

LA CATABASE AÉRIENNE DE THESPÉSIOS : le statut du récit

Les dernières pages du *De sera numinis uindicta* de Plutarque sont depuis toujours un passage obligé des discussions sur l'au-delà des Grecs. Le voyage de Thespésios sur les traces d'Er le Pamphylien offre une vision vive et détaillée de la topographie eschatologique, un long parcours à travers les lieux du châtement et de la réincarnation, notable pour la cruauté et l'étrangeté de ses descriptions, et matière inépuisable pour les étudiants de la catabase et autres histoires de trajets dans l'au-delà. Le récit de Thespésios joue un rôle de premier plan dans les vieux classiques de la recherche sur le *descensus ad inferos*, tels l'*Acheruntica* de Gotthold Ettig ou la *Nekyia* d'Albrecht Dieterich, et on le retrouve souvent au cœur des débats qui s'intéressent plus généralement aux voyages de l'âme après la mort¹. Dans la majorité de ces études, le souci principal est d'évaluer la valeur des croyances qui se trouvent dans le texte de Plutarque. C'est là un programme dont la longue histoire a suivi de nombreux rebondissements. Au XVI^e siècle déjà, et ce dès la première édition du texte en 1513, on s'activait dans certains milieux pour approprier la vision de Thespésios au message chrétien, en faire un parallèle à la tradition des visions infernales, tandis que d'autres s'efforçaient de réfuter les mensonges de Plutarque, de prouver leur erreur par une nouvelle apologétique². Ce type de lecture ouvertement théologique, bien qu'il ait tenu le haut du pavé pendant des siècles, a bien sûr depuis longtemps disparu des horizons de la recherche, mais ce qui l'a remplacé poursuit un objet qui est loin d'être entièrement différent. Soit, encore et toujours, l'identification et la valeur des *croyances* contenues dans le texte³.

1. G. ETTIG (1891), p. 322-329 ; A. DIETERICH (1893), p. 32, 145-148, 171, 209-212 ; M. GANSCHINIETZ (1919), col. 2426-2427. Parmi les repères subséquents se trouvent G. SOURY (1942), p. 211-227 ; R. J. CLARK (1979), p. 102-103 ; I. P. CULIANU (1983), p. 45 ; A. PÉREZ JIMÉNEZ (1993) et (1996) ; Rosa M. AGUILAR (1993) et (2010) ; A. BERNABÉ (1996) ; J. N. BREMMER (2001), p. 93-94 ; M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2007).

2. R. GAGNÉ (2013), p. 83-84, 91-95 ; cf. A. OSSA-RICHARDSON (2013), p. 92-95.

3. Le concept de *belief* joue un rôle de plus en plus important dans la recherche sur la religion grecque, surtout en Angleterre et aux États-Unis. Voir par exemple

C'est généralement ainsi qu'on s'affaire à déterminer si la vision de Thespésios est un objet de nature religieuse ou littéraire. L'un exclut généralement l'autre. Si l'on s'entend pour dire que c'est littéraire, alors ce n'est pas religieux, et vice versa. Quand on penche pour la lecture « religieuse », alors le but est d'identifier la doctrine, ou, mieux, le « culte » qui se cache derrière le texte. On parle dans ce cas de reflet, ou d'influence. Une autre variation sur la *Quellenforschung*. Le texte est ainsi vu comme une source qui sert à nous conduire ailleurs, à ouvrir une fenêtre sur l'imaginaire culturel ou les courants de la pensée religieuse qui l'ont produit. C'est, par exemple, le but ultime d'Yvonne Vernière dans ses discussions sur le passage⁴. Un authentique filon mazdéen a ainsi été détecté dans le texte, alors que d'autres ont préféré souligner l'apport égyptien, néo-pythagoricien, ou orphique, et beaucoup croient plutôt à une combinaison mariant tel élément X à tel autre élément Y, mélangés en dosages qu'on peut savamment déceler⁵. Presque tous s'entendent pour faire du mythe de Thespésios un témoignage inestimable de l'eschatologie médio-platonicienne.

Suivant un parcours parallèle, la recherche qui s'est attachée aux aspects plus littéraires du texte a cherché à dépister les modèles et les influences qui le constituent, ou les *comparanda* qui lui ressemblent. Les excellents travaux de Marco Santamaría et Aurelio Pérez Jiménez, et la monographie de Matteo Tafer se démarquent à cet égard⁶. Les parallèles qui permettent la comparaison et le contraste avec les passages appropriés de la littérature ont tous été dûment répertoriés et discutés en détail, et c'est là un travail inestimable. Je me propose ici de faire quelque chose de différent. Plutôt que d'étudier le passage sous l'angle du reflet et de l'influence, je m'intéresserai à sa démarche narrative, à son engagement textuel avec les traditions du voyage eschatologique, aux raisons de ce dialogue entre les textes. En d'autres termes, je m'intéresserai au passage comme agent plutôt que comme symptôme.

Le premier point à noter est le cadre d'énonciation du passage. Placé à la toute fin du long dialogue de Plutarque sur les délais du châtime divin, le mythe de Thespésios est complètement intégré aux desseins de ce traité⁷.

T. HARRISON (2000), p. 10-23 ; R. PARKER (2011), p. 1-39 ; H. VERSNEL (2011), p. 539-559 ; Julia KINDT (2012), p. 30-34 ; cf. R. GAGNÉ (2013), p. 6-8.

4. R. KLAERR, Yvonne VERNIÈRE (1974), p. 102-118 ; Yvonne VERNIÈRE (1977), p. 108-114.

5. Voir F. CASADESÚS (2001), avec bibliographie.

6. G. SOURY (1945) ; A. PÉREZ JIMÉNEZ (1993), (1996), (2001) ; M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2007) ; M. TAUFER (2010).

7. Sur les débats concernant la cohérence interne du dialogue, voir T. J. SAUNDERS (1993) et surtout C. HELMIG (2005) ; cf. F. E. BRENK (1977), p. 26.

Si on le lit de façon isolée, comme on le fait presque toujours, indépendamment de l'ensemble du texte dans lequel il se trouve, on perd une bonne partie de sa signification. Le passage est solidement encastré dans la discussion précédente concernant le châtement divin sur les descendants des coupables, c'est-à-dire la faute ancestrale. Au début du chapitre XVII, Olympichos, un des principaux interlocuteurs de la discussion, intervient pour affirmer que tout ce qui a été dit dépend d'une seule prémisse, soit la survie de l'âme après la mort, et le narrateur du dialogue, soit Plutarque lui-même, confirme alors la totale interdépendance des deux questions⁸. Il annonce qu'il reviendra au sujet de la survie de l'âme par le biais d'un récit, mais seulement après un long retour sur quelques aspects supplémentaires de la faute ancestrale.

Cette première partie du discours qui concerne le châtement sur les vivants, soit les deux tiers du traité, Plutarque la présente comme un λόγος qui décrit le vraisemblable, τὸ εἰκός⁹. Ces châtements qui découlent des ancêtres sont visibles, ἐμφανείς, aux mortels¹⁰. Ils sont perceptibles, et la science que déploie Plutarque à les expliquer utilise le langage de la démonstration, un véritable feu d'artifice des savoirs de l'époque, de l'histoire des empires à la biologie animale¹¹. Ce discours de l'εἰκός s'oppose à l'invisibilité des châtements de l'au-delà pour les mortels. Seul l'imaginaire du récit peut suppléer à la perception, un récit qui échappe à l'εἰκός. Le statut de ce récit est présenté comme une question ouverte. Plutarque hésite à le raconter, malgré les insistances de son auditoire, et il insiste sur le fait

8. Voir note 36.

9. 561B : « Ἐχω μὲν τινα καὶ λόγον εἰπεῖν ἔναγχος ἀκηκόως, ὀκνῶ δὲ μὴ φανῆ μῦθος ὑμῖν· μόνω οὖν χρῶμαι τῷ εἰκότι. » « Μηδαμῶς, εἶπεν ὁ Ὀλύμπιχος, ἀλλὰ δίελθε κάκεινον. » Τὰ δ' αὐτὰ καὶ τῶν ἄλλων δεομένων « ἔασατ', εἶπον, ἀποδοῦναι με τῷ λόγῳ τὸ εἰκός· ὕστερον δὲ τὸν μῦθον, ἐὰν δόξῃ, κινήσομεν, εἴ γε δὴ μῦθος ἐστίν. » Cf. 558D : Ἀναλαβόντες δ' αὐτίς ὡσπερ ἀρχὴν κλωστήρος ἐν σκοτεινῷ καὶ πολλοὺς ἐλιγμοὺς καὶ πλάνας ἔχοντι τῷ περὶ τοῦ θεοῦ λόγῳ, καθοδηγῶμεν αὐτοὺς μετ' εὐλαβείας ἀτρέμα πρὸς τὸ εἰκός καὶ πιθάνον· ὡς τὸ γε σαφές καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐδ' ἐν οἷς αὐτοῖς πράττομεν ἀσφαλῶς εἰπεῖν ἔχομεν.

10. 560F-561A : « Εἷς οὖν ἐστὶ λόγος, ἔφην, ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θάτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναροῦντα θάτερον. Οὕση δὲ τῆ ψυχῆ μετὰ τὴν τελευτὴν μᾶλλον εἰκός ἐστὶ καὶ τιμὰς ἀποδίδοσθαι καὶ τιμωρίας. Ἀγωνίζεται γὰρ ὡσπερ ἀθλητῆς τὸν βίον, ὅταν δὲ διαγωνίσηται, τότε τυγχάνει τῶν προσηκόντων. Ἄλλ' ἄς μὲν ἐκεῖ καθ' ἑαυτὴν οὐσα κομίζεται τῶν προβεβιωμένων χάριτας ἢ τίσεις, οὐθὲν εἰσι πρὸς ἡμᾶς τοὺς ζῶντας, ἀλλ' ἀπιστοῦνται καὶ λανθάνουσιν· αἱ δὲ διὰ τῶν παίδων ἰοῦσαι καὶ διὰ γένους ἐμφανεῖς τοῖς δεῦρο γενόμεναι πολλοὺς ἀποτρέπουσι καὶ συστέλλουσι τῶν πονηρῶν. »

11. Pour la complexe imbrication des savoirs dans l'écriture de Plutarque, voir les excellentes contributions rassemblées dans I. GALLO (2001).

que certains pourront n'y voir qu'un μῦθος¹². C'est sur l'ambiguïté revendiquée de cette opposition à l'εἰκός que réside tout l'édifice eschatologique du mythe de Thespésios. On ne dit rien quand on renvoie tout simplement au *Gorgias* avec un « cf. ».

La phrase-clé qui motive Olympichos à parler de la survie de l'âme au début du chapitre XVII concerne l'effet du châtement sur la ψυχή¹³. Contrairement à l'effet du châtement sur le corps, qui travaille par la transmission du même au même à travers les membres, l'effet du châtement sur l'âme agit par la différence, la contemplation de ce qui arrive à l'autre. Il effectue une transformation¹⁴. C'est-à-dire que le châtement sert d'exemple à ceux qui le voient, et notamment aux principaux concernés, les âmes des ancêtres pour qui les descendants sont châtiés. Le spectacle de la vengeance divine, en d'autres mots, est destiné à être perçu par les âmes des morts. En exerçant un effet puissant sur leur affect, il les pousse à la crainte (δεδιέναι) ou à la confiance (θαρρεῖν), et agit sur « leur capacité innée d'amélioration ou de corruption ». L'intermédiaire de cette réaction au spectacle de la vengeance divine est la φαντασία, un terme complexe du vocabulaire technique de la cognition et de la critique littéraire, réinventé maintes fois depuis Platon et Aristote jusqu'à Philostrate, pour s'épanouir de nouveau chez les Néoplatoniciens¹⁵. Comme le tout aussi complexe μῦθος, Plutarque laisse le terme de φαντασία indéfini dans le dialogue, et donc ouvert à la vaste étendue de ses significations possibles¹⁶. Cette indétermination fait partie de la communication du texte. Pour faire simple, traduisons-le ici simplement par « imagination ».

C'est donc littéralement de l'imagination des âmes défuntes qu'il s'agit, âmes érigées en spectateurs des châtements de leurs parents. Tout dans ce

12. 563B : Ἐπεὶ δὲ ταῦτ' εἰπὼν ἐσιώπησα, διαμειδιάσας ὁ Ὀλύμπιχος, « οὐκ ἐπαινοῦμέν σ', εἶπεν, ὅπως μὴ δόξωμεν ἀφιέναι τὸν μῦθον, ὡς τοῦ λόγου πρὸς ἀπόδειξιν ἰκανῶς ἔχοντος, ἀλλὰ τότε δώσομεν τὴν ἀπόφασιν, ὅταν κάκεινον ἀκούσωμεν. »

13. 560A : Καὶ οὕτως οὐ μέλει διὰ μέλους ἑτέρου μόνον, ἀλλὰ καὶ ψυχῇ διὰ ψυχῆς γίνονται πινες διαθέσεις καὶ κακώσεις καὶ ἐπανορθώσεις μᾶλλον ἢ σώματι διὰ σώματος. Ἐκεῖ μὲν γάρ, ὡς ἔοικε, τὸ αὐτὸ δεῖ πάθος ἐγγίνεσθαι καὶ τὴν αὐτὴν μεταβολήν, ἐνταῦθα δ' ἡ ψυχὴ ταῖς φαντασίαις ἀγομένη κατὰ τὸ θαρρεῖν καὶ δεδιέναι χεῖρον ἢ βέλτιον διαγίγνεσθαι πέφυκεν.

14. Dès le début du récit (563D), l'expérience d'Aridée / Thespésios est présentée comme une μεταβολή. Sur la transformation de l'âme affectée par le spectacle du châtement, voir Ascensión VERA MUÑOZ (1994) ; cf. H. G. INGENKAMP (1971) ; T. J. SAUNDERS (1993).

15. Alessandra MANIERI (1998) ; Letizia ABBONDANZA (2001) ; J. BARNOUW (2002) ; Danielle LORIES, Laura RIZZERIO (2003) ; B. COLLETTE (2003) ; C. W. VELOSO (2004) ; Shadi BARTSCH (2007) ; Verity PLATT (2009) ; Marie-Laure BINZONI (2011).

16. J.-P. AYGON (2004) ; Camille SEMENZATO (2006). Pour le « statut du mythe chez Plutarque », voir Yvonne VERNIÈRE (1977), p. 308-340.

texte saturé d'ἐνάργεια est affaire de vision. Les âmes châtiées voient les âmes de leurs ancêtres, et sont vues par elles¹⁷. Les crimes cachés parmi les vivants sont dévoilés là-haut. Thespésios, le θεατής (568A), focalise notre vision. Il est impératif à la logique du texte que ce soit son âme pensante (τὸ φρονοῦν) qui serve de témoin au spectacle¹⁸. Alors que le guide de Thespésios l'enjoint constamment de voir (ὄρα δέ), il va de soi que l'idée de ces spectateurs de l'au-delà interpelle d'abord et avant tout les spectateurs d'ici-bas, c'est-à-dire nous. Par un singulier jeu de miroirs littéraire, le texte nous donne à voir les spectateurs de l'au-delà, nous transforme en observateurs de leur cognition. Ce qui est en cause dans l'opération, bien sûr, est notre cognition à nous, l'effet des châtiments observés sur notre propre affect – notre *phantasia*.

On l'a dit, le récit de Thespésios s'affirme ouvertement comme un texte écrit sur d'autres textes¹⁹. Comme Er l'Arménien, Thespésios vient du sud-est de la côte anatolienne, et le vrai nom de cet homme impie, Aridée, fait évidemment écho au tyran Ardiée du texte de Platon²⁰. Sa ville d'origine, Soloi, est bien sûr un clin d'œil à Cléarque de Soloi, l'auteur du grand récit catabatique contenu dans le Περὶ ὕπνου, que l'on connaît à travers Proclus²¹. Tout le récit est transmis par le très bien nommé Protogénès²². Le narrateur interne de l'histoire racontée par Plutarque est un véritable concentré d'allusions littéraires.

On peut dire de même, en fait, du récit dans son ensemble. Le modèle du mythe d'Er structure la totalité du passage, même si les détails des deux itinéraires sont loin d'être identiques, et les échos platoniciens du *Gorgias*, du *Phèdre* et du *Phédon* sont trop nombreux pour être énumérés ici²³. La *Nékylia* du livre XI de l'*Odyssée* est activée par de multiples références, et

17. 561A-B : Ὅτι δ' οὐκ ἔστιν αἰσχίων οὐδὲ λυποῦσα μᾶλλον ἑτέρα κόλασις ἢ τοῦς ἐξ ἑαυτῶν κακὰ πάσχοντας δι' αὐτοὺς ὄραν, καὶ ὅτι ψυχὴν ἀνδρὸς ἀσεβοῦς καὶ παρανόμου μετὰ θάνατον ἐφορῶσαν οὐκ ἀνδριάντας οὐδὲ τιμᾶς τινὰς ἀνατρεπομένας ἀλλὰ παῖδας ἢ φίλους ἢ γένοσ οἰκεῖον αὐτῆς ἀτυχήμασι χρωμένους μεγάλους δι' αὐτὴν καὶ δίκην τίνοντας οὐδεὶς ἂν ἀναπείσειεν αὐθις ἐπὶ ταῖς τοῦ Διὸς τιμαῖς ἄδικον γενέσθαι καὶ ἀκόλαστον.

18. 563E, cf. 564C. Voir F. E. BRENK (1992) ; Francesca ALESSE (2001) ; Rosa M. AGUILAR (2010).

19. Voir les études mentionnées dans la note 6.

20. Rosa M. AGUILAR (1981) ; Françoise FRAZIER (2010b) ; pour les problèmes liés à l'orthographe du nom transmis par les manuscrits (Ἀρδιᾶσιος), voir R. KLAERR, Yvonne VERNIÈRE (1974, p. 164, n. 5) et M. TAUFER (2010), p. 120-122. Je ne vois aucune raison valable d'accepter l'émendation Ἀρδιᾶσιος sur le modèle du texte platonicien.

21. M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2007), p. 884.

22. K. ZIEGLER (1964), p. 43 ; M. TAUFER (2010), p. 82-84.

23. Sur les multiples liens qui unissent le texte à ses modèles platoniciens, voir F. E. BRENK (1977), p. 136-139 ; J. BOULOGNE (1999) ; M. TAUFER (1999), (2010), p. 22-35 ; A. PÉREZ JIMÉNEZ (2001) ; A. WIENER (2004).

Thespésios corrige explicitement un texte d'Orphée, peut-être la fameuse *Katábasis*, ou, plus probablement à mes yeux, le Κρατήρ²⁴. Notre incertitude quant à l'identification du texte d'Orphée cité par Thespésios devrait servir de rappel que, comme toutes les autres références qui se trouvent dans le texte sont implicites, et que beaucoup concernent très certainement des œuvres perdues, comme celle d'Héraclée du Pont, la grande majorité nous échappe nécessairement. Mais le fait que l'on soit capable d'en voir tant, et ce jusqu'au livre VI de l'*Énéide*, établit hors de tout doute qu'on est ici en présence d'un tissu intertextuel exceptionnellement serré²⁵. Chaque image, chaque tournure de phrase, affirme son lien aux textes les plus connus de la tradition. Le lecteur de cet itinéraire est en territoire connu. Il est déjà venu ici, il reconnaît les lieux, même si le texte ne manque jamais de marquer sa différence. Le trajet de Thespésios produit l'effet d'une anamnèse à travers les principaux monuments de la littérature « catabatique ». La poétique de références du passage est bâtie sur l'ambition d'une consolidation de la tradition, de l'archive, pour utiliser ce terme dans le sens d'Aleida Assmann²⁶. Avec l'appropriation de si nombreux textes, c'est aussi toute la panoplie des interprétations et de leur exégèse que notre passage active, depuis la théorie des émotions jusqu'à l'allégorie²⁷. Sans guide pour l'assister dans l'interprétation de ce mythe au statut ambigu, le lecteur est confronté à ses propres choix. Contrairement au reste du traité, où les textes qui sont cités à

24. 566A-C : Ἀλλην οὖν τοσαύτην διελθὼν ὁδὸν, ἔδοξεν ἀφορᾶν κρατήρα μέγαν, εἰς δὲ τοῦτον ἐμβάλλοντα ρεύματα, τὸ μὲν ἀφροῦ θαλάσσης ἢ χιόνων λευκότερον, τὸ δ' ὅποιον ἴρις ἐξανθεῖ τὸ ἀλουργόν, ἄλλα δ' ἄλλαις βαφαῖς κεκρωσμένα, πρόσωθεν ἴδιον ἐχούσαις φέγγος. Ὡς δὲ πλησίον ἦλθον, ὁ κρατήρ ἐκεῖνος ἀφανῆς ἦ χλεμάβλου τοῦ περιέχοντος, τῶν τε χρωμάτων ἀμαυρουμένων τὸ ἀνθηρότερον ἀπέλειπε πλὴν τῆς λευκότητος. Ἐώρα δὲ τρεῖς δαίμονας ὁμοῦ καθημένους ἐν σχήματι τριγώνου πρὸς ἀλλήλους τὰ ρεύματα μέτροις τισὶν ἀνακεραυνύντας. Ἔλεγεν οὖν ὁ τοῦ Θεσπεσίου ψυχοπομπὸς ἄχρι τούτου τὸν Ὀρφέα προελθεῖν, ὅτε τὴν ψυχὴν τῆς γυναικὸς μετήει, καὶ μὴ καλῶς διαμνημονεύσαντα λόγον εἰς ἀνθρώπους κίβδηλον ἐξενεγκεῖν ὡς κοινὸν εἶη μαντεῖον ἐν θεοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός· οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι Νύκτα κοινωεῖν· ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ἔφη, Νυκτός ἐστι καὶ Σελήνης μαντεῖον κοινόν, οὐδαμοῦ τῆς γῆς περαῖνον οὐδ' ἔχον ἔδραν μίαν, ἀλλὰ πάντα πλανητὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐνυπνίους καὶ εἰδῶλους· ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροι μινύμενον, ὡς ὄρας, τῶ ἀπατηλῶ καὶ ποικίλῳ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς παραλαμβάνοντες διασπείρουσι. Voir M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2007, p. 879-883) pour les références à l'*Odyssée* et à la littérature orphique.

25. Pour les possibles références à l'*Énéide* dans le texte, voir J. HUBAUX (1934) ; M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2007), p. 885 ; cf. C. AMPOLO (1993).

26. Aleida ASSMANN (1999).

27. Sur le bagage exégétique et les pratiques de lecture de Plutarque, voir p. ex. Anna Maria TAGLIASACCHI (1961) ; E. VALGIGLIO (1967) ; L. DI GREGORIO (1976) ; G. BONA (1991) ; L. VAN DER STOCKT (1992) ; Martha NUSSBAUM (1993) ; C. BRÉCHET (1999), (2005) ; Maria CANNATÀ FERA (2000) ; D. KONSTAN (2004) ; R. HUNTER, D. RUSSELL (2011), p. 2-17 ; Kathryn J. GUTZWILLER (2010).

pratiquement chaque phrase sont nommés et commentés, les textes cités par le mythe restent implicites. Mais ils n'engagent pas moins le lecteur, bien au contraire.

Ces références, je le répète, ne sont pas les fruits d'une quelconque *pépaideumanie*, qui verrait Plutarque passivement canaliser les excédents de son énorme bagage culturel, et encore moins les échos diffus de telle ou telle croyance, un concept – *belief* – qui revient en force dans l'étude de la religion grecque²⁸. Ces références sont les outils d'une communication. Le récit de Thespésios s'affirme d'emblée comme une réécriture, une refonte de toutes les catabases précédentes. L'idée n'est pas de substituer une vision à une autre, de faire l'apologie d'une topographie infernale qui soit plus vraie que celle de ses prédécesseurs. Le récit ne réclame aucune part de vérité. Ce qu'il fait, en rassemblant quelque chose comme la totalité des traditions de la catabase autour de son projet, c'est s'inscrire au cœur de l'archive de l'hellénisme, projeter une vision qui incorpore toutes les autres. Le mythe de Thespésios est un savant mélange de tout ce qui a été dit sur l'autre monde par les autorités de la culture grecque. Peignant un au-delà aérien, il y inclut aussi une descente vertigineuse, un gouffre, le paysage souterrain d'une caverne bacchique²⁹. Adraste, Poinè, Dikè, et Érinyes sont les maîtresses du domaine³⁰. Des gardiens menaçants bloquent le passage ou forcent le regard. Le parcours de Thespésios retrace les pas des catabases particulièrement célèbres de Dionysos et d'Orphée³¹. Il mène notre personnage par des lacs bouillants et glacés, par le *topos* de la Lèthè, le jugement des âmes, leurs châtiments, décrits avec force détails grotesques, et les mécanismes de leur réincarnation³². En somme, il rassemble toutes les variations et les étapes obligées de la catabase platonicienne traditionnelle, pour nous offrir un dépaysement fantastique en lieux connus, où les variations fonctionnent par le jeu de la reconnaissance et de la différence³³.

Ce qui détonne dans ce tableau, ce qu'on ne voit nulle part ailleurs, c'est l'insistance sur les liens de parenté dans les mécanismes du châtiment de l'au-delà. Le guide de Thespésios est un parent (564B). L'âme du coupable est punie devant ses ancêtres (565B). Pire, les ancêtres eux-mêmes sont punis devant leurs descendants. Une de ses visions les plus bouleversantes du texte est celle du propre père de Thespésios, couvert d'hor-

28. Voir note 3.

29. Voir María DURÁN LÓPEZ (1999) ; J. N. BREMMER (2001), p. 172, n. 44.

30. Rosa AGUILAR (1996), (2010) ; J. BOULOGNE (1999).

31. 566A-C. Voir F. E. BRENK (1992) ; J. BOULOGNE (2001) ; A. BERNABÉ (2001).

32. Yvonne VERNIÈRE (1964) ; F. E. BRENK (1973) ; Rosa AGUILAR (1993) ; Francesca ALESSE (2001) ; J. DILLON (2001).

33. Cf. Yvonne VERNIÈRE (1977), p. 178-194.

ribles blessures, forcé à se confesser de ses crimes sous le regard de son fils³⁴. Les âmes des ancêtres sont assaillies par les âmes des descendants qui ont payé pour leurs crimes, certaines recouvertes d'un véritable essaim de descendants furieux³⁵.

Le système de la faute ancestrale décrit dans l'ἀπόδειξις τοῦ λόγου (563B) du dialogue est ainsi entièrement intégré au μῦθος eschatologique qui le clôt³⁶. La symbiose des deux grands modèles du châtement divin, celui qui voit le dieu frapper les descendants du coupable, et celui qui voit le coupable châtié après la mort, sont complètement intégrés l'un dans l'autre. C'est que l'idée de synthèse, de refonte de la tradition, est véritablement au cœur du projet du *De sera numinis uindicta* dans son ensemble. Chacun de ces deux modèles du châtement divin est ici nécessaire à l'autre. Séparés, ils perdent tous deux leur raison d'être. Opposé à l'athéisme de l'antagoniste épicurien contre lequel est écrit tout le traité, la masse de références et de citations de tous genres qui ponctuent chaque section des deux premiers tiers du dialogue constitue une véritable unification de l'archive de la culture grecque autour d'un thème commun, la faute ancestrale. Sans citer explicitement ses sources cette fois, mais par les jeux implicites de la référence et de l'allusion sans cesse répétée, le type de procédé dont se moquera Lucien dans les *Verae Historiae*, le mythe de Thespésios fait exactement la même chose : il s'approprie très largement les traditions de la catabase philosophique. En imbriquant les deux modèles du châtement l'un dans l'autre, Plutarque réalise une fusion magistrale des traditions de l'hellénisme, une

34. 566E-F : Μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τὴν θεάν τῶν κολαζομένων ἐτρέποντο. Καὶ τὰ μὲν πρῶτα δυσχερεῖς καὶ οἰκτρὰς εἶχον μόνον ὄψεις· ἐπεὶ δὲ καὶ φίλοις καὶ οἰκειοῖς καὶ συνήθεσιν ὁ Θεσπέσιος οὐκ ἂν προσδοκῆσας κολαζομένοις ἐνετύγχανε, καὶ δεινὰ παθήματα καὶ τιμωρίας ἀσχήμονας καὶ ἀλγεῖνας ὑπομένοντες ὀκτιζόντο πρὸς ἐκεῖνον καὶ ἀνεκλαίοντο, τέλος δὲ τὸν πατέρα τὸν ἑαυτοῦ κατεῖδεν ἐκ τινος βαράθρου στιγμάτων καὶ οὐλῶν μεστὸν ἀναδυόμενον, ὀρέγοντα τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ σιωπᾶν οὐκ ἔωμενον, ἀλλ' ὁμολογεῖν ἀναγκαζόμενον ὑπὸ τῶν ἐφεστώτων ταῖς τιμωρίαις ὅτι περὶ ξένους τινὰς μιὰρὸς γενόμενος χρυσίον ἔχοντας φαρμάκοις διαφθεύρας καὶ ἐκεῖ διαλαθὼν ἅπαντας ἐνταῦθ' ἐξέλεγχθεις, τὰ μὲν ἤδη πέπονθε, τὰ δ' ἄγεται πεισόμενος, ἰκετεύειν μὲν ἢ παραιτεῖσθαι περὶ τοῦ πατρὸς οὐκ ἐτόλμα δι' ἐκπληξιν καὶ δέος, ὑποστρέψαι δὲ καὶ φυγεῖν βουλόμενος οὐκέτι τὸν πρᾶον ἐκεῖνον ἑώρα καὶ οἰκεῖον ξεναγόν, ἀλλ' ὑφ' ἐτέρων τινῶν φοβερῶν τὴν ὄψιν εἰς τὸ πρόσθεν ὠθοῦμενος, ὡς ἀνάγκη οὕσαν οὕτω διεξελθεῖν.

35. 567D-E : Πάντων δὲ πάσχειν ἔλεγεν οἰκτρότατα τὰς ἤδη δοκούσας ἀφείσθαι τῆς δίκης, εἴτ' αὐθις συλλαμβανομένας· αὐταὶ δ' ἦσαν, ὧν εἰς τινὰς ἐγγόνους ἢ παῖδας ἢ ποιῆ περιήλθεν. Ὅποτε γὰρ τις ἐκείνων ἀφίκοιτο καὶ περιτύχοι, προσέπιπτεν ὀργῇ καὶ κατεβία καὶ τὰ σημεῖα τῶν παθῶν ἐδείκνυεν, ὄνειδίζουσα καὶ διάκουσα φεύγειν καὶ ἀποκρύπτεσθαι βουλομένην, οὐ δυναμένην δέ. Ταχὺ γὰρ μετέθεον οἱ κολασταὶ [πρὸς τὴν δίκην] καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀπήγον ὀλοφυρομένας τῷ προγιγνώσκειν τὴν τιμωρίαν. Ἐνίας δὲ καὶ πολλὰς ἅμα τῶν ἐγγόνων ἔλεγε συνηρτῆσθαι καθάπερ μελίττας ἢ νυκτερίδας ἀτεχνῶς ἐχομένας καὶ τετριγίας ὑπὸ μνήμης καὶ ὀργῆς ὧν ἔπαθον δι' αὐτάς.

36. Voir R. GAGNÉ (2013), p. 39-54.

consolidation entièrement neuve du bagage des textes anciens, qui harmonise les autorités discordantes dans une παιδεία plus unie. De façon cruciale, il inscrit la faute ancestrale au cœur de l'héritage platonicien, là où elle n'avait auparavant jamais eu sa place. C'est dans l'esprit de cette logique de synthèse que le mythe de Thespésios tisse son filet de références.

La consolidation de la παιδεία réalisée par le traité concerne directement le pouvoir romain. C'est sur une série de vignettes bien romaines que se termine le récit de Thespésios, et donc le traité lui-même. Arrivé proche de la limite de son trajet, Thespésios entend la voix de la Sibylle, qui lui annonce l'éruption du Vésuve et ses destructions, de même que la mort de l'empereur Titus³⁷. Plus loin, à la toute fin du texte, il voit l'âme de Néron, finalement prête à la réincarnation, punie pour ses crimes par une réincarnation animale, mais récompensée pour ses bienfaits à la Grèce³⁸. Néron, au lieu de prendre la forme d'une vipère, renaîtra en grenouille. C'est-à-dire qu'Aridée, l'homonyme du tyran Ardiée dans le mythe d'Er, est érigé en témoin du sort de deux empereurs : l'un bon, dont la mort est liée à une catastrophe qui anéantit une ville et toute une région de l'empire; l'autre, mauvais, mais dont la réincarnation est affectée par ses bontés pour la culture grecque³⁹. Les forces complexes de la récompense et du châ-timent qui régissent le monde ici et maintenant, dans les événements contemporains les plus spectaculaires, sont impliquées dans les filets du récit. La refonte de l'archive grecque réalisée par le texte réaffirme le rôle de

37. 566D-E : Ἀλλ' ἤκουε παριῶν φωνὴν ὀξεῖαν γυναικὸς ἐν μέτρῳ φράζουσας ἄλλα τινὰ καὶ χρόνον, ὡς εἶκοι, τῆς ἐκείνου τελευτῆς. Ἔλεγε δ' ὁ δαίμων τὴν φωνὴν εἶναι Σιβύλλης· ἄδειν γὰρ αὐτὴν περὶ τῶν μελλόντων ἐν τῷ προσώπῳ τῆς σελήνης περιφορομένην. Βουλόμενος οὖν ἀκροῶσθαι πλείονα τῆ ῥύμη τῆς σελήνης εἰς τοῦναντίον ὥσπερ ἐν ταῖς δίναις ἐξεῴσθη καὶ βραχέα κατήκουσεν· ὧν ἦν καὶ τὰ περὶ τὸ Βέσβιον ὄρος καὶ τὴν Δικαιαρχείας ὑπὸ πυρὸς φθορὰν γενησομένην, καὶ τι κομμάτιον περὶ τοῦ τότε ἡγεμόνος ὡς « ἐσθλὸς ἐὼν νοῦσῳ τυραννίδα λείπει. » Voir F. E. BRENK (1999).

38. 567E-568A : Ἔσχατα δ' ὀρῶντος αὐτοῦ τὰς ἐπὶ δευτέραν γένεσιν τρεπομένας ψυχὰς εἷς τε ζῶα παντοδαπὰ καμπτομένας βία καὶ μετασηματιζομένας ὑπὸ τῶν ταῦτα δημιουργούντων, ὀργάνοις τισὶ καὶ πληγαῖς τὰ μὲν κολλόντων μέρη καὶ συνελαυνόντων, τὰ δ' ἀποστρεφόντων, ἔνια δ' ἐκλεινόντων καὶ ἀφανίζόντων παντάπασιν, ὅπως ἐφαρμόσειεν ἑτέροις ἤθεσι καὶ βίοις, ἐν ταύταις φανῆναι τὴν Νέρονος, τὰ τ' ἄλλα κακῶς ἔχουσαν ἤδη καὶ διαπεπαρμένην ἦλοις διαπύροις. Προκειρισμένων δὲ καὶ ταύτῃ τῶν δημιουργῶν Ἰνδικῆς ἐχίδνης εἶδος, ἐν ᾧ κηθεῖσαν καὶ διαφαγοῦσαν τὴν μητέρα βιώσεσθαι, φῶς ἔφασκεν ἐξαίφνης διαλάμψαι μέγα καὶ φωνὴν ἐκ τοῦ φωτὸς γενέσθαι προστάττουσαν εἰς ἄλλο γένος ἡμερώτερον μεταβαλεῖν, ὄδικόν τι μηχανησαμένους περὶ ἔλη καὶ λίμνας ζῶον· ὧν μὲν γὰρ ἠδίκησε δεδοκέναι δίκας, ὀφείλεσθαι δὲ τι καὶ χρηστὸν αὐτῷ παρὰ θεῶν, ὅτι τῶν ὑπὲρκῶν τὸ βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένος ἠλευθέρωσε, τὴν Ἑλλάδα. Voir J. DUMORTIER (1969); R. M. FRAZER (1971); F. E. BRENK (1987); A. V. ZADOROJNYI (1997); Françoise FRAZIER (2010a).

39. Helga SCHOLTEN (2009).

la παιδεία comme clé de lecture du monde d'aujourd'hui⁴⁰. La dernière phrase du traité nous montre Thespésios ouvrant les yeux (ἀναβλέψαι)⁴¹. Il nous regarde. Mais qu'avons-nous vu, nous?

La φαντασία qui s'exerce sur notre âme par le spectacle de la catabase aérienne de Thespésios produit son effet par opposition à la vraisemblance, au τὸ εἰκός. Le récit fabuleux de la conversion du Cilicien d'une vie de crime à une vie de vertu est conçu comme un paradigme de la παιδεία, une incarnation englobante des monuments littéraires de l'hellénisme. La valeur du récit découle de sa capacité à produire un effet. Loin de réclamer la vérité d'une vision plus vraie que les autres, le caractère fantastique du passage fonctionne comme une invitation à voir au-delà des apparences. En cela, il reflète bien la mise en abyme du Cratère des songes, l'oracle de la lune et de la nuit, dans lequel les couleurs se mélangent avec le blanc qui, seul, garde toujours sa valeur propre (566B)⁴². Il convient de rappeler que Thespésios ne voit pas le cratère (566A), mais qu'il croit le voir (ἔδοξεν ἀφορᾶν). Quand Thespésios s'approche, le cratère disparaît, pour ne laisser à voir que le blanc. Nous sommes très explicitement dans le domaine de la δόξα⁴³. C'est de ce cratère que découlent les rêves et les visions où s'imbriquent (566C) le vrai (ἀληθές) et le simple (ἀπλοῦν) avec le bariolé (ποικίλον) et le trompeur (ἀπατηλόν). Mais c'est aussi beaucoup plus que cela. L'humidité de l'ancre bacchique et la liquéfaction des âmes qui s'y trouvent (566A) sont bien évidemment liées aux flots qui se déversent dans le Cratère des songes. Les couleurs vives du vice et du châtement décrits par Thespésios tout au long de son récit rappellent aussi les couleurs du grand mélange⁴⁴. Bref, c'est toute la vision du mythe qui se trouve impliquée dans cette mise en abyme eschatologique. À chacun sa φαντασία.

Plutarque, cependant, ne manque pas de nous rappeler la vérité qui existe au-delà du récit et de ses illusions chatoyantes. Orphée, le maître de la catabase, qui ne s'est rendu qu'au Cratère des songes dans son périple, s'est trompé – par déficience de mémoire, rien de moins ! – sur l'attribution du μαντεῖον, qui n'appartient en fait pas à Nuit et Apollon, mais bien à Nuit et Lune⁴⁵. Thespésios, lui, s'avance plus loin qu'Orphée, au-delà de cet oracle nocturne, et il en vient à contempler la lumière aveuglante de l'oracle

40. Voir L. TORRACA (1991).

41. 568A: Αὐτὸν δ' ὥσπερ διὰ σύριγγος, ἐξαίφνης σπασθέντα πνεύματι νεανικῷ σφόδρα καὶ βιαίῳ τῷ σώματι προσπεσεῖν καὶ ἀναβλέψαι σχεδὸν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ μνήματος.

42. Voir M. TAUFER (2010), p. 179-187 ; cf. R. GAGNÉ (2016).

43. Sur le rapport entre δόξα et φαντασία chez Plutarque, voir H. J. BLUMENTHAL (1975), p. 133-147.

44. Voir p. ex. 563F ou 564D ; et surtout 465B-E. Cf. Yvonne VERNIÈRE (1977), p. 147.

d'Apollon, sur les versants du Parnasse⁴⁶. C'est-à-dire que son itinéraire l'amène à Delphes, là-même où se déroule le dialogue. Mais le câble qui l'attache toujours à son corps ne le laisse pas aller plus haut, et Thespésios, bien qu'il entende la voix de la Sibylle, est aveuglé par l'éclatante luminosité du Trépied. Il reste incapable de le voir. La blancheur flamboyante du Trépied apollinien échappe entièrement aux illusions bigarrées du Cratère dionysiaque, mais la majesté de sa présence s'affirme d'autant plus qu'il est insaisissable. C'est à l'aune de cette vision impossible que Plutarque, le gardien de Delphes, nous invite à méditer les ombres grotesques et fantastiques qui se profilent dans le mythe de Thespésios. Avant la catabase, et au-delà de son spectacle, il y a l'oracle⁴⁷. C'est dans l'espace intermédiaire entre le cratère et le trépied, cet espace qui complète la tradition, que se déroule la vision de châtiments que nous offre Plutarque. Si l'on s'approche trop près de cette vision, comme le cratère des songes, elle disparaît. La menace de la peur, cependant, inscrite au fer rouge sur notre âme par la φαντασία, reste vive bien après la fin abrupte de ce récit très emphatiquement littéraire. Difficile de trouver un texte catabatique à la signification religieuse plus éclatante, mais il serait bien hasardeux d'y chercher une croyance sur la topographie de l'au-delà.

Renaud GAGNÉ
rg404@cam.ac.uk

45. Mémoire : μή καλῶς διαμνημονεύσαντα (566C). Sur Orphée dans le texte de Plutarque, voir note 31.

46. 566C-D: « Τὸ δ' Ἀπόλλωνος οὐ κάτοιδα, εἶπεν, οὐδὲ κατιδεῖν ἔση δυνατός· ἀνωτέρω γὰρ οὐκ ἐπιδίδωσιν οὐδὲ χαλᾷ τὸ τῆς ψυχῆς ἐπίγειον, ἀλλὰ κατατείνει τῷ σώματι προσηρημένον. » Ἄμα δ' ἐπειράτο προσάγων ἐπιδεικνύειν αὐτῷ τὸ φῶς ἐκ τοῦ τρίποδος, ὡς ἔλεγε, διὰ τῶν κόλπων τῆς Θέμιδος ἀπερειδόμενον εἰς τὸν Παρνασσόν. Προθιμούμενος δ' ἰδεῖν οὐκ εἶδεν ὑπὸ λαμπρότητος.

47. Voir déjà 563B.

Bibliographie

- Letizia ABBONDANZA (2001) : « Immagini della phantasia: i quadri di Filostrato maior tra pittura e scultura », *MDAI(R)* 108, p. 111-134.
- Rosa M. AGUILAR (1981) : « El mito de Tespesio-Arideo », dans Rosa M. AGUILAR (éd.), *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid, p. 14-22.
- Rosa M. AGUILAR (1993) : « El vuelo del alma », *Fortunatae* 5, p. 11-25.
- Rosa M. AGUILAR (1996) : « Elementos religiosos in los mitos de Plutarco », dans I. GALLO (éd.), *Plutarco e la religione*, Naples, p. 285-295.
- Rosa M. AGUILAR (2010) : « La visión del mundo según las revelaciones: *De sera* 563E-568A y *De genio* 590A-592E », dans Françoise FRAZIER, D. F. LEO (éd.), *Tuchè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, p. 3-12.
- Francesca ALESSE (2001) : « La tripartizione dell'uomo nel mito di Tespesio: la sua origine 'socratica' e alcuni suoi effetti sulla filosofia del II sec. d.C. », dans A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. CASADESÚS (éd.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, p. 45-55.
- C. AMPOLO (1993) : « Il tuffo e l'oltretomba. Une nota sulla Tomba del Tuffatore e Plut., *Mor.* 563E », *PP* 48, p. 104-108.
- Aleida ASSMANN (2012) [1999] : *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge.
- J.-P. AYGON (2004) : « Imagination et description chez les rhéteurs du I^{er} s. apr. J.-C. », *Latomus* 63, p. 108-123.
- D. BABUT (1969) : *Plutarque et le stoïcisme*, Paris.
- J. BARNOUW (2002) : *Propositional Perception: Phantasia, Predication, and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*, Lanham (MD).
- Shadi BARTSCH (2007) : « 'Wait a Moment, Phantasia': Ekphrastic Interference in Seneca and Epictetus », *CPh* 102, p. 83-95.
- J. BEAUJEU (1960) : « La religion de Plutarque », *IL* 12, p. 18-23.
- A. BERNABÉ (1996) : « Plutarco e l'Orfismo », dans I. GALLO (éd.), *Plutarco e la religione*, Naples, p. 63-104.
- A. BERNABÉ (2001) : « La experiencia iniciática en Plutarco », dans A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. CASADESÚS (éd.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, p. 5-22.
- Marie-Laure BINZONI (2011) : « La *phantasia* chez Aristote : un exemple de généalogie du concept », dans Marie-Laurence DESCLOS (éd.), *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les Anciens*, Grenoble, p. 139-167.
- H. J. BLUMENTHAL (1975) : « Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclus », dans *De Jamblique à Proclus. Entretiens préparés et présidés par H. Dörrie* (Entretiens sur l'Antiquité classique, XXI), Vandœuvres - Genève, p. 123-151.
- G. BONA (1991) : « Citazioni omeriche in Plutarco », dans G. D'IPPOLITO, I. GALLO (éd.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Naples, p. 151-162.

- J. BOULOGNE (1999) : « Les couleurs du ciel, ou la réécriture par Plutarque des mythes eschatologiques de Platon », *Euphrosyne* 27, p. 19-29.
- J. BOULOGNE (2001) : « Le remaniement de la figure d'Orphée par Plutarque », dans A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. CASADESÚS (éd.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Madrid, p. 71-82.
- C. BRÉCHET (1999) : « Le *De audiendis poetis* de Plutarque et le procès platonicien de la poésie », *RPh* 73, p. 209-244.
- C. BRÉCHET (2005) : « Plutarque et le travail critique des Alexandrins sur Homère », dans A. CASANOVA (éd.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Florence, p. 243-268.
- J. N. BREMMER (2002) : *The Rise and Fall of the Afterlife*, Londres.
- F. E. BRENK (1973) : « 'A Most Strange Doctrine'. *Daimon* in Plutarch », *CJ* 69, p. 1-11.
- F. E. BRENK (1977) : *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leyde.
- F. E. BRENK (1987) : « From rex to rana. Plutarch's Treatment of Nero », dans *Il protagonismo nella storiografia classica*, Gênes, p. 121-142.
- F. E. BRENK (1992) : « Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul », dans S. GERSH, C. KANNENGIESER (éd.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, p. 39-60.
- F. E. BRENK (1999) : « The Sibyl Sing of Vesuvius », dans Ileana CHIRASSI COLOMBO, T. SEPELLI (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del convegno Macerata - Norcia, settembre 1994*, Pise, p. 487-501.
- Maria CANNATÀ FERA (2000) : « La retorica negli scritti pedagogici di Plutarco », dans L. VAN DER STOCKT (éd.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Louvain, p. 87-100.
- R. J. CLARK (1979) : *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam.
- B. COLLETTE (2003) : « 'L'âme ne pense jamais sans *phantasma*' : lecture plotinienne de la noétique d'Aristote », *RPhA* 21, p. 115-135.
- I. P. CULIANU (1983) : *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leyde.
- A. DIETERICH (1893) : *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-apokalypse*, Leipzig.
- L. DI GREGORIO (1976) : « Plutarco e la tragedia greca », *Prometheus* 2, p. 151-174.
- J. DILLON (2001) : « Plutarch and the Separable Intellect », dans A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. CASADESÚS (éd.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco*, Madrid, p. 35-44.
- J. DUMORTIER (1969) : « Le châtement de Néron dans le mythe de Thespésios », dans *Actes du VIII^e congrès de l'Association G. Budé*, Paris, p. 552-560.
- María DURÁN LÓPEZ (1999) : « Una escena báquica en el mito di Tespesio: contenido y función », dans J. G. MONTES CALA *et al.* (éd.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, p. 211-219.
- G. ETTIG (1891) : *Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio*, Leipzig.
- R. M. FRAZER (1971) : « Nero the Singing Animal », *Arethusa* 4, p. 215-218.
- Françoise FRAZIER (2010a) : « Le *De sera*, dialogue pythique : hasard et providence, philosophie et religion dans la pensée de Plutarque », dans Françoise

- FRAZIER, D. F. LEAO (éd.), *Tuchè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, p. 69-92.
- Françoise FRAZIER (2010b) : « Quand Plutarque actualise le mythe d'Er. Delphes, la Justice et la Providence dans le mythe de Thespésios (*De sera* 22, 563 B-33, 568 A) », dans L. VAN DER STOCKT *et alii* (éd.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works*, Logan, p. 193-210.
- R. GAGNÉ (2013) : *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge.
- R. GAGNÉ (2016) : « The World in a Cup: Ekpomatics In and Out of the Symposium », dans Vanessa CAZZATO, D. OBBINK, E. PRODI (éd.), *The Cup of Song: Ancient Greek Poetry and the Symposium*, Oxford, p. 207-229.
- I. GALLO (1999) : « Funzione e significato dei miti nei dialoghi 'moralì' di Plutarco », dans I. GALLO (éd.), *Parerga Plutarchea*, Naples, p. 205-223.
- I. GALLO (éd.) (2001) : *Plutarco e le scienze. Atti del IV convegno plutarcheo*, Gênes.
- M. GANSCHINETZ (1919) : « Katabasis », *RE* 10, col. 2359-2449.
- Kathryn J. GUTZWILLER (2010) : « Literary Criticism », dans J. J. CLAUSS, Martine CUYPERS (éd.), *A Companion to Hellenistic Literature*, Malden, p. 337-365.
- T. HARRISON (2000) *Divinity and History : The Religion of Herodotus*, Oxford.
- C. HELMIG (2005) : « A Jumble of Disordered Remarks? Structure and Argument of Plutarch's *De sera numinis vindicta* », dans *Plutarch a la seva època: paideia i societat*, Barcelone, p. 323-332.
- Martha HIMMELFARB (1983) : *Tours of Hell: Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie.
- J. HUBAUX (1934) : « Palinure », *LEC* 3, p. 174-194.
- R. HUNTER, D. RUSSELL (éd.) (2011) : *Plutarch: How to Study Poetry*, Cambridge.
- H. G. INGENKAMP (1971) : *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen.
- R. KLAERR, Yvonne VERNIÈRE (ed.) (1974) : *Plutarque, Œuvres morales, Tome VII. 2^e partie. De l'amour des richesses. De la fausse honte. De l'envie et de la haine. Comment se louer soi-même sans exciter l'envie. Sur les délais de la justice divine. Texte établi et traduit par R. K. et Y. V.*, Paris.
- Julia KINDT (2012) : *Rethinking Greek Religion*, Cambridge.
- P. KINGSLEY (1995) : *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford.
- D. KONSTAN (2004) : « 'The Birth of the Reader': Plutarch as Literary Critic », *Scholìa* 13, p. 3-27.
- Danielle LORIES, Laura RIZZERIO (éd.) (2003) : *De la phantasia à l'imagination*, Louvain.
- Alessandra MANIERI (1998) : *L'immagine poetica nella teoria degli antichi: phantasia ed enargeia*, Pise.
- Martha NUSSBAUM (1993) : « Poetry and the Passions: Two Stoic Views », dans J. BRUNSCHWIG, Martha NUSSBAUM (éd.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, p. 97-149.
- A. OSSA-RICHARDSON (2013) : *The Devil's Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton.
- R. PARKER (2011) : *On Greek Religion*, Ithaca.

- A. PÉREZ JIMÉNEZ (1993) : « El viaje sidéreo de las almas », *Fortunatae* 5, p. 101-123.
- A. PÉREZ JIMÉNEZ (1996) : « Elementi astrali nei miti di Plutarci », dans I. GALLO (éd.), *Plutarco e la religione*, Naples, p. 297-309.
- A. PÉREZ JIMÉNEZ (2001) : « Plutarco 'versus' Platón: Espacios místicos en el mito de Tespesio », dans A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. CASADESÚS (éd.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, p. 201-210.
- Verity PLATT (2009) : « Virtual Visions: *Phantasia* and the Perception of the Divine in the *Life of Apollonius of Tyana* », dans E. L. BOWIE, J. ELSNER (éd.), *Philostratus*, Cambridge, p. 131-154.
- M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2007) : « El motivo literario del viaje al Hades en el mito de Tespesio (*ser. num. vind. 563C-568A*) », dans J. M. NIETO IBÁÑEZ et R. LÓPEZ LÓPEZ (éds.), *El amor en Plutarco*, León, p. 877-886.
- T. J. SAUNDERS (1993) : « Plutarch's *De sera numinis vindicta* in the Tradition of Greek Penology », dans O. DILIBERTO (éd.), *Il problema della pena criminale tra filosofia greca e diritto romano: atti del deuxième Colloque de philosophie pénale: Cagliari, 20-22 aprile 1989*, Naples, p. 63-94.
- Helga SCHOLTEN (2009) : « Göttliche Vorsehung und die Bedeutung des Griechentums in Plutarchs *De sera numinis vindicta* », *A&A* 55, p. 99-117.
- Camille SEMENZATO (2006) : « Muses, *enthousiasmos* et *phantasia* chez Plutarque », dans L. CRISTANTE (éd.), *Incontri triestini di filologia classica*, 4, Trieste, p. 291-300.
- G. SOURY (1942) : *La démonologie de Plutarque*, Paris.
- G. SOURY (1945) : « Le problème de la providence et le *De sera numinis vindicta* de Plutarque », *REG* 58, p. 163-179.
- Anna Maria TAGLIASACCHI (1961) : « Le teorie estetiche e la critica letteraria », *Acme* 14, p. 71-117.
- M. TAUFER (1999) : « Er e Tespesio: Plutarco interprete di Platone », *Lexis* 17, p. 303-318.
- M. TAUFER (2010) : *Il mito di Tespesio nel De sera numinis vindicta di Plutarco*, Naples.
- L. TORRACA (1991) : « Linguaggio del reale e linguaggio dell'immaginario nel *De sera numinis vindicta* », dans A. PÉREZ JIMÉNEZ et F. CASADESÚS (éd.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Naples, p. 91-120.
- E. VALGIGLIO (1967) : « Il tema della poesia nel pensiero di Plutarco », *Maia* 19, p. 319-355.
- L. VAN DER STOCKT (1992) : *Twinkling and Twilight. Plutarch's Reflections on Literature*, Bruxelles.
- C. W. VELOSO (2004) : « *Phantasia* et *mimesis* chez Aristote », *REA* 106, p. 455-476.
- Ascensión VERA MUÑOZ (1994) : « La μεταβολή del delincuente en *Ser. num. vind.* », dans Manuela GARCÍA VALDÉS (éd.), *Estudios sobre Plutarco. Ideas religiosas*, Madrid, p. 199-203.
- Yvonne VERNIÈRE (1964) : « Le Léthé de Plutarque », *REA* 66, p. 22-32.
- Yvonne VERNIÈRE (1977) : *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris.

- H. VERSNEL (2011) : *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde.
- A. WIENER (2004) : « Kurskorrektur auf der Jenseitsfahrt. Plutarchs Thespesios-Mythos und Kolotes' Kritik an Platons *Politeia* », *WJA* 28, p. 49-63.
- A. V. ZADOROJNYI (1997) : « Nero's Transformation Again: Plutarch, *De sera numinis vindicta* 567F-568A », *Pegasus* 40, p. 28-29.
- K. ZIEGLER (1964) : *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart.