

Tychè et Pronoia

La marche du monde selon Plutarque

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



LE MONDE DES RÊVES À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE DANS LES *VIES ET LES MORALIA*

ÉTUDE SUR LE VOCABULAIRE ET LA PENSÉE DE *PLUTARQUE*¹

Mónica Durán Mañas
Universidad Complutense de Madrid

Abstract

In this contribution, we examine Plutarch's use of dreams, paying special attention to their influence on the historical process of development. For this purpose, we analyse some of the most common terms signifying 'dream' or 'sleep' such as *ὄνειρος*, *ὄναρ*, *ἐνύπνιον* and *ὑπνος*, so that we can appreciate their semantic evolution (if appropriate), focusing on texts that make reference to the Hellenistic period. Finally, we try to shed some light on the opinion of our author about the subject.

Plutarque est l'héritier de toute une tradition et, tout naturellement, sa conception du rêve témoigne aussi de l'évolution historique, que nous allons retracer à grands traits. Dès les origines, en effet, toutes les civilisations se sont intéressées aux songes et la recherche de leur interprétation a inquiété de nombreux penseurs. En général, les peuples primitifs pensaient que certains rêves étaient envoyés par les dieux pour apporter des informations aux mortels. Par conséquent, les rêves étaient un moyen de divination ou de guérison² de nature divine de manière qu'ils constituaient le message prophétique des dieux, empreint d'espoirs mais aussi de menaces³. Les Grecs étaient aussi persuadés que les rêves pouvaient prédire l'avenir et influencer subséquemment l'histoire. En fait, les livres anciens⁴ racontent souvent les rêves des souverains, probablement parce que l'on considérait que les dieux ne pouvaient délivrer des messages qu'aux rois et non à de simples mortels. Nous comprenons ainsi que les devins qui expliquaient les rêves des monarques pouvaient exercer une forte influence sur leurs décisions et de ce fait sur la marche historique des événements⁵.

À partir du IV^e siècle av. J.-C. les citoyens se trouvent pris dans les bouleversements de tous ordres qui ouvrent une période nouvelle et perdent leurs repères. L'homme ne trouve plus de points d'appui dans un système qui le projette alors dans la sphère de l'universalité, ce qui l'amène à chercher un sens à son existence à travers les chemins de la philosophie et de la religiosité. C'est dans cette ambiance que les cultes à mystères apparaissent avec un contenu plus profond que la religion olympienne. Ainsi, de manière générale, il se produit un mouvement individualiste, laissant les affaires politiques entre les

¹ Je voudrais remercier la Professeuse FRANÇOISE FRAZIER pour les corrections du français ainsi que pour ses observations critiques qui m'ont été d'une grande utilité.

² Cf. Plu., *Per.* 13.13; *Quomodo in virtute* 73D; *De facie* 920B. Vid. également GIL, 1969, pp. 351-399.

³ Cf. DODDS, 1986, pp. 105-106.

⁴ Vid. CANTARELLA, 1972, p. 215.

⁵ Cf. LEGRAS, 2002, pp. 976, 986-987 et 990.

mains des grands monarques hellénistiques, adorés comme des dieux. Ce cadre nouveau accroît encore l'importance de la dimension morale d'une philosophie maîtresse de vie, dont Plutarque sera l'héritier.

Parallèlement, à la fin de la période, et en intime connexion avec le déclin des royaumes hellénistiques, il se produit dans le domaine égyptien le passage d'une religiosité en grande partie syncrétique⁶ à une « superstition » généralisée. La culture égyptienne était déjà extrêmement superstitieuse avec les animaux sacrés, spécialement les éléphants, les serpents et les crocodiles⁷. Et Plutarque lui-même en porte témoignage. Ainsi, on croyait que l'éléphant était l'animal le plus apprécié par les dieux à cause du geste révérencieux de sa trompe au moment de se purifier dans la mer; les serpents étaient associés aux héros et l'attitude des crocodiles était interprétée comme reflet de l'expression divine. Pour cette raison, d'après Plutarque (*De soll. anim.* 972C), quand Ptolémée IV Philopator sacrifia quatre éléphants pour honorer la divinité à cause de sa victoire sur Antiochus III dans la bataille de Raphia (217 av. J.-C.), il eut des songes (ὄνειρασι) terribles où le dieu le menaçait, irrité par ce sacrifice inouï. Pour réparer son erreur il ordonna l'érection de quatre éléphants en bronze en échange de ceux qu'il avait immolés. De manière similaire, quand le corps de Cléomène se trouvait encore crucifié après l'exécution, ses gardiens virent un serpent énorme qui lui couvrait le visage et empêchait qu'aucun oiseau pût s'en approcher. À partir de ce moment, une peur superstitieuse s'empara du roi et ce fut le début de nombreux sacrifices expiatoires dans l'idée que le meilleur homme et le plus aimé des dieux avait été détruit (*Cleom.* 39.3). Quant au troisième animal, une anecdote raconte l'histoire d'un crocodile qui n'obéissait pas aux ordres du monarque Ptolémée –Plutarque ne précise pas duquel il s'agit– de façon que ce fait fut interprété comme présage de sa mort (*De soll. animal.* 976B). Ces quelques exemples montrent bien quelle importance le religieux avait dans la vie quotidienne des hommes hellénistiques, se distinguant souvent à peine de la superstition et influençant l'existence des monarques profondément conditionnés par ce type de croyances⁸. Dans cette situation, c'est le monde des rêves qui va servir de pont entre les deux sphères⁹, celle de la religion et celle de la superstition. Mais, voyons ce qu'est la superstition (δεισιδαιμονία)¹⁰ pour notre auteur:

⁶ Par exemple, sur le syncrétisme religieux gréco-égyptien dans la figure de Sérapis, *vid.* BEVAN, 1968, pp. 41-48. Pour d'autres versions sur son origine, *cf.* JACOB-POLIGNAC, 1992, pp. 180-3.

⁷ En effet, les Égyptiens croyaient, entre autres, au dieu crocodile Sebek au Fayoum. *Vid.* GARCÍA-SANTANA, 2002, p. 47. De plus, le serpent avait une signification magique et il se trouvait associé aux divinités chthoniennes –car ces animaux se rattachent à la décomposition du corps humain– comme nous le voyons dans les représentations de Sérapis avec un serpent entrelacé autour du corps. *Cf.* *De Is. et Os.* 362A. Pour la signification de rêver de serpents dans d'autres cultures, *cf.* BURKE, 1973, pp. 331-332.

⁸ Ceci arrive non seulement chez les rois grecs, mais aussi chez les étrangers. *Vid.* Plu., *De frat. amor.* 490A où Cambyse tue son frère à cause d'un rêve.

⁹ Sur la relation entre le contenu des rêves et la culture du rêveur, *vid.* BURKE, 1973, p. 332.

¹⁰ *Cf.* Thphr., *Char.* 16.1 et le commentaire de DIGGLE, 2004, pp. 349 et ss. Voir aussi VEYNE, 1999, vol. 4, p. 437.

τὴν δεισιδαιμονίαν δὲ μηνύει καὶ τοῦνομα δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινούντος καὶ συντριβόντος τὸν ἄνθρωπον, οἰόμενον μὲν εἶναι θεοὺς, εἶναι δὲ λυπηροὺς καὶ βλαβεροὺς. ἔοικε γὰρ ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον, ὁ δὲ δεισιδαίμων κινούμενος ὡς οὐ προσήκει διαστρέφεσθαι.

(tandis que) la superstition, son nom même la désigne comme une opinion entachée de passion, une supposition créatrice d'une crainte qui déprime et brise l'homme par la croyance qu'il existe bien des dieux, mais qu'ils sont méchants et nuisibles. En effet l'athée, semble-t-il, reste ferme en face de la divinité, tandis que le superstitieux s'agite et se livre à des mouvements inconvenants (De superst. 165B-C)¹¹.

Dans les pages qui suivent nous nous proposons de voir la fonction des songes d'après les textes de Plutarque, matière qui a été déjà partiellement étudié par F. E. Brenk dans un article consacré aux rêves des *Vies*¹². Nous nous sommes limitée, cependant, au contexte de la politique d'époque hellénistique, car les références aux rêves dans l'ensemble de l'ouvrage du Chéronéen sont trop nombreuses pour qu'on puisse les aborder dans cette modeste présentation. Mais il est clair à nos yeux que l'on pourrait aussi mener cette étude pour d'autres périodes ou du côté romain¹³. Pour commencer notre analyse, nous dirigerons notre attention sur les termes qui désignent le plus fréquemment le rêve ainsi que le sommeil (ὄνειρος, ὄναρ, ὕπνος et ἐνύπνιον)¹⁴ dans les textes qui font référence à l'époque hellénistique afin d'apprécier leur éventuelle évolution sémantique et d'entrevoir l'opinion de l'auteur sur la matière. Nous résumons dans les tableaux suivants les données des textes:

¹¹ Trad. de DEFRAZAS, J.-HANI, J.-KLAERR, R., *Plutarque, Œuvres Morales*, vol. II, Paris, 2003. Cf. Plu., *Alex.* 75.1 où Plutarque rappelle que l'athéisme et la superstition sont également pernicious. Tout comme dans le *De superst.*, le premier membre de phrase est consacré à l'athéisme (ἡ μὲν ἀθεότης).

¹² BRENK, F. E., "The Dreams of Plutarch's Lives", *Latomus* 34, 1975, 336-349.

¹³ En effet, l'influence des rêves dans la sphère politique est également claire chez les Romains. *Vid.*, entre autres, *Caes.* 42.1; *Caes.* 43.9; *Sull.* 9.4; *Sull.* 28.4; *Crass.* 12.4; *Pomp.* 23.1; *Pomp.* 68.2.

¹⁴ Nous incluons le terme ὕπνος même s'il s'agit du nom du sommeil et s'il n'intervient que comme *circonstance* du rêve, parce que dans certains contextes il fait implicitement référence à l'idée du songe, car c'est en dormant que les rêves se produisent. Il ne pourrait être question d'inclure dans ce travail tous les termes relatifs aux rêves mais n'oublions pas qu'il existe aussi d'autres manières de faire référence aux songes comme φάσμα, ὄψιν ἰδεῖν, ὄραω ou δοκέω suivi d'infinif, ὄνειροπολέω, ὄνειρώπτω ou ἐνυπνιάζω, également fréquentes chez notre auteur. Cf. Plu., *Alex.* 3.1; *Alex.* 26.5; *Demetr.* 29.2; *De E.* 393D; *De superst.* 166C et *CatMa.* 23.6, respectivement. De plus, il existe d'autres passages où Plutarque parle du sommeil mais sans utiliser aucun des termes attendus comme dans *Quomod. adulat.* 71C-D où une anecdote sur le rêve sert à caractériser le monarque Ptolémée face aux flatteurs.

ONEIPOS

PASSAGE	EXPRESSION	SENS ¹
<i>Pyrrh.</i> 29.2	τὸν ὄνειρον	Prémonition
<i>Alex.</i> 18.6	ὄνειρου	Prémonition

ONAP

PASSAGE	EXPRESSION	SENS
<i>Phil.</i> 18.14	ὄναρ	Impossibilité (circonstance dérivé de l'emploi adverbial)
<i>Alex.</i> 2.4	εἶδεν ὄναρ	Prémonition
<i>Alex.</i> 24.5	ὄναρ εἶδε	Prémonition
<i>Agis</i> 28.3	ὄναρ ἰδεῖν	Conseil d'un défunt
<i>Demetr.</i> 27.14	ὄναρ	Résultat d'un désir
<i>Reg. et imper. apophth.</i> 183A	ὄναρ ἰδὼν	Prémonition
<i>Parall. min.</i> 307B	ὄναρ ἰδὼν	Prémonition
<i>De Alex. magn. fort. aut virt.</i> 329B	ὄναρ	Impossibilité
<i>De Is. et Os.</i> 361F	ὄναρ εἶδε	Conseil divin
<i>De soll. anim.</i> 972C	ὄνειρασιν	Message divin
<i>Advers. Colot.</i> 1109A	ὄναρ	Impossibilité (circonstance dérivé de l'emploi adverbial)

ENYIINION

PASSAGE	EXPRESSION	SENS
<i>Alex.</i> 47.1	ἐνύπνιον	Imaginaire
<i>Demetr.</i> 4.2	ἐνυπνίου	Prémonition
<i>De frat. amor.</i> 490A	ἐξ ἐνυπνίου	Superstition

YIINOS

PASSAGE	EXPRESSION	SENS
<i>Phil.</i> 3.4	ὕπνω	Sommeil
<i>Pyrrh.</i> 11.4	κατὰ τοὺς ὕπνους	Prémonition
<i>Eum.</i> 13.5	κατὰ τοὺς ὕπνους	Conseil d'un défunt
<i>Alex.</i> 23.2	ὕπνος	Sommeil
<i>Alex.</i> 24.6	κατὰ τοὺς ὕπνους	Conseil divin
<i>Alex.</i> 24.8 ²	ὄψιν εἶδε κατὰ τοὺς ὕπνους	Prémonition
<i>Alex.</i> 24.9	κατὰ τοὺς ὕπνους	Prémonition
<i>Alex.</i> 32.1	ὕπνω	Sommeil
<i>Alex.</i> 32.2	ὕπνον	Sommeil

<i>Alex.</i> 41.6	ὄψιν ἰδὼν καθ' ὕπνον	Superstition
<i>Alex.</i> 50.6	κατὰ τοὺς ὕπνους	Prémonition
<i>Demetr.</i> 19.2	ὄψιν εἶδε κατὰ τοὺς ὕπνους	Prémonition
<i>Demetr.</i> 27.12	κατὰ τοὺς ὕπνους	Résultat d'un désir
<i>Demetr.</i> 29.2	ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους	Prémonition
<i>Mul. virt.</i> 252F	κατὰ τοὺς ὕπνους	Conseil d'un défunt
<i>De sera num. vind.</i> 555B	κατὰ τοὺς ὕπνους	Résultat de la culpabilité du rêveur

Au premier coup d'œil, nous voyons qu'il n'y a pas de grande différence entre les trois manières de désigner le rêve en soi (ὄναρ/ ὄνειρος/ ἐνύπνιον) et sa désignation indirecte par une «localisation» (ὕπνος, «pendant le sommeil»). En effet, nous remarquons que les quatre termes peuvent également signifier l'action de faire un songe qui peut contenir une prémonition, un conseil provenant d'un défunt ou un message divin. Néanmoins, quand le contenu de ce rêve se présente comme un reflet de la réalité¹⁵, au sens aristotélicien¹⁶, Plutarque emploie les termes ὄναρ ou ὕπνος –quand le rêve reflète un désir¹⁷ ou bien ὕπνος –quand il se présente comme une sorte de libération de la culpabilité d'un personnage¹⁸. D'un autre côté, le seul terme qui désigne l'action de dormir est ὕπνος, selon la tradition¹⁹, de la même manière que le

¹⁵ *Vid. Quomodo in virtute* 82F-83D; *De virt. et vit.* 101A; *De tu. san. praec.* 129B et 133F; *De def. orac.* 437E-F; *Quaest. conv.* 734F, 735A; *Amat.* 759C; *fr.* 178; *Pomp.* 73.5; *Caes.* 32.9 et 63.9; *Demetr.* 27.14; *Cor.* 38.4; *Brut.* 37. Cf. Arist., *Div. somn.* 2.2 et 10; *fr.* 60 Rose et *Insomn.* 459A et 460B.

¹⁶ Dans le traité *De la divination dans le sommeil*, Aristote propose une typologie des rêves en fonction de leur rapport aux événements réels: ἀνάγκη δ' οὖν τὰ ἐνύπνια ἢ αἷτια εἶναι ἢ σημεῖα τῶν γινομένων ἢ συμπτώματα, ἢ πάντα ἢ ἔνια τούτων ἢ ἐν μόνον, « Il faut donc ou que les rêves soient la cause des phénomènes, ou qu'ils en soient les signes, ou qu'ils soient de simples coïncidences ; ils peuvent être tout cela, ou seulement quelques-unes de ces choses, ou même n'en être qu'une seule » (Arist., *Div. somn.* 462B 26-30). Aristote admet cependant que certains rêves paraissent inspirés par la divinité, parce qu'ils prédisent les événements futurs ou rapportent les événements éloignés. En tout cas, pour lui, ces songes sont, si l'on veut, l'œuvre des génies et non des dieux. Cf. LAKS-LOUGUET-ADOMÉNAS, 2002, p. 456 : « Aristote entend donner une explication rationaliste de ce type de rêves et c'est sans doute ce qui justifie la référence à l'explication de Démocrite, qui est, semble-t-il, animée par le même projet »; p. 456, n. 25: « Pour simplifier, disons que Démocrite n'exclut pas que les rêves aient quelque chose de divin (voir par exemple Diogène d'Oenoanda, *fr.* 9 Smith), mais il s'efforce de donner l'explication la plus naturaliste des influences divines et de la genèse des rêves»; p. 456: « Démocrite, on le voit, propose une interprétation par les effluves de simulacres (εἰδῶλα) en provenance de l'objet représenté, Aristote (*De la divination...* 2, 464a 5-11) recourt à la théorie des projectiles et à l'explication des cas de motricité par contiguïté des corps mus (*vid.* note 27: antiperistasis, cf. *De la mémoire...* 2, 453a 14-31; *Du sommeil...*, 3, 457a 27; *Des rêves* 3, 461a 22; *De la divination...* 2, 463b 17; 464a 32). Il montra ainsi que les rêves apparemment inspirés sont en fait mécaniquement provoqués par des événements réels ».

¹⁷ Cf. *Demetr.* 27.12; *Demetr.* 27.14.

¹⁸ Cf. *De sera num. vind.* 555B.

¹⁹ Cf. BARRIGÓN-NIETO, 1992, pp. 471-472 et FERNÁNDEZ-VINAGRE, 2003, p. 73.

rêve au sens figuré²⁰ apparaît exclusivement sous le terme ἐνύπνιον – même si parfois ὄναρ s’approche de cette signification, comme nous le verrons par la suite–. Ainsi nous relevons une différence significative entre les rêves qui ont un lien avec les expériences des personnages qui les font et les rêves qui représentent une prémonition ou un message procédant du divin, de l’au-delà ou de l’imaginaire. Le terme ὄναρ et la mention “pendant le sommeil”, ὕπνος, peuvent également désigner les deux types de rêves, tandis que ἐνύπνιον et ὄνειρος appartiennent à une sphère rattachée au monde surnaturel. Il faut cependant ajouter que Plutarque emploie fréquemment dans le même passage deux expressions différentes, qui *a priori* offrent un effet de *variatio*. Par exemple, dans *Demetr.* 27.12, le rêve (ὄναρ) avait calmé la passion qu’un jeune homme ressentait pour la courtisane Tionis, car il lui avait paru pendant son sommeil (κατὰ τοὺς ὕπνους) avoir commerce avec elle. La localisation “pendant son sommeil” ne fait pas de doute sur la nature onirique de cette union, mais précisément la référence à cet état permet de poser plus nettement le problème «juridique» et l’opposition avec l’état de veille où il y aurait eu service «réel» de la courtisane, car souvent il n’y a pas seulement *variatio*, mais aussi effet de sens.

Comme nous venons de le percevoir, par rapport aux époques précédentes Plutarque présente quelques particularités sémantiques dans l’usage des termes qui désignent les rêves. D’un côté, il est vrai que notre auteur suit généralement les emplois traditionnels. Par exemple, les termes ὄναρ²¹ et ὕπνος pouvaient désigner également le concept de «rêver» au sens littéral, c’est-à-dire, « faire des rêves en dormant » et « songer » avec les yeux ouverts ou « s’absorber dans ses désirs ou ses souhaits »²² et c’est peut-être pour cela que chez Plutarque on les trouve rattachés au champ de la réalité. Mais le Chéronéen emploie aussi le terme ὄναρ avec d’autres significations, comme nous l’observons dans *De Alex. magn. fort. aut virt.* 329B où nous attendrions plutôt ἐνύπνιον, car Plutarque utilise –au moins dans les textes étudiés²³– ce dernier terme pour signifier le rêve au sens figuré:

ἀλλὰ πάντα ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἰδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος

[Zénon tend à ce que] nous considérons l’humanité tout entière comme une seule communauté politique, à ce qu’il n’y ait plus qu’un mode de vie, qu’un ordre unique,

²⁰ Est regroupé sous cette appellation tout ce qui se situe en état de *veille*, de la vision inconsistante à la construction imaginaire, chimérique ou idéale.

²¹ En termes généraux, nous pouvons affirmer que ὄναρ signifiait, dans son origine, « rêve » au sens de « rêve trompeur » ou « image apparue en rêve », parfois avec un emploi adverbial « en rêve », probablement ancien, que nous trouvons également chez Plutarque. *Vid.* CHANTRAINE, 2009, p. 773.

²² Cf. KESSELS, 1978, p. 193 et FERNÁNDEZ-VINAGRE, 2003, p. 71, n. 6.

²³ *Vid.* *Alex.* 47.1. Cependant il ne faut pas oublier que notre travail fait référence à un corpus limité et qu’une étude plus exhaustive pourrait donner des résultats sensiblement différents.

*comme d'un grand troupeau vivant sur le même pâturage. Zénon, dans son ouvrage, a donné forme au rêve confus d'une constitution parfaite fondée sur la philosophie*²⁴.

Néanmoins, dans ce cas, nous serions, pour notre part, encline à penser que la similitude du sens ne provient pas de la proximité sémantique entre les deux termes (ὄναρ et ἐνύπνιον), mais de l'influence de l'emploi adverbial de ὄναρ (« en rêve ») qui le rapproche du champ de l'abstraction. En tout cas, il s'agit ici de désigner une construction philosophique idéale et, en outre, d'insister sur son caractère purement *imaginaire*, jusqu'au moment où Alexandre lui donne réalité et consistance. Froidefond rend par un *hendiadyn* ὄναρ ἢ εἶδωλον,²⁵ mais le second terme souligne bien ce caractère d'image inconsistante et, dans le cadre de l'opposition avec la réalité tangible, il est probable que, pour le premier terme, Plutarque est influencé par l'opposition platonicienne entre ὕπαρ (le réel) et ὄναρ (l'ontologiquement inférieur), que lui-même reprend dans l'*Erotikos* (764F) ou le *Non posse* (1105D)²⁶. En somme ici, il y a bien toujours poids de la tradition, mais d'une tradition spécifique, les images platoniciennes.

D'un autre côté, ὄνειρος pouvait représenter le « Rêve personnifié »²⁷, « la puissance qui pénètre dans l'homme qui dort puis repart » ou bien le « rêve » en général et la forme neutre ὄνειρον équivalait à εἶδωλον au sens de « image apparue en songe »²⁸. Plutarque, pour sa part, emploie la forme masculine (ὄνειρος) avec un sens non marqué, pour indiquer une prémonition ou un message divin. En tout cas, ce songe se détache, comme nous l'avons vu, de toute relation avec le monde empirique du rêveur²⁹.

Quant à ἐνύπνιον, il est très intéressant d'examiner son évolution. Chez Homère, il avait une valeur adverbiale signifiant « pendant le rêve » ou « pendant l'état de repos » bien qu'il n'apparaisse qu'une seule fois dans chacun des poèmes³⁰. D'après Artémidore (IV 64), ὄνειρος faisait référence à un songe révélateur par opposition à ἐνύπνιον qui était un simple rêve³¹. Cet auteur (I 1-2) établit une première division entre le rêve prédictif (ὄνειρος) et le non prédictif (ἐνύπνιον), mais dans son livre IV, il signale que les deux termes se distinguent uniquement quand on parle d'une manière scientifique (τεχνικῶς) et non dans la langue commune (κοινῶς). D'accord avec cette classification, le rêve oraculaire ou prophétique (ὄνειρος), où la figure onirique délivre son

²⁴ Trad. de C. FROIDEFOND, *Plutarque, Œuvres Morales*, vol. V, Paris, 1990.

²⁵ Plutarque emploie l'expression ὡςπερ εἶδωλον ἢ ὄνειρον (*Caes.* 27. 7-8) dans un contexte similaire.

²⁶ *Vid.* FRAZIER, 1999, pp. 347-348 et n. 19.

²⁷ *Cf.* Hom., *Il.* II, 6 et ss. et Hes., *Th.* 212.

²⁸ Sur l'étymologie et le sens des termes abordés dans ce travail, *vid.* CHANTRAINE, 2009. *Cf.* SNELL, 1955 et WODTKO-IRSLINGER-SCHNEIDER, 2008.

²⁹ Nous percevons également cette nuance quand Plutarque parle de δυσόνειρον dans *Quomod. adol. poet.* 15B. Pour la valeur du préfixe δυσ-, *vid.* MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., "La formación de palabras en griego antiguo desde el punto de vista semántico: el prefijo δυσ-", *CFC (G)* 2 (1993), 95-122.

³⁰ *Vid.* Hom., *Il.* 2.56 et *Od.* 14.495.

³¹ *Cf.* DAREMBERG ET SAGLIO (*s.v.* divinatio).

message, s'oppose au rêve symbolique (ἐνύπνιον). Mais dans les textes étudiés nous voyons que ὄνειρος et ἐνύπνιον peuvent tous les deux désigner un rêve prémonitoire, mais que ὄνειρος ne peut pas exprimer un rêve au sens figuré de la même façon que ἐνύπνιον³².

Enfin, ὕπνος exprime l'état de repos dans lequel se trouve la personne qui reçoit le songe. Ainsi, chez Plutarque ce terme désigne toujours le sommeil³³ même si nous comprenons –comme nous l'avons déjà signalé plus haut– que l'expression κατὰ τοὺς ὕπνους fait référence aux rêves, puisque c'est pendant le sommeil que les songes émergent. Cela est spécialement évident dans des expressions comme: ὄψιν Ἀλέξανδρος εἶδε κατὰ τοὺς ὕπνους (*Alex.* 24.8). À ce propos, Fernández-Vinagre (2003: 96, n. 103) signalent, comme un phénomène significatif, qu'à de nombreuses reprises nous trouvons chez notre auteur le syntagme κατὰ τοὺς ὕπνους dans des contextes où nous attendrions plutôt ὄναρ (par exemple, dans *Demetr.* 19.2 et 29.2). Selon eux, cette situation anticipe peut-être le fait que, dans des textes postérieurs, le substantif ὕπνος apparaîtra comme synonyme de ἐνύπνιον sans désigner l'état de repos (cf. *SIG3* 1152)³⁴. Ainsi, il serait possible de parler d'une certaine évolution, avec toute la prudence que les témoignages exigent, car la notion de rêve s'y trouve plutôt signifiée par d'autres expressions: le mot ὄψιν³⁵ dans *Demetr.* 19.2 (ὄψιν εἶδε κατὰ τοὺς ὕπνους) et le verbe δοκέω + infinitif dans *Demetr.* 29.2 (Δημήτριος μὲν γὰρ ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους Ἀλέξανδρον ὀπλισμένον λαμπρῶς ἐρωτᾶν).

Toutefois, si nous observons des changements dans le choix de ces termes il est clair qu'il n'y a pas une évolution logique qu'on pourrait dessiner entre les différentes époques de la littérature grecque ni chez les différents auteurs et que chacun montre une préférence pour un usage ou un autre. En effet, chez Homère, ὄναρ et ὄνειρος – ον (au masculin ou au neutre) font référence au «rêve» et peuvent désigner sa personnification (qui se présente à quelqu'un pendant qu'il dort) ou bien son contenu. Peu à peu, les différences sémantiques entre les termes commencent à disparaître, de façon que chez les poètes lyriques ἐνύπνιον et ὄνειρος signifient «rêve» au sens de «vision obtenue en sommeil»³⁶. Mais chez les tragiques nous ne trouvons jamais la forme ἐνύπνιον, excepté chez Eschyle qui l'utilise à trois occasions. Aristophane, de son côté, emploie ὄναρ, ὄνειρος – ον et ἐνύπνιον sans distinction et dans la prose scientifique et philosophique d'époque classique, il y a aussi des flottements. Ainsi, nous constatons que les traités sur les rêves compris entre les V^e et IV^e siècles av. J.-C ne présentent jamais ὄναρ ni ὄνειρος, comme nous le voyons dans le

³² Cependant il est également possible de trouver chez Plutarque le terme ὄνειρος avec un sens figuré. Cf. *Caes.* 27.7-8. *Vid.* n. 25.

³³ *Vid.* LIDDELL-SCOTT-JONES et BAILLY (s.v. ὕπνος).

³⁴ On pourrait cependant discuter sur l'interprétation de l'inscription de Patmos *SIG III* 1152, dont il existe une réédition plus récente signalée par le *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 39, n° 854.

³⁵ Chez Homère, nous ne trouvons jamais le terme ὄψις ni l'idée de «voir un songe». *Vid.* FERNÁNDEZ –VINAGRE, 2003, p. 82.

³⁶ Les données relatives à l'évolution historique des termes abordés sont tirées du travail de FERNÁNDEZ –VINAGRE, 2003, pp. 73-102.

Traité d'hygiène d'Hippocrate ou l'Art de prévoir les maladies du corps humain par l'état du sommeil attribué à Hippocrate, où l'on ne trouve qu'ἐνύπνιον. Par contre, Platon emploie seulement ἐνύπνιον dans trois messages divins. Curieusement, Aristote utilise ἐνύπνιον comme synonyme de ὄψις et encore de θεωρήματα, mais n'emploie jamais ὄναρ ni ὄνειρος. La poésie hellénistique connaît seulement le terme ὄνειρος -ον, tandis que dans la langue commune ἐνύπνιον est le terme préféré, constituant une sorte de distribution entre les deux synonymes. De même, la situation que nous trouvons chez Plutarque ne semble pas répondre à une évolution, mais plutôt à un choix particulier de l'auteur.

Après avoir vu le vocabulaire du rêve chez Plutarque dans les œuvres traitant de l'époque hellénistique, portons maintenant notre attention sur l'opinion de Plutarque à propos des rêves. Ainsi, nous voyons que le Chéronéen relate de nombreux songes de personnages illustres en se contentant de transmettre la tradition –ce qui ne l'empêche pas éventuellement de manipuler l'information en fonction de son propos biographique³⁷. Ces rêves peuvent avoir différentes valeurs en fonction des contextes où ils apparaissent: parfois Plutarque les emploie pour expliquer la cause ou l'origine d'un fait (valeur étiologique) ; parfois il les présente comme un moyen de communication entre les vivants et les morts ou entre les mortels et les dieux afin d'apporter au rêveur un message qui contient un conseil (valeur de conseil) ou, bien interprété par l'oniromancie, enferme une prédiction sur le futur (valeur prémonitoire). D'autres fois, Plutarque présente des songes qui servent à influencer l'attitude des personnages grâce à leur croyance aux rêves prémonitoires car, même si leurs rêves ne contiennent pas une vraie prédiction, ils les interprètent comme un signe envoyé par les dieux (valeur psychologique). Enfin nous trouvons des songes inventés qui, grâce à la même croyance du peuple aux rêves prémonitoires, servent pour manipuler les masses à la volonté de leurs dirigeants (valeur manipulatrice). Voyons quelques exemples.

Comme nous venons de le dire, fréquemment ces rêves répondent à une intention étiologique. Ainsi, par exemple, Plutarque (*De Is. et Os.* 361F-362A)³⁸ raconte la genèse du culte à Sérapis³⁹ à partir d'un rêve de Ptolémée I Soter où la statue colossale de Pluton à Sinope lui dit qu'il devait la transporter jusqu'à Alexandrie. Il envoya alors deux émissaires, Sotèles et Dionysios, qui arrivèrent, non sans de grandes difficultés, à la voler. À Alexandrie deux experts, l'exégète Timothée d'Athènes et Manéthon⁴⁰, interprétèrent qu'il s'agissait d'une statue de Pluton, car elle était accompagnée de Cerbère et des serpents, et l'appelèrent Sérapis, nom de Pluton parmi les Égyptiens.

³⁷ Vid. BRENK, 1975, p. 346.

³⁸ Cf. Tac., *Hist.* 4.83; Athenodor. Tars., *FHG* 111, 487, *CIL* VIII 1007.

³⁹ Sur la genèse du culte à Sérapis et son lien avec les rêves, *vid.* LÓPEZ SALVÁ, 1992, pp. 161-165 et 182-192.

⁴⁰ Sur le rôle historique de Manéthon dans cette tradition, *vid.* LEGRAS, 2002, pp. 976-977.

Les rêves peuvent également annoncer l'arrivée de la vengeance divine⁴¹ ou bien avoir une fonction prémonitoire. Dans ce cas, le dormeur rêve habituellement d'un dieu⁴² –ou d'un héros–⁴³ qui vient lui montrer le futur, parfois accompagné d'un ordre ou d'un conseil, ou bien avec un animal⁴⁴ qui représente une qualité rattachée au contenu de la prémonition. Ainsi, par exemple, Philippe avait rêvé qu'il scellait le sein de sa femme et que le cachet portait l'empreinte d'un lion⁴⁵, ce qui signifiait que son fils aurait le courage de cette bête (*Alex.* 2.4). D'autres fois, comme nous l'avons fait voir dans le tableau précédent, les rêves servent de pont de communication entre les vivants et les morts qui s'approchent d'eux pour les conseiller⁴⁶.

Quand Plutarque présente un rêve prémonitoire il le fait généralement en suivant la tradition sans questionner sa valeur. C'est en tout cas ce que l'on trouve surtout dans les *Vies*, où il reproduit d'abord l'opinion de son personnage, alors que son propre avis s'exprime plutôt dans les *Moralia*⁴⁷ où il semble parfois croire aux rêves comme une authentique méthode de divination⁴⁸. Pour illustrer la narration du point de vue du personnage nous pouvons mentionner, par exemple⁴⁹, la *Vie d'Agis et Cléomène* 28.3-5⁵⁰, où nous lisons que Cléomène doute d'abord de la véracité du récit d'un éphore. Celui-ci, après avoir dormi dans le temple de Pasiphaé, racontait qu'il avait vu, dans le lieu où les éphores donnaient leurs audiences, que leurs quatre sièges avaient été enlevés et qu'il n'en restait plus qu'un. Alors qu'il demeurait perplexe, une voix qui venait du temple lui dit que ce changement était avantageux pour Lacédémone. Au début, Cléomène croyait que ce magistrat, soupçonnant son propre dessein,

⁴¹ Il est fréquent que les monarques souffrent la colère des dieux à cause de leur insolence. Cf. Plu., *Arat.* 54.

⁴² *Vid.* Plu., *De soll. anim.* 972C; *Alex.* 24.6; *De Is. et Os.* 361F.

⁴³ *Vid.* Plu., *Alex.* 24.5.

⁴⁴ *Vid.* Plu., *Alex.* 2.4.

⁴⁵ Cf. Plu., *Per.* 3.3. Pour la figure du lion chez Plutarque, *vid.* SALCEDO, M., "Un león en la ciudad: el perfil leonino del *Alcibiades* de Plutarco" dans BOULOGNE, J. (ed.), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque*, Lille, 2005, pp. 135-141.

⁴⁶ *Vid.* Plu., *Pyrrh.* 11.4; *Agis* 28.3; *Mul. Virt.* 252F; *Parall. min.* 307B.

⁴⁷ *Vid.* Plu., *Cons. ad Apollo.* 120D et *Sept. sap. conviv.* 159A.

⁴⁸ C'est peut-être pour cela que BRENK, 1975, pp. 347-8, à la différence de VEYNE, 1999/4, p. 415, pense que Plutarque montre une foi implicite en la véracité des rêves.

⁴⁹ Cf. *Reg. et imper. apophth.* 183A où Plutarque raconte comment Antigone le Borgne voulait faire périr Mithridate parce qu'il l'avait vu dans un songe moissonner des épis d'or: Ἐπεὶ δ' ὄναρ ἰδὼν χρυσοῦν θέρος ἐξάμῶντα Μιθριδάτην ἐβουλεύσατο κτείνειν καὶ Δημητρίῳ τῷ υἱῷ φράσας ὄρκωσε σιωπήσαι, [ὁ δὲ] παραλαβὼν τὸν Μιθριδάτην ὁ Δημήτριος καὶ συμπεριπατῶν παρὰ θάλασσαν ἐν τῷ αἰγιαλῷ κατέγραψε τῷ σαυρωτῆρι τοῦ δόρατος φεῦγε, Μιθριδάτα. ἐκεῖνος δὲ νοήσας ἔφυγεν εἰς Πόντον κάκει βασιλεύων διετέλεσε. Fragments narratifs, les apophtegmes sont plus proches d'une *Vie* que d'un traité où Plutarque développe sa propre réflexion, ce qui explique que l'attitude face au rêve soit identique dans ce cas.

⁵⁰ συνέβη δὲ περὶ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας καὶ τῶν ἐφόρων ἕνα κοιμώμενον ἐν Πασιφάας ὄναρ ἰδεῖν θαυμαστόν· ἐδόκει γάρ, ἐν ᾧ τόπω τοῖς ἐφόροις ἔθος ἐστὶ καθεζομένοις χρηματίζειν, ἕνα δίφρον κεῖσθαι, τοὺς δὲ τέτταρας ἀνηρήσθαι, καὶ θαυμάζοντος αὐτοῦ φωνὴν ἐκ τοῦ ἱεροῦ γενέσθαι, φράζουσαν ὡς τοῦτο τῇ Σπάρτῃ λῶόν ἐστι. ταύτην τὴν ὄψιν διηγούμενου τοῦ ἐφόρου πρὸς τὸν Κλεομένη, τὸ μὲν πρῶτον διατεράχθη, καθ' ὑπόμνησιν τινὰ περιάζεσθαι δοκῶν, ὡς δ' ἐπέστη μὴ ψεῦδεσθαι τὸν διηγούμενον, ἐθάρρησε. (*Cleom.* 7. 3-5).

avait imaginé ce songe pour le sonder. Mais finalement, il fut convaincu de la sincérité de son récit et continua ses expéditions. Ici, l'auteur reflète l'opinion de son personnage⁵¹: Cléomène d'abord ne croit pas au rêve de l'éphore, puis se laisse convaincre. Ainsi, ces témoignages suggèrent que les rêves appartiennent d'une certaine manière, comme les présages et comme tous les signes, à l'univers mental de cette époque.

D'autres fois, les rêves ont valeur psychologique et servent à donner du courage à des personnages qui doivent accomplir une entreprise, généralement de caractère militaire⁵². Ainsi, Pyrrhus⁵³, encouragé par une vision nocturne, traversa en diligence le pays qui le séparait de Béroïa, arriva promptement devant cette ville, s'en empara et, après y avoir logé la plus grande partie de son armée, il envoya ses généraux pour soumettre les autres villes, ce qui fâcha Démétrius. En effet, la nuit qui précédait son départ, il avait cru voir en songe Alexandre qui l'appelait. Il s'était approché de lui et l'avait trouvé malade dans son lit. Ce prince, l'ayant accueilli avec amitié, lui tint les propos les plus obligeants et l'assura de son empressement à le secourir. Pyrrhus ayant hasardé de lui dire: «Comment donc, ô roi, malade comme tu es, pourras-tu me secourir? — Par mon seul nom» lui répondit Alexandre, qui aussitôt, montant sur un cheval de Nysée, avait marché devant Pyrrhus, comme pour lui servir de guide⁵⁴.

⁵¹ On a la même chose pour le rêve d'Antigone, cité n. 49, à ceci près que le roi croit son rêve, là où Cléomène est d'abord incrédule.

⁵² Comme le signale Björck, 1964, p. 309, qui compare les songes homériques et les songes dans les sagas, chez les Grecs, dès Homère le rêve peut constituer un puissant mobile d'action, à différence des romans islandais où le rêve peut présager les conflits, mais n'influence pas le cours de l'action.

⁵³ Plu., *Pyrrh.* 11.3-7: Πύρρος δὲ τούτοις ἅμα συνεξαναστάς ἐπὶ Βέροϊαν ἤλαυνε, προσδοκῶν, ὅπερ συνέβη, Δημήτριον ὑπαντιάζοντα Λυσισμάχῳ τὴν κάτω χώραν ἀπολείψειν ἔρημον. ἐκείνης δὲ τῆς νυκτὸς ἐδόξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὑπ' Ἀλεξάνδρου καλεῖσθαι τοῦ μεγάλου, καὶ παραγενόμενος κλινῆρῃ μὲν αὐτὸν ἰδεῖν, λόγων δὲ χρηστῶν τυχεῖν καὶ φιλοφροσύνης, ἐπαγγελλομένου προθύμως βοηθήσειν. αὐτοῦ δὲ τολμήσαντος εἰπεῖν καὶ πῶς ἂν ὁ βασιλεὺς νοσῶν δυνατὸς εἶη ἐμοὶ βοηθεῖν; αὐτῷ φάναι τῷ ὀνόματι, καὶ περιβάντα Νισαῖον ἵππον ἠγεῖσθαι.

⁵⁴ De façon similaire, une vision nocturne encourage Eumène et le prépare psychologiquement pour le combat. En effet, la nuit où il voulait lever le camp, il avait cru voir deux Alexandre s'appretant à combattre l'un contre l'autre et commandant chacun une phalange: au secours de l'un vint Athéna et Déméter au secours de l'autre. Après un violent combat dans lequel celui qui était avec Athéna fut vaincu, Déméter tressa pour le vainqueur une couronne d'épis moissonnés. Aussitôt il supposa que la vision était en sa faveur, car il combattait pour une terre excellente, qui alors avait beaucoup de beaux épis en herbe. Il fut encore confirmé dans son espoir quand il apprit que le mot d'ordre des ennemis était «Athéna» et «Alexandre». Il donna donc lui-même pour mot d'ordre «Déméter» et «Alexandre» et il ordonna à tous ses hommes de se couronner d'épis et d'en enguirlander leurs armes. *Vid.* Plu., *Eum.* 6.8-12: νυκτὸς δ' ἀναζευῆσαι βουλόμενος, εἶτα καταδαρθῶν, ὅπνιν εἶδεν ἀλλόκοτον. ἐδόκει γὰρ ὄρᾶν Ἀλεξάνδρους δύο παρασκευαζομένους ἀλλήλοις μάχεσθαι, μιᾶς ἐκάτερον ἠγοούμενον φάλαγγος· εἶτα τῷ μὲν τὴν Ἀθηνᾶν, τῷ δὲ τὴν Δήμητραν βοηθοῦσαν ἐλθεῖν, γενομένου δ' ἀγῶνος ἰσχυροῦ κρατηθῆναι τὸν μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, τῷ δὲ νικῶντι σταχύων δρεπομένην τὴν Δήμητραν συμπλέκειν στέφανον. αὐτόθεν μὲν οὖν τὴν ὄπνιν εἶκαζεν εἶναι πρὸς αὐτοῦ, μαχομένου περὶ γῆς ἀρίστης καὶ τότε πολὺν καὶ καλὸν ἐχούσης ἐν κάλυκι στάχυν· ἄπισσα γὰρ κατέσπαρτο καὶ παρεῖχεν εἰρήνην πρέπουσαν ὄπνιν, ἀμφιλαφῶς

Enfin à d'autres occasions notre auteur laisse entrevoir – plutôt dans les *Moralia* que dans les *Vies*– des traits de ce qui à notre avis fait partie de sa pensée. Le rêve entre dans la réflexion plus large sur la communication entre hommes et dieux et sur le problème des signes. Celle-ci pose à la fois un problème métaphysique (touchant les interventions surnaturelles) et un problème plus éthique, ou psychologique (comment éviter la superstition)⁵⁵. Concernant ce second point, nous sommes persuadée que Plutarque est assez méfiant face à l'oniromancie, qui lui paraît particulièrement menacée de tomber dans la superstition. Ainsi, dans le *De sera* (566C), s'il admet bien un oracle commun de la Lune et de la Nuit d'où partent songes et visions, il l'oppose à l'oracle d'Apollon⁵⁶ et insiste sur son instabilité, son errance, et sur le mélange "où la tromperie et la confusion voisinent avec la simplicité et la vérité" qui constitue les rêves. En tout cas, la référence au mythe du *De sera* montre bien que la réserve face à l'oniromancie est une conviction du philosophe Plutarque, mais, selon les contextes, il peut être amené à la laisser de côté pour prendre en compte les opinions des πολλοί, si l'on veut employer des termes platoniciens.

L'utilisation «machiavélique» de la religion pour obtenir l'obéissance du peuple est aussi une réalité de ses personnages⁵⁷. Nous le voyons, par exemple, dans le fait que plusieurs d'entre eux utilisent des rêves inventés pour manipuler le peuple⁵⁸. Ainsi le fait, entre autres⁵⁹, Eumène qui, d'après Plutarque (*Eum.* 13.5), «recourut contre eux [Antigène et Teutame] à la superstition» en disant qu'Alexandre lui avait parlé dans un rêve. Sertorius aussi (*Sert.* 11.7 et 20.3) utilise la superstition en employant le rêve comme instrument de manipulation⁶⁰. Nous trouvons l'explication de ce fait dans *De gen. Socrat.* 579F-580A⁶¹ où la divination et les visions des rêves s'opposent à la démonstration philosophique. Dans ce passage, Galaxidoros admet qu'il est vraiment difficile de trouver un homme tout à fait exempt de vanité et de superstition, car les uns, entraînés vraisemblablement malgré eux par les passions, sont dupes de

τῶν πεδίων κομώντων· μᾶλλον δ' ἐπερρώσθη πυθόμενος σύνθημα τοῖς πολεμίοις Ἀθηνῶν καὶ Ἀλέξανδρον εἶναι. Δήμητραν δὴ καὶ αὐτὸς εἰδίδου σύνθημα καὶ Ἀλέξανδρον, ἀναδεῖσθαι τε πάντας ἐκέλευε καὶ καταστέφειν τὰ ὅπλα, τῶν σταχῶν λαμβάνοντας. Ce texte n'est pas inclus dans le tableau précédent car il fait référence au rêve sous le terme ὄψιν.

⁵⁵ Le cadre de pensée est donné dans l'analyse de BABUT, 1969, p. 504 et ss, sur les dangers de la superstition, mais aussi sur les limites du rationalisme.

⁵⁶ *Vid.* FRAZIER, p. 85 dans ce même volume.

⁵⁷ Ce machiavélisme peut se rapprocher du "noble mensonge" platonicien (*Rep.* III 414 b et ss.).

⁵⁸ Sur d'autres instruments de manipulation politique des masses à l'époque hellénistique, *vid.* GÓMEZ ESPELOSÍN, 1985, pp. 165-176.

⁵⁹ *Cf.* Plu., *Dem.* 22.1.

⁶⁰ N'oublions pas que Sertorius et Eumène sont associés dans les *Vies*.

⁶¹ ὁ δὲ Γαλαξίδωρος ὃ Ἡράκλεις, εἶπεν ὡς ἔργον ἐστὶν εὐρεῖν ἄνδρα καθαρεύοντα τύφου καὶ δεισιδαιμονίας. οἱ μὲν γὰρ ἄκοντες ὑπὸ τῶν παθῶν τούτων ἀλίσκονται δι' ἀπειρίαν ἢ δι' ἀσθένειαν, οἱ δὲ, ὡς θεοφιλεῖς καὶ περιττοὶ τινες εἶναι δοκοῖεν, ἐπιθειάζουσι τὰς πράξεις, ὄνειρατα καὶ φάσματα καὶ τοιοῦτον ἄλλον ὄγκον προϊστάμενοι τῶν ἐπὶ νοῦν ἰόντων. ὁ πολιτικοῖς μὲν ἀνδράσι καὶ πρὸς αὐθάδη καὶ ἀκόλαστον ὄχλον ἠναγκασμένοις ζῆν οὐκ ἄχρηστον ἴσως ἐστὶν ὡσπερ ἐκ χαλινοῦ τῆς δεισιδαιμονίας πρὸς τὸ συμφέρον ἀντεπισπάσαι καὶ μεταστήσαι τοὺς πολλοὺς· φιλοσοφία δ' οὐ μόνον ἔοικεν ἀσχημῶν ὁ τοιοῦτος εἶναι σχηματισμός.

leur ignorance ou de leur faiblesse, tandis que les autres, pour paraître des hommes extraordinaires et singulièrement chéris des dieux, divinisent leurs actions et regardent toutes les pensées qui leur viennent à l'esprit comme des songes et des visions, parce qu'ils croient par là leur donner plus d'importance. Ce moyen, affirme Galaxidoros, peut être bon pour des hommes d'État qui ont à traiter avec une multitude indocile et licencieuse qu'il faut contenir et amener au bien par le frein de la superstition; mais un tel déguisement est indigne de la philosophie. Ici on ne peut pas faire totalement l'économie, pour situer le rêve, de la vision métaphysique du *De sera* 566C, où l'on voit où rêves et apparitions prennent naissance et pourquoi ils sont si douteux: c'est un mélange de vrai et de faux, -d'où la méfiance nécessaire, dont Galaxidôros est l'interprète dans le *De genio*. Mais là aussi, il faut un peu plus de prudence (à l'image de Plutarque): Galaxidôros a la position critique la plus rationaliste, car il déblaise le terrain, pour ainsi dire, si bien que les autres peuvent réfléchir aux possibilités d'intervention de la divinité une fois écartée l'hypothèque de la superstition.

D'un autre côté, Plutarque nous laisse entrevoir la fragilité de l'interprétation des songes, qui se trouve souvent influencée par le désir du rêveur. Ainsi, nous le voyons, par exemple, dans *Alex.* 18.6-8⁶², où nous percevons bien tout le scepticisme qu'inspirent à Plutarque les songes prémonitoires. Dans ce texte, Plutarque raconte comment Darius était parti de Suse plein de confiance, surtout encouragé par un songe dont les magies lui avaient donné une interprétation dictée plutôt par le désir de lui plaire que par la vraisemblance. Il avait rêvé que la phalange macédonienne était tout environnée de flammes, qu'Alexandre, vêtu de la même robe qu'il avait autrefois portée lui-même lorsqu'il était *astande* du roi de Perse, le servait comme un de ses officiers et qu'après être entré dans le temple de Bélos, il avait subitement disparu. Le dieu, par cette vision, paraissait annoncer assez clairement que la puissance des Macédoniens parviendrait au plus grand éclat, que leur roi serait un jour maître de l'Asie, comme Darius l'était alors, après être devenu roi de Perse, d'*astande* qu'il était auparavant, mais qu'Alexandre mourrait bientôt comblé de gloire. En fait, les songes sont toujours l'objet d'une double interprétation⁶³, dans un sens ou un autre, de façon que si la prémonition ne s'accomplit pas, cela résulte d'une erreur de l'interprète⁶⁴.

⁶² Ἡδὴ δὲ καὶ Δαρείῳς ἐκ Σούσων κατέβαινον, ἐπαρόμενός τε τῷ πλήθει τῆς δυνάμεως (ἐξήκοντα γὰρ ἦγε μυριάδας στρατοῦ), καὶ τινας ὄνειρον θαρρύνοντος αὐτόν, ὃν οἱ μάγοι πρὸς χάριν ἐξηγοῦντο μᾶλλον ἢ κατὰ τὸ εἰκός. ἔδοξε γὰρ πυρὶ νέμεσθαι πολλῶ τὴν Μακεδόνων φάλαγγα, τὸν δ' Ἀλέξανδρον ἔχοντα στολὴν, ἣν αὐτὸς ἐφόρει πρότερον ἀστάνδης ὢν βασιλέως, ὑπηρετεῖν αὐτῷ· παρελθόντα δ' εἰς τὸ τοῦ Βήλου τέμενος, ἀφανῆ γενέσθαι. διὰ τούτων ὡς ἔοικεν ὑπεδηλοῦτο παρὰ τοῦ θεοῦ λαμπρὰ μὲν γενήσεσθαι καὶ περιφανῆ τὰ τῶν Μακεδόνων, Ἀλέξανδρον δὲ τῆς μὲν Ἀσίας κρατήσῃν, ὥσπερ ἐκράτησε Δαρείῳς, ἐξ ἀστάνδου βασιλεὺς γενόμενος, ταχὺ δὲ σὺν δόξῃ τὸν βίον ἀπολείψῃν.

⁶³ Cf. Plu., *Pyrrh.* 29.2.

⁶⁴ C'est une vieille tradition, qu'on trouve très largement chez Hérodote, ainsi que dans les oracles de Sophocle. Sur la résistance du medium et l'arbitraire des interprétations chez Plutarque, *vid.* VEYNE, 1999, vol. 4, pp. 428-432.

De plus, nous observons que, surtout dans les *Moralia* mais aussi dans les *Vies*⁶⁵, Plutarque introduit des notes qui permettent de classer le monde de l'interprétation onirique dans le domaine de la superstition. En effet, dans le *De superst.* 165E-166A⁶⁶, Plutarque nous rappelle que le repos du superstitieux ressemble au Tartare, car il y voit toujours des spectres effrayants et des supplices affreux qui le réveillent en sursaut⁶⁷. Il se trouve fréquemment agité par des songes terribles, il se tourmente et se punit lui-même, semblable à un tyran cruel attaché à son châtement. A son réveil, au lieu de mépriser ces songes vains et de reconnaître la fausseté des visions qui l'ont troublé, pour fuir l'ombre d'une erreur qui n'a rien de dangereux, il se livre à des illusions qui ne font qu'augmenter son trouble.

Mais l'interprétation des rêves a aussi toute sa place dans la religiosité de cette époque comme nous le montre un des *Propos de Table*⁶⁸, qui aborde les sujets de conversation à propos desquels, au dire de Xénophon, il est le plus agréable d'être interrogé à table. Ainsi, de la même manière que le chasseur aura plaisir à être questionné sur ses chiens, l'amateur d'exercices, sur les luttes des athlètes et l'homme d'amoureuse complexion, sur les jolies femmes, celui qui est plein de piété et qui se plaît aux sacrifices, est enclin à raconter quels songes il a faits, quels heureux succès il a dus aux réponses des oracles, aux victimes ou à la bienveillance des Dieux. C'est pourquoi il aimera aussi qu'on l'interroge sur des sujets analogues.

Assez importante dans la mentalité de l'époque pour être un sujet de conversation entre adultes, l'oniromancie n'est pas sans danger pour les jeunes gens et figure parmi les choses négatives qui capturent l'attention des jeunes par opposition aux choses utiles⁶⁹. D'après Plutarque (*De rect. rat. aud.* 38F-39A)⁷⁰, si l'on se trouve avec une personne qui raconte un festin, une cérémonie,

⁶⁵ Cf. Plu., *Alex.* 41.6; *Alex.* 50.6; *Demetr.* 19.2.

⁶⁶ ἄλλ' ὥσπερ ἐν ἀσεβῶν χώρῳ τῷ ὕπνῳ τῶν δεισιδαιμόνων εἰδῶλα φρικώδη καὶ τεράστια φάσματα καὶ ποινάς τινὰς ἐγείρουσα καὶ στροβοῦσα τὴν ἀθλίαν ψυχὴν ἐκδιώκει τοῖς ὄνειροις ἐκ τῶν ὕπνων, μαστιζομένην καὶ κολαζομένην αὐτὴν ὑφ' αὐτῆς ὡς ὑφ' ἑτέρου, καὶ δεινὰ προστάγματα καὶ ἀλλόκοτα λαμβάνουσαν. εἴτ' ἐξαναστάντες οὐ κατεφρόνησαν οὐδὲ κατεγέλασαν, οὐδ' ἤσθοντο ὅτι τῶν παραξάντων οὐδὲν ἦν ἀληθινόν, ἀλλὰ σκοτὶαν φεύγοντες ἀπάτης οὐδὲν κακὸν ἐχούσης ὑπάρ ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ δαπανῶσι καὶ ταράττουσιν.

⁶⁷ Il se peut aussi que ces rêves soient la traduction psychologique des remords causés par quelque mauvaise action. *Vid.* Plu., *De sera.* 555B.

⁶⁸ ἡδίων δὲ καὶ περὶ κυνῶν ἄνδρα θηρευτικὸν ἐρωτᾶν καὶ φιλαθλητὴν περὶ γυμνικῶν ἀγῶνων καὶ περὶ καλῶν ἐρωτικῶν. ὁ δ' εὐσεβῆς καὶ φιλοθύτης, διηγηματικὸς ὄνειρων καὶ ὄσα χρησάμενος ἢ φήμασι ἢ ἱεροῖς [ἦ] θεῶν εὐμενεῖα κατάρθωσεν, ἠδέως ἂν καὶ περὶ τούτων ἐρωτᾶτο (Plu., *Quaest. conv.* 631A-631B).

⁶⁹ «Utile» signifiant toujours pour Plutarque «*moralement utile*»; comme on est toujours menacé de superstition, la raison des jeunes gens n'est peut-être pas encore assez ferme. Il faut donc une ferme maîtrise par la raison pour aborder le sujet.

⁷⁰ ἂν μὲν τινὶ προστύχῃσι διηγουμένῳ δεῖπνον ἢ πομπὴν ἢ ὄνειρον ἢ λοιδορίαν γεγενημένην αὐτῷ πρὸς ἄλλον, ἀκροῶνται σιωπῇ καὶ προσλιπαροῦσιν· ἂν δὲ τις αὐτοὺς ἐπισπασάμενος διδάσκῃ τι τῶν χρησίμων ἢ παραινῇ τῶν δεόντων ἢ νοουθετῇ πλημμελοῦντας ἢ καταπραῦνη χαλεπαίνοντας, οὐχ ὑπομένουσιν, ἀλλ' ἂν μὲν δύνωνται, περιγενέσθαι φιλοτιμούμενοι διαμάχονται πρὸς τὸν λόγον· εἰ δὲ μὴ, φεύγοντες ἀπίασι πρὸς ἑτέρους λόγους καὶ φλυᾶρους, ὡς ἀγγεῖα φαῦλα καὶ σαθρὰ τὰ ὅτα πάντων μᾶλλον ἢ τῶν ἀναγκαίων ἐμπιπλάντες.

un songe ou une altercation injurieuse qu'elle a soutenue, on écoute en silence et l'on supplie le narrateur d'achever son récit. Mais si un autre personnage, après avoir attiré des auditeurs, entreprend de leur enseigner quelque vérité utile, de les avertir de leurs devoirs, de les réprimander sur leurs fautes ou d'adoucir leur humeur chagrine, ils ne peuvent l'endurer; et même, pour peu qu'ils en soient capables, ils combattent ce qu'a dit ce raisonneur, ils tâchent de rester victorieux dans la discussion et s'ils ne peuvent y parvenir, ils s'enfuient pour aller écouter des propos d'un autre genre et tout à fait frivoles. Comme des vases en mauvais état et fendus, ils remplissent leurs oreilles de toutes sortes de discours, plutôt que de ce qui leur est véritablement nécessaire.

On voit ainsi comment le monde des rêves chez Plutarque se situe la plupart du temps parmi les éléments négatifs de l'existence. De cette manière, le point commun semble plutôt l'importance des rêves dans la mentalité de l'époque, puisque, avec les *Propos de table* ou le *De recta ratione*, on a quitté les *Vies* et le passé pour le monde présent.

Conclusions

À la lumière des passages que nous avons étudiés, il n'est pas difficile d'entrevoir que les rêves avaient encore à l'époque hellénistique une influence directe sur les événements historiques. En effet, ils pouvaient être à l'origine de l'institution d'un culte, changer le déroulement d'une bataille, provoquer l'assassinat d'un frère ou d'un ami ou même être utilisés pour imposer la volonté d'un monarque ou gouverneur en exploitant la superstition des masses. Par conséquent, la typologie des rêves chez Plutarque répond à des intentions différentes, de manière que coexistent dans son ouvrage le songe étimologique, le songe prémonitoire, le rêve encourageant, le rêve manipulateur ou celui qui donne un conseil. De plus, le concept de songe apparaît parfois désignant une abstraction et, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, nous percevons dans ce fait une sorte de spécialisation des termes du champ sémantique du rêve.

Quant à l'opinion de Plutarque sur la matière, c'est dans les *Moralia*, plutôt que dans les *Vies* qu'il nous faut la chercher. Encore que parfois Plutarque semble considérer les rêves à la façon traditionnelle, il est clair qu'il ne croit pas à leur valeur prémonitoire, car les songes, comme nous l'avons vu, sont un mélange de vrai et de faux (*De sera*. 566C). Sa conception du rêve semble, dans l'ensemble, plus proche des théories «scientifiques» aristotéliennes et il nourrit à l'égard du monde des rêves une méfiance toute philosophique qui trouve sa meilleure expression dans le traité *Sur la superstition*. Le *De sera* montre cependant qu'il peut leur donner une place dans la structure du monde, mais, le plus souvent, il les situe dans le monde humain, s'attachant aux effets qu'ils ont sur l'homme ou, en amont, aux expériences ou aux désirs dont ils sont l'expression: le monde onirique se trouve alors, comme pour Aristote, étroitement rattaché à la psychologie. Il s'agit donc, comme le souligne Brenk (1975: 338 et 344), de pénétrer, encore une fois, l'âme des personnages, mais cette fois-ci, à travers leurs rêves, reflet de leurs sentiments et leurs pensées.

BIBLIOGRAPHIE

- ARROYO DE LA FUENTE, M^a.A., “Iconografía de las divinidades alejandrinas”, publié dans *Liceus. Portal de Humanidades*, E-Excellence, <http://www.liceus.com.>, 2006, 36 págs.
- BABUT, D., *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969.
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1950.
- BARRIGÓN, C.-NIETO, J.M^a., “Algunos problemas de la traducción de la terminología onírica griega al castellano”, *Epos* 8, 1992, 465-472.
- BJÖRCK, G., “ONAP ΙΔΕΙΝ. De la perception de rêve chez les anciens”, *Eranos* 44, 1964, 306-314.
- BRENK, F.E., “The Dreams of Plutarch’ Lives”, *Latomus* 34, 1975, 336-349.
- BURKE, P., “L’histoire sociale des rêves”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28, 1973, vol. 2, 329-342.
- BYL, S., “Sommeil et insomnie dans le *Corpus Hippocraticum*”, *RBPb* 76, 1998, 31-36.
- CANTARELLA, R., *La literatura griega de la época helenística e imperial*, Buenos Aires, 1972.
- CASEVITZ, M., “Les mots du rêve en grec ancien”, *Ktema* 7, 1982, 67-73.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 2009 [Repr. de 1968].
- DAREMBERG, CH.- SAGLIO, EDM., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877.
- DEFRADAS, J.-HANI, J.-KLAERR, R., *Plutarque, Œuvres Morales*, vol. II, Paris, 2003.
- DIGGLE, J., *Theophrastus, Characters*, Cambridge, 2004.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986.
- DONNADIÉU SÁNCHEZ, V., “Acerca del léxico onírico de Aristóteles y Artemidoro”, *Nova Tellus* 17 (1), 1999, 13-41.
- FERNÁNDEZ GARRIDO, M^a.R.-VINAGRE LOBO, M.A., “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”, *CFC (G)* 13, 2003, 69-104.
- FREYBURGER-GALLAND, M.-L., “Les rêves chez Dion Cassius”, *REA* 101, 1999, 533-545.
- FRAZIER, F.-FROIDEFOND, F., *Plutarque, Œuvres Morales*, vol. V, Paris, 1990.
- FRAZIER, F., «Platonisme et *patrios pistis* dans le discours central (chs 13-20)

de l'*Érotikos*» dans PÉREZ JIMÉNEZ, A.-GARCÍA LÓPEZ, J.-AGUILAR, R. M^a. (1999: 343-355).

GARCÍA FLEITAS, L.M.-SANTANA HENRÍQUEZ, G., *La imagen de Egipto en los fragmentos de los historiadores griegos. Una primera aproximación*, Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

GIL, L., *Therapeia*, Madrid, 1969.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J., “La manipulación de las masas como arma política en el mundo helenístico”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 45, 1985, 165-176.

KESSELS, A.H.M., *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978.

LAKS, A.-LOUGUET, C.-ADOMÉNAS, M., *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

LAZZERONI, R., “Il nome greco del sogno e il neutro indoeuropeo”, *AGI* 87, 2002, 145-162.

LEGRAS, B., “Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées”, *Revue Historique* 624, 2002, vol. 4, 963-991.

LÉVY, E., “Le rêve chez Hérodote”, *Ktèma* 20, 1995, 17-27.

LIDDELL, H.-SCOTT, R.-JONES, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940.

LÓPEZ SALVÁ, M., “Isis y Sarapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano”, *Minerva* 6, 1992, 161-192.

PECCI TENRERO, H., “Isis, la Gran Maga”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H^a Antigua* 15, 2004, 11-26.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.-GARCÍA LÓPEZ, J.-AGUILAR, R. M^a. (EDS.), *Plutarco, Platón y Aristóteles, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid, 1999.

POLTERA, O., *Le langage de Simonide. Étude sur la tradition poétique et son renouvellement*, Bern, 1997.

SNELL, B. (ED.), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1955.

STRUVE, V.V., *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, 1974.

SUÁREZ, E., “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *CFC* 5, 1973, 279-311.

VEYNE, P., “Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque”, *Revue de l'histoire des religions* 216, 1999, vol. 4, 387-442.

VINAGRE, M.A., “Die griechische Terminologie der Traumdeutung”, *Mnemosyne* 49, 1996, 257-282.

WODTKO, D.S.-IRSLINGER, B.-SCHNEIDER, C., *Nomina im indogermanischen Lexikon*, Heidelberg, 2008.

(Footnotes)

1. Nous préférons le mot “sens” pour aborder les différentes significations des expressions étudiés parce que ce terme a lui-même plusieurs “significations”, qui s’articulent essentiellement autour de trois thèmes qui sont: la sensation, l’orientation et la signification. Plus large que le mot “signification”, il fait ainsi davantage de place à l’interprétation et à la subjectivité que suggère la notion de “sensation”.

2. Nous recueillons ensemble les expressions qui font référence à la même anecdote.