouddha qui va

⁴⁷ A. Delatte (1922), 194.

⁴⁸ Sur ces traditions, voir C. Macris (2003), 257-262.

⁴⁹ M. Delcourt (1955), 236.

⁵⁰ L. Dubois (2006).

⁵¹ *Ibid.*, p. 61. — À Martin Nilsson (1949²), 202 "Pythagore" donnait plutôt l'impression d'un « *nom de guerre* » (expression écrite en français, en italiques, dans son texte). Il est le seul à avoir avancé cette interprétation non justifiée — peut-être pensait-il à un sens proprement guerrier du verbe ἀγείρω = rassembler ?

⁵² Les Muses si chères à Pythagore ; voir l'orientation bibliographique dans C. Macris (2018), 803, 805-806, 842.

lui donner le jour et le faire venir à la connaissance ; c'est aussi le nom de la mère d'Hermès »⁵³.

Cependant, les considérations étymologiques de L. Dubois et de Fr. Bader qui nous éloignent de la piste d'Apollon Pythien⁵⁴ pourraient ne pas être incompatibles avec le scénario suivant : même dans un cas aussi ancien que celui du sage Pythagore (*floruit ca 532 av. J.-C.*)⁵⁵, on n'est pas en mesure d'exclure la possibilité qu'il ait porté un nom déjà réinterprété et re-sémantisé, revêtu d'un sens théophorique dérivé qui se serait substitué au sens originel, en raison de l'influence et du prestige croissants de l'oracle de Delphes dans le monde grec⁵⁶, y compris en termes de "propagande" culturelle et morale⁵⁷. Car, s'il est vrai que "Pythagoras" est un nom banal dans l'Antiquité⁵⁸, son association avec l'Apollon Pythien (*scil.* l'Apollon de Πυθώ, autre nom de Delphes) pourrait très bien dater *avant* l'ère du sage de Samos, et dans ce cas Pyth-agoras devrait être mis en série avec d'autres noms théophores en -αγόρας construits de la même manière, comme par exemple Athén-agoras (Athéna), Di-agoras (Zeus), Hér-agoras (Héra), Herm-agoras (Hermès), etc.⁵⁹. À moins que l'on imagine que c'est peut-être à partir du sage Pythagore aux traits apolliniens bien marqués que le nom qu'il portait s'est associé au lieu du culte (Πυθώ) et à l'épithète

⁵³ Ces réflexions sont en cours de publication, sous la responsabilité de Fabienne Jourdan (CNRS), que je remercie de tout cœur de me les avoir signalées. Je remercie également Mme Bader d'avoir généreusement accepté que je les cite dans cet article. (Les additions entre crochets droits dans le texte principal de ce paragraphe, ainsi que la note 52, viennent de moi.)

⁵⁴ Non sans poser des problèmes à leur tour. Sur les suggestions de L. Dubois (2006), voir J. Oulhen (2010), 642 *sq.*, n. 134 : « Cette interprétation, extrêmement séduisante et satisfaisante pour le sens, ne va toutefois pas sans objections : 1) Les composés théophores à second membre -αγόρας sont nombreux et Πυθαγόρας ne constitue donc pas une anomalie ; 2) Il n'existe pas de syntagme constitué associant les verbes comprenant le radical **b^heud^h* et le terme ἀγορά ; 3) le membre Πυθι- pourrait être formé par analogie ou fausse coupe sur l'élément théophore Πυθο- (*cf.* Διονυσι-, Μοιρι-, Μητρι-) ». — La piste pythienne était celle qu'avaient suivie A.-J. Letronne (1851), 47 + 56-57 [= (1885), 41-42 + 50] et E. Sittig (1911), 53 dans sa dissertation classique sur les noms théophores. Pour le premier, Pythagore fait partie des noms propres « composés avec des *épithètes* ou des *titres* de divinités », avec « ἀγόρας v[ena]nt d'ἀγορεύω » ([1851], 50-51 = [1885], 44).

⁵⁵ Sur les problèmes liés à la datation et la chronologie de Pythagore, voir Macris (2018), 769-779 (pages écrites pour l'essentiel par Richard Goulet).

⁵⁶ Sur ce point, parmi une bibliographie immense, on pourrait renvoyer, *e.g.*, à H.W. Parke (1939) ; M. Delcourt (1955) ; J. Fontenrose (1978) ; J. Kindt (2016).

⁵⁷ Voir J. Defradas (1972²), qui examine surtout le cas des Sept Sages, ainsi que les nombreux travaux récents de David Hernández Castro (*e.g.* 2019 ; 2020 ; d'autres encore sont accessibles sur sa page personnelle d'Academia.edu : <<https://uned.academia.edu/DavidHern%C3%A1ndezCastro>>), qui voit en la personne d'Empédocle un poète quasi missionnaire de l'Apollon de Delphes en Italie du Sud et en Sicile — rôle qu'a bien pu jouer aussi Pythagore avant lui.

⁵⁸ Voir les nombreuses entrées « Pythagoras » de la *Realencyklopädie* de Pauly-Wissowa, ainsi que les 113 occurrences du nom recueillies dans le *Lexicon of Greek Personal Names* (LGPN ; <<https://www.lgpn.ox.ac.uk/index.html>>), provenant de toutes les périodes de l'Antiquité ; *cf.* H.W. Parke (1939), 411, n. 2 : « *a fairly usual Greek name* ».

⁵⁹ Voir W. Burkert (1972), 120, n. 63. L'auteur insiste à la fois sur le caractère banal du nom "Pythagore" (*cf.* note précédente) et sur le fait qu'il s'agit d'un nom théophore construit de la même manière qu'Athén-agore, Di-agore, Herm-agore, etc. — Sur les noms théophores grecs, voir J.-A. Letronne (1851) [= (1885)], *passim* ; E. Sittig (1911) ; R. Parker (2000).

cultuelle (Πύθιος) de l'Apollon de Delphes⁶⁰... (Dans tous les cas, l'affirmation de M. Delcourt selon laquelle « avant le philosophe de Samos, personne ne paraît s'être appelé *Pythagoras* »⁶¹ s'avère en réalité inexacte⁶².)

En somme, les très différentes interprétations qui ont été proposées aussi bien par les Anciens que par les Modernes permettent au nom de Pythagore de conserver encore aujourd'hui toutes ses énigmes⁶³...

John Dillon et Jackson Hershbell⁶⁴ proposent de comparer l'épisode raconté aux paragraphes 5-7 du *Mode de vie pythagoricien* avec ceux des évangiles synoptiques qui parlent de l'annonce faite à Marie, du songe de Joseph et de l'étymologie du nom de Jésus⁶⁵, mais il me semble que, sur ce point précis, ce parallélisme par ailleurs légitime ne nous dit rien du tout sur l'influence éventuelle des évangiles chrétiens sur Jamblique. En effet, d'une part l'annonce de la naissance constituait déjà dans la tradition grecque la suite heureuse du pèlerinage pythien et de la consultation oraculaire de maris ou de couples affligés de ne pas avoir de postérité et désireux d'en avoir⁶⁶. D'autre part un rapport secret, intime, entre le nom de la

⁶⁰ Cf. R. Parker (2000), 55 : « *Major gods sometimes generate further names based on their cult titles or cult sites: from Zeus, for instance, come Olympiodoros and Hypatodoros, from Dionysos Bakkhos, from Apollo Karneades and Pythagoras and Deliodoros and Oulios* ».

⁶¹ M. Delcourt (1955), 235.

⁶² Selon le *LGPN*, avant Pythagore le philosophe de Samos (fils de Mnésarque) on aurait un Pythagore originaire de Sparte dont le *floruit* se situe aussi tôt que 716 av. J.-C. (Moretti, *Olymp.* 18 = Poralla² 651) et un autre de Samos, fils de Cratès (*fl.* 588 av. J.-C. ; cf. Moretti, *Olymp.* 88). Je n'ai pas pu vérifier le renseignement fourni par E. Sittig (1911), 53 (d'après F. Justi [1884], 327) sur un Pythagore roi de Chypre qui serait attesté au VII^e s. av. J.-C. dans une inscription assyrienne : « *Maxima autem pietate coluerunt Graeci Apollinem Pythium; qui quanta floruerit auctoritate, inde perspicitur, quod iam saeculo septimo ineunte in insula Cypro regnavit regulus, cui nomen erat Πυθαγόρας; quod elucet ex inscriptione Essarhaddonis, regis Assyriae, qui tota insula in potestatem suam redacta etiam principem illum sibi stipendiarium fecit* ».

⁶³ Dans une communication privée, Fabienne Jourdan propose encore une autre possibilité, qui me semble tout à fait intéressante : Πυθ-αγόρας pourrait être « celui qui parle (ἀγορεύει) après avoir appris/écouté (πυνθάνεσθαι)/ été éveillé » (par le dieu Apollon ?) – ce qui se combine assez bien avec les retraites dans la caverne qui, aux yeux de Jamblique, le rapprochent de Minos, le grand confident de Zeus (sujet de la section IV, *infra*).

⁶⁴ J.M. Dillon & J.P. Hershbell (1991), 35, n. 5.

⁶⁵ Mt 1, 20-23 (annonce à Joseph : « et elle enfantera un fils auquel tu donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés ». Tout cela arriva pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait dit par le prophète : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel, ce qui se traduit : 'Dieu avec nous' [Es 7.14] ») ; Lc 1, 30-33 (annonce à Marie).

⁶⁶ Voir par exemple les cas d'Éction (Hérodote, V, 92), d'Égée (Euripide, *Médée*, 679-681), de Laïos (Euripide, *Phéniennes*, 408), de Xuthos et Créuse (Euripide, *Ion*), rappelés par I. Lévy (1927), 5-7 ; cf. R. Staehlin (1912), 22-23 ; 83 sq. ; 101 sq. ; 124 sq. Voir aussi le témoignage épigraphique résumé *supra*, n. 37.

personne et son porteur se laisse très souvent entrevoir dans le cas d'hommes exceptionnels ou "divins"⁶⁷.

II. Le jeune Pythagore incarne la triade de la *paideia*

I. Le *topos* de l'éducation dans la rhétorique de l'éloge

C'est l'ἀνατροφή et la παιδεία de Pythagore qui font l'objet de la deuxième partie du chapitre II du *Mode de vie pythagoricien*. Distinguées dans la littérature grecque dès le IV^e s. av. J.-C.⁶⁸, mais allant toujours de pair dans la tradition platonicienne⁶⁹, l'instruction élémentaire (liée à la petite enfance) et l'éducation proprement dite (liée à l'âge de l'adolescence), constituent un *topos* obligé de l'éloge destiné à des personnes. Elles pouvaient être traitées soit séparément, comme deux *topoi* distincts, soit ensemble, comme deux subdivisions du même *topos*⁷⁰. Jamblique a choisi apparemment la deuxième option, même si l'on peut proposer une sorte de "périodisation" dans les années de jeunesse de Pythagore :

- a) d'abord, la première éducation, reçue sur place, à Samos (§§ 9-11, p. 8, 6 - 9, 5);
- b) ensuite, les études plus approfondies, réalisées en dehors de son île natale,
 - d'abord en Ionie, auprès des maîtres grecs (§§ 11-13, p. 9, 5 - 10, 16) ;
 - puis dans différents pays de l'Orient, aux sources de la "sagesse barbare" (chap. III-IV).

Situées chronologiquement très tôt dans la vie, à l'âge de l'enfance et de la première jeunesse, les années de formation d'un individu lui offrent déjà l'occasion de révéler ses dons naturels, de manifester ses aptitudes intellectuelles et ses qualités de caractère (mais aussi de les développer davantage grâce à l'application et au travail). C'est la raison pour laquelle un théoricien de la rhétorique comme Ménandre incluait l'éducation dans le *topos* de la "nature de l'âme" (φύσις ψυχῆς)⁷¹ — lequel, à son tour, constituait une subdivision du *topos* plus générique de la "nature" (φύσις)⁷².

Jamblique part exactement du même principe lorsqu'il parsème sa narration relative aux études de Pythagore de remarques fort élogieuses sur l'impressionnante précocité intellectuelle de son jeune héros, et sur ses qualités morales exceptionnelles⁷³. D'autre part, fidèle à l'attitude dépréciative à l'égard du corps qui caractérise

⁶⁷ Cf. L. Bieler (1935-36), 30 : « zwischen Namen und Namensträger besteht ... eine enge mystische Beziehung » ; P. Athanassiadi (2006), 72 : « une obscure et inéluctable relation lie l'homme au nom qu'il porte ».

⁶⁸ Voir L. Pernot (1993), t. I, 161 et n. 176.

⁶⁹ Sur le couple τροφή - παιδεία, très cher à Platon, voir les textes rassemblés par H.D. Saffrey et A.Ph. Segonds (2001), dans leur note complémentaire 16 de la p. 8 (à propos de Marinus, *Proclus*, § 6. 19-20), reportée à la p. 80.

⁷⁰ L. Pernot (1993), t. I, 161-163, citant notamment Ménandre, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, t. III, 371, 18-24 Spengel.

⁷¹ Ménandre, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, t. III, 371, 24-26 et 420, 14-21 Spengel.

⁷² Sur le *topos* de la *physis*, voir Pernot (1993), t. I, 157-158.

⁷³ Voir p.ex. *MVP*, § 10, p. 8, 13-29 ; § 11, p. 9, 7-9 ; § 12, p. 9, 15-21 et p. 10, 4-9, avec le comm. *ad loc.* in Macris (2004), t. II.

la tradition platonicienne dans son ensemble, et en pleine consonance avec le *Zeitgeist* de l'époque impériale, mais aussi conformément aux pratiques contemporaines des rhéteurs, il ne loue qu'en passant les qualités physiques, corporelles, de son héros, en se limitant, comme eux, à sa beauté divine, réputée l'apanage des jeunes gens⁷⁴.

Ce sur quoi il focalise son attention, c'est le caractère du jeune Pythagore et ses exploits en tant qu'étudiant, son objectif étant de le présenter comme un élève-modèle, qui combine parfaitement tous les éléments constitutifs de la triade de la *paideia* : dons naturels, instruction, exercice.

2. La triade de la *paideia* dans la biographie jambliquéenne de Pythagore

Au paragraphe 10 du *Mode de vie pythagoricien*, on lit la phrase suivante :

Pythagore, de son côté, renforcé [...] par l'éducation qu'il avait reçue depuis son plus jeune âge (ἐκ βρέφους παιδεία) et par sa ressemblance naturelle à un dieu (φυσική θεοείδεια), s'efforçait (ἐαυτὸν κατέτεινεν) de se rendre encore plus digne des avantages (προτερήματα) dont il était doté, et il se signalait par des actes culturels, par son savoir, par son régime de vie extraordinaire, par la stabilité de son âme, par la maîtrise de son corps⁷⁵...

Dans ces lignes on retrouve en filigrane l'idée selon laquelle le déploiement de la personnalité d'un individu (et plus particulièrement d'un étudiant) dépend essentiellement de trois facteurs majeurs :

- a) ses dons naturels, son "naturel philosophe" ;
- b) son éducation, sa *paideia* ;
- c) son zèle studieux, ses efforts personnels.

Or, comme le remarque Philippe Hoffmann⁷⁶, « la triade de la *nature*, de l'*instruction* et de l'*exercice* a été un schème fécond dans l'Antiquité grecque »⁷⁷, depuis la pédagogie classique⁷⁸ (Isocrate⁷⁹, Platon⁸⁰, Aristote⁸¹) jusqu'à la pensée hellénistique et romaine. Si l'attestation la plus ancienne de cette triade se trouve dans le discours d'Isocrate *Sur l'échange*, c'est surtout Philon d'Alexandrie⁸² et les

⁷⁴ Voir *MVP*, § 9, p. 8, 13-14 et § 10, p. 8, 22. — Sur le *topos* du σῶμα, voir L. Pernot (1993), t. I, 159-161.

⁷⁵ *MVP*, § 10, p. 8, 20-26 Deubner, trad. Brisson & Segonds (2011²), 10.

⁷⁶ Ph. Hoffmann (1994-95), 267.

⁷⁷ Cette triade est étudiée en détail dans deux autres articles du même auteur : Hoffmann (1998), 225-227 et 235-239 ; *Id.* (2000), 464-466.

⁷⁸ La question était très débattue aux V^e et IV^e s. av. J.-C. ; voir P. Shorey (1909), à compléter par les références bibliographiques données par É. de Strycker (1994), 54, n. 16. — Pour les emplois du terme *euphyia* chez Platon et Aristote et au-delà, voir J. Whittaker (1990), 2, n. 15. On trouvera aussi un dossier de textes commenté dans Fr. D'Amico (1999).

⁷⁹ Isocrate, *Sur l'échange*, §§ 186-192 ; cf. aussi *Contre les sophistes*, §§ 14-18.

⁸⁰ Voir p.ex. *Ménon*, 70 a 1-4 ; *Phèdre*, 269 d 2-6 ; *République* VII, 535 c 2-4 ; 536 b 1-2 ; cf. *Parménide*, 133 b 4 - c 1 ; *Phèdre*, 278 e - 279 b 3. — Sur le "naturel philosophe", voir le livre VI de la *République*, avec M. Dixsaut (1994²), 246-269 et *passim*.

⁸¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1103 a 14 - b 25.

⁸² Philon, *De Abrahamo*, 48-59 ; *Vie de Moïse*, I, 22.

philosophes médio-platoniciens (Plutarque⁸³, Alcinoos⁸⁴) et néo-platoniciens (Jamblique⁸⁵, Proclus⁸⁶, Damascius⁸⁷) qui nous fournissent les développements les plus intéressants sur le sujet.

Pour revenir à Pythagore : son âme apollinienne lui assurant *de facto* une εὐφυΐα bien exceptionnelle⁸⁸, Jamblique insiste ici sur les deux autres facteurs, c'est-à-dire sur le fait que Pythagore avait reçu une éducation depuis sa plus tendre enfance (ἐκ βρέφους παιδεία) et qu'il s'efforçait (ἐαυτὸν κατέπεινεν⁸⁹) de se rendre encore plus digne des qualités / avantages (προτερήματα) dont il était doté.

Quant aux moyens dont il or(don)nait (διεκόσμη) sa vie — observances religieuses / actes cultuels (θρησκευῖαι), études (μαθήματα) et un régime / mode de vie bien choisi / spécial (δίαιται ἐξαίρετοι) —, ils correspondent également à la vision néoplatonicienne qui veut que la recherche philosophique aille de pair avec un mode de vie et un régime adéquats et soit accompagnée d'une pratique scrupuleuse d'observances et de rites religieux.

III. La cigogne comme modèle de l'amour filial éprouvé par le disciple à l'égard de son maître

À la fin d'un épisode que, encore une fois, Jamblique est *le seul* à avoir conservé dans sa biographie de Pythagore⁹⁰, on apprend que (à l'instar du Socrate du *Ménon*...) le sage samien chercha à introduire un jeune homme dans l'étude de l'arithmétique et de la géométrie en faisant des démonstrations de chaque point sur une tablette (ἄβαξ) recouverte de sable. Afin d'éveiller puis attiser davantage en lui le désir studieux, *conditio sine qua non* de tout apprentissage des μαθήματα, Pythagore mit en marche une petite astuce, celle des "trioboles" : dans un premier temps il *versait* à son jeune élève trois oboles⁹¹ pour chaque figure (σχῆμα ou διάγραμμα) dessinée par lui, afin de l'inciter à poursuivre l'étude et la recherche ; puis, à partir d'un certain moment, il changea sa tactique et commença à lui *demandeur* à chaque fois trois oboles en retour

⁸³ Plutarque, *De l'éducation des enfants*, chap. 4, 2 A - 3 B ; cf. *Id.*, *Le démon de Socrate*, 15, 584 E - 585 D.

⁸⁴ Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, I, 152.1-29.

⁸⁵ Jamblique, *Protreptique*, 20, p. 95, 16 - 96, 1 Pistelli.

⁸⁶ Proclus, *In Parmenidem* IV, p. 926, 4 - 927, 36 Cousin.

⁸⁷ Damascius, *Histoire philosophique [Vie d'Isidore]*, fr. 33 A Athanassiadi = *Epitoma Photiana*, § 31 + fr. 71 Zintzen.

⁸⁸ Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 1, parle plus clairement de l'aptitude naturelle de Pythagore à appréhender toute forme de savoir.

⁸⁹ Les mss portent κατέτασεν, mais la correction en κατέπεινεν s'impose ; voir L. Deubner (1935), 51 [= SPAW 1935 / 19, 660 = *Id.* (1982), 521].

⁹⁰ Voir MVP, §§ 21-25, p. 14, 7 - 15, 16 Deubner. Cf. R. Goulet (2018).

⁹¹ Cela équivaut la moitié du salaire d'une journée de travail d'un ouvrier en Grèce ancienne (cf. Brisson & Segonds [2011²], 164, § 23, n. 1). Selon le rite funéraire grec, on devait placer dans la bouche des morts une obole pour leur permettre de payer à Charon le passage du Styx.

pour le service rendu, afin de lui faire comprendre l'importance de ce qu'il lui enseignait⁹².

Ce jeune homme dit un jour à son maître :

C'est moi désormais qui te procurerai [ton nécessaire quotidien], et je te revaudrai, d'une certaine façon, ta bonté, comme font les cigognes [à leurs parents] (ἀντιπελαργήσω)⁹³.

Dès l'Antiquité classique, la cigogne était considérée par les Grecs comme un modèle de piété filiale et, par extension, comme un symbole de la reconnaissance d'amour, parce qu'on avait constaté qu'elle sait rendre à ses vieux parents l'affection et les soins que ceux-ci lui ont dispensés lorsqu'elle était jeune⁹⁴. Le verbe rare et tardif ἀντιπελαργέω⁹⁵ désigne justement cette attitude, qu'a décrite avec beaucoup de sensibilité Basile de Césarée :

⁹² L'anecdote du jeune élève qui commence l'étude des mathématiques pour gagner de l'argent, mais est tellement captivé et pris d'enthousiasme pour ce qu'il apprend, qu'il finit par payer son maître pour qu'il continue à lui enseigner, et part même avec lui en Italie, est une illustration du "symbole" pythagoricien « Préfère "un pas (ou : une marche) pour chaque figure", plutôt que "trois oboles pour chaque figure" (προτίμα τὸ "σχήμα καὶ βῆμα" τοῦ "σχήμα καὶ τριώβολον") » ; voir le comm. détaillé dans C. Macris, (2004), t. II, 198-201.

⁹³ MVP, § 24, p. 15, 12-13 Deubner, trad. Brisson & Segonds (2011²), 17, modifiée précisément sur le point qui nous intéresse ici. D'ailleurs, la plupart des traducteurs modernes du passage (à l'exception notable de Michael von Albrecht), "laissent tomber" la belle image de la cigogne nourrissant ses parents, à laquelle renvoie le verbe ἀντιπελαργέω.

⁹⁴ Aristophane, p.ex., qui est un de nos plus anciens témoins (*Oiseaux*, v. 1353-7), parle d'une « loi antique inscrite sur les tables des cigognes », selon laquelle « quand le père cigogne a mis en état de voler tous les cigogneaux en les nourrissant, les petits doivent à leur tour nourrir le père » (trad. H. van Daele, CUF, 1963 [1928]) ; cf. aussi le scholiaste *ad loc.*, p. 199 Holwerda. Autres attestations du même thème : Sophocle, *Électre*, v. 1058 (allusion à une espèce d'oiseau qui se montre soucieux de soigner [κηδόμενος] ses parents ; la cigogne n'est pas nommée *expressis uerbis*, mais c'est à elle qu'a pensé le scholiaste *ad loc.*) ; Platon, *Alcibiade*, 135 e, avec la scholie *ad loc.*, p. 107, 3-5 Greene, et avec Olympiodore, *In Alcib.*, 227.1-8 Westerink (textes reproduits ci-après dans le comm.) ; Aristote, *Histoire des animaux*, IX, 13, 615 b 23-27 (emploi du verbe ἀντεκτρέφεσθαι) ; Philon, *Alexander*, 61 ; *De Decalogo*, 116-117 (thème passé également dans la tradition rabbinique ; cf. la note de V. Nikiprowetzky *ad loc.*, Paris 1965, 101-102, n. 3) ; Pline, *Histoire naturelle*, X, 63 ; Élien, *La personnalité des animaux*, III, 23 (cf. encore VIII, 22 [gratitude d'une cigogne à l'égard de la femme qui l'avait soignée] ; X, 16 [les cigognes vénérées par les Égyptiens parce qu'elles prennent soin de leurs parents] ; XI, 30 [la piété filiale du guêpier comparée à celle de la cigogne] ; lire la trad. fr. récente de ces passages par A. Zucker, Paris 2001-2002, 2 vols.) ; Plutarque, *Sur l'intelligence des animaux aquatiques et terrestres*, 962 E ; Artémidore, II, 20 ; Porphyre, *De l'abstinence*, III, 11,1 ; [Hermès Trismégiste], *Cyranides*, p. 94 Ruelle ; Horapollon, *Hieroglyphiques*, II, 58 (avec le comm. de F. Sbordone *ad loc.*, p. 171-172 ; cf. aussi les p. 114-117, à propos de *Hieroglyphiques*, I, 55, où il est question de l'attitude analogue de la huppe) ; *Souda*, s.v. πελαργικοί νόμοι, Π 931, t. IV, p. 80, 28-29 Adler (διὰ τὸ ἀντεκτρέφειν τοὺς γονεῖς) ; Isidore, *Étymologies*, XII, 16. Pour plus de détails, voir le dossier constitué par [A.] Steier (1931), 71-72 ; cf. encore H. Hugonnard-Roche (1997), 90-91, avec la n. 42.

⁹⁵ Il est employé par Celse, *ap.* Origène, *Contre Celse*, IV, 98, 13-24 Borret (SC 136 [1968], p. 429) = *Philocalie*, XX, 25, in J.A. Robinson (éd.), *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, p. 149, 21 - 150, 2 (texte non reproduit in SC 302 [1983]), ainsi que par Olympiodore, *In Alcibiadem*, 227. 2 Westerink. — Sur le sens du terme, voir Hésychius,

Les prévenances des cigognes à l'égard de celles qui sont âgées suffiraient à rendre nos enfants, s'ils voulaient y prendre garde, affectueux envers leurs parents (φιλοπάτορας). [...] Les cigognes, autour de leur père dont la vieillesse a fait tomber les plumes, se rassemblent en cercle ; elles le réchauffent de leurs propres ailes ; elles pourvoient abondamment à sa nourriture et, même dans leur vol, lui procurent tout le secours possible, en lui ménageant doucement de chaque côté le soutien de leurs ailes. Leur conduite a été si vantée de tous que maintenant certains appellent le retour des bienfaits "reconnaissance de la cigogne" (τὴν τῶν εὐεργετημάτων ἀντίδοσιν ἀντιπελάργωσιν [*sic*⁹⁶] ὀνομάζουσιν)⁹⁷.

La *transposition* de l'ἀντιπελάργωσις du domaine de la vie familiale à celui des rapports entre maître et disciple est très ancienne également : elle remonte à l'*Alcibiade* de Platon. À la fin du dialogue on y lit en effet :

ALCIBIADE — ... Il y a là un risque que nous échangeons nos rôles, moi prenant le tien et toi le mien ; car rien n'empêchera maintenant que je t'instruise en te suivant pas à pas, et que tu trouves en moi ton pédagogue.

SOCRATE — Ah mon bon, mon amour ne se distinguera donc pas de celui de la cigogne ; il aura fait éclore en toi un amour ailé qui à son tour s'occupera de lui⁹⁸.

Or Jamblique connaissait très bien ce texte : non seulement il lui avait assigné un rôle introductif capital dans ce qui allait devenir le *cursus standard* d'études dans les écoles néo-platoniciennes, mais aussi il en avait rédigé un commentaire qui faisait autorité et qui a servi de modèle et de source à celui de Syrianus et, à travers lui, selon un processus d'emboîtements successifs qui rappelle les poupées russes⁹⁹, à ceux de Proclus, de Damascius et d'Olympiodore¹⁰⁰. De ce commentaire il ne reste plus malheureusement que de minces fragments, dont aucun ne va au-delà d'*Alcibiade* 115 a (ou même d'*Alcibiade* 106 a 7)¹⁰¹ ; il est donc impossible de savoir dans quelle mesure Olympiodore aurait conservé l'essence de l'approche du maître d'Apamée

Lexique, s.v. ἀντιπελαργεῖν, A 5453, t. I, p. 187 Latte (= ἀντιτρέφειν) ; *Souda*, s.v. ἀντιπελαργεῖν, A 2707, t. I, p. 242, 12-18 Adler (= παροιμία ἐπὶ τῶν τὰς χάριτας ἀντιδιδόντων).

⁹⁶ On attendrait plutôt ἀντιπελάργησις, étant donné que le verbe dont dérive ce nom se termine en -έω (ἀντιπελαργέω), mais toutes nos sources, ainsi que LSJ et Lampe, attestent la terminaison en -ωσις ; voir, à part Basile et la *Souda* (dans le lemme cité à la n. précédente), l'anonyme reproduit par J.A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, Oxonii, vol. 4, 1837, p. 402, 13-18 (ἀντιπελάργωσις = ἡ παρ' αὐτῶν ἀμοιβὴ καὶ ἀπόδοσις).

⁹⁷ Basile, *Homélie à l'Hexaméron*, 8. 5, trad. St. Giet modifiée, SC 26 [1949], p. 455 (le texte de Basile est repris également par Jean Damascène, *Sacra parallela*, PG, vol. 95, p. 1577 et vol. 96, p. 292).

⁹⁸ Platon, *Alcibiade I*, 135 d 8 - e 3, trad. Ch. Marbœuf & J.-Fr. Pradeau (GF), Paris 2000² [1999¹] (modifiée sur un point). Voir les commentaires de N. Denyer (2001), 246-248 et de M. Johnson (2012), 13-14, 25. Sur l'idée de la réciprocité dans la relation amoureuse, voir aussi le *Phèdre*, 255 c-e. — Sur la réception antique de l'*Alcibiade majeur*, voir Fr. Renaud & H. Tarrant (2015) (p. 164-173 sur Jamblique). Sur l'importance qu'il revêtait pour Jamblique, Gr. Staab (2002), 183-192.

⁹⁹ Je me permets de reprendre ici une comparaison qu'emploie souvent Philippe Hoffmann dans ses séminaires de l'École pratique des hautes études.

¹⁰⁰ Sur le *Commentaire* de Proclus, voir Fr. Filippi (2012) ; N. D'Andrès (2020).

¹⁰¹ Voir A.Ph. Segonds (1985), t. I, xxv-xxvi.

dans les lignes qu'il consacre à la comparaison de l'attitude d'Alcibiade vis-à-vis de Socrate à celle des cigogneaux à l'égard de leurs parents :

À la fin du dialogue apparaît l'"amour en retour" (ou : l'"amour partagé", ἀντέρως) [*Phdr.* 255 e 1] ; car Alcibiade répond à l'amour de Socrate (ἀντερῶ), et c'est pourquoi il veut lui témoigner une piété filiale de cigogne (ἀντιπελάργησαι) : en effet, comme les cigognes nourrissent leurs parents, les baignent, les transportent, bref leur font tout ce qu'ils ont fait pour elles, de même Alcibiade imite la cigogne. Et l'"amour en retour (ou : partagé)" ressemble à celui de la cigogne non seulement par l'attention affectueuse / la réciprocité (διὰ τὴν ἐπιστροφὴν), qui est le propre de l'amour, mais aussi parce que celui-ci est ailé, comme le dit Platon dans le *Phèdre* [252 b 8-9], où Érôs est appelé Ptérôs — nom dérivant de *pterón* [= aile]¹⁰².

Toujours est-il que l'évocation, par Jamblique, d'Érôs et d'Antérôs aux sources chaudes de Gadara, en Syrie, où il avait emmené ses élèves, et le fait que, à peine surgis du fond des sources, ces deux Amours rivaux l'aient enlacé et, « *tels des enfants vis-à-vis de leur père véritable* », ils n'aient pas desserré leur étreinte¹⁰³, sont des indices de la familiarité de Jamblique et de son école avec la thématique de l'ἀντέρως et de l'amour filial, que le maître d'Apamée semble avoir voulu combiner dans une perspective proprement pédagogique. Cela rend plausible la provenance jambliquienne du passage précité d'Olympiodore (au moins *sensu*). D'ailleurs, l'"amour en retour" (ou : "amour partagé", ἀντέρως) apparaît déjà dans le *Commentaire* de Proclus à l'*Alcibiade*¹⁰⁴, dans un passage qui vient immédiatement après une citation explicite de Jamblique¹⁰⁵, et qui pourrait aussi provenir du philosophe de Chalcis¹⁰⁶.

Pour revenir à l'élévation du maître à un rang égal ou même supérieur à celui des parents, nous devons souligner qu'elle est très courante non seulement dans la tradition gréco-romaine, mais aussi dans plusieurs cultures à travers le monde : cela explique pourquoi le maître est souvent appelé "père" par ses disciples¹⁰⁷.

Dans un des derniers chapitres du *Mode de vie pythagoricien* Jamblique donnera à ce thème une assise proprement pythagoricienne en affirmant que selon les Pythagoriciens il faut « se préoccuper de la philosophie plus que de ses parents [...],

¹⁰² Olympiodore, *In Alcibiadem*, 227.1-8 Westerink (trad. personnelle). Cf. la trad. et les notes *ad loc.* de Fr. Filippi (2017) et M. Griffin (2016), et déjà *Id.* (2015), 178, n. 119.

¹⁰³ L'épisode en question est raconté par Eunape, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 2, 3-6, p. 13, 20 - 14, 16 Giangrande = V, 17-22, p. 14, 17 - 15, 23 éd. et trad. R. Goulet (2014), avec les n. complémentaires *ad loc.*, reportées aux p. 165-168, notamment la n. 11 ; voir aussi la trad. et le comm. de M. Tardieu (1990), 11-14, ainsi que les notes *ad loc.* de M. Civiletti (2007) et M. Becker (2013), 228-234. R. Goulet traduit : « Et les deux enfants l'entourèrent de leurs bras et, s'étant agrippés à lui, ils l'étreignirent comme un vrai père (καθάπερ γνησίου τινὸς πατρός) ».

¹⁰⁴ Proclus, *In Alcibiadem*, p. 127. 5-8 Creuzer = p. 105 Segonds.

¹⁰⁵ Jamblique, *In Alcibiadem*, fr. 6 Dillon = fr. 163 Larsen.

¹⁰⁶ Cf. A.Ph. Segonds (1985), t. I, XXXIX, avec la n. 1, et LIX.

¹⁰⁷ Sur la relation entre maître et disciples dans le monde gréco-romain, voir en dernier lieu G. Filoramo (éd.) (2002). Pour une approche plus diachronique et "universelle", voir M. Meslin (éd.) (1990) ; G. Steiner (2003) ; A.-B. Renger (ed.) (2012).

car si les parents [...] sont ceux qui nous font vivre, *les philosophes et les éducateurs non seulement nous font vivre bien, mais encore penser* [...] »¹⁰⁸.

Et l'on devrait ajouter que Pythagore a illustré par son propre exemple l'attitude tant appréciée de l'ἀντιπελάργωσις lorsque, en élève-modèle, il abandonna tout pour aller rendre visite à son maître Phérécyde mourant, prit soin de lui sans être repoussé par la maladie qui l'avait accablé (l'horrible *phtheiriasis*, qui fait que la victime est progressivement rongée par les poux) et l'ensevelit pieusement¹⁰⁹.

*

Malgré les attestations relativement tardives des *termes* ἀντιπελαργεῖν et ἀντιπελάργωσις, la longue histoire du *thème* auquel ils renvoient dans la tradition grecque montre qu'il est inutile — et faux ! — d'y chercher un reflet d'imagerie chrétienne, comme le suggéraient Dillon et Hershbell¹¹⁰.

IV. Le parallélisme de Pythagore avec Minos

Une fois rentré à son île natale de ses voyages à Délos, en Crète et à Sparte, Pythagore fit construire dans la ville de Samos, en guise d'école, un amphithéâtre qu'on appelait « l'hémicycle de Pythagore »¹¹¹, et,

hors de la ville, il s'était approprié une grotte (*antron*) adaptée à sa philosophie, où il passait la plus grande partie de la nuit et du jour, et où il menait ses recherches sur ce qui est utile en mathématiques, ayant eu le même dessein que Minos, le fils de Zeus¹¹².

Dans la quatrième et dernière partie de cette étude j'aimerais élucider d'où vient cette comparaison quelque peu inattendue entre Pythagore et le roi de Crète et quel pourrait être son sens en milieu néoplatonicien.

¹⁰⁸ MVP, § 246, p. 132, 2-6 Deubner, trad. Brisson & Segonds (2011²), 131.

¹⁰⁹ Voir MVP, § 184, p. 102, 17-23 Deubner, et déjà Porphyre, *Vie de Pythagore*, §§ 15 et 55, avec le comm. de C. Macris (2001), n. 189, aux p. 363-365 ; *Id.* (2018), 784-785.

¹¹⁰ J.M. Dillon & J.P. Hershbell (1991), 49, n. 3 : « *The image of the stork feeding its young ... suggests Christian imagery : the stork feeds its young from the blood of its breast, and so the Christ nourishes the faithful with his own blood* ». En dehors du fait que le poids de la tradition grecque telle qu'elle a été analysée plus haut va à l'encontre de cette affirmation, on notera que a) le verbe ἀντιπελαργέω décrit l'attitude de la jeune cigogne à l'égard de ses parents, et non l'inverse (ce qui annule en réalité l'argument principal des auteurs, qui se placent du côté des parents), et que b) le seul emploi patristique du verbe ἀντιπελαργέω dans un sens proprement chrétien se trouve, à notre connaissance, dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (I, 48, 1).

¹¹¹ Jamblique, MVP, § 26, p. 16, 1-7 Deubner. Cf. le comm. *ad loc.* dans C. Macris (2004), t. II, 222-225.

¹¹² *Ibid.*, § 27, p. 16, 7-11 Deubner, trad. Brisson & Segonds (2011²), 17, avec le comm. de Gr. Staab (2002), 257-260. Sur ce passage, voir aussi Ch. Delattre (2008).

L'*Odyssée* nous apprend que Minos, le roi de Crète, était le « confident novennal (έννέωρος ὀαριστής) du grand Zeus »¹¹³. Cette donnée traditionnelle était ouverte à différentes interprétations¹¹⁴ et permettait, entre autres, de voir en Minos le « commensal » / « comptoteur », voire le « compagnon de buveries » (συμπότης), ou le « compagnon de jeux » (συμπαιστής) du dieu¹¹⁵. Mais grâce à Platon l'interprétation qui prévalut est que « *Minos* allait tous les neuf ans au rendez-vous que son père lui donnait alors, et [qu'] il *se conformait aux oracles paternels pour établir les lois* des Crétois »¹¹⁶.

Avançant davantage dans la même direction, l'auteur du *Minos* pseudo-platonicien voyait dans la συνουσία qui est sous-jacente au terme ὀαριστής non pas un commerce charnel, mais une manière de « former à la vertu par des discours », et il faisait du souverain crétois « le seul parmi les fils de Zeus à être élevé par son père », « le disciple chéri » du père des dieux et son « confident / disciple dans les discours (συνουσιαστής ἐν λόγοις) », en ajoutant qu'il « passait une année sur neuf dans l'antre de Zeus soit pour s'instruire soit pour enseigner ensuite aux autres ce que dans cette dernière période il avait appris de Zeus »¹¹⁷.

Le fait que Jamblique relève le parallélisme entre Pythagore et Minos peut nous faire penser qu'il connaissait la version du dialogue pseudo-platonicien, qui est le seul texte à mentionner aussi bien la grotte que le *caractère "éducatif" des entretiens du roi crétois avec Zeus*¹¹⁸. On aurait donc ici (encore) un indice suggérant que les dialogues platoniciens considérés aujourd'hui comme "suspects" ou inauthentiques étaient lus par l(a plupart d)es philosophes néo-platoniciens au même titre que les autres, et encore un exemple illustrant que Jamblique avait à la fois une confiance ferme aux textes (supposés provenir) des autorités antiques qu'il respectait et une conception "relâchée" de la notion d'authenticité¹¹⁹.

Cela dit, la vogue de cet épisode à l'époque impériale était si grande, que d'autres canaux de transmission sont possibles — y compris la voie orale. Voici, p.ex., la forme sous laquelle Valère Maxime a conservé la même histoire (bien avant Jamblique, au I^{er} s. apr. J.-C.) : « Minos avait l'habitude de se retirer tous les neuf ans

¹¹³ *Odyssée*, XIX, 178-179.

¹¹⁴ Pour un aperçu général, voir Fr. Poland (1932), 1902 *sq.*

¹¹⁵ Ces deux interprétations sont rappelées, et immédiatement réfutées, par le Socrate du *Minos* pseudo-platonicien (319 e).

¹¹⁶ Platon, *Lois I*, 624 b (trad. É. Des Places, CUF, 1968 [1951]). Même version chez Éphoros, *FGrHist* 70 F 147. G.R. Morrow (1993²), 24, pensait à une dépendance d'Éphoros à l'égard de Platon, mais il est tout aussi naturel que les deux auteurs recopient une source commune (ainsi D.A. Russell, dans son cr de Morrow, *CR* 76 [1962], p. 41), ou tout simplement qu'ils reprennent une ancienne tradition (transmise oralement ?).

¹¹⁷ [Platon], *Minos*, 319 d-e (trad. J. Souilhé, CUF 1981 [1930] ; voir aussi celle de L. Brisson dans *Écrits attribués à Platon*, Paris 2014 [GF]), avec le comm. de Fr. Scrofani (2017), 232-239 ("L'enseignement de Zeus"), spéc. 233-234, qui montre bien également comment cette description positive, voire élogieuse, de Minos est aux antipodes de celle, plutôt négative, qu'en donnait la tragédie athénienne du temps de Platon ([2017], 265-301). On est là face à une tentative de *réhabilitation* particulièrement réussie.

¹¹⁸ Adrien Lecerf ([2008], 21, n. 83) a pu repérer d'autres indices de cette familiarité de Jamblique avec le *Minos* pseudo-platonicien.

¹¹⁹ Voir C. Macris (2002), qui, tout en parant du dossier des *pseudopythagorica*, propose une mise en perspective plus ample.

dans *une caverne très profonde et consacrée par un antique et religieux respect* ; et, au retour de ses retraites, il faisait accepter des lois comme si elles lui avaient été données par Jupiter dont il se disait fils »¹²⁰. La grotte est mentionnée également par d'autres sources¹²¹, qui l'identifient parfois à l'ancre de l'Ida en Crète¹²², tandis que d'autres sources encore parlent seulement du mont Ida, sans faire référence à la grotte¹²³. Étant donné ces parallèles, on ne peut pas ne pas penser ici à la descente (à contenu initiatique) de Pythagore dans l'ancre de l'Ida, que nous raconte Porphyre avec une profusion de détails dans sa *Vie de Pythagore*¹²⁴.

Néanmoins, pour un philosophe (néo)platonicien féru de théologie et de mystique comme Jamblique, la référence à Minos devait avoir une saveur et une résonance particulières. Comme le remarquait Pierre Hadot, « [I]es platoniciens appliquaient traditionnellement au sage ou philosophe qui a été uni à la divinité l'expression qu'Homère [...] emploie à propos de Minos : ὀαριστής = “le familier (ou le confident) du grand Zeus”, c'est-à-dire celui qui a eu commerce avec lui, en laissant au mot commerce son ambiguïté (le mot peut signifier à la fois la fréquentation d'un maître et

¹²⁰ Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 2, ext. 1 (trad. P. Constant, Paris 1935 ; c'est moi qui souligne). Le passage en question n'est pas repris dans l'édition de R. Combès (CUF, 1995), mais il l'est dans la dernière édition teubnérienne (1998), préparée par les soins de J. Briscoe. Voir encore Dion Chrysostome, *Discours* IV, 39-41 ; Proclus, *In Remp.* I, p. 156, 14-20 Kroll ; Élias, *Prolegomena* (= CAG 18.1), p. 7, 15-22 Busse. — Cela rappelle immanquablement Moïse qui se retire sur le mont Sinaï et y demeure avec le Seigneur quarante jours et quarante nuits, puis redescend, rayonnant de lumière, ayant en mains les Tables de la Loi, afin de transmettre aux fils d'Israël qui s'approchent de lui « tous les ordres que le Seigneur lui avait donnés » (Exode 34, 29-35). Il fait même cela deux fois. Ces retraites auprès de Dieu attribuées aux législateurs semblent donc constituer un motif partagé avec d'autres civilisations méditerranéennes. — Combinant les informations des sources antiques (depuis Speusippe, fr. 3 Tarán, *ap.* Diog. L. IX, 23) sur une activité législative de Parménide à Elée, avec la *catabase* décrite dans son proème et avec sa désignation épigraphique plus tardive comme Οὐλιάδης (mis au service d'Apollon *Oulios*, guérisseur) et chef de file de φώλαρχοι (terme impliquant retraites souterraines et incubation), P. Kingsley (1999), 204-219 + 252-254 (notes) propose de voir dans Parménide un cas de *nomothète* et confident d'Apollon en chair et en os qui rappelle énormément la figure plutôt mythique de Minos (non évoquée par Kingsley, qui mentionne en revanche Épiménide).

¹²¹ Voir p.ex. Strabon XVI, 2, 38, ainsi que le fr. d'Éphoros signalé *supra*, à la n. 116.

¹²² Ainsi p.ex. Maxime de Tyr, *Discours* XXXVIII, 2 c, p. 439 Hobein ; Eusèbe, *Chronique*, t. II, p. 46 Schoene.

¹²³ Voir p.ex. Schol. BV à Homère, *Odyssée*, XIX, 179 ; *Etymologicum Magnum*, s.v. ἐννέωροι, p. 343, 28. Dans un fragment des *Crétois* d'Euripide (fr. 472, 10 Nauck² = fr. 472 Kannicht = fr. 2 Jouan-Van Looy = OF 567 T Bernabé) cité par Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 19, 2, le chœur dit, *en s'adressant à Minos*, qu'il est devenu « un myste du Zeus de l'Ida ». — Sur Minos et la caverne crétoise, voir Y. Ustinova (2009), 179-180, où il est question également du cas analogue d'Épiménide, le purificateur crétois (*cf.* E. Federico & A. Visconti [ed.] [2002]) ; sur les initiations ayant lieu dans l'ancre du mont Ida, *ibid.*, 245-247 ; sur les cavernes crétoises, G. Capdeville (2017) ; sur les fonctions et la symbolique de la caverne dans le monde antique, A. Maiuri (ed.) (2017), et chez les néoplatoniciens, T. Dorandi (ed.) (2019).

¹²⁴ Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 17, avec le comm. détaillé de C. Macris (2001), n. 55-58, aux p. 213-224 ; *Id.* (2018), 793 ; S. Blakely (2007a), 56-59 ; *Ead.* (2007b) ; Y. Ustinova (2009), 188-191, qui présente succinctement l'ensemble du dossier relatif aux *catabases* de Pythagore, sur lequel on consultera maintenant M.A. Santamaria Álvarez (2016) et A. Coscia (2017) (pour les descentes du sage dans les *adyta* égyptiens, voir J. Assmann [2002]).

l'union charnelle ; le texte d'Homère, ainsi que les allusions qui y sont faites par Platon [...], qui évoquent aussi l'activité législatrice de Minos, font penser à des entretiens réguliers entre Zeus et Minos) »¹²⁵. Mais Clément d'Alexandrie déjà¹²⁶ faisait allusion à Minos quand il écrivait que le vrai gnostique « cohabitait avec le Seigneur, sera son “familier” et son commensal selon l'Esprit ».

Ainsi nous sommes autorisés à penser, me semble-t-il, que, pour Jamblique, c'est en sa qualité de familier et de confident des dieux, assurée par son union avec eux, que Pythagore se retirait quotidiennement dans sa grotte pour recevoir d'eux (ou du dieu Apollon en particulier, dont il était proche) leurs révélations et leurs instructions — même s'il ne faut pas trop tirer l'interprétation du côté des révélations, étant donné la référence explicite de Jamblique dans le passage cité plus haut à l'attitude “zététique” de Pythagore et à son unique occupation dans la grotte : les μαθήματα (vraisemblablement avec l'assistance de[s] dieu[x], pour que le parallèle avec Minos puisse tenir) ; en tout cas telle semble avoir été l'intention de Jamblique dans un texte à visée introductive et propédeutique dont la lecture devait se situer plutôt au début du *cursus* d'études dans son école¹²⁷.

Un passage souvent cité du *Traité 9* de Plotin *Sur le Bien* ou *Sur l'Un* permettrait de mettre davantage en relief la tonalité mystique qui pourrait envelopper ce “commerce intime” avec les dieux en milieu néoplatonicien, un “commerce” qui devient vision de l'Un et union à lui — et il n'est pas sans importance de relever que, dans l'édition systématique de Porphyre, ce traité plotinien est le tout dernier de la dernière *Ennéade* (*Enn.* VI, 9), il décrit donc le sommet atteint par l'âme au terme de son effort anagogique :

[...] puis, après s'être uni à lui et avoir eu avec lui un commerce suffisant, qu'on aille annoncer à d'autres aussi, si on le peut, ce qu'est l'union là-haut (c'est sans doute pour une pareille union, qu'on a appelé Minos “le familier de Zeus” ; du souvenir qu'il gardait, il institua des lois qui en sont les images ; et il se rassasiait du contact avec le divin pour établir ses lois) ; ou bien, si l'on estime les occupations politiques indignes de soi¹²⁸, qu'on reste, si on le veut, dans cette région supérieure ; ce qui est la manière d'être de celui qui a beaucoup contemplé¹²⁹.

Pour reprendre les remarques de P. Hadot, « il y a évidemment une certaine analogie entre Minos et le voyant dont parle Plotin. Le voyant annonce ce qu'il a vu,

¹²⁵ P. Hadot (1994), 180-181.

¹²⁶ Clément, *Stromates*, II, 20, 104, 2.

¹²⁷ Pour quelques hypothèses sur la place que devait occuper la *Somme pythagoricienne* de Jamblique dans le *curriculum* d'études de son école philosophique, voir C. Macris (2009), 167-168.

¹²⁸ Cf. Platon, *République*, 519 d 4-6.

¹²⁹ Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 7, 20-28, trad. É. Bréhier retouchée (*Plotin. Ennéades* VI.2, Paris 1938). Je m'écarte ici (avec D.J. O'Meara [1997], 38 + n. 10) de la traduction de P. Hadot (1994), qui pense que la partie finale du passage cité (après la parenthèse) se rapporte toujours à Minos. (On consultera toutefois avec profit ses précieuses notes *ad loc.*, aux p. 98-99.) — Cf. aussi Porphyre, *De l'abstinence*, II, 52, 3, où il est question du philosophe qui « seul et par lui-même s'approchera de Dieu qui a son siège dans ses véritables entrailles [*scil.* dans son intellect], et recevra ainsi les instructions pour la vie éternelle, car il conflue là-bas de tout son être et souhaite [...] devenir “l'intime du grand Zeus” » (trad. J. Bouffartigue - M. Patillon [CUF] ; cf. les p. 49-50 de leur notice introductive au tome 2 du *De abstinentia*).

et Minos, après avoir eu commerce avec Zeus, a édicté ses lois, comme une image de cette union. Le voyant et Minos retournent donc, l'un et l'autre, vers les hommes après la vision »¹³⁰. Et si les activités précises qu'ils entreprennent à leur retour ne sont guère identiques, leur attitude doit en tout cas être rapprochée de celle des philosophes-rois de la *République* de Platon. Ceux-ci, après avoir contemplé les Formes intelligibles, et notamment leur source commune, la Forme du Bien, ne se contentent pas seulement d'imiter le divin au niveau individuel, en cherchant le plus possible à ressembler aux "êtres qui sont" (« ces êtres bien ordonnés et éternellement disposés selon cet ordre ») et de devenir eux-mêmes divins et harmonieux¹³¹. En suivant l'axiome métaphysique selon lequel *bonum est diffusum sui*¹³², ils se tournent aussi vers les prisonniers de la caverne pour leur communiquer, au moyen de l'éducation et de la législation, une portion du Bien et de la vie divine qu'ils ont reçus en partage¹³³.

C'est exactement ce que faisait Pythagore aux yeux de Jamblique : après ses retraites quotidiennes, qui lui permettaient de recevoir en privé les révélations divines dans la grotte, il sortait de nouveau au grand air pour transmettre son savoir à ses concitoyens au moyen de l'enseignement public¹³⁴.

*

Les quatre éléments biographiques microscopiques examinés dans cette étude donnent assez clairement, me semble-t-il, une idée du travail minutieux qu'il est nécessaire de faire chaque fois que l'on veut apprécier, ou tout simplement utiliser, à des fins historiennes un renseignement contenu dans une vie de philosophe. Aucun détail transmis ne peut se voir accorder une valeur historique univoque, mais chacun doit au contraire être réintégré dans un contexte de pensée spécifique qui seul lui donne son sens — constat qui invite à une attention toujours plus grande lorsqu'on lit un texte dans lequel le fléchissement interprétatif est considérablement présent. En même temps, la mise en réseau avec d'autres textes issus du même milieu, ou de milieux similaires, nous permet de mieux sentir que la résonance qu'avait chacun de ces détails, notamment au sein des écoles philosophiques tardo-antiques, était potentiellement beaucoup plus importante et plus profonde qu'on ne le pense à une première lecture "naïve".

¹³⁰ P. Hadot (1994), 180.

¹³¹ Voir *Rép.* VI, 500 b 8 - d 1 ; cf. la trad. de G. Leroux, *Platon. La République* [GF], Paris 2002, 339.

¹³² Cf. K. Kremer (1987).

¹³³ Je résume ici de manière un peu cursive les conclusions de l'analyse attentive de D.J. O'Meara (1997), 38 sq. = *Id.* (1999), 281 sq. ; *Id.* (2003), 73-76, spéc. 74.

¹³⁴ Pour le rapprochement de Pythagore avec Minos, cf. aussi les brèves remarques de D.J. O'Meara (1993), 71. — La remarque de J.M. Dillon & J.P. Hershbell (1991), 51, n. 7, à propos de la référence de Jamblique à Minos n'est pas pertinente : nous espérons que les considérations qui viennent d'être évoquées ont montré amplement que Jamblique ne pensait point ici aux travaux que Dédale, le grand inventeur et artisan de l'Antiquité, avait effectués pour Minos.

Bibliographie

- Ademollo, Fr. (2011). *The 'Cratylus' of Plato: A commentary*, Cambridge.
- Anceschi, B. (2007). *Die Götternamen in Platons 'Kratylos'. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*, Frankfurt am Main.
- Aronadio, F. (2011). *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Roma.
- Assmann, J. (2002). « Pythagoras and Lucius: zwei Formen "agyptische Mysterien" », in Id. & M. Bommas (ed.), *Ägyptische Mysterien ?*, München, 59-75.
- Athanassiadi, P. (2006). *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénius à Damascius*, Paris.
- Barney, R. (2001). *Names and nature in Plato's 'Cratylus'*, New York & London.
- Baxter, T.M.S. (1992). *The 'Cratylus'. Plato's critique on naming*, Leiden.
- Becker, M. (2013). *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart.
- Berrettoni, P. (2013). « Dall'orfico καλεῖν all' ὀνομάζειν parmenideo », in S. Eco Conti & M. Farina (ed.), *Comparing ancient grammars: the Greek, Syriac and Arabic traditions*, Pisa, 65-96.
- Bieler, L. (1935-36). ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, 2 vols [réimpr. Darmstadt 1967 (en 1 vol.)].
- Blakely, S. (2007a). *Myth, ritual and metallurgy in ancient Greece and recent Africa*, Cambridge.
- (2007b). « Pherekydes' Daktyloi: ritual, technology, and the Presocratic perspective », *Kernos* 20, 43-67.
- Bregman, J. (1982). *Synesius of Cyrene, philosopher-bishop*, Berkeley / Los Angeles / London.
- Brichant, Chr. (2015). *Le nom propre dans le Cratyle de Platon*, Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris (dir. J.-M. Schaeffer).
- Brisson, L. & Segonds, A.Ph. (2011² [1996¹]). *Jamblique. Vie de Pythagore*, Paris.
- Burkert, W. (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. [trad. angl. par E.L. Minar Jr. (revue et augmentée par l'auteur) de: *Weisheit und Wissenschaft : Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962].
- Capdeville, G. (2017). « Caverne cretesi », in A. Maiuri (ed.), Antrum, 67-97.
- Chiaradonna, R. & Lecerf, A. (2019). « Iamblichus », in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Fall 2019 edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/iamblichus/>>.
- Civiletti, M. (2007). *Eunapio di Sardi. Vite di filosofi e sofisti*, introduzione, traduzione, note e apparati di M.C., Milano.
- Clark, G. (1999). « Translate into Greek: Porphyry of Tyre and the new barbarians », in R. Miles (ed.), *Constructing identities in late Antiquity*, London/New York, 112-132.
- Corsten, Th. (2019). « Name changes of individuals », in R. Parker (ed.), *Changing names. Tradition and innovation in ancient Greek onomastics (Proceedings of the British Academy, 222)*, Oxford, 138-152.
- Coscia, A. (2017). « L'antro sottoterra: catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristeia di Proconneso », in A. Maiuri (ed.) Antrum, 127-172.
- D'Amico, Fr. (1999). « "Ingenium" dans l'œuvre de Marsile Ficin : recherche sur les sources grecques et latines », Mémoire de D.E.A., École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses, Paris (dir. Ph. Hoffmann).
- D'Andrès, N. (2020). *Socrate néoplatonicien. Une science de l'amour dans le commentaire de Proclus sur le Premier Alcibiade*, Paris.
- Dalimier C. (1998). *Platon. Cratyle* (introd., trad. & n.), Paris (GF).

- de Strycker † É. (1994). *Plato's Apology of Socrates: a literary and philosophical study with a running commentary*, éd. S.R. Slings, Leiden / New York / Köln.
- Defradas, J. (1972² [1954¹]). *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris.
- Delatte, A. (1922). *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles [réimpr. New York 1979 ; Hildesheim 1988].
- Delattre, Ch. (2008). « La caverne de Pythagore », in D. Auger & E. Wolff (éd.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris, 181-189.
- Delcourt, M. (1955). *L'oracle de Delphes*, Paris.
- Demand, N. (1975). « The nomothetes of the Cratylus », *Phronesis* 20, 106-109.
- Denyer, N. (ed.) (2001). *Plato. Alcibiades*, Cambridge.
- Deubner, L. (1975² [1937¹]). *Iamblichi de uita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner, avec des *addenda et corrigenda* de U. Klein.
- (1935). *Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos*, Berlin [= SPAW 1935/19, 612-690 + 824-827 = *Id.* (éd. O. Deubner), *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, Königstein / Ts. 1982, 471-555].
- Dillon, J.M. (2002). « Die Vita Pythagorica – ein “Evangelium” ? », in M. von Albrecht (éd. & trad. allem.) *et alii* (essays), *Iamblich. Pythagoras : Legende - Lehre - Lebensgestaltung*, Darmstadt, 295-301.
- Dillon, J.M. & Hershbell, J.P. (1991). *Iamblichus. On the Pythagorean way of life: text, translation and notes*, Atlanta (Georgia).
- Dixsaut, M. (1994² [1985¹]). *Le naturel philosophe : essai sur les dialogues de Platon*, Paris [“nouvelle édition entièrement revue et corrigée”, Paris 2016³].
- Dorandi, T. (éd.) (2019). *Porphyre. L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée : texte grec et trad. française, avec études d'introduction et notes*, Paris.
- Dubois, L. (2006). « Le nom de Pythagore », in G.-J. Pinault, D. Petit (éd.), *La langue poétique indo-européenne. Actes du Colloque de travail de la Société des études indo-européennes (Indogermanische Gesellschaft / Society for Indo-European Studies)*, Paris, 22-24 octobre 2003, Louvain-Paris, 55-62.
- Federico, E. & Visconti, A. (ed.) (2002). *Epimenide cretese*, Napoli.
- Filippi, Fr. (2012). *L'immaginario e il simbolico nell'uomo: il commentario di Proclo all'Alcibiade primo di Platone*, Milano.
- (2017). *Olimpiodoro d'Alessandria. Tutti i commentari a Platone* (introd., trad., testo greco a fronte e note), Sankt Augustin.
- Filorama, G. (éd.) (2002). *Maestro e discepolo : temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia.
- Fontenrose, J. (1978). *The Delphic oracle: its responses and operations with a catalogue of responses*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Goulet, R. (2014). *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, texte établi, traduit et annoté par R.G., Paris.
- (2018). Notice « Pythagore de Samos le Jeune », in *Id.* (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VII, Paris, 885-886.
- Griffin, M. (2015). *Olympiodorus. Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, London etc.
- (2016). *Olympiodorus. On Plato First Alcibiades 10-28*, London etc.
- Hadot, P. (1994). *Plotin. Traité 9 (VI, 9)*, introd., trad., comm. et notes P.H., Paris.
- Hernández Castro, D. (2019). « Buscando a Empédocles. Vivir y morir como un cantor de Apolo », in J. Alvarado Planas, D. Hernández de la Fuente (ed.), *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Madrid, 117-142.
- (2020). « Las Purificaciones de Apolo: revolución, ritual y mito en Empédocles de Akragas », *Pensamiento al margen* 12, 135-203.
- Hirschle, M. (1979). *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu 'Demokrit' B 142*, Meisenheim am Glan.
- Hoffmann, Ph. (1994-95). « Recherches sur les Introductions des Commentaires néoplatoniciens aux *Catégories* d'Aristote », *AnnEPHE (Ve sect.)* 103, 265-267.

- (1998). « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », in J.-D. Dubois & B. Roussel (éd.), *Entrer en matière : les prologues*, Paris, 209-245.
- (2000). « La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις : de Proclus à Simplicius », in A.-Ph. Segonds & C. Steel (éd.), *Proclus et la 'Théologie platonicienne'. Actes du Colloque International de Louvain, 13-16 mai 1998. En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink †*, Leuven/Paris, 459-489.
- Horky, Ph.S. (2013). *Plato and Pythagoreanism*, Oxford.
- Hugonnard-Roche, H. (1997). « Comme la cigogne au désert : un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque », in A. de Libera et alii (éd.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, 79-97.
- Ildefonse, Fr., & Lallot, J. (1992). « Ammonius, Commentaire du *Peri hermeneias* : préambule et chapitres I à V [p. 1 - 81, 2 Busse] », *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage [SHESL]*, 2^e Sér., 7, 1-91.
- Johnson, A.P. (2013). *Religion and identity in Porphyry of Tyre: The limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge.
- Johnson, M. (2012). « The role of *eros* in improving the pupil, or What Socrates learned from Sappho », in Ead. & H. Tarrant (ed.), *Alcibiades and the Socratic lover-educator*, London, 7-29.
- Justi, F. (1884). *Geschichte der orientalischen Völker im Altertum*, Berlin.
- Kentrotis, G. (2001). *Πλάτων. Κρατύλος* (introd., trad. & n.), Athènes [en grec moderne].
- Kindt, J. (2016). *Revisiting Delphi. Religion and storytelling in ancient Greece*, Cambridge.
- Kingsley, P. (1999). *In the dark places of wisdom*, Inverness (California) [trad. fr. H.D. Saffrey, *Dans les antres de la sagesse : études parméniennes*, Paris 2007].
- Kremer, K. (1987). « *Bonum est diffusum sui* », *ANRW II*, 36.2, 994-1032.
- Kretzmann N. (1971). « Plato on the correctness of names », *American Philosophical Quarterly* 8, 126-138.
- Lecerf, A. (2008). *Théologies et niveaux divins dans le système de Jamblique*, Mémoire de Master 2, École Pratique des Hautes Études - Section des Sciences religieuses, Paris, (dir. Ph. Hoffmann).
- (2015). *Ordre et variation : essai sur le système de Jamblique*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études - Section des Sciences religieuses, Paris (dir. Ph. Hoffmann).
- Letronne, A.-J. (1851). « Sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie », *Mémoires de l'Institut National de France* 19.1, 1-139 [repris in *Id.*, *Œuvres choisies*, assemblées, mises en ordre et augmentées d'un index par E. Fagnan, vol. III.2 : *Archéologie et philologie*, Paris 1885, 1-126].
- Lévy, I. (1927). *La légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, Paris.
- Macris, C. (2001). *Πορφύριου. Πυθαγόρου βίος*, introd., texte grec, trad. en grec moderne et notes C.M., Athènes.
- (2002). « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », in S.C. Mimouni (éd.), C. Macris (collab.), *Apocryphité: histoire d'un concept transversal aux religions du Livre*, Turnhout, 77-129.
- (2003). « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », in G. Filoramo (ed.), *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, Brescia, 243-289.
- (2004). *Le Pythagore des néoplatoniciens: recherches et commentaires sur "Le mode de vie pythagoricien" de Jamblique*, Thèse de Doctorat, École pratique des hautes études - Section des sciences religieuses, t. I-III, Paris (dir. Ph. Hoffmann).
- (2009). « Le pythagorisme érigé en *hairesis*, ou comment (re)construire une identité philosophique: remarques sur un aspect méconnu du projet pythagorien de Jamblique », in N. Belayche & S.C. Mimouni (éd.), *Entre lignes de partage et*

- territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain: « paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Louvain, 139-168.
- (2018). Notice « Pythagore de Samos », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VII, Paris, 681-850 + 1025-1174 (Annexe II).
- (à paraître). « Abaris, Pythagore et la *prisca theurgia* selon Jamblique », in E. Fassa, C. Macris & K. Panagopoulou (ed.), *The changing face of Hellenism: cultural transformations in the Eastern Mediterranean, 323 BC – 700 AD*, Leiden/Boston.
- Maiuri, A. (ed.) (2017). *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Brescia.
- Masson, O. (1990). *Onomastica graeca selecta*, vol. 1, Paris.
- (2000). *Onomastica graeca selecta*, vol. 3, Genève.
- Meslin, M. (éd.) (1990). *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris.
- Millar, F. (1997). « Porphyry: ethnicity, language and alien wisdom », in J. Barnes & M. Griffin (ed.), *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 241-262.
- Moore, Chr. (2020). *Calling philosophers names. On the origin of a discipline*, Princeton/Oxford.
- Morrow, G.R. (1993² [1960¹]). *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the 'Laws'*, Princeton.
- Niehoff, M. (1995). « What is in a name? Philo's mystical philosophy of language », *Jewish Studies Quarterly* 2, 220-252.
- Nilsson, M. (1950² [1925]). *A history of Greek religion*, Oxford.
- O'Meara, D.J. (1989). *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- (1993). « Aspects of political philosophy in Iamblichus », in H.J. Blumenthal & E.G. Clark (ed.), *The divine Iamblichus: philosopher and man of gods*, London, 65-73 [repris in *Id.*, *The structure of being and the search for the good. Essays on ancient and early Medieval Platonism*, Aldershot 1998, étude n° XVIII].
- (1997). « Conceptions néoplatoniciennes du philosophe-roi », in A. Neschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres : les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve / Louvain - Paris, 35-50.
- (1999). « Neoplatonic conceptions of the philosopher-king », in J.M. van Ophuijsen (ed.), *Plato and Platonism*, Washington, D.C., 278-291.
- (2003). *Platonopolis: Platonic political philosophy in late Antiquity*, Oxford.
- Oulhen, J. (2010). « ΗΡΩΙΟΤΗΣ. Une pousse printanière pour Elaine Matthews? », in R.W.V. Catling, F. Marchand (ed.), M. Sasanow (assist.), *Onomatologos. Studies in Greek personal names presented to Elaine Matthews*, Oxford, 628-645.
- Parke, H.W. (1939). *A history of the Delphic Oracle*, Oxford.
- Parker, R. (2000). « Theophoric names and the history of Greek religion », in S. Hornblower & E. Matthews (ed.), *Greek personal names: their value as evidence (Proceedings of the British Academy, 104)*, 53-79.
- Pauly-Wissowa (1893-1980) = *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll, K. Mittelhaus et alii, Stuttgart / München.
- Pernot, L. (1993). *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
- Poland, Fr. (1932). art. « Minos », in Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, XV.2, 1890-1927.
- Rangos, Sp. (à paraître). « Divine names as cryptic myths », in E. Fassa, C. Macris & K. Panagopoulou (ed.), *The changing face of Hellenism: cultural transformations in the Eastern Mediterranean, 323 BC – 700 AD*, Leiden/Boston.
- Renaud, Fr. & Tarrant, H. (2015). *The Platonic Alcibiades I: the dialogue and its ancient reception*, Cambridge.
- Renger, A.-B. (ed.) (2012). *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart: von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, Göttingen.

- Riedweg, Chr. (2007² [2002¹]): *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München [= trad. angl. St. Rendall, *Pythagoras: his life, teaching, and influence*, Ithaca & London 2005].
- Ritoré Ponce, J. (1992). *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío: traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo*, [Cádiz].
- Runia, D. (1988). «Naming and knowing: themes in Philonic theology with special reference to the *De mutatione nominum*», in R. van den Broek, Tj. Baarda & J. Mansfeld (ed.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, 69-91 [réimpr. in *Id.*, *Exegesis and philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Hampshire 1990].
- Saffrey, H.D. & Segonds, A.-Ph. (2001). *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris (CUF).
- (2013). *Jamblique. Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris (CUF).
- Santamaría Álvarez, M.A. (2016). «La catábasis de Pitágoras», *Emerita*, 84, 31-50.
- Sedley, D. (2003). *Plato's 'Cratylus'*, Cambridge.
- Segonds, A.Ph. (1985). *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, introd., éd., trad. fr. et notes A.Ph.S., Paris (CUF).
- Shorey, P. (1909). «Φύσις, μελέτη, ἐπιστήμη», *TAPA* 40, 185-201.
- Silverman, A. (1992). «Plato's *Cratylus*: the naming of nature and the nature of naming», *OSAP* 10, 25-72.
- Sittig, E. (1911). *De Graecorum nominibus theophoris*, Diss. Halle.
- Staab, Gr. (2002). *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Stuttgart.
- Stahlin, R. (1912). *Das Motiv der Mantik im antiken Drama*, Giessen.
- Steier, [A.] (1931). art. «Storch», in Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, II.7, col. 67-73.
- Steiner, G. (2003). *Lessons of the masters*, Cambridge (Mass.)/London (trad. fr. P.-E. Dautat, *Maîtres et disciples*, Paris 2006).
- Steinthal, H. (1890² [1863¹]). *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, vol. I, Berlin.
- Tardieu, M. (1990). *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris.
- Ustinova, Y. (2009). *Caves and the ancient Greek mind. Descending underground in the search for ultimate truth*, Oxford.
- Viltanioti, I.-F. (2015). *L'harmonie des Sirènes, du pythagorisme ancien à Platon*, Berlin/Boston.
- Whittaker, J. & Louis, P. (1990). *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, introd., éd. et comm. J.W., trad. P.L., Paris (CUF).
- Zago, M. (2010). «'Non cambiare mai i nomi barbari' (*Oracoli Caldaici*, fr. 150 des Places)», in H. Seng & M. Tardieu (ed.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 109-143.